



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



SEDE AMMINISTRATIVA: UNIVERSITÀ DEGLI
STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA, INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA
CICLO XXVII

SEDE CONSORZIATA: UNIVERSITE DE
TOULOUSE – JEAN JAURES (UT2J)

UFR DE LETTRES, PHILOSOPHIE ET MUSIQUE

ECOLE DOCTORALE: ARTS, LETTRES,
LANGUES, PHILOSOPHIE, COMMUNICATION
(ALLPH@)

LA RAGIONE DIALETTICA COME ESPERIENZA CRITICA.

PRAXIS, STORIA ED ETICA NELLA FILOSOFIA DI JEAN-PAUL SARTRE

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Direttori di tesi: Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni, Ch.mo Prof. Jean-Christophe Goddard

Dottoranda: Chiara Collamati

ABSTRACT

Il lavoro di ricerca si propone di circoscrivere, all'interno del pensiero sartriano degli anni '60, il perimetro mobile entro cui si definisce l'etica come possibilità ulteriore del pensiero critico, come assunzione soggettiva della sua politicità. Lo spostamento operato nella riflessione storico-politica di Sartre si compie in una direzione – seguita finora solo parzialmente dagli interpreti – volta ad assumere i manoscritti degli anni '60 sull'etica dialettica come complemento fondamentale dell'esperienza critica condotta nella *Critique de la Raison dialectique* (1960) – il cui *bloquage*, esito di un limite strutturale ed interno ad ogni concettualizzazione dell'esperienza storica, impedirà la pubblicazione del secondo tomo dell'opera. Nella *Critique*, la possibilità di rendere una storia intelligibile è sospesa alla rifondazione della dialettica come metodo d'indagine del concreto storico. A partire da tale rifondazione è possibile determinare tanto le basi epistemologiche di un'antropologia storica e strutturale, quanto le condizioni d'insorgenza dell'agire in comune degli uomini. Nella nostra lettura, tale prospettiva si sottrae alla logica del futuro anteriore, caratterizzante il moderno dispositivo sovranista. Fissati questi punti, la ricerca ruota attorno a due assi problematici principali. Il primo valuta, su un piano al contempo metodologico ed epistemologico, la tenuta del tentativo sartriano di fornire una *teoria della conoscenza* al marxismo, reso possibile dalla convinzione che quest'ultimo sia un esperimento teorico-pratico ancora da compiere. A questa altezza, il metodo regressivo-progressivo di Sartre viene confrontato con quello adottato dal Marx critico dell'economia politica, per valutarne i punti di vicinanza e di superamento. Attorno al secondo asse, trasversale al primo, si profila il plesso più propriamente storico-politico: la comprensione dialettica degli eventi che connotano in senso soggettivo (*e quindi* politico) il corso del tempo storico, non è separabile da un'interrogazione sulla storicità dei soggetti che, in tale movimento, sono implicati. Per questo motivo, lo statuto della soggettività nel pensiero sartriano degli anni '60 viene analizzato mediante un'interrogazione sul carattere normativo del sociale: il focus sulla nozione di *normatività* permette infatti da un lato, di comprendere l'interiorità reciproca di soggettivazione ed oggettivazione e, dall'altro, d'individuare le basi per un'*assiologia marxista*. Tale prospettiva consente di valorizzare l'efficacia storica della

dimensione etica della praxis, attraverso cui Sartre analizza i problemi posti dallo stalinismo e dalle lotte di liberazione coloniale, ma anche d'illuminare la torsione cui egli sottopone la nozione di *bisogno* per farne, materialisticamente, la radice di un'etica che diviene passaggio obbligato per ogni politica.

*

The aim of this research is to delineate, within the Sartrian thought of the Sixties, the mobile perimeter inside which to define ethics as the overcoming possibility for a critical thought. In other words: as the subjective assumption of its political dimension. The shift of Sartre's historical-political thought follows a development not yet studied enough by scholars. The manuscripts of the Sixties about dialectical ethics appear as the fundamental completion of the dialectical experience of the *Critique de la Raison dialectique* (1960). Sartre was not able to publish the second part of the book during his life: indeed, the *bloquage* of that work is the result of the structural limit of every attempt to conceptualize historical experience. In the *Critique*, the possibility to make a *single* history intelligible depends on a refoundation of dialectics as research method for concrete historical reality. Starting by such refoundation, it becomes possible to define the epistemological basis of a historical structural anthropology, and the conditions for the insurgence of human collective action at the same time. In our interpretation, this approach is out of a future perfect's logic that means out of the core of the modern sovereignty's system. Once fixed those points, the research moves around two principal problematic axis. The first evaluates the methodological and epistemological accuracy of Sartre's attempt to formulate a *theory of knowledge* for Marxism, considering this one as a theoretical-practical experiment yet to be done. At this point, Sartre's regressive-progressive method is compared to Marx's method of critique of political economy, evaluating affinity aspects and overcoming lines. Around the second axis, transverse to the first, the more properly historical-political plexus finds its profile: the dialectical comprehension of events connoting subjectively (that means *politically*) historical time's flow isn't detachable from questioning about the historicity of subjects involved in this flowing. For this reason, in the Sartrian thought of the Sixties the subjectivity's status is analyzed questioning the normative disposition of social sphere: focusing on

normativity allows to understand the mutual implication of subjectification and objectification, in addition to locating basis for a *Marxist axiology*. Moreover, this perspective allows to improve historical effectiveness of praxis's ethical dimension. This one is the lens by which Sartre analyzes both Stalinism and colonial liberation struggles, but also the point of clarification of the torsion he imposes to the notion of *longing*. Materialistically, with the longing Sartre discovers the root of an ethics as the necessary step for every politics.

Heureusement il y avait Sartre. Sartre, c'était notre Dehors, c'était vraiment le courant d'air d'arrière-cour (et c'était peu important de savoir quels étaient ses rapports au juste avec Heidegger du point de vu d'une histoire à venir). Parmi toutes les probabilités de la Sorbonne, c'était lui la combinaison unique qui nous donnait la force de supporter la nouvelle remise en ordre. Et Sartre n'a jamais cessé d'être ça, non pas un modèle, une méthode ou un exemple, mais un peu d'air pur, un courant d'air même quand il venait du Flore, un intellectuel qui changeait singulièrement la situation de l'intellectuel. C'est stupide de se demander si Sartre est le début ou la fin de quelque chose. Comme toutes les choses et les gens créateurs, il est au milieu, il pousse par le milieu.

G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*,
Paris, Flammarion, 1977, pp.18-19.

INDICE

Elenco delle abbreviazioni utilizzate.

INTRODUZIONE

1. Dall'analitica della finitudine alla dialettica della singolarizzazione.
2. Tesi e obiettivo della ricerca.
3. Ricezione della *Critique* e selezione del materiale bibliografico.
4. La struttura argomentativa.

SEZIONE A

EPISTEMOLOGIA E STORIA

CAPITOLO I: Lo statuto epistemologico della *Critique de la Raison dialectique*.

1. Il contesto: la critica *in situazione*.
2. Ragione dialettica, esperienza critica: questioni *sul* metodo.
3. L'alienazione primitiva e le condizioni della storicità.
4. Il criterio del sociale e la nozione di *serialità*.

CAPITOLO II: Il passaggio al "concreto storico": limiti ed aporie dell'intelligibilità dialettica.

1. La temporalizzazione dell'evento.
2. Dallo strutturale allo storico.
3. Incarnazione e singolarizzazione.

4. Verità e storia I: la critica di Aron alla *Critique*.
5. Verità e storia II: l'impossibile compimento dell'esperienza critica.

SEZIONE B

CRITICA E PRODUZIONE DI SOGGETTIVITÀ: IL TENTATIVO DI UN'ETICA.

CAPITOLO III: Sartre dopo la *Critique*: produzione di soggettività e norma etica.

1. La *storializzazione* della teoria marxista: lo stalinismo al vaglio dell'esperienza critica.
2. La “struttura etica del socialismo”: possibilizzazione del reale e oggettivazione della soggettività.
3. Normatività, *ethos* e storia.
4. Il bisogno come radice dell'etica.
5. La norma come possibilità di soggettivazione.

CONCLUSIONE: La Rivoluzione come postura etica: un ritorno critico sulla *Critique*.

BIBLIOGRAFIA

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI UTILIZZATE

Allo scopo di non appesantire eccessivamente l'apparato delle note si è scelto di fare riferimento alle opere di Jean-Paul Sartre con sigle sintetiche, di cui di seguito si fornisce l'elenco in ordine alfabetico. Tutti i testi di cui in nota non appare il nome dell'autore devono intendersi di J.-P. Sartre.

- B *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1946.
- CM *Cahiers pour une morale* [1947-1948], Paris, Gallimard, 1983; trad. it. *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Roma, Edizioni Associate, 1991.
- CP *Les Communistes et la paix* [1952-1953] in *Situations, VI. Problèmes du marxisme, I*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 80-384; trad. it. parziale *I comunisti e la pace*, in *Il filosofo e la politica*, a cura di L. Trentin e R. Ledda, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 3-53.
- CRD I *Critique de la Raison Dialectique, tome I: Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960 ; trad. it. *Critica della Ragione dialettica, tomo I: Teoria degli insiemi pratici (preceduto da Questioni di metodo)*, a cura di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- CRD II *Critique de la Raison Dialectique, tome II (inachevé): L'intelligibilité de l'Histoire* [1958-1962], Paris, Gallimard, 1985; trad. it *Critica della Ragione dialettica, II. L'intelligibilità della storia*, a cura di F. Cambria, Milano, Christian Marinotti, 2006.
- EM *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980* (avec B. Lévy), La-grasse, Verdier, 1991.

- EN *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943; trad. it. *L'Essere e il Nulla*, a cura di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- ETE *Esquisse d'une théorie des émotions* [1939], Paris, Hermann, 1995; trad. it. *Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1962.
- FS *Le Fantôme de Staline* [1956], in *Situations, VII. Problèmes du marxisme*, 2, Paris, Gallimard, 1965, pp. 144-307; trad. it. parziale *Il fantasma di Stalin*, in *Il filosofo e la politica*, a cura di L. Trentin e R. Ledda, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 55-98.
- IDF *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, t. I e II, Paris, Gallimard, 1971; trad. it. *L'Idiota della Famiglia. Saggio su Gustave Flaubert*, t. I e II, a cura di C. Pavolini, Milano, Il Saggiatore, 1977. *L'Idiot de la famille*, t. III, Paris, Gallimard, 1972.
- I^{on} *L'Imagination* [1936], édition corrigée avec un index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, PUF, 1994; trad. it. *L'immaginazione*, a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1962.
- I^{aire} *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [1940], édition revue par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1986; trad. it. *Immagine e coscienza, Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di E. Bottasso, Torino, Einaudi, 1964³.
- M64 Conférence à l'Institut Gramsci 1964, manoscritto BNF Achat 85-22, trascrizione: équipe ITEM-Sartre a cura di J. Bourgault e G. Cormann.

- MH *Morale et Histoire* [1965], éd. G. Cormann, J. Simont, in «Les Temps Modernes», n. 632-633-634, 2005, pp. 268-414.
- MR *Matérialisme et Révolution* [1946], in *Situations, III. Lendemain de guerre* [1949], Paris, Gallimard, 2003, pp. 135-225.
- ORR *On a raison de se révolter* (entretiens avec P. Gavi et P. Victor), Paris, Gallimard, 1974; trad. it. *Ribellarsi è giusto. Conversazioni con P. Gavi e P. Victor*, Torino, Einaudi, 1975.
- QM *Questions de méthode* [1957], Paris, Gallimard, 1986; trad. it. *Questioni di metodo*, in *Critica della Ragione dialettica, tomo I: Teoria degli insiemi pratici (preceduto da Questioni di metodo)*, a cura di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- QQL *Qu'est-ce que la littérature ?*, in *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948.
- QQS *Qu'est-ce que la subjectivité ?* [1961], éd. M. Kail, R. Kirchmayr, Postface de F. Jameson, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013.
- S, I *Situations, I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947.
- S, II *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948.
- S, III *Situations, III. Lendemain de guerre* [1949], Paris, Gallimard, 2003.
- S, IV *Situations, IV. Portraits*, Paris, Gallimard, 1964.
- S, V *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

- S, VI *Situations, VI. Problèmes du marxisme, 1*, Paris, Gallimard, 1964.
- S, VII *Situations, VII. Problèmes du marxisme, 2*, Paris, Gallimard, 1965.
- S, VIII *Situations, VIII. Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972.
- S, IX *Situations, IX. Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972.
- S, X *Situations X. Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976.
- SG *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952; trad. it. *Santo Genet, commediante e martire*, a cura di C. Pavolini, Introduzione di P.A. Rovatti, Milano, Il Saggiatore, 1972.
- TE *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* [1936], Introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris, Vrin, 1966.
- VE *Vérité et existence* [1948] texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1989; trad. it. *Verità e esistenza*, a cura di F. Sircana, Milano, Il Saggiatore, 1991.

INTRODUZIONE

1. Dall'analitica della finitudine alla dialettica della singolarizzazione.

Al centro di questo lavoro vi è un'interrogazione sulla legittimità e sullo statuto del discorso filosofico che, assumendo la storia come oggetto d'indagine privilegiato, si prefigge lo scopo di renderla intelligibile. L'opera sartriana che si è scelto di prendere principalmente in esame, la *Critique de la Raison dialectique* (aprile 1960), sospende la possibilità di tale comprensibilità ad una rifondazione della dialettica e all'assunzione di un punto di vista rigorosamente situato: nessuna investigazione della storia può darsi senza riferimento alla pratica del ricercatore, al suo essere storicamente condizionata, metodologicamente definita e orientata verso degli obiettivi precisi. La comprensione passa per un rapporto pratico-esperienziale con l'oggetto da comprendere. L'obiettivo della *Critique* è infatti quello d'individuare le condizioni di intelligibilità di *una* storia, circoscrivendo al contempo le condizioni dell'insorgenza dell'agire in comune e le modalità diacroniche del suo movimento dialettico. Il problema circa la possibilità della comprensione degli eventi che, iscrivendosi nel corso del tempo storico, lo connotano in senso soggettivo *e quindi* politico, non è separabile da un'interrogazione sulla *storicità* dei soggetti che, in tale movimento, sono implicati. Se, come si legge in appendice al secondo tomo della *Critique*, la storia non è essenziale all'uomo¹, costitutiva è invece la sua *storicità*.

Per comprendere la stratificazione di tale nozione – centrale nell'intera produzione sartriana – bisogna risalire alla filosofia heideggeriana di *Sein und Zeit*: nel corso degli anni '30 la lettura di Heidegger ha rappresentato infatti, per il giovane Sartre, la possibilità di superare l'idealismo trascendentale di Husserl, a vantaggio del primato ontologico di un essere-situato-nel-mondo, come essere in situazione², in particolare grazie alle categorie di *Geworfenheit*³ e *Befindlichkeit*⁴.

¹ Cf. CRD II, Annexe : *L'Histoire est-elle essentielle à l'homme ?*, pp. 454-456.

² Nei *Carnets de la drôle de guerre* Sartre annota infatti : « Cette influence [celle de Heidegger] m'a paru quelquefois, ces derniers temps, providentielle, puisqu'elle est venue m'enseigner l'authenticité et l'historicité juste au moment où la guerre allait me rendre ces notions indispensables. [...] L'Histoire était partout présente autour de moi. Philosophiquement d'abord : Aron venait d'écrire son *Introduction à la philosophie de l'Histoire* et je le lisais. Ensuite elle m'entourait et m'enserrait comme tous mes contem-

Nell'opera del 1927 Heidegger definisce infatti le modalità fenomenicamente primarie di esistere dell'esserci mediante l'esser-presso (*Beisein*) gli utilizzabili intramondani (gli enti nel mondo che, letteralmente, ho sottomano) e il con-essere (*Mitsein*) assieme agli altri esserci. È sulla base di tali categorie che diventa possibile articolare profondamente il piano ontologico e quello esistenziale, articolazione di cui Sartre riconosce l'importanza decisiva.

L'aspetto su cui vorremmo, seppur brevemente, concentrare l'attenzione riguarda la trattazione heideggeriana della temporalità dell'esserci, la quale, come è noto, coincide con l'originaria storicità (*Geschichtlichkeit*) di quest'ultimo; in *Sein und Zeit* l'analitica della storicità è presentata come una più concreta elaborazione della temporalità, al fine di mostrare come, originariamente, la storia sia possibile soltanto perché l'esserci è storico nel suo essere. Ora, nella prospettiva heideggeriana, la storicità autentica accade precisamente come destino (*Schicksal*): la decisione per la più propria possibilità, cioè la libertà per la morte, fa tornare l'esserci a quella originaria eredità (*Erbe*) che è il proprio esser-gettato, la sua stessa finitezza, al cui interno esso riceve le singole possibilità ontiche tramandate nel proprio mondo.

È appunto il rapporto tra storicità dell'esistenza e storia del "mondo" a fondare la possibilità ontologica della scienza storica (*Historie*) quale scienza ermeneutica. Il vero oggetto della storiografia non sono i dati di fatto storici che ci hanno preceduto, e che hanno fatto la nostra storia, ma la stessa "silenziosa forza del possibile": il ritorno, frutto di decisione, dell'esserci alla sua possibilità già sempre essente-stata, cioè alla radice

porains, elle me faisait sentir sa présence. J'étais mal outillé encore pour la comprendre et la saisir, mais pourtant je le voulais fort ; et je m'y efforçais avec les moyens du bord. C'est alors que parut le livre de Corbin [la traduction, en 1938, de *Was ist Metaphysik ?* de Heidegger]. Juste quand il le fallait. Suffisamment détaché de Husserl, désirant une philosophie "pathétique", j'étais mûr pour comprendre Heidegger. [...] c'est mon époque, ma situation et ma liberté qui ont décidé de ma rencontre avec Heidegger», Carnet XI (février 1940) in *Les Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - Mars 1940*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 224-229. Sulla primissima ricezione del pensiero heideggeriano in Francia e sul tipo di assimilazione critica operata da Sartre si rimanda al saggio di G. Cormann: *Sartre, Heidegger et les Recherches philosophiques – Koyré, Levinas, Wahl. Elements pour une archéologie de la philosophie française contemporaine*, in Id., O. Feron (sous la direction de), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, pp. 135-166.

³ Letteralmente "esser-gettato" o "gettatezza": è lo stato in cui l'Esserci, nella sua fatticità, si trova ad essere, e in cui è all'oscuro circa la sua provenienza e la sua destinazione. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], trad. it., *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2001, in particolare: §§ 29, 32, 38, 58, 68 b.

⁴ Categoria che designa appunto il "sentirsi situato" o "situatività" in quanto determinazione esistenziale e costitutiva dell'Esserci: essa indica, in forma ontologizzata, l'insieme degli elementi di passività, opacità e condizionatezza che caratterizzano il modo di essere finito dell'Esserci. Cf. ivi, §§ 29, 30, 40.

nascosta di ogni realizzazione storica del passato. Ogni ricerca sulla storia è allora irriducibile tanto all'indagine positiva su degli eventi passati, quanto alla descrizione psicologico-trascendentale di una coscienza storica, e non può che *partire da e ricondurre a* la questione sul senso esistenziale del tempo⁵.

Questo ci fa capire come l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* assuma il suo peso specifico solo *in quanto ontologia fondamentale*, vale a dire esclusivamente in vista della questione sul senso dell'essere in generale. Da questo punto di vista, non si può negare che la differenza onto-ontologica porti con sé una certa disqualificazione dell'ontico – ambito della storia propriamente detta – ad un livello epifenomenale, ove a regnare è la dimensione del “Si” (*das Man*).

Nella riflessione posteriore ad *Essere e Tempo*, la concezione heideggeriana della storia approda ad esiti ancora più radicali e problematici, che trovano il loro baricentro nella nozione di storia dell'essere (*Seinsgeschichte*), categoria mirante a designare l'essere “pensato secondo la sua propria storia”. Le differenti configurazioni dell'essere diventeranno allora le diverse epoche del suo destino: esse non dovranno intendersi come differenti concezioni di una medesima sostanza, né punti di vista sull'essere, bensì come l'essere stesso nel suo modo di dispiegarsi, nella sua essenza (essenza che consiste appunto, nel destinarsi, e nel destinarsi in modo molteplice)⁶. Alla base della storia intesa come destino si trova infatti una concezione altrettanto destinale dell'essere pensato *in quanto dono*: «La parola che parla del destino dell'essere non è una parola-risposta, bensì una domanda relativa all'essenza della storia, nella misura in cui pensiamo la storia in quanto essere e l'essenza in base all'essere»⁷.

Si capisce come, in tale prospettiva, le questioni relative all'intelligibilità della storia vengano a perdere qualsiasi pertinenza. Il destino dell'essere è una costruzione universale grazie alla quale tutto *si spiega ma niente si comprende*; esso risucchia al suo interno ogni dimensione di autonomia, libertà e responsabilità personale del singolo, al punto che H. Blumenberg non esiterà a rintracciare un autoritarismo latente nella *Seinsgeschichte* heideggeriana: inculcando ai suoi destinatari un invito diffuso ad

⁵ Ivi, pp. 440-511, in particolare §§ 72-77.

⁶ Si veda su questo M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

⁷ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991, p. 111.

obbedire, la sola attitudine che la storia dell'essere lascia all'uomo è quella della sottomissione⁸.

Concependo l'esistenza umana come funzione del destino ontologico primordiale, la storia dell'essere implica un'eteronomia che abolisce i parametri concettuali a partire dai quali sarebbe possibile pensare la libertà. Lo iato ontologico tra storicità e storia reale appare quindi insuperabile nell'orizzonte dell'ontologia fondamentale di Heidegger e ciò rappresenta uno dei motivi del progressivo distanziamento operato da Sartre nei confronti di quest'ultimo. Se *L'Être et le Néant* rivendica esplicitamente una distanza rispetto al *Mitsein* heideggeriano, introducendo il conflitto come dimensione essenziale dei rapporti tra le coscienze⁹, ancora più problematica, nella prospettiva sartriana, risulta l'appartenenza della categoria della morte al piano ontologico: in quanto struttura fondamentale del *Dasein*, la morte costituisce la sua ultima possibilità, a partire dalla quale soltanto tutte le altre acquistano senso. Da ciò deriva la centralità, nell'impianto teorico heideggeriano, del nesso tra morte e storicità:

«La storia, in quanto modo di essere dell'esserci, getta così profondamente le sue radici nel futuro che è proprio la morte, come possibilità caratteristica dell'esserci, a rigettare l'esistenza anticipante verso il suo esser-stato effettivo»¹⁰.

L'assunzione dell'esser-gettato è possibile dunque solo per il fatto che l'esserci a-venire (futuro) può *essere* il suo più proprio come già sempre era, cioè il suo esser-stato (*Gewesen*), facendo in tal modo scaturire il passato dall'avvenire. La preminenza del futuro, lungi dal significare un'eternizzazione del tempo, ne attesta piuttosto la radicale finitezza, giacché l'a-venire da cui scaturisce la temporalità altro non è che l'"insuperabile nullità" dell'esistenza.

La concezione heideggeriana della temporalità, basata sull'idea secondo cui "il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire", ha lasciato una traccia profonda nella filosofia contemporanea ove temporalità e storicità vengono per lo più pensate sotto l'egida del futuro. Uno degli esempi più pregnanti e carichi di effetti è offerto dalla

⁸ Cf. H. Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT, 1983, p. 192, citato da R. Wolin, *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'Histoire*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 365-397.

⁹ Cf. EN, pp. 502 e ss.

¹⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 454.

lettura kojéviana di Hegel¹¹, la cui influenza nella filosofia francese del ventennio 1940-1960 non ha bisogno di essere ribadita. La dialettica hegeliana servo-padrone, che Kojève legge attraverso il prisma della temporalità heideggeriana, è ciò che permette di spiegare tanto la genesi quanto la fine della storia¹². Il primato assegnato da Heidegger all'*ek-stasi* temporale futura, viene da Kojève ripreso per estendere l'essere-per-la-morte del singolo all'intera specie umana. L'avvenire è la dimensione temporale dominante soltanto perché vi campeggia la morte. La storia trae origine da un futuro a termine, o meglio: dal futuro in quanto termine. Ma per quale ragione la prospettiva della fine ci rende storici? È davvero plausibile l'opinione di Heidegger secondo la quale la storia getta le sue radici nella morte¹³?

Il binomio finitudine-storicità costituisce ovviamente una relazione fondamentale in ragione dell'essenziale finitezza che marca il tempo storico; il vero problema, tuttavia, consiste nel precisare quale sia il *limite* che provoca la finitudine. Se, in Heidegger, è appunto la morte ad attestare il limite assegnato *al* possibile, in Sartre la finitudine corrisponde al condizionamento della fatticità e della contingenza, che si darebbero anche qualora l'uomo fosse immortale. Alcun privilegio ontologico viene infatti accordato alla morte nella riflessione sartriana: evento contingente, essa non tange la mia trascendenza, né può rivelare il segreto della temporalità; piuttosto, determina

¹¹ Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947.

¹² Il tempo nel quale primeggia l'avvenire genera la storia, afferma Kojève e, allo stesso tempo, la storia si chiude quando il Desiderio umano si trova ad essere pienamente e definitivamente soddisfatto. Per un'analisi della temporalità nella lettura kojéviana della *Fenomenologia dello Spirito* si rimanda a G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano FrancoAngeli, 1989, pp. 109-114. G. Agamben propone una ripresa del tema hegelo-kojéviano della fine della storia connettendolo a quello tardo-heideggeriano dell'ingresso nell'*Ereignis* come fine della storia dell'essere: «All'altezza del compito [quello spettante alla filosofia politica nell'epoca caratterizzata dal declino del Partito comunista sovietico e dal dominio dello Stato democratico-capitalista] è solo un pensiero capace di pensare *insieme* la fine dello Stato e la fine della storia, e di mobilitare l'una contro l'altra. È quanto ha cercato di fare, anche se in modo affatto insufficiente, l'ultimo Heidegger nell'idea di *Ereignis*, di un evento ultimo, in cui ciò che viene appropriato e sottratto al destino storico è lo stesso restar-nascosto del principio storificante, la stessa storicità. [...] L'appropriazione della storicità non può avere una forma statuale – lo Stato non essendo altro che la presupposizione e la rappresentazione del restar-nascosta dell'*arké* storica – ma deve lasciare il campo a una vita umana e a una politica *non statuali e non giuridiche*, che restano ancora interamente da pensare», G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 88-89, corsivi nel testo.

¹³ Confrontandosi a queste domande in un saggio dedicato al tempo storico, Paolo Virno sottolinea come il punto cruciale risieda nell'identificazione operata da Heidegger tra morte e potenza: «[...] la morte è una possibilità che resta costantemente tale, giacché l'Esserci non arriva a esperirne la realizzazione. È questa *dynamis* negativa a storicizzare» P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 113.

l'appartenenza del mio corpo alla totalità degli esistenti, trasformandomi in radicale alterità. La morte è quindi un certo aspetto della fatticità e dell'essere-per-altri: essere morti significa trovarsi in preda ai vivi; il *fatto* della morte conferisce la vittoria finale al punto di vista dell'altro¹⁴.

Sganciare la finitudine dalla morte (poiché solo la prima appartiene alla struttura ontologica del per-sé, determinandone il carattere di fatticità), significa, allo stesso tempo, rifiutare il primato attribuito al futuro dall'analitica esistenziale heideggeriana; Sartre precisa infatti: «Je ne suis pas libre *pour* mourir, je suis un libre mortel et l'être-pour-la-mort ne me révèle rien. Le futur n'est pas, *il se possibilise*»¹⁵. Sono le medesime ragioni che, in quegli stessi anni, portano Merleau-Ponty ad affermare:

«Le temps historique de Heidegger, qui coule de l'avenir et qui, par la décision résolue, *a* d'avance son avenir et se sauve une fois pour toutes de la dispersion, est impossible selon la pensée même de Heidegger : car, si le temps est une *ek-stase*, si présent et passé sont deux résultats de cette extase, comment cesserions-nous tout à fait de voir le temps du point de vue du présent, et comment sortirions-nous de l'inauthentique ?»¹⁶.

Rifiutando qualsiasi “consolazione ontologica”, Sartre giudica il pensiero di Heidegger “mal preparato all'azione”, non sufficientemente consapevole del coefficiente di avversità del mondo ontico, anticipando la diagnosi offerta da K. Löwith nel 1953, ove ad essere criticata era precisamente la nozione heideggeriana di decisione, in particolare all'altezza dei suoi effetti politici. Il vuoto sostanziale che caratterizza quest'ultima comporta un'indifferenza rispetto a qualsiasi scelta politica: ne deriva una perdita complessiva del quadro normativo, che viene riempita dalla “concretezza” e dall’“effettività”, in nome delle quali ogni decisione può essere giustificata e la sostanza politica diviene l'*occasio* per l'esercizio di un vuoto soggettivismo infondato moralmente¹⁷.

¹⁴ Cf. EN, pp. 632 e ss.

¹⁵ EN, p. 174.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 489. Su questo si veda di nuovo G. Cormann, *Sartre, Heidegger et les Recherches philosophiques – Koyré, Levinas, Wahl. Elements pour une archéologie de la philosophie française contemporaine*, cit.

¹⁷ Cf. K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, Milano, SE, 2006; Id., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. a cura di E. Grillo, Milano, Il Saggiatore, 1988. Da qui

Un'osservazione presente ne *L'Être et le Néant* condensa probabilmente, in tutta la sua portata, la differenza che separa il pensiero sartriano da quello di Heidegger:

«Heidegger passe sous silence le fait que le pour-soi n'est pas seulement l'être qui constitue une ontologie des existants, mais qu'il est encore *l'être par qui des modifications viennent au monde*»¹⁸.

La possibilità di trasformazione del mondo di cui le categorie dell'ontologia fenomenologica intendono già farsi carico¹⁹, acquista però tutta la sua pregnanza se misurata alle preoccupazioni che, negli anni '60, conducono Sartre a pensare la trasformazione del soggetto mediante un'etica intesa come dissoluzione delle morali normative e, al contempo, assunzione soggettiva della finitudine. In questa fase della sua riflessione Sartre compie, a nostro avviso, un passaggio ulteriore e necessario rispetto alle analisi del per-sé fornite dall'opera del 1943: ad essere “guadagnata” è infatti la dimensione collettiva aperta dall'etica e la sua irriducibile determinazione storica. L'insistenza, cioè, sugli effetti politici e storici di una pratica di trasformazione di sé e della realtà (trasformazione di sé attraverso la trasformazione della realtà, trasformazione della realtà attraverso la trasformazione delle relazioni con gli altri) che Sartre ha tentato di pensare mediante un costante ed acceso confronto col pensiero di Marx, tenendo fermo, al contempo, un assunto rivendicato fin dalle sue primissime opere: la libertà è tale se, e solo se, appartiene a tutti e a ciascuno. Da tale prospettiva è possibile cogliere la posta in gioco di un interrogativo che attraversa costantemente la *Critique*, motivandone in un certo senso gli sviluppi argomentativi:

«Comment fonder la praxis, en effet, si l'on doit n'y voir que le moment inessentiel d'un processus radicalement inhumain ? Comment la présenter comme totalisation réelle et matérielle si, à travers elle, c'est l'Être tout entier qui se totalise? L'homme deviendrait

muove la critica di Löwith al decisionismo politico di C. Schmitt: si veda al riguardo K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, trad. it. a cura di A.L. Giavotto Kunkler, Roma-Bari, Laterza, 1994.

¹⁸ EN, p. 503. Distanza che diventerà sempre più un'esplicita divergenza: nel 1946, con la famosa *Lettera sull'umanismo* (ove, in opposizione alla frase sartriana «*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*», si legge, sempre in francese: «*Précisément, nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*»), Heidegger prende posizione contro le tesi espresse da Sartre nella conferenza *L'Existentialisme est un humanisme*, pronunciata nell'ottobre 1945.

¹⁹ Questo aspetto è stato messo bene in evidenza da F. Caeymaex nell'articolo *L'existentialisme comme éthique de Heidegger à Sartre*, in «*Les Temps Modernes*», n. 650, 2008, pp. 248-269.

alors ce que Walter Biemel, commentant les livres de Heidegger, nomme “le porteur de l’Ouverture de l’Être”»²⁰.

Questo breve quanto sommario attraversamento delle differenti concezioni della storicità difese da Sartre e da Heidegger, ha il solo scopo di mostrare come l’oltrepassamento compiuto dal primo nei confronti del secondo comporti non solo una reinterpretazione della categoria di storicità, ma anche, e soprattutto, una storicizzazione integrale dell’esperienza²¹. Il che vuol dire: riconoscere che la storicità dell’esperienza

²⁰ CRD I, p. 248. In questo passaggio Sartre convoca l’essere heideggeriano accostandolo alla dialettica della Natura formulata da Engels, che va rifiutata in quanto *dialectique matérialiste du dehors*: alla stregua di Heidegger, quest’ultima pretenderebbe «[...] partir de l’Être (la Nature sans addiction étrangère) pour aboutir à l’homme; elle aussi considère la connaissance-reflet comme une “ouverture à l’Êtant maintenue dans l’homme par l’Êté”», ibid. nota.

²¹ È anche all’altezza di questo oltrepassamento che si misurano l’efficacia e la tenuta teorico-pratica dell’interrogazione sartriana sulla storia e sulle sue condizioni di intelligibilità. Di contro, proprio all’incapacità di compiere fino in fondo il superamento dell’apparato categoriale di *Sein und Zeit*, può attribuirsi uno dei maggiori limiti della storia concettuale così come è stata praticata da R. Koselleck. Per quanto distanti (per orizzonte metodologico, problematico e filosofico) dal tentativo svolto da Sartre nella *Critique de la Raison dialectique*, le analisi dello storico tedesco muovono dalla medesima preoccupazione circa la possibilità di rendere la storia intelligibile. In Koselleck tale possibilità implica una distinzione preliminare tra *Geschichte* (la scienza storica o storiografia empirica che si occupa delle realtà passate, presenti e future, inventariando ed elaborando dati raccolti sul piano delle testimonianze storiche) e *Historik* (ovvero quella scienza storico-riflessiva intesa come ricostruzione quasi-trascendentale dei criteri formali dell’agire e del patire storico). Se la prima accoglie in sé l’insieme dei fatti, la seconda, l’“istorica”, rappresenta la teoria delle condizioni di ogni possibile storia, ricomponendo il sistema dei presupposti della possibilità della storia (cf. R. Koselleck, *Istorica ed ermeneutica*, in Id., H.-G. Gadamer, *Ermeneutica e istorica*, trad. it. a cura di E. Biale, Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 11-37). I modi e la qualità specifica della temporalità dell’esperienza, che scindono cronologia naturale e storicità, sono tematizzati da Koselleck in esplicito riferimento all’ermeneutica esistenziale heideggeriana. Non tutte le esperienze del tempo, infatti, producono concretamente storia, ma solo quelle in cui si verifichi una frattura tra *spazio d’esperienza* e *orizzonte d’aspettativa*. La determinazione delle condizioni di comprensibilità della storia – che coincidono con le condizioni della sua stessa possibilità, in quanto *a priori* trascendentali – avviene su uno sfondo ontologico che è precisamente quello dell’analitica della finitudine heideggeriana. Il *Sein-zum-Tode*, in particolare, viene connotato da Koselleck in senso politico, oltre che esistenziale: in tal modo, la storicità dell’uomo si trova a coincidere col fatto che quest’ultimo possa dare e ricevere la morte violenta all’interno dello scontro politico. La finitudine umana costituisce allora la possibilità, immanente alla costituzione ontologica dell’esserci storico, del conflitto politico. Così facendo, Koselleck rivendica un superamento dell’astrattezza dell’analisi esistenziale di *Essere e Tempo*, a favore di una concezione storico-politica dell’essere-per-la-morte: la finitudine è condizione strutturale dell’agire storico *perché* il politico è determinato dalla possibilità strutturale della morte; in una lettera del 1953 a C. Schmitt egli arriva ad affermare che “il punto di partenza di un’analisi ontologica della storia dovrebbe essere l’attuale guerra civile”. In realtà, autorevoli analisi (cf. almeno S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008) hanno mostrato come la concezione koselleckiana della storia resti impligliata nelle maglie dell’ermeneutica heideggeriana, il cui principale effetto si traduce nell’attribuzione di un valore fondativo a categorie metastoriche generali (il rapporto “amico-nemico” nella sua accezione schmittiana, la relazione hegeliana “servo-signore”, etc.) che sole permettono di definire il quadro entro cui racchiudere storie che attraversino differenti contesti storico-semantiche. Da questo punto di vista, l’impostazione koselleckiana non rende ragione della specificità (o parziali-

si manifesta essa stessa storicamente e che, interrogare la nozione di storicità, vada di pari passo con la necessità di individuare le condizioni che rendono storici, appunto, i cosiddetti “fatti storici”, come anche tutti gli aspetti dell’esperienza. È proprio da questo nucleo problematico che prende avvio la prima sezione della nostra ricerca, dedicata all’analisi del rapporto tra epistemologia e storia nella *Critique de la Raison dialectique*.

La torsione che Sartre impone alla nozione heideggeriana di storicità permette, inoltre, di far emergere il nesso che lega la paralisi dell’azione all’incapacità di “sopportare l’esperienza del possibile”²². La dialettica tra possibile e reale (nelle sue differenti declinazioni in seno all’azione collettiva) è il tema che, con accentuazioni variabili, scandisce sottotraccia lo svolgimento del secondo e del terzo capitolo – svolgimento che va dalla temporalizzazione dell’evento storico all’analisi della categoria di possibilità incondizionale come dimensione normativa.

La nozione di *esperienza-limite* introdotta a questa altezza va letta in relazione a ciò che Sartre definisce *radicalismo etico*; l’accezione che si è cercherà di conferire a tale nozione vorrebbe marcare la differenza tanto rispetto alla dinamica di trasgressione *del limite*, implicante la posizione di una negatività esterna²³, quanto all’idea di un’azione “positiva” del limite come normatività interna o interiorizzazione della norma da parte del soggetto²⁴.

tà) delle categorie politiche moderne: tralasciando la destituzione della loro pretesa universalità, egli si priva *ipso facto* della possibilità di sottoporre a critica queste stesse categorie.

²² Cf. P. Virno, *Il ricordo del presente*, cit., p. 41.

²³ In una direzione che intende sottrarre, implicitamente, la concezione sartriana della finitudine dalle critiche rivolte a tale nozione da Foucault. Come è noto, nella sua tesi complementare dedicata all’*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, egli individua una trama di controsensi ed illusioni propri alla filosofia occidentale da Kant in poi, connettendoli al fatto che: «La finitudine non è mai superata se non nella misura in cui essa è altro da sé e nella misura in cui riposa su un aldiquà in cui trova la sua fonte; questo aldiquà coincide con la finitudine stessa, ripiegata tuttavia dal campo dell’esperienza in cui prova se stessa verso la regione dell’originario in cui si fonda. La questione della finitudine è passata da un interrogativo sul limite e sulla trasgressione a una domanda sul ritorno a sé; da una problematica della verità a una problematica del medesimo e dell’altro. Essa è entrata nell’ambito dell’alienazione». La lettura qui proposta del radicalismo etico tematizzato da Sartre vorrebbe allora rispondere positivamente alla questione che Foucault pone nei termini seguenti: «Non è forse possibile concepire una critica della finitudine che sia liberatoria tanto in relazione all’uomo quanto in relazione all’infinito e che mostri che la finitudine non è termine, ma è quella curva e quel nodo del tempo in cui la fine è inizio?», M. Foucault, *Introduzione all’“Antropologia” di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, trad. it. a cura di M. Bertani, G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, pp. 93-94. Sulla critica foucaultiana al “quadrilatero della finitudine” con particolare riferimento al pensiero di Marx e alla filosofia sartriana, si veda l’importante articolo di P. Verstraeten, *Sartre/Foucault*, in «Études sartriennes», n. 5, 1991, pp. 179-216.

²⁴ Come accade, ad esempio, nella teoria dell’ideologia proposta da Althusser. Cf. L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d’Etat*, in Id., *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976, pp. 110 e ss.

La dimensione esperienziale del limite²⁵ è precisamente ciò che accomuna l'*etica* e la *critica*: rimaneggiamento del campo pratico in vista di una possibilità incondizionale di emancipazione nel primo caso (posizionamento *liminare* tra necessità e libertà); esperienza situata *sul bordo* del marxismo, allo scopo d'individuare i limiti della ragione dialettica come metodo d'indagine storica, nel secondo. Tra le due, al confine: lo spazio mobile e decentrato per l'insorgenza politica di una soggettività.

2. Tesi e obiettivo della ricerca.

La ricerca si propone di assumere la *Critique de la Raison dialectique* nel suo valore di *esperienza*: esperienza di pensiero *critico*, innanzitutto, che rivendica la matrice kantiana del gesto volto a stabilire le condizioni d'intelligibilità della storia; esperienza al contempo *situata*, che si vuole tributaria della propria determinazione storica, ovvero della particolare situazione che motiva la necessità del suo compimento, della congiuntura in cui si trova inserita – marcata in primo luogo dalla fine del regime staliniano e dalle conseguenze su scala internazionale della politica del PCUS. Un'esperienza, infine, che trova la sua specifica scansione nel tentativo di assumere il marxismo come *esperimento* teorico-pratico ancora da compiere. La “sclerosi del marxismo” non corrisponde infatti ad un normale invecchiamento dettato dalla perdita di operatività dei suoi strumenti concettuali o del suo metodo d'indagine storica; al contrario, lungi dall'aver esaurito la propria efficacia, il marxismo secondo Sartre è ancora molto giovane («presque en enfance»²⁶) e il suo sviluppo, alla fine degli anni '50, è appena cominciato.

Motrice dell'analisi è la questione riguardante le condizioni di possibilità della trasformazione storico-sociale, a partire dalla radicale finitudine/storicità del “soggetto” che di tale trasformazione può farsi vettore, mediante una *pratica esistenziale* di trasformazione di sé, dell'altro e del mondo. Se, a tutt'oggi, l'antropologia “concreta” (*storica e strutturale*) costruita da Sartre è oggetto di critiche e disqualificazioni, la cen-

²⁵ Dimensione che non è improprio avvicinare alla concezione del limite difesa da Foucault in occasione del celebre omaggio a G. Bataille, uscito in «Critique» nel 1963 sotto il titolo *Préface à la transgression*, ora in M. Foucault, *Dits et Écrits*, t. I. Paris, Gallimard, 2001, pp. 261-266.

²⁶ QM, p. 32.

tralità del suo ruolo rispetto al progetto antropologico e filosofico dell'epoca contemporanea è l'assunto da cui prende le mosse questa ricerca.

Scegliendo di porre al centro dell'analisi il rapporto tra epistemologia e storia, lo scopo è quello di considerare in tutta la sua portata teorico-politica l'obiettivo sartriano di fornire una *teoria della conoscenza* al marxismo. Il movimento regressivo-progressivo dell'esperienza critica si propone infatti di raggiungere il luogo del "concreto storico" ed è pertanto inseparabile da un'indagine sullo statuto della soggettività storica e da un'interrogazione sul carattere normativo del sociale.

Proprio sulla tematizzazione sartriana della nozione di *normatività* si basa la mossa ermeneutica qui proposta: essa deve permettere da un lato, di comprendere l'interiorità reciproca della soggettivazione e dell'oggettivazione e, dall'altro, di connettere la riflessione sull'etica sviluppata da Sartre nel corso degli anni '60 al carattere condizionato e condizionante di una realtà storica pensata secondo le leggi della ragione dialettica, ovvero avvalendosi del materialismo dialettico come metodo d'indagine storica.

Quella che nel 1961 il filosofo prospetta come la necessità di un'*assiologia marxista* costituisce allora un complemento fondamentale all'esperienza critica, il cui *bloquage* – da leggere come l'esito di un limite strutturale ed interno ad ogni tentativo di concettualizzazione dell'esperienza storica – impedirà come è noto la pubblicazione del secondo tomo dell'opera. Non solo. Il tentativo di pensare un'etica, costante nel pensiero sartriano fin dalle opere giovanili, viene qui assunto come la reale posta in gioco del posizionamento del filosofo rispetto alle contraddizioni e alle *impasses* in cui si imbattono il movimento operaio e le lotte di liberazione coloniale nella seconda metà del XX secolo.

Se per Sartre si tratta sempre di comprendere "ciò che un soggetto *fa* di quello che *si è fatto* di lui", le analisi che seguono vorrebbero dimostrare che l'unico terreno fertile per porre un simile problema è quello in cui il pensiero marxista confina con la riflessione etica. Lo scopo della ricerca è quindi circoscrivere, nel pensiero sartriano degli anni '60 e '70, il perimetro mobile entro cui si definisce l'etica come possibilità ulteriore del pensiero critico, ovvero come assunzione della sua politicità.

3. Ricezione della *Critique* e selezione del materiale bibliografico.

Al momento della sua uscita la *Critique de la Raison dialectique* non trova un'accoglienza particolarmente favorevole²⁷. In Francia, se si escludono gli appartenenti all'*entourage* del filosofo come André Gorz, l'opera a cui Sartre aveva lavorato per circa tre anni²⁸, passa quasi inosservata. Bisognerà aspettare il 1973 per avere, ad opera di Raymond Aron, uno studio monografico sulla *Critique*, improntato ad una critica (sistematica quanto discutibile) delle scelte metodologiche e degli esiti teorico-politici cui Sartre era pervenuto. Va notato inoltre che in ambito francese le interpretazioni della *Critique* nel corso degli anni '60 e '70 sono state condotte principalmente a partire da prospettive sociologiche o di antropologia culturale e sociale (C. Lévi-Strauss, G. Balandier, L. Goldmann), senza interrogare l'opera da un punto di vista strettamente filosofico. All'inizio degli anni '80 sarà J. Rancière a fornire una lettura alquanto incisiva della *Critique*. Egli ne delegittima *in toto* l'ambizione filosofica volta a stabilire le condizioni di intelligibilità della storia, e giudica il posizionamento sartriano rispetto alle lotte sociali e alle forme di soggettivazione collettiva viziato, essenzialmente, dalla pretesa di fornire dall'alto e dall'esterno (in qualità di "filosofo-re") gli strumenti di una possibile liberazione.

Dagli anni '80 in poi, il Sartre della *Critique* è sempre meno letto in Francia, arenato in un isolamento che soltanto all'inizio degli anni 2000 viene progressivamente superato per lasciar spazio, attualmente, ad un interesse crescente nei confronti di quest'opera tanto in ambito filosofico-accademico, quanto nel contesto dei dibattiti marxisti e militanti. L'attenzione è rivolta in particolare al tentativo sartriano di pensare il nesso tra

²⁷ Per quanto riguarda la ricezione anglofona di Sartre (in particolare quella nord Americana), ci limitiamo a ricordare che la CRD viene tradotta per la prima volta in inglese nel 1976 (a cura di A. Sheridan-Smith, New Left Books, London) giocando il ruolo di riferimento obbligato per i dibattiti marxisti sia d'oltre manica che d'oltre oceano, almeno fino agli anni Novanta, quando il Sartre che sembra maggiormente interessare diviene sempre più l'autore teatrale e il romanziere, piuttosto che il filosofo dell'intelligibilità della storia.

²⁸ La redazione della *Critique* va compresa anche con un riferimento retrospettivo alla famosa dedica ad Aron de *L'Être et le néant*, dove Sartre scriveva: «A mon petit camarade Raymond Aron, pour l'aider à écrire "contre la mode de l'existentialisme", cette introduction ontologique à son *Introduction à la philosophie de l'histoire* (écrite après coup comme introduction)». Ma anche, e soprattutto, come risposta a *Les Aventures de la dialectique* che Merleau-Ponty scrisse nel 1953 in reazione agli articoli pubblicati da Sartre nella rivista «Les Temps Modernes» sotto il titolo *Les Communistes et la paix* (1952-1953). Dietro questi dibattiti spesso polemici – nel caso di Merleau-Ponty, così aspri da portare ad una rottura definitiva – si trova naturalmente il riferimento a Marx.

l'intelligibilità e la fattibilità della storia, all'operatività pratica di nozioni come quella di *totalizzazione* in riferimento alle sfide poste dai movimenti sociali contemporanei²⁹.

La ricezione italiana dell'opera ha conosciuto una vicenda parzialmente differente, che si può spiegare alla luce dei rapporti intrattenuti da Sartre con gli intellettuali comunisti italiani³⁰, favoriti da un clima più aperto e disteso rispetto a quello venutosi a creare con gli omologhi francesi a partire dal 1956. In Italia Sartre trova infatti la possibilità di condurre una serie di scambi e di riflessioni che si concretizzano, ad esempio, negli inviti da parte dell'Istituto Gramsci di Roma per due conferenze all'inizio degli anni '60, in molteplici interviste e collaborazioni con quotidiani come «L'Unità» e «Il Manifesto» e, più in generale, nei legami che il filosofo strinse con artisti e intellettuali quali A. Moravia, C. Levi, E. Vittorini, R. Guttuso, ma anche con filosofi come E. Paci e uomini politici come P. Togliatti.

Questo reciproco interesse ha dunque favorito la ricezione della *Critique* da un punto di vista filosofico quanto politico; ne testimonia ad esempio il dibattito suscitato dal libro di P. Chiodi *Sartre e il marxismo* (1965), cui seguono repliche e critiche dal versante francese e da quello italiano³¹; così come i tre numeri monografici che la rivista «Aut Aut» ha dedicato al filosofo (rispettivamente nel 1959, nel 1964 e nel 1973)³²,

²⁹ Particolarmente interessante, in tal senso, è la lettura della dialettica sartriana proposta da F. Jameson nel suo ormai classico: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 (trad. it., *Postmodernismo ovvero La Logica Culturale del Tardo Capitalismo*, a cura di M. Manganelli, Roma Fazi Editori, 2007). Più recentemente: l'insistenza di E. Barot sugli apporti che il pensiero di Sartre può fornire alle riflessioni filosofiche e politiche attuali, in direzione di «[...] une théorie révolutionnaire pour le XXIème siècle», Id. (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p. 381.

³⁰ Nell'Italia della fine degli anni '50 e nel movimento di trasformazione che in quegli anni investe l'insieme delle sinistre di ispirazione marxista, l'attività filosofica ed intellettuale di Sartre è spesso richiamata e considerata in termini positivi. Franco Fortini, ad esempio, in una lettera del 1952 indirizzata ad un gruppo di intellettuali che daranno poi vita alla rivista «Ragionamenti», si richiama a Sartre e alle attività della rivista «Les Temps Modernes» come ad un modello per ripensare il rapporto della critica intellettuale alla politica del movimento operaio: «La nostra differenza [rispetto alle sinistre eretiche come i trotskisti] deve riguardare un punto fondamentale la cui formulazione è fornita dai testi di Merleau-Ponty e di Sartre nella rivista «Les Temps Modernes». Ovvero : tutto ciò che noi diciamo si rivolge ai dirigenti e agli intellettuali del comunismo italiano e internazionale, nella misura in cui rifiutiamo ogni utilizzo del nostro lavoro che tenderebbe alla divisione delle forze della sinistra», F. Fortini, *Cari Amici* (1952), in *Un giorno o l'altro*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 130.

³¹ Cf. A. Gorz, *Sartre et le marxisme*, in «Critica marxista», n. 1, 1966. Alla prospettiva di Gorz si ricollega la monografia che P.A. Rovatti dedica a Sartre tre anni dopo: *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Roma, Ubaldini, 1969.

³² Cf. «Aut Aut», n. 51, maggio 1959 (articoli di C. Bo, E. Filippini, P. Caruso, U. Segre, G. Morpurgo-Tagliabue, O. Borriello e E. Paci); «Aut Aut», n. 82, luglio 1964 (articoli di E. Paci, G. Daghini, A. Bonomi, M. Maggiò e P. Caruso); «Aut Aut», n. 136-137, luglio-ottobre 1973 (articoli di E. Paci, R. Rossanda, P.A. Rovatti, F. Fergnani, C. Ambroise, G. Cera, A. Vigorelli, J.-P. Sartre). Va segnalata inoltre l'influenza del pen-

manifestando l'intento di assumere l'opera del 1960 quale punto di riferimento per la costruzione di un marxismo critico.

Anche in ambito italiano gli studi sul pensiero politico sartriano (e sulla *Critique* in particolare) conoscono un arresto a partire dagli '80, e la traduzione del secondo tomo dell'opera (uscito postumo nel 1985) verrà licenziata soltanto nel 2006³³, senza peraltro destare un diffuso interesse.

Reticenze e semplificazioni continuano del resto a stereotipare la filosofia sartriana, bloccandola in sterili grigie che ne tradiscono il movimento di pensiero. Dal dualismo di matrice cartesiana all'ingenuo umanesimo, dall'assolutizzazione della libertà al registro coscienziale inteso come riflessività e sostanzialità dell'io: Sartre sembra non riuscire a liberarsi del tutto dal verdetto che Michel Foucault pronunciò nei suoi riguardi nel 1966: un intellettuale del XIX secolo che, con uno sforzo magnifico e patetico, tenta invano di pensare il XX³⁴.

Se dietro le parole di Foucault si può leggere, tra le altre cose, una critica al tentativo sartriano di riattivare il valore euristico del marxismo in quanto "filosofia insuperabile del nostro tempo", questo lavoro di ricerca tende invece a valorizzarne la portata tanto sul piano epistemologico che su quello politico. A tal fine, si è scelto di concentrare l'analisi su settori del pensiero sartriano ancora poco studiati (soprattutto in Italia), rivolgendo particolare attenzione al secondo tomo della *Critique* e ai Manoscritti degli anni '60 sull'etica dialettica, di cui uno ancora inedito.

4. La struttura argomentativa.

Dopo aver situato la *Critique de la Raison dialectique* nel contesto filosofico-politico della fine degli anni '50 – insistendo sulla diagnosi condotta da Sartre in merito agli

siero sartriano, tanto sul piano fenomenologico che su quello storico-sociale, nell'elaborazione del "relazionismo" di E. Paci, la cui prospettiva viene esposta nel saggio *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

³³ Cf. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. II. L'intelligibilità della storia*, trad. it. a cura di F. Cambria, Milano, Christian Marinotti, 2006. La curatrice dell'edizione italiana è anche l'autrice di uno dei rari saggi in lingua italiana dedicati al secondo tomo della *Critique*, cf. F. Cambria, *La materia della storia. Praxis e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Pisa, ETS, 2009.

³⁴ Cf. M. Foucault, *L'homme est-il mort ?* (entretien avec C. Bonnefoy), in Id., *Dits et Écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1994, texte n. 39 (1966), pp. 541-542. E Foucault concludeva affermando: «En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste», ivi, p. 542.

effetti teorici prodotti dallo stalinismo (*in primis* la scissione tra sapere e pratica delle lotte), il primo capitolo analizza i presupposti *metodologici* a partire da cui egli intende riaffermare il valore *euristico* del marxismo come filosofia vivente. L'intento non è quello di tracciare una mappatura dell'opera, quanto piuttosto di cogliere ciò che la caratterizza dal punto di vista epistemologico, ovvero sul piano della teoria della conoscenza storica e dell'attitudine critica che pretende farsene carico. L'attraversamento del primo tomo è guidato quindi dal seguente interrogativo: che tipo di legittimità può attribuirsi ad un lavoro critico, quale quello svolto da Sartre, mirante alla formazione di un sapere dialettico della storia che sia, *al contempo*, lo strumento del suo stesso prodursi?

La risposta suggerita trova il suo ancoraggio nel confronto tra il metodo sartriano e quello adottato dal Marx critico dell'economia politica (in particolare nel passaggio tra i *Grundrisse* e il *Capitale*): il momento della costruzione teorica dell'oggetto della storia e il movimento dell'esposizione di tale oggetto differiscono necessariamente dal corso *reale* degli accadimenti storici; questo non intacca però in alcun modo la base materialistica dell'indagine. Lungi dall'assumere le categorie del pensiero come fondamento esistenziale della realtà da esse mediata, la valorizzazione del momento *teorico* all'interno del processo storico va letta come *uno* degli strati costitutivi di quest'ultimo (e non come suo elemento costituente).

In questa prospettiva, lo sforzo di astrazione che caratterizza la fase regressiva del metodo sartriano (e che parte dalla *praxis*³⁵ individuale presa nella sua interazione con l'ambiente circostante) si sottrae alle critiche di “individualismo metodologico” che da più parti sono state mosse alla *Critique*. Esso raggiunge invece, nella sua fase progressiva, l'ambizione del metodo marxiano di “elevare al concreto” quelle categorie conoscitive che debbono inizialmente esser poste in termini astratti. Altrimenti detto: l'*esposizione* dell'esperienza critica produce gli strumenti per criticare la Ragione dialettica mediante cui l'esperienza stessa si compie.

Tali strumenti definiscono innanzitutto le *condizioni della storicità* attraverso tre nozioni-chiave del tomo I: la *praxis*, il bisogno e la scarsità (*rareté*). Quest'ultima, in particolare, costituisce “il motore passivo della storia” e permette a Sartre di esplicitare

³⁵ In questo lavoro si è scelto di non usare il corsivo per il termine “*praxis*” (tranne, ovviamente, per le sue occorrenze nelle citazioni che lo riportano in corsivo), ritenendo che esso sia divenuto di uso corrente nella sua accezione propriamente sartriana.

ciò che a suo avviso rimane inspiegato nella teoria di Marx ed Engels, ovvero i fattori che trasformano gli antagonismi sociali, all'interno di un certo regime di produzione, in lotta di classe. La scarsità come negazione *originaria* dell'organismo pratico da parte dell'ambiente materiale diventa, allora, categoria preliminare per comprendere e fondare (sul piano logico) la ricostruzione sintetica operata da Marx nel *Capitale*.

Tale categoria viene inoltre analizzata alla luce del problema dell'alienazione ad essa connesso: se l'uomo è per Sartre il prodotto storico della rarità (in quanto il suo rapporto agli altri uomini e al campo pratico è sempre condizionato, determinato e modificato dalla mancanza), l'alienazione sembrerebbe una dimensione necessaria e costitutiva dell'essere storico-sociale. La *Critique* opera invece una tematizzazione stratificata dell'alienazione, la cui multivocità viene fatta emergere marcandone un triplice scarto: rispetto alla concezione hegeliana, alla riformulazione che di quest'ultima ha proposto Marx, ma anche alla trattazione dell'oggettivazione ne *L'Être et le Néant*.

Le nozioni di *serialità* e di *unione fusionale* forgiate per descrivere la formazione dei collettivi e dei gruppi (e per definire così la struttura elementare della socialità) vengono interrogate nella loro capacità di fornire una griglia d'intelligibilità dell'azione collettiva e delle sue condizioni d'insorgenza. Esse sono state, più precisamente, sottoposte ai seguenti interrogativi: come avviene, all'interno di un contesto storico condizionato dalla lotta di classe, il passaggio delle classi oppresse dallo stadio di collettivo a quello di praxis propriamente rivoluzionaria? O ancora: quali sono le condizioni necessarie alla trasformazione *qualitativa* del rapporto tra individui legati inizialmente da relazioni puramente esterne e seriali?

Nel tentativo di valutare l'efficacia della risposta sartriana a tali quesiti, si è cercato di superare la rigida opposizione tra serie e gruppo in fusione, ove il secondo rappresenterebbe l'improvviso quanto evanescente irrompere della libertà sullo sfondo inerziale della storia. Piuttosto, la lettura delle celebri pagine della *Critique* dedicate all'analisi della Rivoluzione Francese come esempio chiamato a testare le categorie della Ragione dialettica è stata orientata, ancora una volta, da un interrogativo di tipo metodologico.

L'esperienza critica procede secondo un metodo regressivo mirante a stabilire la genesi (concreta ed esistenziale) delle strutture di trans-storicità che rendono la storia intelligibile. Tuttavia: se il gesto critico impone di non inficiare la necessità dialettica

della conoscenza con l'opacità del dato fattuale, come spiegare che l'entità dialettica del gruppo in fusione venga introdotta e descritta riferendosi ad una realtà storicamente determinata, *condizionata da e situata in* una specifica congiuntura storica e categoriale?

Il passaggio dall'analisi strutturale-regressiva a quella storico-progressiva (e al conseguente utilizzo sartriano di esempi tratti dalla storia) è infatti al centro del secondo capitolo che si propone, in un primo tempo, di articolare la struttura dialettica dei gruppi alla specifica temporalizzazione dell'evento come praxis rivoluzionaria.

Il rifiuto sartriano di pensare il gruppo come *iper-organismo* è apparso inseparabile da una critica del dispositivo sovranista e dell'ipostatizzazione di un soggetto collettivo come sostanza o attore della storia. Il passaggio decisivo, in questa fase dell'argomentazione, riguarda l'originalità del modo con cui Sartre pensa l'anticipazione creatrice del gruppo come rappresentazione implicita di sé, precedente la propria esistenza effettiva.

In questo senso, si è cercato di mostrare la fertilità dell'approccio sartriano alla problematica del corpo politico, riconducendola a quella che potremmo chiamare una logica della "rappresentanza senza rappresentante". La figura del Terzo come mobile e reciproco condizionamento tra tutti i membri del gruppo impedisce, infatti, di pensare l'unità di quest'ultimo in termini trascendenti (in un sovrano esterno o nell'idea di un organismo vivente come compenetrazione tra il tutto e le sue parti), declinandola al contrario nei termini di un suo risultato immanente. Quella che la nostra lettura considera come la mossa decisiva compiuta da Sartre, sul piano della temporalizzazione della praxis rivoluzionaria, concerne lo sganciamento della fase costituente dell'azione collettiva dalla logica del futuro anteriore, in quanto proiezione della forma universalistica sull'intero corpo sociale come potere costituito.

La risposta alla questione che il primo capitolo aveva lasciato aperta, comincia allora a delinearsi proprio all'altezza del movimento dialettico che fa dell'evento non solo il precipitato di una serie di determinazioni storico-congiunturali, ma anche il motore di una duplice trasformazione: quella del passato (e del suo senso) e quella del soggetto che lo vive o lo riattiva sul piano teorico. Il valore evenemenziale dell'azione collettiva non va dunque riconosciuto semplicemente come qualcosa che accade nel tempo, in un punto preciso della temporalità, bensì come un radicale cambiamento nelle strutture stesse della temporalizzazione della praxis, ovvero nel modo con cui

quest'ultima procede alla determinazione dei propri possibili all'interno del campo pratico.

La comprensione legata alla partecipazione ad un evento in corso di svolgimento differisce inevitabilmente dalla sua ricostruzione teorica ulteriore: in questo scarto si situa la problematica relativa al *sensu* dell'evento stesso. Lungi dall'essere un'attribuzione esterna o l'esito della prerogativa che il filosofo-storico si conferirebbe in virtù della sua *demarche critique* (riproducendo così il dualismo dell'osservato e dell'osservatore), il senso è per Sartre un risultato *immanente* al processo della totalizzazione pratica.

Ciò che permette di descrivere questo processo è la nozione di *incarnazione*, che ci è sembrata meritevole di un'analisi dettagliata in ragione della sua funzione strategica nell'economia del discorso sartriano, soprattutto all'altezza del secondo tomo della *Critique*, ma in generale per l'ambizione propria al metodo regressivo-progressivo. Quest'ultimo infatti si basa sull'ipotesi secondo cui ogni storia particolare riprende in sé, incarnandole nella propria singolarità, le determinazioni ed i conflitti che strutturano l'insieme storico-sociale in cui si trova inserita.

La tenuta di una simile ipotesi (sulla quale si gioca anche la differenza, costantemente ribadita da Sartre, tra totalità e totalizzazione) viene messa alla prova delle aspre critiche che Aron rivolse all'ambizione epistemologica dell'opera sartriana, nel saggio del 1973 interamente dedicatole. Ripercorrere in modo puntuale i passaggi centrali delle obiezioni aroniane è apparso necessario per un duplice motivo: mettere in luce gli equivoci (più o meno consapevoli) da cui queste ultime prendevano le mosse ed approfondire, per contrasto, la modalità con cui Sartre ha tematizzato la questione della verità e la possibilità del suo darsi nella storia – modalità ricondotta da Aron tanto al registro della contemplazione del saggio hegeliano quanto ad una legittimazione della violenza quale criterio per “attualizzare” la verità (mediante la fine dell'oppressione o della lotta di classe).

Uno sguardo retrospettivo nei confronti di *Vérité et Existence* (una raccolta di appunti ed annotazioni redatti nel 1948 e pubblicati postumi) è risultato utile per chiarire la concezione sartriana della verità all'altezza della *Critique*, nonostante la distanza teorica e cronologica che separa le due opere. In entrambe, infatti, il filosofo connette la verità ad una dimensione praxica ed intersoggettiva, indicandone il criterio

nella determinazione storica che si connette in ultima istanza agli antagonismi tra gli uomini su sfondo di rarità. Il serrato dialogo con Heidegger che percorre *Vérité et Existence* permette inoltre di cogliere la portata della distinzione operata da Sartre tra storicità, storicizzazione e storializzazione: su quest'ultima categoria in particolare si basa l'interpretazione sartriana dello stalinismo, sviluppata per buona parte del secondo tomo della *Critique*.

Prima d'indagare l'originalità di tale lettura, che nello stalinismo vede appunto il divenire-storico della teoria marxista, è stato necessario compiere un affondo sulla complessa nozione di *totalisation d'enveloppement*. Essa costituisce infatti il nucleo teorico-concettuale del tomo II, ma anche il presupposto indispensabile per non ridurre l'intento sartriano alla pretesa di fare della storia una totalità continua ed omogena.

La totalizzazione d'avviluppo è chiamata a svolgere il difficile ruolo di pensare la penetrazione della conoscenza storica e della storia vissuta, senza però situare la prima in una prospettiva relativistica, né bloccare la seconda nelle griglie dell'oggettivismo. L'efficacia della Ragione dialettica dipende allora dalla posizione di questa dimensione unificante che non coincide con alcuna delle totalizzazioni locali, pur supportandole tutte dinamicamente. Ciò vuol dire pensarne la realtà operativa senza fare di essa né un fondamento ontologico (che produrrebbe un dogmatismo trascendentale), né un esistente (il che significherebbe farla funzionare come una sorta di iper-organismo de-situato ed inglobante tutte le altre totalizzazioni singolari) e, al contempo, senza assumerla come un'idea regolatrice di tipo kantiano, come regola che si imporrebbe dall'esterno alle avventure singolari, introducendo in tal modo quello che Sartre definisce un *universalisme d'extériorité*.

La realtà concreta della totalizzazione d'avviluppo consiste piuttosto nel suo carattere di tendenza, di orientamento, che non può però ridursi all'unità astratta di ciò che essa totalizza: il suo movimento, invece di essere circolare, procede a spirali e complica il cerchio dialettico al punto da impedirne la giunzione.

Di fronte alla complessità di una simile pretesa teorica (che Sartre non ha sviluppato fino in fondo, essendo l'opera rimasta incompiuta) il tipo di lettura qui proposto si basa sul riconoscimento di un'impossibilità costitutiva ed essenziale – ma nondimeno produttiva – all'interno dell'esperienza critica stessa.

L'impossibilità di una totalizzazione una e definitiva della storia viene letta in riferimento ad una duplice incompletezza che Sartre, ai nostri occhi, ha avuto il merito di assumere e rivendicare: l'incompletezza ontologica dell'essere sociale (o del soggetto della praxis collettiva) e l'incompletezza epistemica del sapere, entrambe riconducibili ad una impossibilità ancora più fondamentale: quella, cioè, che impedisce ad ogni processo (o soggettività storica) di coincidere con sé, di riprodursi identico a se stesso, rendendo l'universale una "finzione necessaria" benché mai realizzabile come tale, ovvero mai come totalità-una, ma sempre universale *concreto e singolare*.

Al terzo ed ultimo capitolo spetta allora il compito di chiarire il nesso tra quella che chiameremo "l'efficacia pratica del non-sapere" e la sua funzione di garantire un'apertura della storia come *campo dei possibili* (il possibile essendo appunto definito come indeterminazione del sapere). Non solo perché l'indeterminazione del futuro retroagisce sul passato, liberandolo dalla necessità, dal momento che «*par l'Histoire en cours, le sens de l'Histoire faite se transforme*»³⁶, ma anche perché l'esito delle analisi precedenti mostra come una rappresentazione oggettiva e totalizzata degli eventi storici non possa mai prodursi, nemmeno dialetticamente.

L'impossibilità strutturale di portare a compimento l'esperienza critica non va quindi assunta, a nostro parere, come un fallimento. Sartre stesso, riconoscendone le *impasses* e i punti di blocco, tenta di rigiocarli su un'altra dimensione, a partire da un differente orizzonte problematico, senza però indietreggiare rispetto ai risultati teorici forniti dalla *Critique*.

La nostra tesi è che il complemento necessario dell'impresa critica vada cercato nella riflessione sull'etica che il filosofo riprende all'inizio degli anni '60 *come problema interno al marxismo*, nel periodo della cosiddetta destalinizzazione. Questo motiva la scelta di non trattare la riflessione sartriana sulla morale nel suo sviluppo diacronico a partire dagli anni '40, e di focalizzare l'attenzione, invece, sullo slittamento che tale riflessione compie nella fase successiva alla *Critique*.

Per rendere consistente una simile ipotesi, l'analisi dello stalinismo, fornita dal tomo II della *Critique*, ci è sembrato passaggio indispensabile. A questa altezza, Sartre non considera lo stalinismo nei termini di un'eccezione o di una deviazione storica del pensiero marxiano; egli lo legge piuttosto come il precipitato di una lacuna teorica del

³⁶ CRD II, p. 310.

marxismo stesso. La realtà sovietica si pone come oggetto privilegiato di conoscenza in quanto essa *incarna* una forma storica specifica del rapporto tra praxis rivoluzionaria e campo pratico. Quella che Sartre definisce una *historialisation du marxisme* apre la possibilità, per il marxismo stesso, di *farsi* strumento di comprensione del proprio divenire storico; d'illuminare, cioè, il rapporto tra il movimento storico d'insieme che ha condotto alla realizzazione del socialismo in Russia ed il materialismo storico, come dottrina teorica elaborata da Marx ed Engels. Questi ultimi, secondo Sartre, non hanno adeguatamente tematizzato le condizioni del proprio discorso teorico e strategico; tale insufficienza porta con sé il rischio di dogmatizzazione della dialettica e la costituzione del terreno teorico-politico su cui il regime staliniano ha potuto radicarsi.

Tuttavia: se deviazione del socialismo si dà, attraverso Stalin, i mezzi per correggerla vanno cercati all'interno della deviazione stessa, ad esempio pensando il socialismo non solo come uno specifico sistema di produzione, ma anche come esigenza etica. Sartre ritiene infatti che il momento storico sia giunto, per il socialismo, di “*retrouver sa structure éthique, ou plutôt, de lui ôter ses voiles*”. Il che non significa, naturalmente, definire *a priori* l'universalità di principi regolatori che la filosofia dovrebbe fornire, come una sorta di “precauzione” ad un eventuale ritorno della deviazione dittatoriale. Difendendo la necessità di creare una *axiologie marxiste*, Sartre intende piuttosto agire su due fronti: interrogare l'eventuale efficacia storica della dimensione etica della praxis e problematizzare, in una prospettiva dialettica e marxista, la questione più generale del *normativo*, mediante un'analisi fenomenologica di quelli che definisce *objets sociaux* e che appartengono al pratico-inerte: imperativi, valori e giudizi morali, ma anche ideali, costumi e istituzioni.

Nel manoscritto inedito del 1964, egli traccia i contorni di un'*éthique de l'histoire*, a partire dai problemi posti dalla necessità di prendere posizione nei confronti dello stalinismo, ma soprattutto della lotta di liberazione nazionale in Algeria. Il processo d'emancipazione viene descritto come azione dialettica degli sfruttati *su se stessi*, in quanto, al contempo, mezzo e risultato della loro azione nei confronti dello sfruttatore; una simile azione sospende ogni presa di posizione prescrittiva, a vantaggio di una riflessione e di una pratica del libero rapporto a sé e di un'esplicita problematizzazione della morale.

Ogni praxis si struttura secondo una logica proiettiva che contiene in sé una dimensione normante: il superamento di una situazione oggettiva di partenza avviene, infatti, in vista di un fine posto come necessario, cioè come dovente-essere-realizzato e, in questo senso, normativo. L'*ethos*, allora, viene esplicitamente assunto da Sartre come struttura ontologica della praxis. Essendo però le condizioni materiali a circoscrivere e determinare il campo delle possibilità, quest'ultimo va letto come una regione fortemente strutturata da una normatività sociale già istituita. Se le norme, in se stesse, appartengono al livello della struttura e del pratico-inerte, il gesto analitico operato nei Manoscritti degli anni '60 sulla morale (e che la nostra lettura, in un certo senso, radicalizza) ha un duplice scopo: innanzitutto, definire lo statuto ontologico del normativo attraverso una categoria specifica di possibilità, che Sartre chiama *inconditionnelle*; in secondo luogo, completare l'analisi del sistema normativo con quello che costituisce il suo reale problema, ovvero i processi di soggettivazione *delle* norme e *attraverso* le norme. Si tratta d'indagare le modalità con cui soggetti differenti investono – in forme storicamente variabili – quei sistemi e quelle regole aventi effetto normante e normativo, trovando in essi un proprio strumento di soggettivazione.

Sartre fa una distinzione importante tra quelle che egli definisce morali alienate, che sono tali nella misura in cui subordinano la praxis attuale ai risultati di quella passata, ed una *veritable éthique*, improntata invece al rifiuto incondizionale delle determinazioni esterne e alla quale si subordina la possibilità di conferire un senso alla storia. Rimane tuttavia un quesito ineludibile: come può l'incondizionalità etica appellarsi alla storia per realizzarsi, se l'inerzia congiunturale della seconda non cessa di retroagire sulla pretesa universalità della prima?

La risposta non va certo cercata nell'umanismo quale garanzia dell'universalità normativa: Sartre lo critica esplicitamente, come ideologia e fissazione apologetica dell'interpretazione dominante di ciò che *l'uomo deve essere*. Considerando ogni posizione rivoluzionaria, nella sua storicità, come necessariamente anti-umanista, egli difende la necessità di una continua ridefinizione dell'universalità, mediante il superamento etico della singolarità. Sartre utilizza la nozione di *radicalisme éthique* per indicare il rifiuto incondizionale della ripetizione e dello stato di cose esistente; questo rifiuto, il cui caso limite coincide con la messa in gioco della propria vita, si traduce nella possibilità per l'agente di determinarsi come soggetto. È chiaro che il radicalismo

etico non può essere inteso come un esacerbato volontarismo; piuttosto: lucida diagnosi situata che permette di riconoscere l'inerzia della norma e, al contempo, di praticare, nello stesso movimento, la sua contestazione. L'incondizionalità di cui parla Sartre non può esercitarsi se non in riferimento a condizioni determinate: è la praxis che inventa, nella sua singolarità, ciò su cui (o rispetto a cui) esercitare la propria incondizionalità. Si apre insomma una logica di possibilizzazione del reale mediante la creazione di un rapporto specifico alla norma. Lungi dal ricalcare lo schema dell'autenticità e della *mauvaise foi* presente ne *L'Être et le Néant*³⁷, il radicalismo etico descritto da Sartre trova adesso il suo ancoraggio nella categoria di bisogno, assunta esplicitamente come *racine de l'éthique*.

Egli non cerca di perimetrare il terreno di un'intersoggettività morale entro cui il pensiero marxista dovrebbe situarsi per proseguire su nuove basi le lotte di liberazione, né si limita ad isolare i sistemi di valori morali propri ad una certa formazione storica per dimostrarne l'inevitabile effetto alienante. Dai manoscritti degli anni '60 emerge, piuttosto, la volontà sartriana d'indagare le modalità attraverso cui gli individui possono costituirsi (o si sono costituiti) come soggetti delle proprie condotte – modalità che riguardano il rapporto a sé, all'alterità e all'insieme sociale, risultando pertanto eticamente connotate – al fine di mostrarne le implicazioni storico-politiche rispetto alle possibilità di emancipazione delle classi sfruttate. Un tentativo non certo scevro da contraddizioni, dal momento che la sua stessa pensabilità richiede di situarsi al limite di quelle opposizioni categoriali che separano la libertà dall'alienazione, la reciprocità dall'antagonismo, l'etica dalla storia.

Tuttavia, considerare la storicità della praxis rivoluzionaria secondo una prospettiva etica può costituire il punto di partenza per confrontarsi ad una congiuntura storica la cui forme, visibili ed immediate, sembrano smentire radicalmente l'idea che la storia

³⁷ Sul mancato riconoscimento di questa differenza decisiva si fondano le critiche che Foucault rivolge alla dimensione normativa presente nel sistema sartriano. Nell'intervista con Dreyfus e Robinow egli afferma infatti: « Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l'authenticité. Et je me demande toujours si cette morale de l'authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans *La Transcendance de l'ego*. Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même. Or il me semble que le rapport doit être décrit selon des multiplicités de formes dont "l'authenticité" n'est qu'une des modalités possibles ; il faut concevoir que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui peut avoir ses modèles, ses conformités, ses variantes, mais aussi ses créations. La pratique de soi est un domaine complexe et multiple », in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 331.

possa essere *altro* che il ritorno continuo e “naturale” dello sfruttamento e dell’alienazione. Per questo motivo, si è scelto, in sede conclusiva, di problematizzare gli esiti delle analisi riguardanti il rapporto tra storia ed etica, mediante un mirato attraversamento delle conversazioni che Sartre ha intrattenuto nel corso degli anni ’70 con Pierre Victor, *alias* Benny Lévy³⁸. Senza voler assolutizzare il valore teorico di quelli che restano dei materiali controversi dal punto di vista del percorso filosofico e personale di Sartre, si è deciso di utilizzarli come “cartina di tornasole” del ritorno critico operato da Sartre nei confronti della *Critique*. Nel tentativo di comprendere il fallimento di un dato momento storico-politico e degli strumenti teorici con cui è stato pensato (quindi, *sartrianamente*, anche dell’esistenza singolare in essi situata), ci troviamo di fronte ad una messa in discussione della *Critique* come esperienza critica. Non soltanto nel suo impianto concettuale e nella sua ambizione teorica ma, più profondamente, nella sua operatività pratica, come possibile strumento di lotta politica.

Il tentativo di un’etica, che continua ad essere difeso dall’ultimo Sartre e che risulta non dissociabile da una trasformazione storica dei rapporti sociali di produzione, non promette però alcuna riconciliazione. Soltanto, al limite, la possibilità di condividere la conflittualità storica, di *fare* la storia al prezzo di (dis)farsi (di) sé. Nel paradosso immanente all’etica e alla sua attivazione in senso politico si trova, probabilmente, la cifra dell’intera filosofia di Sartre: una libertà non può manifestarsi altrove che nella propria alienazione; quest’ultima, però, è esattamente ciò che definisce il perimetro, aperto, delle sue possibilità di liberazione.

³⁸ Sartre incontra Lévy - allora dirigente del gruppo maoista la *Gauche Prolétarienne* - nel 1970 quando accetta l’incarico di dirigere il giornale *La cause du Peuple*, a seguito dell’arresto dei due precedenti direttori. Alla dissoluzione della GP, nel 1973, Lévy diventa il segretario di Sartre che, malato e impossibilitato a leggere e a scrivere, trova nel giovane militante non solo un sostegno pratico, ma anche un interlocutore filosofico.

SEZIONE A: EPISTEMOLOGIA E STORIA

CAPITOLO I

Lo statuto epistemologico della *Critique de la Raison dialectique*

Ce que j'ai appris: on peut *avoir* toutes les idées du monde et jouer avec: elles n'ont de réalité que lorsqu'elles sont vécues, c'est-à-dire lorsque *la situation* les réveille et les réalise en chacun comme un moyen de la vivre.

Marx, les sociologues, la pression du social, le déclin de l'individualisme: tout cela c'était dans ma tête. J'avais tout lu, critiqué. Mais ces idées attendaient de prendre chair. Elles n'étaient entre-temps que des mots. Je pouvais en parler sans en voir les conséquences, les adopter par jeu sans savoir à quoi elles m'engageaient.

J.-P. Sartre¹

1. Il contesto: la critica *in situazione*.

L'esperienza critica condotta da Sartre nella *Critique de la Raison dialectique* si vuole tributaria delle proprie condizioni d'insorgenza. Il momento storico in cui il filosofo intraprende l'impresa di sottoporre a vaglio la Ragione dialettica e la capacità di quest'ultima di render conto del divenire storico e del ruolo che gli agenti soggettivi vi possono giocare per connotare politicamente (cioè soggettivamente) la storia stessa, è marcato da una serie di eventi teorici e politici, ovvero da una particolare congiuntura, la cui rilevanza va tenuta in considerazione se si vuole – ed è questa l'ambizione del presente lavoro – indagare la genesi, la pertinenza e la legittimità tanto epistemologica

¹ «Cahiers Lutèce» in *Les Mots et autres écrits autobiographiques* (1939-1963), éd. publiée sous la direction de J.-F. Louette, avec la collaboration de G. Philippe et J. Simont, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 2010, p. 915.

quanto politica del tentativo di rendere la storia *intelligibile*. Fin dalla sezione B dell'introduzione della CRD, significativamente intitolata *Critique de l'expérience critique*², Sartre esplicita alcune delle condizioni che motivano l'esigenza della critica, affermando:

«La critique de la Raison dialectique ne peut apparaître *avant* que la totalisation historique ait produit l'universel singularisé que nous nommons dialectique, c'est-à-dire avant qu'elle se soit posée pour elle-même à travers les philosophies de Hegel et de Marx [...] l'expérience critique ne peut avoir lieu *dans notre histoire* avant que l'idéalisme stalinien ait sclerosé à la fois les pratiques et les méthodes épistémologiques»³.

L'efficacia della dialettica come metodo si misura sul carattere di necessità che essa è in grado di dimostrare in quanto legge dell'intelligibilità e struttura razionale di una *specificità* realtà storica. Per essere materialista, la dialettica deve partire dal primato delle condizioni materiali, nel loro essere, al contempo, prodotte e subite dalle pratiche e dalle azioni di individui rigorosamente situati. Essa deve riferirsi, insomma, a quello che Sartre nomina un *matérialisme du dedans*, il cui raggio di validità è perimetrato dalla specificità di un dato contesto storico e sociale:

«S'il existe quelque chose comme un matérialisme dialectique, ce doit être un matérialisme historique, c'est-à-dire un matérialisme du dedans : c'est tout un de le faire et de le subir, de le vivre et de le connaître. Par là même, *ce matérialisme, s'il existe, ne peut avoir de vérité que dans les limites de notre univers social*»⁴.

Prima di passare all'analisi propriamente epistemologica dell'apparato concettuale e metodologico all'opera nella CRD, è utile soffermarsi brevemente sul contesto storico-congiunturale *in e da* cui è potuta emergere l'esigenza sartriana di sottoporre a critica la Ragione dialettica, esigenza motivata innanzitutto dalla volontà di smarcare il materialismo marxista da quella corrente definita dogmatica. Un materialismo, cioè, *du dehors*, che elude il compito di provvedere ad una fondazione dialettica della dialettica

² CRD I, pp. 135-162.

³ Ivi, p. 141.

⁴ Ivi, p. 129, corsivi miei.

stessa; quest'ultima, per potersi affermare come *la rationalité* deve necessariamente, secondo Sartre, «fournir la Raison de ses propres raisons»⁵.

Già nel 1946, con la pubblicazione del saggio *Matérialisme et révolution*⁶, Sartre intende posizionarsi nella “situazione” dell'immediato dopoguerra; nella sequenza che va dal 1944 al 1947, cioè dalla Liberazione all'inizio della Guerra fredda, ad imporsi come problema, sul piano filosofico e su quello politico, è la legittimità del legame tra un certo tipo di materialismo (quello difeso dal PCF) ed una pratica politica che ambisce a diventare rivoluzionaria, mediante trasformazione congiunta delle istituzioni e del regime di proprietà⁷. Il materialismo, diventando un “fatto”, ha contribuito secondo Sartre a bloccare le esigenze rivoluzionarie: di fronte alle pretese avanzate dall'ideologia ufficiale del Partito comunista, che vede in quest'ultimo l'unico depositario di ogni possibile politica rivoluzionaria⁸, è necessario interrogarsi sulle modalità attraverso cui il marxismo è *pensato e vissuto* dalle masse.

La prospettiva rivoluzionaria che s'imponeva da sé all'indomani della Liberazione (quando il PCF era primo partito di Francia e, avendo giocato un ruolo fondamentale nella Resistenza, contribuiva al discredito di tutte le forze politiche reazionarie), perde progressivamente il suo carattere d'evidenza nella seconda metà degli anni '40: il ritorno di buona parte della precedente classe politica, delineando un panorama non così diverso da quello della III Repubblica, indebolisce la fiducia delle masse nell'avvento immediato della Rivoluzione – la quale si profila sempre più come un cambiamento che dev'essere voluto ed imposto con la violenza. Che il veicolo e lo strumento teorico di tale cambiamento risieda nel materialismo in quanto “filosofia della rivoluzione” non è quindi un'evidenza da assumere acriticamente, soprattutto alla luce dell'atteggiamento ambiguo e moderato assunto dal PCF: lo stesso Merleau-Ponty ne evidenzia le contraddizioni scrivendo alcuni articoli per «Les Temps Modernes», miranti ad evidenziare il «double jeu» del PC «[...] qui consiste en ce que, étant effectivement prolétarien et poursuivant, sur les thèmes prolétariens classiques, l'agitation

⁵ Ivi, p. 127, corsivo nel testo.

⁶ Il saggio viene pubblicato in due parti sulla rivista «Les Temps Modernes», n. 9 e 10, rispettivamente nel giugno e nel luglio del 1946. Senza modifiche al corpo del testo, ma con l'aggiunta di alcune note, fu ripreso tre anni dopo in S, III, pp. 135-225.

⁷ MR, p. 176.

⁸ Le critiche sartriane hanno di mira in particolare la filosofia ufficiale del Partito comunista, nella forma in cui era stata sistematizzata da Stalin nell'opuscolo *Materialismo dialettico e materialismo storico* (costituito da un estratto del IV capitolo di *Storia del Partito comunista (bolscevico) dell'URSS, 1938*).

quotidienne, il [le PCF] ne souhaite pas la rupture avec les gouvernements établis et, au moment décisif, fait ce qu'il faut pour l'éviter»⁹.

Nel 1949, in occasione della ristampa di *Matérialisme et révolution*, Sartre precisa il reale bersaglio polemico delle sue analisi («Mes critiques ne s'adressent pas à lui [Marx] mais à la scolastique marxiste de 1949. Ou si l'on veut, à Marx à travers le néo-marxisme stalinien »¹⁰), sottolineando come non si tratti tanto di sapere se la filosofia marxista-leninista sia fedele o meno al pensiero di Marx, bensì se *quel* materialismo professato da Stalin e dal Partito fosse realmente una filosofia rivoluzionaria. La necessità di forgiare nuovi strumenti teorici presuppone una valutazione critica del materialismo tanto sul piano della sua efficacia *strategica* per l'azione rivoluzionaria, quanto su quello della sua tenuta *epistemologica*. Senza questa critica, lo statuto di verità del materialismo è destinato a rimanere bloccato, secondo da Sartre, nel registro del *mito* – da intendere sia come un elemento di non-verità connesso alla pretesa di spiegare i singoli fenomeni riconducendoli ad una totalità chiusa, sia come forza immaginaria che, promuovendo una certa immagine di coesione sociale, favorisca la mobilitazione in senso rivoluzionario.

Non va taciuto che, a questa altezza, la critica sartriana al concetto di *materia* promosso dal materialismo marxista, si espone al rischio di riproporre una lettura riduzionista di tale nozione: la materia come *res extensa* viene descritta in termini puramente passivi e giudicata perciò stesso incapace di innescare quel movimento dialettico di rottura in senso trasformativo. Le semplificazioni sottese ad una simile visione della materia e del materialismo erano state ben evidenziate da Merleau-Ponty nel luglio 1946 quando, nel saggio *Marxisme et philosophie*, precisava la funzione del materialismo dialettico nel pensiero di Marx:

«On s'est quelquefois demandé avec raison comment un matérialisme pouvait être dialectique, comment la matière, si l'on prend le mot à la rigueur, pouvait contenir le principe de productivité et de nouveauté qui s'appelle une dialectique. C'est que, dans le

⁹ M. Merleau-Ponty, *Pour la vérité*, in «Les Temps Modernes» janvier 1946, ripreso in *Sens et non sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 189-190. Di fronte all'ambiguità della dirigenza del PCF, gli intellettuali francesi dovrebbero secondo Merleau-Ponty «faire l'inventaire de ce siècle-ci et des formes ambiguës qu'il nous offre. Qu'à force d'informatios et de faits l'équivoque ne soit plus subie, mais comprise, alors peut-être notre vie politique cessera-t-elle d'être hantée par les fantômes, peut-être reprendra-t-elle quelque réalité», *ivi*, p.207.

¹⁰ MR, p. 135.

marxisme la “matière”, comme d’ailleurs la “conscience”, n’est jamais considérée à part, elle est insérée dans le système de la coexistence humaine, elle y fonde une situation commune des individus contemporains et successifs, elle assure la généralité de leurs projets et rend possible une ligne de développement et un sens de l’histoire, mais si cette logique de la situation est mise en train, développée et accomplie, c’est par la productivité humaine sans laquelle le jeu des conditions naturelles donnée ne ferait paraître ni une économie ni, à plus forte raison, une histoire de l’économie. [...] il n’y a donc pas d’explication de l’homme à partir de la matière»¹¹.

Criticando la formula engelsiana che identifica la concezione materialista del mondo con l’analisi della natura “quale essa è”, ovvero “senza alcuna aggiunta esterna”, Sartre contesta al materialismo la pretesa di avere un punto di vista di sorvolo sul mondo, una conoscenza assoluta e non situata che travalicherebbe tanto la scienza quanto la soggettività umana, nel tentativo di sostituirsi a quel dio che viene negato solo per contemplare al suo posto lo spettacolo dell’universo¹².

Gli argomenti della critica sartriana ricalcano da vicino quelli usati dallo stesso Marx per combattere il vecchio materialismo riduzionista ne *L’Ideologia tedesca* e nelle *Tesi su Feuerbach*; come ricorda a giusto titolo E. Balibar:

«[...] il materialismo di Marx non ha niente a che vedere con un riferimento alla materia e sarà così per moltissimo tempo, finché Engels si lancia nell’impresa di riunificare il marxismo con le scienze della natura della seconda metà del XIX secolo. Ma per il momento abbiamo a che fare con uno strano “materialismo senza materia” [...]. Se Marx ha dichiarato che cambiare il mondo è un principio materialistico, cercando *al contempo* di differenziarsi da tutto il materialismo esistente [...] è manifestamente per prendere in contropiede l’idealismo»¹³.

¹¹ L’articolo, apparso nella «*Revue Internationale*», juin-juillet 1946, è ripreso in M. Merleau-Ponty, *Sens et non Sens*, cit., p. 157.

¹² MR, p. 107.

¹³ E. Balibar, *La filosofia di Marx*, trad. it. a cura di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994, p. 31. Si veda in particolare il capitolo II: «Cambiare il mondo: dalla praxis alla produzione», pp. 19-48 : «[...] La chiave della formulazione di Marx non risiede nella parola materialismo, ma nella parola idealismo. [...] Nella filosofia moderna (quella che trova il suo vero linguaggio con Kant), le categorie che esprimono l’universale – che si parli di coscienza, di spirito o di ragione – hanno sempre una doppia faccia e le formulazioni di Marx nelle tesi non cessano di alludervi. Esse combinano intimamente due idee: la rappresentazione e la soggettività. L’originalità e la potenza del grande idealismo (tedesco) è proprio nell’aver pensato in maniera sintetica questa combinazione. [...] Marx ha visto che il cuore dell’idealismo moderno, post-rivoluzionario, è nel rinviare l’ordine del mondo, « la rappresentazione », all’attività di un sog-

Assumere la prospettiva di un “materialismo senza materia” sembra dunque intento comune a Marx come a Sartre – benché gli argomenti usati da quest’ultimo nel 1946 appaiono viziati dai toni polemici e da una lettura ancora superficiale del pensiero marxista. Pur riconoscendo il nesso che lega in modo privilegiato la situazione di una classe oppressa all’espressione che, di tale situazione, fornisce il materialismo – creditato di essere «*le seul mythe qui convient aux exigences révolutionnaires*» –, Sartre conferisce al filosofo la prerogativa di «*faire tenir ensemble les vérités que contient le matérialisme et de constituer peu à peu une philosophie qui convient aussi exactement que le mythe aux exigences révolutionnaires*»¹⁴.

Non è tanto il carattere pratico del pensiero rivoluzionario ad essere posto in dubbio (al contrario, esso permette una comprensione totale della realtà, nella misura in cui «*le projet du travailleur opprimé est une attitude totale en face de l’univers tout entier*»¹⁵), quanto la mancanza, al suo interno, di una teoria sistematica della verità. Il compito della filosofia (esistenzialista) dovrebbe allora essere quello di:

«[...] revenir à la vraie exigence révolutionnaire qui est d’unir action et vérité, pensée et réalisme. Il faut en un mot une théorie philosophique qui montre que la réalité de l’homme est action et que l’action sur l’univers ne faut qu’un avec la compréhension de cet univers tel qu’il est, autrement dit que l’action est dévoilement de la réalité *en même temps* que modification de cette réalité»¹⁶.

Già a questa altezza insomma, e nonostante le semplificazioni¹⁷ operate sul pensiero marxista dell’epoca, Sartre intende mostrare come la filosofia difesa dal Partito

getto che li crea o li costituisce. [...] non è difficile leggere negli aforismi di Marx l’ipotesi seguente : come il materialismo tradizionale nasconde in realtà un fondamento idealistico (la rappresentazione, la contemplazione), così l’idealismo moderno nasconde in realtà un orientamento materialistico nella funzione che attribuisce al soggetto agente, se almeno si voglia ammettere che vi è conflitto latente tra l’idea di rappresentazione [...] e quella di attività [...]. E l’obiettivo che Marx si è riproposto è semplicemente quello di far scoppiare la contraddizione, di dissociare rappresentazione e soggettività e di far sorgere di per se stessa la categoria di attività pratica», *ivi*, pp. 28-30.

¹⁴ MR, p. 175.

¹⁵ *Ivi*, p. 183.

¹⁶ *Ivi*, p. 184.

¹⁷ Praticamente tutte le citazioni di Marx, Engels e Lenin che si trovano in MR Sartre le riprende dall’opuscolo di Stalin *Materialismo dialettico e materialismo storico*; la sua argomentazione procede spesso senza fare le dovute distinzioni tra il pensiero di Marx (che probabilmente all’epoca non aveva ancora

comunista possa in realtà allontanare dalla rivoluzione anziché promuoverla e, in conclusione del suo articolo, sottolinea gli effetti negativi che tale situazione può produrre:

«Après tout, pensent sans doute les chefs, qu'importe l'idéologie? Notre vieux matérialisme a fait ses preuves et nous conduira sans doute jusqu'à la victoire. Notre lutte n'est pas d'idées; c'est une lutte politique et sociale, d'hommes à hommes. Ils ont sans doute raison pour le présent, pour le proche avenir. Mais quels hommes feront-ils? On ne forme pas impunément des générations en leur enseignant des erreurs qui réussissent. Qu'arrivera-t-il un jour, si le matérialisme étouffe le projet révolutionnaire?»¹⁸.

Il panorama politico francese di quegli anni presentava una situazione particolarmente delicata nella quale si condensavano tutte le tensioni percorrenti il rapporto tra le masse e il PCF¹⁹. Di fronte alla materializzazione sempre più frequente della scollatura tra partito e mondo operaio (basti pensare alla scossa provocata in Occidente dalla rivelazione dei campi di lavoro sovietici), Sartre vorrebbe indicare la direzione di una loro possibile sutura, cercando di capire se, in che modo, ed eventualmente fino a che punto, il Partito potesse coincidere con gli interessi e le esperienze del proletariato, senza tacere, al contempo, gli aspetti della loro irriducibile divergenza. La preoccupazione di evitare gli effetti reazionari di quell'atteggiamento anti-comunista in cui, secondo Sartre, lo stesso Merleau-Ponty stava scivolando, lo spinge a stemperare la radicalità delle critiche nei confronti del Partito; proprio la divergenza delle posizioni in merito alla politica del PC provocherà, come è noto, tensioni crescenti tra i due filosofi – culminate nella decisione di Merleau-Ponty che, nel 1953, lascia il comitato di redazione de «Les Temps Modernes»²⁰.

letto in modo approfondito, a differenza di Merleau-Ponty), il marxismo, lo stalinismo e le concezioni appartenenti al materialismo scienziato del XIX secolo.

¹⁸ MR, p. 225.

¹⁹ Nel maggio del 1952, ad esempio, il Partito aveva assistito alla defezione degli operai che si erano rifiutati di partecipare alla manifestazione contro la visita del generale americano Ridgway, e che nel mese di giugno disertavano anche lo sciopero per la scarcerazione di Duclos, arrestato durante la manifestazione fallita.

²⁰ Sulla rottura tra Sartre et Merleau-Ponty si vedano le tre lettere (due del primo, una del secondo) che i filosofi si sono scambiati nel corso dell'estate 1953, pubblicate in M. Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, éd. établie par J. Prunair, Paris, Verdier, 2000, pp. 129-169. Cf. inoltre S. de Beauvoir, *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, in «Les Temps Modernes», n. 114-115, 1955, pp. 2072-2122, ripreso in *Privilèges*, Paris, Gallimard, 1955; F. Caeymaex: *Sartre et Merleau-Ponty: un conflit philosophique?*,

E' sullo sfondo di questa complessa situazione che Sartre dimostra una maggiore apertura nei confronti del comunismo sovietico, la quale gli varrà critiche ed accuse anche in seno al suo *entourage* più ristretto: sono gli anni del saggio *Les communistes et la paix* (1952-1954)²¹ e della famosa *Reponse à Claude Lefort*²².

Quello che quest'ultimo definì l'"ultrabolscevismo" di Sartre²³ va collocato, però, nel quadro particolare offerto dalla situazione storico-politica d'inizio anni '50. Il richiamo rivolto al proletariato a riconoscersi nel Partito, così come il riferimento positivo all'URSS costituiscono l'aspetto "esteriore" del discorso sartriano, motivato dalla volontà di arginare il "panico anticomunista" che andava diffondendosi in quegli anni. Va precisato, inoltre, che ne *Les communistes et la paix* Sartre afferma con forza il carattere *praxico* della classe, a cui rifiuta ogni esistenza compatta, rigida o "cosale", per declinarla al contrario sul registro dell'atto: la classe non è, ma *si fa* e, nel momento in cui cessa d'agire, non può che decomporsi²⁴. In questo senso, è possibile persino rintracciare una continuità sostanziale tra i punti di vista espressi nel 1952 e quelli difesi da Sartre vent'anni dopo, benchè non si possano tacere le divergenze concernenti la teorizzazione della funzione del partito politico come organo di attivazione e mediazione indispensabile per rendere la classe operaia rivoluzionaria. Condivisibile ci appare l'osservazione di F. Fergnani a questo proposito:

«Più che segnare il trionfo di un soggettivismo volontarista e "ultrabolscevico" rinviante al dualismo tra la libertà del per-sé et la staticità di un essere extra-coscienziale

conferenza alla Société Belge de Philosophie, Université Libre de Bruxelles, 23 marzo 2003, disponibile all'indirizzo : www.deflorence.com/pdfs/merleau_sartre.pdf. Della stessa autrice cf. anche: *1953: Merleau-Ponty quitte Les Temps Modernes. Sartre et Merleau-Ponty, de la philosophie à l'événement*, conferenza al Colloque annuel du Groupe d'études sartriennes International, Université Paris I, 17 giugno 2005, disponibile all'indirizzo: http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/sartre/gbes_fc_merleau_quitte_les_tm.pdf. Si rimanda infine all'intervento di J. Revel alla tavola rotonda *L'héritage politique de Sartre*, nel contesto della *Nuit Sartre* organizzata all'École Normale di Rue d'Ulm il 7 giugno 2013 e visionabile al sito: <http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1329>.

²¹ Il lungo saggio viene pubblicato in tre parti ne «Les Temps Modernes»: n. 81, juillet 1952, n. 84-85, octobre-novembre 1952 e n.101, avril 1954. Ripreso in S, VI, pp. 80-384.

²² Pubblicata in «Les Temps Modernes», n. 89, avril 1953 e ripresa in S, VII, pp. 7-93. Cf. anche C. Castoriadis *Sartre, le stalinisme et les ouvriers*, in «Socialisme ou barbarie», n. 12, 1953, ripreso in Id., *La question du mouvement ouvrier, tome I (écrits politiques, 1945-1997)*, Paris, Editions du Sandre, 2011, pp. 55-100.

²³ Cf. M. Merleau-Ponty, *Sartre et l'ultra-bolschévisme*, in *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 136-280.

²⁴ Si vedano al riguardo le utili analisi di J. Simont nell'articolo *L'être-de-classe dans l'œuvre de Sartre*, reperibile in linea all'indirizzo: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=136:j-simont-l'être-de-classe-dans-livre-de-sartre&catid=34:sartre&Itemid=54.

su cui la libertà si esercita senza trarne indicazioni di sorta [...] [*Les communistes et la paix*] presenta il carattere di un'opera di transizione e costituisce un momento di rilievo nel processo di risoluzione di ciò che di "coscientista" rimaneva nell'impostazione sartriana, nonché di progressivo riconoscimento dell'ineludibilità dell'*ensemble historique*»²⁵.

Sartre non mancherà, nei decenni successivi, di ritornare sulle tensioni e sulle difficoltà cui si trovò confrontato all'inizio degli anni '50, tentando di spiegare e situare le proprie prese di posizione nella specificità di quella congiuntura storica. Un utile chiarimento è fornito dall'intervista rilasciata al quotidiano «Il Manifesto» nell'agosto del 1969 e pubblicata sotto il titolo di *Masses, spontanéité, Parti*²⁶. Al centro della conversazione viene posta la problematicità di una nuova formulazione del rapporto tra i movimenti di base e la loro organizzazione strutturata nella forma del Partito. Sartre ribadisce come, all'inizio degli anni '50, sostenere il ruolo necessario di quest'ultimo rispetto alle masse cui veniva attribuito un carattere sostanzialmente seriale (squalificando ogni possibile spontaneismo), rispondesse all'urgenza di difendere politicamente l'URSS dalle accuse di imperialismo, benché questa difesa fosse diventata progressivamente insostenibile di fronte alla politica adottata da Mosca nei confronti degli altri Stati socialisti, in particolare dopo la repressione sovietica della rivolta ungherese.

Nel cruciale anno 1956²⁷ Sartre è quindi indotto dagli accadimenti politici a modificare il proprio punto di vista, che verrà condensato nell'articolo *Le fantôme de Staline*²⁸, ove le contraddizioni del comunismo sovietico vengono interamente

²⁵ F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 244.

²⁶ Intervista ripresa in S, VIII, pp. 262-290.

²⁷ Oltre al XX Congresso del PCUS durante il quale Crusciov denunciò i crimini commessi da Stalin, dando inizio a quel processo di « destalinizzazione dall'alto » che portò allo scioglimento del Cominform ed alla progressiva diffusione di tendenze riformatrici secondo una linea di coesistenza pacifica con il capitalismo occidentale, va ricordata la crisi internazionale suscitata dalla decisione di Nasser (luglio 1956) di nazionalizzare il canale di Suez (fino ad allora controllato dall'Inghilterra) cui seguì, nel mese di ottobre, l'attacco dell'Egitto da parte d'Israele (appoggiato da Francia e Inghilterra); inoltre il 1956 è l'anno che vede l'inasprimento delle tensioni tra l'URSS e la Repubblica Popolare Cinese, in ragione dell'aggressività di quest'ultima sul piano della politica estera (invasione del Tibet nel 1950, bombardamenti contro le Isole di Formosa nel 1954 e nel 1958).

²⁸ Apparso per la prima volta ne «Les Temps modernes» tra il novembre 1956 e il gennaio 1957, ripreso in S, VII, pp. 144-307.

esplicitate²⁹. L'instaurazione di un regime autoritario e burocratizzato che tutto sacrifica alla produttività, deve essere criticata mantenendo ferma la prospettiva marxista, l'unica capace di giudicare gli eventi da un punto di vista autenticamente politico, poiché solo il movimento socialista «[...] est le mouvement de l'homme en train de se faire »³⁰.

L'intervento militare in Ungheria viene analizzato da Sartre come l'espressione di una specifica politica adottata dall'URSS, la quale, riconducendo a dei rapporti di forza le relazioni interne al campo socialista, ha prodotto degli effetti contrari a quelli che la direzione del PCUS proclamava di voler raggiungere:

«[...] L'erreur fondamentale de Staline: plutôt que de s'attacher ses alliés par une solidarité réelle et positive, l'URSS préféra créer des monstres qui ne pouvaient subsister sans elle»³¹.

Proponendosi di giudicare la questione da un punto di vista strettamente politico – che tuttavia non può non implicare al contempo una valutazione morale, se è vero che «la véritable politique contient en elle à l'état implicite sa propre appréciation morale»³², Sartre cerca di stabilire se, per chi ed eventualmente a quale titolo, l'intervento sovietico in Ungheria sia stato necessario:

«Le socialisme au nom duquel les soldats soviétiques ont tiré sur les masses en Hongrie, je ne le connais pas, je ne peux même pas le concevoir : il n'est pas fait pour les hommes ni par eux, c'est un nom que l'on donne à une nouvelle forme d'aliénation. On a prétendu que l'URSS défendait à Budapest ses intérêts nationaux [...] quand l'URSS fait retour à la politique rétractile, socialisme et nationalisme, inséparablement deviennent *Raison d'Etat* [...] bien sur, il faut que l'URSS vive, il le faut pour la cause du communisme: tous les hommes de gauche le reconnaîtront. Mais il faut aussi qu'elle

²⁹ Contraddizioni che si materializzavano ad esempio nell'esigenza di giudicare due usi differenti della violenza: da un lato, quella dell'esercito anglo-francese che intervenne in Egitto, sotto il pretesto di cacciare Nasser dal governo, ma motivata in realtà dalla volontà di difendere gli interessi economici delle potenze occidentali minacciati dalla nazionalizzazione del canale di Suez voluta dallo stesso Nasser; dall'altro, la violenza utilizzata da Mosca in Ungheria nel novembre 1956 in risposta ai movimenti « contro-rivoluzionari » che minacciavano il processo della socializzazione economica.

³⁰ FS, p. 148.

³¹ Ivi, p. 244.

³² Ivi, p. 148.

demeure socialiste. Nous sommes de ceux qui disent: la fin justifie les moyens; mais en ajoutant ce correctif indispensable : *ce sont les moyens qui définissent la fin*»³³.

Le dettagliate analisi dedicate alla situazione del Partito operaio ungherese e alla politica di J. Kadar pervengono a dimostrare l'arbitrarietà dell'invasione sovietica e a leggere negli accadimenti che hanno interessato l'Ungheria come la Polonia, uno degli effetti più immediati della destalinizzazione³⁴. In conclusione dell'articolo Sartre ribadisce le ragioni del proprio distacco rispetto alla linea politica del PCF:

«L'alliance avec le PC tel qu'il est, tel qu'il entend rester, ne peut avoir d'autre effet que de compromettre les dernières chances du Front Unique des gauches [...] avec nos ressources d'intellectuels, lus par des intellectuels, nous essaierons d'aider à la déstalinisation du Parti français»³⁵.

Nel 1957, su sollecitazione di una rivista polacca, Sartre scrive *Questions de méthode*: il lungo saggio, dapprima intitolato *Existentialisme et marxisme*, pur nascendo da una situazione di circostanza, costituisce un'ulteriore occasione per chiarire la propria posizione filosofica rispetto al marxismo, nonché una preziosa introduzione metodologica alla *Critique de la Raison dialectique*.

Uno dei tratti distintivi dell'epoca che vede il *bloquage* del marxismo è che «l'Histoire se fait sans se connaître»: l'esperienza sociale e storica cade, cioè, al di fuori del sapere degli agenti che la vivono e la producono. Bisogna dunque ripensare la relazione dialettica tra *concetto* ed *esperienza*: il primo non può essere *costitutivo* della seconda perché, traendo il suo contenuto reale da un sapere passato, storicamente determinato, non può tradursi in un sistema di conoscenze eterno o atemporale quale risulta, invece, quello utilizzato dal marxismo ufficiale del PC per collocare i fenomeni

³³ Ivi, pp. 276-277.

³⁴ «Le principal facteur de la déstalinisation, on est forcé de reconnaître que c'est tout simplement la mort de Stalin : [...] une conception périmée de l'intégration sociale disparaît en même temps que le seul homme capable de l'imposer. Voilà justement ce qui rend le retour d'un dictateur impossible : la collectivité ne se reconnaît plus en lui; les éléments de ce corps social, soudés par des intégrations multiples – verticales et horizontales – réalisent l'unité par une pluralité complexe de hiérarchies et de réciprocité: ils n'ont besoin ni d'unification par en haut ni du mythe romantique de l'unité incarnée. Il fallait être déjà Stalin pour prolonger quelque temps encore une dictature inutile ; mais ses successeurs, même s'ils en avaient envie, n'auraient pas le moyen de l'imiter : cette société positive a liquidé les idoles et les cultes», ivi, p.258-259, corsivo nel testo.

³⁵ Ivi, p. 307.

dell'esperienza nelle griglie di rigide categorie, poste per se stesse come fossero *savoir déjà totalisé*³⁶. Così, il principio euristico che ricerca il tutto *dentro e attraverso* le parti, è deviato in un'operazione che Sartre definisce "terroristica" nella misura in cui mira a liquidare proprio la particolarità.

Per ricucire quella scissione tra sapere e pratica delle lotte che si è prodotta nel marxismo quando esso ha posto come prioritarie la sicurezza e l'unità del Partito, riservando ai dirigenti politici la prerogativa ermeneutica degli eventi, occorre *al contempo*: tener saldo il materialismo in quanto unica interpretazione valida della storia e stabilire le condizioni di possibilità del pensiero dialettico in quanto *teoria della storia centrata sull'azione umana* – assumendo cioè la dialettica come "la logica vivente dell'azione". Se la dialettica non può essere considerata alla stregua di un principio che si impone ai fatti come le categorie kantiane ai fenomeni, essa deve, nondimeno, possedere una sua propria *necessità* come principio di intelligibilità della realtà: per questo motivo è indispensabile considerare la portata critica della CRD tanto sul piano storico che su quello propriamente epistemologico.

Si tratta, innanzitutto, d'interrogare i presupposti e le premesse che fondano il valore *oggettivo* del giudizio critico che il soggetto storico porta sulla storia stessa e d'illuminare le modalità mediante cui il lavoro critico pretende trovare la propria giustificazione. Dal momento che l'esperienza critica presuppone il «*besoin réel de séparer le vrai du faux*»³⁷, la sua realizzazione solleva immediatamente il problema di una definizione dialettica della *verità*. L'obiettivo teorico perseguito da Sartre, infatti, non è tanto quello di restituire «*l'histoire réelle de l'espèce humaine*», quanto quello di stabilire «*la Vérité de l'histoire*»³⁸.

Ora, l'oggettività del criterio della critica, della distinzione del vero e del falso, deve trovare il proprio fondamento nel carattere *apodittico* dell'esperienza stessa. Ciò vuol dire che la dialettica può produrre un'unificazione totalizzante dell'insieme dei condizionamenti che agiscono sulla praxis e sul suo avvenire sociale, solo a patto di venir *esperita* da ogni agente storico, il quale deve poter realizzare, secondo Sartre, l'esperienza situata della sua apoditticità. Non essendo il risultato di una postura contemplativa, ma emergendo in seno ad un atto conferentesi struttura riflessiva, la

³⁶ QM, p. 30.

³⁷ CRD I, p. 141.

³⁸ Ivi, p. 142, corsivo nel testo.

distinzione tra il vero e il falso su cui si fonda il criterio della critica (e quindi la sua operatività pratica), deve essere praticabile, *en droit*, da qualunque agente situato, «de n'importe qui *aujourd'hui*»³⁹. Con le parole della CRD:

«[...]l'apparition en chacun de la conscience réflexive et critique se définit comme une tentative individuelle pour *saisir à travers sa propre vie réelle (conçue comme expression du tout) le moment de la totalisation historique*. Ainsi, dans son caractère le plus immédiat et le plus superficiel, l'expérience critique de la totalisation est la vie même du chercheur en tant qu'elle se critique elle-même réflexivement. En termes abstraits, cela signifie que seul un homme que vit à l'intérieur d'un secteur de totalisation peut saisir les liens d'intériorité qui l'unissent au mouvement totalisant»⁴⁰.

La dimensione del *vissuto*, rivendicata da Sartre per l'esperienza critica, comporta l'assunzione della coscienza come punto di partenza epistemologico imprescindibile – a condizione, naturalmente, di smarcarlo dal procedimento idealista in cui la coscienza si prende riflessivamente ad oggetto⁴¹. Questa demarcazione è un risultato teorico e metodologico fondamentale, risalente ai primissimi scritti di Sartre⁴² e confermato anche nelle analisi della fine degli anni '50: la coscienza *non tetica di sé* è il presupposto affinché la comprensione di una vita singolare trovi la sua intelligibilità dialettica non in sé⁴³, ma nell'avventura umana assunta nella sua interezza.

³⁹ Ivi, p. 140.

⁴⁰ Ivi, p. 142, corsivo mio.

⁴¹ Per Sartre non si tratta certo di «questionner la conscience sur elle-même», poiché «[...] l'objet qu'elle [l'expérience critique] doit se donner est précisément la vie, c'est-à-dire l'être objectif du chercheur, dans le monde des autres », CRD I, p. 167.

⁴² È il saggio pubblicato nella rivista «Recherches philosophiques» nel 1936 con il titolo *La transcendance de l'Ego* a tematizzare la distinzione tra, da un lato, la *coscienza irriflessa* e non posizionale di sé, la quale è cosciente di sé solo *in quanto* è coscienza di un oggetto trascendente (ovvero in virtù del suo carattere *intenzionale*) e, dall'altro, la *coscienza riflettente* o *cogito*, anch'essa non posizionale di se stessa, ma *posizionale della coscienza riflessa* (mediante ciò che Sartre definisce un *atto irriflesso di riflessione*). La coscienza riflettente diventa posizionale di sé soltanto compiendo un atto tetico di secondo grado. L'apparizione dell'ego come *oggetto* prodotto dalla coscienza trascendentale è infatti subordinata ad un ulteriore atto riflessivo, la cui funzione secondo Sartre è precisamente quella di nascondere alla coscienza la propria spontaneità. Oltre a TE, si veda l'importante articolo del 1939 *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, ripreso in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 9-12. Per una dettagliata analisi del tipo di torsione operato da Sartre nei confronti della fenomenologia husserliana si rimanda in particolare a V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de L'intentionnalité et de La transcendance de l'Ego*, Bruxelles, Ousia, 2000.

⁴³ Nel già citato articolo *Marxisme et Philosophie* Merleau-Ponty critica implicitamente l'utilizzo sartriano del registro coscienziale, proponendo però una visione antropologica che è assolutamente in linea col modo sartriano di intendere la coscienza non-tetica di sé: «Si l'home socialiste peut pressentir un

«L'expérimentateur doit, si l'unité de l'Histoire existe, saisir sa propre vie comme le Tout et comme la Partie, comme le lien des Parties au Tout, et comme le rapport des Parties entre elles, dans le mouvement dialectique de l'Unification; il doit pouvoir sauter de sa vie singulière à l'Histoire par la simple négation pratique de la négation qui la détermine»⁴⁴.

Se l'esperienza critica coincide con quel momento *singolare* in cui l'atto si conferisce una struttura *riflessiva*, determinarla nel suo valore di *conoscenza* significa, in pari tempo, riconoscere nella coscienza quella *negatività situata* che costituisce un momento della praxis stessa, così come la modalità della sua relazione agli oggetti esterni⁴⁵. In questo senso, il realismo sul piano *antropologico*, che definisce la persona concreta attraverso la sua materialità, non va letto in contraddizione con il punto di partenza *riflessivo* sul piano metodologico, poiché:

«[...] le *dévoilement* d'une situation se fait dans et par la *praxis* qui la change. Nous ne mettons pas la prise de conscience à la source de l'action, nous y voyons un moment nécessaire de l'action elle-même: l'action se donne *en cours d'accomplissement* ses propres lumières. Il n'empêche que ces lumières apparaissent *dans et par* la prise de conscience des agents, ce qui implique nécessairement qu'on fasse une *théorie de la conscience*»⁴⁶.

Il confronto col tentativo marxiano di produrre dialetticamente un sapere sull'uomo attraverso un innalzamento progressivo dalle determinazioni più generali a quelle più

'regne de la liberté' qui n'est pas encore, et, dans cette perspective, vivre le présent comme une phase de l'aliénation capitaliste, c'est qu'il a par devers soi l'assurance que l'homme est productivité, rapport à autre chose que soi, et non pas chose inerte. Allons-nous donc définir l'homme comme conscience ? Ce serait encore réaliser fantastiquement l'essence humaine, car, une fois défini comme conscience, l'homme se séparera de toute chose, de son corps et de son existence effective. Il faut donc le définir comme relation à des instruments et des objets, et comme une relation qui ne soit pas simple pensée, mais qui l'engage dans le monde de telle manière qu'il ait une face extérieure, un dehors, qu'il soit "objectif" en meme temps que "subjectif"», Id., *Sens et non Sens*, cit., pp. 157-158. Le affinità e le differenze tra la concezione sartriana e quella merleau-pontiana della coscienza e della singolarità sono brillantemente analizzate da R. Breeur nel saggio *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005.

⁴⁴ CRD I, p. 143.

⁴⁵ QM, p. 35, nota.

⁴⁶ Ivi, p. 34, nota.

particolari (o, secondo la famosa formula usata da Marx nella lettera a Lasalle, “elevandosi dall’astratto al concreto”) diventa allora imprescindibile per Sartre:

«Marx marque la priorité de l’action (travail et *praxis* sociale) sur le Savoir, ainsi que leur hétérogénéité. Il affirme, lui aussi, que le fait humain est irréductible à la connaissance, qu’il doit *se vivre* et *se produire*; seulement, il ne va pas le confondre avec la subjectivité vide d’une petite bourgeoisie puritaine et mystifiée: il en fait le thème immédiat de la totalisation philosophique et c’est l’homme concret qu’il met au centre de ses recherches, cet homme qui se définit à la fois par ses besoins, par les conditions matérielles de son existence et par la nature de son travail, c’est-à-dire de sa lutte contre les choses et contre les hommes. Ainsi Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel, puisqu’il affirme avec le premier la *spécificité de l’existence humaine*, et puisqu’il prend avec le second *l’homme concret dans sa réalité objective*»⁴⁷.

Si tratta ora di comprendere più da vicino come Sartre intenda, da parte sua, “avere ragione” al contempo contro lo storicismo positivista e contro il pensiero idealista che pretenderebbe gettare uno sguardo di sorvolo sul divenire storico. L’esperienza critica da egli intrapresa non può effettuarsi se non in seno alla totalizzazione stessa, e mai porsi come presa contemplativa sul movimento totalizzatore⁴⁸. Lo sviluppo dell’esperienza implica infatti il riconoscimento preliminare di una circolarità dialettica che renda possibile il passaggio dalla coscienza al mondo, sulla base dell’ipotesi che la prima permetta, per via regressiva, di ritrovare il secondo. In altri termini, la coscienza situata di un individuo situato costituisce il punto di partenza metodologico dell’esperienza, che deve, però, poter essere superato verso ciò che lo condiziona, ovvero verso il movimento storico reale. In tal senso, l’ipotesi dialettica che rende possibile il cominciamento dell’esperienza critica è, al contempo, ciò che quest’ultima deve dimostrare mediante il suo stesso svolgimento.

⁴⁷ Ivi, p. 18.

⁴⁸ Cf. CRD, I, p. 140.

2. Ragione dialettica, esperienza critica: questioni *sul* metodo

Secondo l'autore della *Critique*, la teoria della conoscenza costituisce il punto debole del marxismo, dimostratosi incapace di sviluppare una compiuta *épistémologie réaliste*; per questo, alla base dell'impresa critica si trova la volontà di ritrovare il valore euristico del marxismo *vivant*: la vocazione sintetica del metodo utilizzato da Marx, la sua capacità di conferire, ad ogni evento particolare, una funzione *rivelatrice* in quanto parte di un insieme più ampio, deve permettere di determinare, a titolo d'ipotesi, la totalità⁴⁹ all'interno della quale il singolo evento può trovare la propria verità. Una nuova razionalità dialettica è quindi chiamata a scoprire le *mediazioni* (tra l'organico e l'inorganico, la materia inerte e il soggetto agente) attraverso le quali sarà possibile giungere alla costituzione del "concreto singolare", ovvero della lotta reale e situata.

Essendo le condizioni d'intelligibilità della stessa razionalità dialettica ad essere l'oggetto di un tentativo di rifondazione, la posta in gioco di tale impresa riguarda precisamente la possibilità di fondare *de jure* la normatività della ragione senza ricorrere ad un fondamento a-storico, ma riferendola soltanto alla libera praxis e alla storicità del suo soggetto.

Se da un lato, sottoporre a critica (nel senso kantiano adottato da Sartre) la Ragione dialettica implica un'operazione volta a stabilire i limiti e l'estensione della legittimità di un certo ambito del conoscere, dall'altro, questa stessa Ragione dialettica (nel senso hegeliano mantenuto da Sartre), non è tale se non in quanto onnicomprensiva, ovvero alla condizione che essa non lasci nulla al di fuori dei limiti del conoscibile. La Ragione dialettica deve essere quindi un'integrazione completa e completamente strutturata del tutto della realtà. Una *Critica* della Ragione dialettica sembra mirare alla paradossale operazione di *definizione dei limiti dell'illimitato*. In altri termini: viene posta una questione formalmente kantiana che richiede, però, una modalità di risoluzione hegelomarxista⁵⁰. La conoscenza del singolare non sarà possibile, infatti, se non mediante il

⁴⁹ La distinzione tra totalità e totalizzazione è ribadita da Sartre a più riprese nel corso della CRD, si veda ad esempio CRD I, pp. 138-139. Una dettagliata analisi di tale distinzione (portatrice di conseguenze fondamentali per la comprensione della concezione sartiana della dialettica) è fornita da G. Sibertin-Blanc nel saggio *Althusser et Sartre: tout, totalité, totalisation*, consultabile all'indirizzo: grm.hypotheses.org/files/.../GRM1er.3e_seance.pdf.

⁵⁰ Su questo aspetto il nostro approccio è debitore delle analisi condotte da J.-M. Salanskis sulla matrice kantiana del procedimento critico presente nella CRD. Cf. Id., *Sartre, Kant, la sérialité*, in «Etudes sartriennes», n. 10, 2005, pp. 41-54. Inoltre, le sue analisi epistemologiche della CRD trovano un ulteriore

divenire concreto di categorie conoscitive poste inizialmente in termini astratti: elevare al concreto delle categorie (quali il bisogno o la rarità) significa *storicizzarle*. Il che va di pari passo con la possibilità di cogliere ciò che, nella situazione concreta, è in corso di temporalizzazione o di storicizzazione, ovvero la sua parte *proiettiva*, rivolta all'avvenire.

Le questioni sollevate in sede introduttiva in merito al tipo di legittimità da attribuire al lavoro critico teso alla formazione di un sapere dialettico della storia che sia *al contempo* lo strumento del suo stesso prodursi, sembrano suggerire che il discorso (prodotto dalla filosofia critica) *sulla* storia non potrà mai essere il discorso *della* storia stessa o della storia che si produce in quanto “ha da prodursi”. Come nota in modo pertinente P. Verstraeten:

«[...] impossible de soutenir l'illusion d'une philosophie de l'histoire homogène, universelle et communautaire par rapport à chacune de ses couches d'intelligibilité constitutives, même si elles circonscrivent de l'histoire sa possibilité totalisante. Ce qui veut dire qu'avec la *Critique* la pensée ne peut se jouer l'illusion d'être *le réel* de l'histoire, alors qu'elle le pouvait par rapport au réel de la conscience. C'est le prix du passage d'une philosophie eidétique à une philosophie dialectique ou de l'histoire»⁵¹.

Alla base della CRD vi è dunque un procedimento critico teso a valorizzare il momento *teorico* all'interno del processo storico, precisamente come *una* delle sue “couches constitutives” e non tanto come “processus globalement constituant”. Il sapere (del filosofo che conduce l'esperienza critica, ma di fatto acquisibile da “n'importe qui”) si *sa* come sapere e si assume, in quanto tale, come momento transitorio e passeggero di un'unità dialettica postulata e, *al contempo*, continuamente a-venire. Tale unità è *da farsi* e, per farsi, essa deve *comprendersi* come tale, cioè contenere in se stessa la conoscenza del proprio dialettico dispiegarsi e della propria unità pratica. Nella sezione introduttiva dell'opera si legge infatti:

sviluppo nell'articolo *Sartre, l'Histoire, la Vérité*, reperibile al sito : <http://jmsalanskis.free.fr/-MG/pdf/-SartreHistVerSit.pdf>. che discuteremo alla fine del prossimo capitolo. Si veda inoltre H. Rizk, *Individus et multiplicités. Essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 20014, in particolare, per il tema in questione, il paragrafo intitolato: *Fonder la dialectique: l'expérience critique*, *ivi*, pp. 22-34.

⁵¹ P. Verstraten, Postface à *Violence et Ethique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 341-394.

«[...] la Raison dialectique n'est ni raison constituante, ni raison constituée, elle est la Raison se constituant dans le monde et par lui, en dissolvant en elle toutes les Raisons constituées pour en constituer de nouvelles qu'elle dépasse et dissout à son tour. C'est donc à la fois un type de rationalité et le dépassement de tous les types rationnels [...]. Un savoir de cette ampleur n'est qu'un rêve philosophique s'il ne se découvre à nous avec tous les caractères de l'évidence apodictique. [...] Et, si l'on dit que cette Raison dialectique ne peut être *critiqué* (au sens où Kant a pris le terme) que par la Raison dialectique elle-même, nous répondrons que cela est vrai, mais qu'il faut justement la laisser se fonder et se développer comme libre critique d'elle-même en même temps que comme mouvement de l'Histoire et de la connaissance»⁵².

Se, come suggerisce Verstraeten, la posta in gioco della CRD può essere individuata nella ricostruzione della genesi (concreta ed esistenziale) delle strutture di trans-storicità a partire dalle quali risulterebbe possibile fondare una conoscenza della storia, a tale affermazione va però aggiunta una precisazione fondamentale: l'efficacia dialettica di una simile "ricostruzione genetica" è sospesa alla sua capacità di condurre all'abolizione del formalismo concettuale da cui l'esperienza critica ha preso le mosse – e che il primo tomo della CRD, come vedremo, ha dettagliatamente sistematizzato⁵³. Il formalismo dialettico presenta, tuttavia, una sua necessità metodologica, giustificata dal fatto che, come sottolinea a giusto titolo E. Barot:

«[...] il [le formalisme dialectique] *est devenu*, un siècle après Marx, un moment *historiquement nécessaire* du matérialisme historique, même si sa destinée explicite est bien sûr son propre dépassement dans le retour au concret de l'histoire. [...] Le moment transcendantal de la *Critique* est le pivot autoréférentiel par lequel la question de droit est dûment ré-historicisée, ré-matérialisée: ré-dialectisée»⁵⁴.

⁵² CRD I, pp. 119-120.

⁵³ Un'abolizione da praticare in direzione del momento *progressivo* dell'esperienza critica, quando l'efficacia pratica della conoscenza dialettica si troverà riconsegnata alla libertà di ogni progetto esistenziale che è giunto a prendere coscienza della propria libertà.

⁵⁴ E. Barot, *Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre*, in Ph. Cabestan, J.-P. Zarader, *Lectures de Sartre*, cit., p. 179. La nostra lettura del metodo sartriano e dei suoi effetti epistemologici trova conferme significative nelle analisi condotte da Barot nel saggio in questione: «La *progression littérale* de l'exposé, ce sera une *régression logique* aux structures fondamentales de la matérialité [...] les catégories de l'expérience critique régressive sont des catégories *logiques* [...] [qui] forment les *conditions de possibilité* de toute histoire. "Logique" rime avec *possible* (et non réel, effectif), *formel* (au sens de struc-

Se la scienza fondata da Marx ed Engels è un prodotto *cosciente* del movimento storico, ciò non va inteso nel senso di una conoscenza coincidente con la descrizione storica del suo oggetto, tesa a ritrarne il processo in forma di mera cronologia. Piuttosto, tale definizione mira a mettere in evidenza la storicità e la transitorietà dei rapporti di produzione borghese, che il Marx critico dell'economia politica presenta mediante una storia non tanto "narrativa", quanto piuttosto "costruita". In un saggio dedicato alla teoria marxista della storia, A. Schmidt mostra proprio come il metodo adottato da Marx comporti un procedimento al tempo stesso *analitico-strutturale* e *storico-genetico*. Le analisi dell'autore in merito all'articolazione marxiana di questi due metodi, differenti e complementari, risultano utili per far luce sul rapporto tra storia e conoscenza storica così come viene tematizzato nella CRD.

Secondo Schmidt, in Marx si può individuare un primato cognitivo del momento logico sul momento storico: *Il Capitale* è un'opera che permette «la *costruzione teorica* dell'oggetto della storia e dell'oggetto dell'economia, che sono rispettivamente il concetto di storia e quello di economia nei diversi modi di produzione: essendo l'economico circoscritto a determinate strutture, è attraverso di esse che si costituisce un concetto specifico di storia, quello del processo di *trasformazione delle forme*»⁵⁵.

Senza abbandonare la base materialistica del pensiero teoretico – dal momento che tutte le operazioni concettuali si fondano, direttamente o indirettamente, sul movimento del mondo sensibile – Marx e Engels conferiscono a quest'ultimo un carattere "costruttivo": esso condensa la storia "in forma concentrata", piuttosto che restituire la sua copia immediata. Mantenere la priorità del momento logico sul piano *cognitivo* non significa però arrischiarsi nel terreno dell'idealismo, né assumere le categorie del pensiero come fondamento esistenziale della realtà da esse mediata. La teoria marxiana contiene quindi una dottrina storica della realtà sociale dell'universale astratto, che collega l'esposizione genetica del materialismo storico con la critica continuamente elaborata dall'economia politica. Tale dottrina risulta allora costitutiva per la struttura del concetto materialistico di storia, nella misura in cui descrive le lacerazioni antagonistiche della società

tures formelles et élémentaire) *abstrait* (et non concret) [...] Une catégorie dialectique expose une détermination générique au sens d'une *possibilité logique* et Sartre entend par là une *structure formelle de l'historicité*», ivi, pp. 174-176, corsivi nel testo.

⁵⁵ A. Schmidt, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, Bari, De donato, 1972, p. 156.

borghese sotto l'aspetto della loro superabilità⁵⁶. L'astrazione concettuale può dunque venir accusata nominalisticamente di vuotezza di contenuto, poiché costituisce il mezzo per accertarsi del complesso mondo oggettuale e per concretizzare, per il pensiero, intuizioni che nella loro immediatezza risulterebbero astratte. Come si legge nell'Introduzione del 1857 ai *Grundrisse*:

«Sarebbe inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese e quest'ordine è esattamente l'inverso di quello che sembra essere il loro ordine naturale o di ciò che corrisponde alla successione dello sviluppo storico»⁵⁷.

Sulla scorta di queste riflessioni si chiarisce al contempo lo scarto rispetto alla dialettica hegeliana: Marx ritiene che, di fronte all'inventario sensibile dei fatti, la possibilità offerta dalle operazioni logiche di produrre un sapere più concreto, maggiormente sviluppato dal punto di vista del contenuto, sia stata erroneamente assunta da Hegel, a causa dell'illusione che lo condusse a «concepire il reale come il risultato del pensiero automoventesi, del pensiero che abbraccia e approfondisce sé in se stesso». Il metodo che sale dall'astratto al concreto va invece considerato come «il modo in cui il pensiero si appropria il concreto, lo riproduce come un che di spiritualmente concreto» – vale a dire di concettualmente penetrato – ma «mai e poi mai il processo di formazione del pensiero stesso»⁵⁸.

Riprendendo – e trasponendo su una base materialistica – la critica hegeliana all'empiria priva di concetto, Marx attribuisce quindi alla conoscenza scientifica un carattere non descrittivo, ma *espositivo*: il concreto cui essa tende è un sapere *sintetico*, consistente nell'afferrata “unità del molteplice”. Si tratta di un procedimento logico che, dalla caotica rappresentazione di un insieme, perviene, mediante uno sforzo di astrazione, ad una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni⁵⁹.

⁵⁶ Cf. H.-J. Krahl, *Logica dell'essenza e analisi marxiana della merce* [1966-1967], Id., in *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca Book, 1973, p. 39. Cf. anche ivi, *Analisi logico-storica*, pp. 73-74.

⁵⁷ K. Marx, *Il Metodo dell'economia politica*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, p. 35 (d'ora in avanti *Grundrisse*).

⁵⁸ Ivi, p. 26.

⁵⁹ La critica dell'economia politica parte da una situazione in cui, il prodotto dell'attività umana, si presenta con l'opacità di un *esistente in sé*: non si tratta di studiare il mondo capitalistico seguendo

Il metodo dialettico adottato da Marx procede quindi, per un verso, *storicamente*: concependo la conoscenza e l'accadere reale come momenti di un tutto che diviene, esso dimostra che tutte le categorie a partire dalle quali è strutturata l'esistenza umana sono categorie di questa stessa esistenza (e non soltanto della sua intelligibilità); che la loro successione, indipendenza e connessione, si presentano pertanto come momenti del processo storico stesso. Per un altro verso, il metodo procede *non storicamente*, cioè in modo costruttivo: nella misura in cui l'analisi prende le mosse da un tutto esistente che, sempre già dato, possiede una struttura complessa, è la dialettica a determinare il valore posizionale di tutte le categorie semplici necessarie alla sua intelligibilità (secondo una causalità non lineare, ma strutturale)⁶⁰.

Considerata superficialmente, questa divaricazione tra storia empirica ed "esposizione" immanente delle categorie (ancora assente negli scritti marxiani giovanili), sembra trasgredire a quel principio dell'unità e della compenetrazione reciproca di momento storico e momento logico, che è sempre stato, a giusto titolo, messo in rilievo dagli studi marxisti (Schmidt fa notare che, in realtà, già ne *L'Ideologia tedesca* emerge in forma embrionale il concetto di "rappresentazione" della cosa nella

esclusivamente un approccio storico-economico, bensì di considerarlo sotto l'aspetto della sua struttura *divenuta*, cioè dell' «esistenza del valore pervenuta a purezza e generalità». Partendo dalla storia della proprietà fondiaria (nella quale si genera il moderno capitale), Marx astrae un modo di produzione in cui «il singolo prodotto ha cessato di essere tale per i produttori in generale e non è nulla se non si realizza attraverso la circolazione», K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 224-225. L'ottica da assumere è quindi *deduttiva* (e non storiografica), proprio perché la forma del capitale produce le proprie condizioni, non più «come condizioni della sua nascita, bensì come *risultati* della sua esistenza». I presupposti storici del capitale pienamente sviluppato sono, in tal senso, presupposti del suo divenire, i quali vengono «superati nel suo esistere»: essi fanno parte della *storia della sua formazione*, ma non della sua storia contemporanea, cioè non rientrano nel sistema *reale* del modo di produzione da esso dominato. Cf. ivi, t. II, pp. 80 e ss.

⁶⁰ Cf. L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964 : «La description de la société bourgeoise qui se trouve dans *Le Capital* demande, pour être entièrement comprise, à se trouver située en un registre philosophique; et cela non pas simplement parce que les catégories de la logique hégélienne fournissent la texture d'une démonstration qui reste inintelligible si on ne recourt pas à elles [...] mais plus profondément parce que l'oeuvre économique de Marx outrepassa le champ particulier dans lequel se développe, renvoie à cette nouvelle relation de l'Homme à la vérité qui trouvera son achèvement dans la mise au premier plan de l'activité transformatrice du sujet historique», ivi, p. 60. La prospettiva di Sebag, radicalmente diversa da quella di Schmidt, fornisce un'altro approccio per analizzare lo statuto epistemologico della filosofia marxiana. Quest'ultima viene da Sebag considerata al contempo come «*théorie réaliste* mettant à jour la genèse des significations à partir de la praxis des groupes sociaux»; come «*sociologie totalisante*, puisque cette mise à jour se donne comme le corrélat d'une société qui, de par son être, révèle l'essence même du fait social»; e, infine, come «*philosophie du sujet* [...] l'homme conçu comme être pratique, agissant, devient le centre auquel le sens dans son intégralité peut être rapporté; le sujet humain se donne alors comme celui par lequel la vérité accède à l'être, comme celui aussi qui en reste finalement le maître», ivi, p. 87.

sua totalità, come qualitativamente superiore rispetto alla pura e semplice raccolta o disposizione del materiale storico). Tuttavia, per non cadere in una contrapposizione tra l'elaborazione teorica e lo sviluppo storico delle categorie, occorre tener presente come il metodo della critica dell'economia politica, non sia uno strumentario esterno all'oggetto dell'analisi, bensì la riproduzione del suo necessario corso in sé. Come Marx stesso precisa:

«Il lavoro di cui si tratta è la critica delle categorie economiche o il sistema dell'economia borghese esposto criticamente. È in pari tempo esposizione del sistema e *critica dello stesso per mezzo dell'esposizione*»⁶¹.

Da questo punto di vista, dobbiamo leggere il progetto sartriano in continuità con quello di Marx: anche per il filosofo francese si tratta di trovare nell'*esposizione* dell'esperienza critica gli strumenti per criticare la Ragione dialettica mediante la quale l'esperienza stessa si compie, dimodoché:

«Le dialecticien se découvre thématiser la dialectique dans la mesure même où le processus social réel se révèle comme dialectique et fondement de sa propre thématisation, *bien que ce processus ne se révèle comme dialectique qu'au cours de sa thématisation*»⁶².

Quanto detto finora a proposito del metodo marxiano dovrebbe aiutarci a risituare e rilegittimare la pretesa *teorica* della CRD: Sartre non attribuisce a quest'ultima un compito precipuamente storico, né la pretesa di restituire «l'Histoire réelle dans son développement» mediante uno studio concreto delle forme di produzione e dei gruppi così come sono approcciati dall'etnografia e dalla sociologia. Il suo è un problema *critico*:

«Et sans doute ce problème [critique] est lui-même suscité par l'Histoire. Mais justement il s'agit d'éprouver, de critiquer et de fonder, dans l'Histoire et en ce moment du développement des sociétés humaines, les instruments de pensée par lesquels

⁶¹ Marx a Lasalle, lettera del 22 febbraio 1858, in K. Marx, F. Engels, *Lettere sul Capitale*, trad. it. a cura di G. Bedeschi, Bari, Laterza, 1971, p. 20, corsivo mio.

⁶² P. Verstraeten, *Violence et éthique*, cit., corsivo mio.

l’Histoire se pense, en tant qu’ils sont aussi les instruments pratiques par lesquels elle se fait. Certes, nous serons renvoyés du *faire* au *connaître* et du *connaître* au *faire* dans l’unité d’un processus qui sera lui-même dialectique. Mais notre but réel est théorique; on peut le formuler en ces termes: à quelles conditions la connaissance d’*une histoire* est-elle possible?»⁶³.

Questo non deve tuttavia offuscare il fatto che, nella CRD, l’ordine *regressivo* dell’esperienza critica si ponga inizialmente come inverso rispetto al movimento sintetico della *metodo* dialettico; Sartre stesso non manca di precisare tale aspetto:

«[...] (à l’inverse du mouvement de la pensée marxiste qui va de la production et des relations de production aux structures des groupements, puis aux contradictions intérieures de ceux-ci, aux milieux et, le cas échéant, à l’individu), l’expérience critique partira de l’immédiat, c’est-à-dire de l’individu s’atteignant dans sa *praxis* abstraite pour retrouver, à travers les conditionnements de plus en plus profonds, la totalité de ses liens pratiques avec les autres, par là même les structures des diverses multiplicités pratiques et, à travers les contradictions et les luttes de celles-ci, le concret absolu : l’homme historique»⁶⁴.

Da questo punto di vista – che marca indubbiamente una distanza della CRD rispetto alle opere di Marx sovraccitate – la dialettica sembra funzionare meno come la logica della contraddizione, che come l’operatore (da sottoporre a critica) di una *storicizzazione del trascendentale*, intendendo quest’ultimo come principio a partire dal quale ogni storia deve risultare intelligibile. Diversi interpreti hanno proposto una lettura della CRD in termini di *esperienza trascendentale*, ricollegandola ad un orizzonte metodologico di stampo kantiano o husserliano⁶⁵.

⁶³ CRD, I, p. 135, corsivi nel testo.

⁶⁴ Ivi, p. 143.

⁶⁵ Secondo Verstraeten, ad esempio, è la nozione di bisogno a fornire la chiave della struttura trascendentale all’opera nella CRD: «Dans la *Critique de la raison dialectique*, le besoin [...] est le transcendantal en tant que tel, c’est-à-dire, la condition de possibilité, en ce qu’il fournira l’intelligibilité de la contradiction elle-même, celle qui déclenchera le refus de l’ordre établi... si ce refus surgit. [...] ce n’est pas le manque, mais la révélation du manque comme ce dont lui, le besoin, doit être le remplissement: le besoin est l’affirmation de soi comme satisfaction», Id., *L’Anti-Aron*, Paris, Éditions de la Différence, 2008, pp. 54-55, corsivi miei. Si veda anche A. Tomès, *Le statut de la phénoménologie dans la Critique de la raison dialectique*, in Ph. Cabestan, J.-P. Zarader (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2001, pp. 131-146. In ambito italiano, invece, è stato M. Barale a leggere

Nella prospettiva kantiana, lo statuto concettuale o intuitivo di una conoscenza *a priori* (come la nozione di causa o di spazio), implica un riferimento a qualcosa *attraverso cui* il sapere deve passare per poter risultare sapere valido agli occhi del soggetto trascendentale (e, *de jure*, agli occhi di chiunque). Tuttavia, l'individuazione delle disposizioni fattuali nelle quali si esprime il trascendentale come *risultato storico*, passa per una serie di discorsi scientifici positivi (storia, economia, sociologia, etc.) di fronte ai quali la questione del fondamento sembra perdere ogni pertinenza, dal momento che *ci si serve* di tali discorsi precisamente per confutare gli elementi fondativi apportati dal procedimento trascendentale. È come se, paradossalmente, servisse un "sapere assoluto" di alcune discipline specifiche per poter asserire la relatività storica di quella che si è scelto di considerare in termini trascendentali.

Su un piano strettamente epistemologico, ci si trova di fronte al problema seguente: dal momento che il trascendentale sembra perdere il proprio, specifico, valore fondativo non appena si tenti di descriverlo sul piano dei suoi fondamenti fattuali (ovvero storici), in che modo risulterebbe possibile "far entrare" il tempo (la storia) nella determinazione del concetto e della verità? Se si considera la verità come non storicizzabile all'altezza del suo stesso dirsi, la sua dichiarazione è *per essenza* assoluta o relativizzabile soltanto dall'esterno, mediante un'altra dichiarazione di verità assoluta. Di conseguenza, ogni tentativo di storicizzare il trascendentale costituirebbe una negazione di quest'ultimo,

l'ambizione teorica della CRD come un tentativo fenomenologico di fondare l'uso categoriale dei concetti su una costituzione precategoriale del loro senso ermeneutico. Nella prospettiva critica il «sapere cerca di comprendersi, attraverso ed oltre le sue definizioni, nella sua istanza trascendentale, in quella dimensione di razionalità a cui il complesso delle attività umane organizzate rimanda senza esaurirla, senza che alcuna di esse possa costringerla nei propri limiti» e così facendo si afferma «il progetto di una esperienza della fundamentalità ermeneutica dell'esistenza nel contesto di un sistema definito di condizioni storiche», Id., *Filosofia come esperienza trascendentale: Sartre*, Firenze, Felice Le Monnier, 1977, p. 215. Una volta assunta la dialettica in termini d'«istanza trascendentale della prassi», egli ricorre alla differenza tra *possibilità di fatto* e *possibilità trascendentale* per illuminare il valore euristico di quella forma di appropriazione conoscitiva degli eventi umani definita da Sartre *comprensione dialettica* (comprensione progressiva dell'evento attraverso le sue condizioni). La ricognizione delle condizioni dell'evento è infatti determinante sotto il profilo della prima possibilità, ma non tocca l'aspetto *trascendentale* che costituisce il vero terreno della (auto)comprensione dell'evento stesso. In questa lettura dalla forte eco heideggeriana, Barale assume la caratteristica peculiare della realtà umana di costituirsi come possibilità trascendentale, come «possibilità del proprio essere possibile»: è *su* di essa che si dirige ed è *ad essa* che fa appello il progetto di una comprensione dialettica degli eventi umani; «Il progetto di una comprensione dialettica è intelligibile solo in rapporto a questa presunzione che la realtà, l'essere di cui facciamo questione, sia in ogni caso e in ogni momento sensato nella misura in cui è, in ogni caso e in ogni momento, *suscettibile di diventare ciò che è* e di comprendersi come un diventare ciò che è. Presumere ciò dell'essere di cui si fa questione, significa presumerne la *storicità*», *ivi*, p. 232, corsivi nel testo.

qualunque sia il dispositivo epistemico considerato: l'uso di un concetto in senso trascendentale sembra escludere, per principio, la sua definizione storico-tendenziale, come ha sottolineato efficacemente J.-M. Salanskis⁶⁶. Sartre ha ben presente questo problema quando si chiede:

«[...] si la pensée n'est plus le tout, elle assistera à son propre développement comme à une succession empirique de moments et cette expérience lui livrera le vécu comme contingence et non comme nécessité. Se saisirait-elle-même comme processus dialectique, elle ne pourrait consigner sa découverte que sous la forme d'un simple fait. A plus forte raison, rien ne peut l'autoriser à décider que le mouvement de son objet se règle sur son propre mouvement, ni qu'elle règle son mouvement sur celui de son objet. Si en effet l'être matériel, la praxis et la connaissance sont des réalités irréductibles, ne faut-il pas recourir à l'harmonie préétablie pour accorder leurs développements? En d'autres termes: si la recherche de la Vérité doit être dialectique en ses démarches, comment prouver *sans idéalisme* qu'elle rejoint le mouvement de l'être?»⁶⁷.

L'ambizione di ritrovare una verità dialetticamente definita nel movimento stesso dell'essere innesca quindi delle difficoltà ulteriori concernenti la separazione tra il Reale e il Sapere – separazione che Sartre, appoggiandosi sull'*Einleitung* del 1857⁶⁸, intende reintrodurre all'interno del marxismo, sottolineando come Marx stesso «commence par poser que l'existence matérielle est irréductible à la connaissance, que la praxis déborde le Savoir de toute son efficacité réelle»⁶⁹.

Affermare l'irriducibilità del pensiero e della materia, significa tenere assieme due istanze apparentemente inconciliabili. Da un lato, quella di circoscrivere la conoscenza

⁶⁶ Il cui tentativo consiste precisamente nel «[...] trouver chez Sartre une contribution implicite à une épistémologie transcendantale de la sociologie et de l'histoire» ; in particolare rintracciando «[...] une caractérisation transcendantale du social en termes de sérialité de même que [...] un enseignement transcendantal sur le sens de l'histoire, sur la donation de l'historique comme tel», J.-M. Salanskis, *Sartre, l'histoire et la vérité*, cit., p. 1.

⁶⁷ CRD I, p. 144.

⁶⁸ «Nous avons vu chez Marx les apories de l'être et du connaître. Il est clair que celui-là ne se réduit pas à celui-ci. D'autre part, la dialectique de la Nature nous a montré qu'on fait évanouir le connaître si on tente de le réduire à une modalité de l'être parmi d'autres. Pourtant, nous ne pouvons maintenir ce dualisme qui risque de conduire à quelque spiritualisme déguisé. [...] la seule unité possible de la dialectique comme loi du développement historique et de la dialectique comme connaissance en mouvement de ce développement doit être l'unité d'un mouvement dialectique. L'être est négation du connaître et le connaître tire son être de la négation de l'être», *ivi*, p. 131.

⁶⁹ *ivi*, p. 143.

alla sola dimensione del pensiero: l'edificio critico non può infatti fondarsi su un *giudizio di fatto* che inficerebbe, con la sua opacità, la necessità dialettica (a tale rischio non si è sottratto, secondo Sartre, nemmeno il gesto critico kantiano, che ha preteso fondare la necessità delle categorie della Ragione positiva sulla constatazione del fatto che l'esperienza *non* potesse aver luogo senza queste medesime categorie). Dall'altro, quella di preservare la possibilità del darsi della verità nella storia: fin dalle prime pagine di QM Sartre identifica la verità con il divenire-mondo-della-filosofia, con una totalizzazione che è perpetuamente in corso, sia come *storia* che come *verità storica*⁷⁰.

«Si vous chassez la Vérité (comme entreprise des hommes) de l'Univers, vous la retrouverez dans les mots mêmes que vous utilisez comme l'objet d'une conscience absolue et constituante. Cela veut dire qu'on n'échappe pas au problème du vrai»⁷¹.

Il ruolo cruciale di tale problematica all'interno della riflessione sui criteri di formazione del sapere storico era ben chiaro a Raymond Aron nel 1938 quando, nella sua *Introduction à la philosophie de l'histoire* (opera cui, come è noto, Sartre allude nella famosa dedica de l'EN⁷²), poneva come «problème unique» quello di sapere «s'il est donné à l'homme de découvrir la *vérité* de lui-même [en tant qu'agent historique] *aussi longtemps que l'histoire dure encore*»⁷³.

⁷⁰ QM, p. 33.

⁷¹ Ivi, p. 126.

⁷² «A mon petit camarade Raymon Aron /pour l'aider à écrire "contre la mode de l'existentialisme", cette introduction ontologique à l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* (écrite après coup comme toute introduction) / avec l'amitié de Jean-Paul Sartre».

⁷³ Cf. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938. Si veda in particolare la sezione IV : «Histoire et vérité», pp. 265 e ss. L'analisi aroniana si dispiega congiuntamente su tre piani (epistemologico, trascendentale, filosofico), aventi come punto di partenza comune la considerazione che l'uomo non sia semplicemente *nella* storia, ma che «il porte en lui l'histoire qu'il explore», ivi, p. 11. Aron afferma infatti : «La question de l'objectivité se lie à la question *critique* ou *transcendentale*, mais au lieu de la formule kantienne "A quelle condition une science historique est-elle possible ?", nous posons la question suivante : "Une science historique universalement valable est-elle possible ? Dans quelle mesure l'est-elle ? Ainsi la recherche des fondements est remplacée par celle des limites". Insistendo sull'opposizione tra storia naturale e storia umana – definita dalla conservazione e dalla ripresa cosciente del passato – Aron assume quest'ultima come criterio mediante cui, soltanto, può definirsi l'"*historicité authentique*". Il concetto di storia non è legato essenzialmente ad un ordine totale; ciò che è decisivo è la coscienza del passato e la volontà di definirsi in funzione di esso. Egli riprende la formula hegeliana secondo cui sono veramente storiche solo le comunità che elaborano una scienza del loro divenire: «La réflexion sur la conscience de l'histoire est l'origine de la philosophie aussi bien que la méthodologie, puisque la même interrogation domine l'une et l'autre : comment l'individu parvient-il à saisir la totalité humaine?», ivi, p. 45. O ancora: «Il faut considérer la connaissance historique dans le prolongement de la connaissance de soi et de celle

Sul problematico rapporto tra verità e storia – uno dei nodi da analizzare per comprendere la radicalità del gesto critico sartriano – torneremo alla fine del prossimo capitolo (paragrafi 3 e 4), poiché la sua trattazione richiede un affondo nella struttura concettuale ed argomentativa della CRD⁷⁴. Come si vedrà nel seguito, i concetti di unità, senso e verità della storia in CRD hanno una struttura stratificata, presentano uno statuto complesso: da un lato, funzionano come una sorta di “concetti regolatori” che determinano, secondo la logica rigorosa del gesto critico, le condizioni di possibilità della conoscenza storica; dall’altro, però, la CRD mostra come la storia non cessi di negare la possibilità di una sua fissazione in un senso e in una verità unica e compiuta, e quindi di rigettare, nel suo stesso movimento, i concetti che permettono di pensarla. Basti per ora anticipare i seguenti punti.

In primo luogo, la trattazione sartriana del problema della verità ruota attorno ad un assunto fondamentale: il carattere specifico del movimento dialettico (la totalizzazione), può riguardare soltanto una regione specifica del reale (la dimensione umana), limitandosi pertanto a quella scienza di cui l’uomo è, al contempo, soggetto ed oggetto: *l’antropologia*. La dialettica non è quindi il movimento dell’Essere come tale, né l’auto-

d’autrui», ivi, p. 52. Secondo Aron, la coscienza storica trova quindi la sua origine «[...] non dans la mémoire, non dans le temps vécu, mais dans la *reflexion*, qui fait chacun spectateur de lui-meme, et dans l’*observation*, qui prend l’expérience d’autrui pour objet», ivi, p. 85. Per un’analisi della teoria aroniana della storia cf. S. Mesure, *Raymond Aron et la Raison Historique*, Paris, Vrin, 1984. Sul rapporto Sartre-Aron e sulle loro rispettive concezioni della Storia e della conoscenza storica si veda: J.-F. Sirinelli, *Sartre et Aron, Deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Hachette, 1995, in particolare il Capitolo II : Le réveil de l’Histoire, pp. 97-204; F. Worms, *Le concret et la liberté, Aron et Sartre*, in S. Audier, M.O. Baruch, P. Simon-Nahum (sous la direction de), *Raymond Aron, philosophe dans l’histoire. “Armer la sagesse”*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, pp. 15-25.

⁷⁴ È in particolare all’altezza del tomo II della CRD che viene affrontata, più esplicitamente, la questione del senso e della verità della storia. Come si vedrà alla fine del prossimo capitolo, la nozione di *totalisation d’enveloppement* riveste un ruolo centrale nella trattazione di tale problema, così come la differenza tra Sartre tra la *praxis-processus* e il *processus-praxis*. La prima nozione è chiamata ad esprimere il lato “interno” della storia, fenomenologicamente descrivibile in quanto, *en droit*, sperimentabile; la seconda, invece, apre sul lato “esterno” della storia, come trascendenza non sperimentabile, sottratta essenzialmente ad ogni vissuto: «[...] l’être transcendant de l’Histoire, [à savoir] l’être-en-soi assimilant, sans en modifier la structure téléologique, l’être-pour-soi d’intériorité, devenant l’être-en-soi de cet être-pour-soi, dans la mesure même où toute action humaine – qu’elle soit individuelle ou commune – quels que soient les participants et la conscience qu’ils ont de leur acte, de sa signification dans l’intériorité du champ pratique, bref quelle que soit, dans l’intériorité, sa structure de réflexion sur elle-même, doit finalement sombrer dans l’idéalité, dans le rêve, dans l’épiphénoménisme ou bien: se produire dans l’extériorité (et comme produit de l’extériorité) dans la solitude absolue de l’être-sans-témoin, avec ses structures immanentes et réflexives », CRD II, p. 336.

movimento dell'Idea, bensì: un movimento che avviene al reale attraverso e mediante l'uomo, e che coincide con il movimento della *temporalizzazione storica*⁷⁵.

In secondo luogo, la separazione radicale dell'Essere e del Conoscere, necessaria per rifiutare ogni idealismo dialettico e per definire, al contempo, la *materializzazione* della dialettica, non abolisce *ipso facto* la possibilità di un loro articolato rapporto. La totalizzazione propria alla conoscenza (che, come si vedrà, integra sistematicamente le determinazioni del pensiero attraverso il metodo progressivo-regressivo, al fine di conoscere il suo oggetto in modo sempre più approfondito, tanto nel dettaglio quanto nella sua generalità) è effettuata infatti da un soggetto *situato* all'interno del campo pratico, immanente cioè a quel movimento della totalizzazione storica che egli stesso si sforza di pensare *in quanto* la produce. Questa indissociabilità, questa profonda reciprocità della praxis e della sua conoscenza, riveste un'importanza fondamentale nella costruzione dell'apparato concettuale della CRD e si riflette dal piano critico-epistemologico a quello propriamente storico-politico. Il tentativo di storicizzare la dialettica (che qui equivale ad antropologizzarla) si opera in stretto legame con la riformulazione della concezione dell'evento storico⁷⁶.

In terzo ed ultimo luogo: se Sartre ritiene che debba esserci *una* Verità della storia (e non *delle* verità), aprendo così la possibilità di una compiuta totalizzazione del senso della praxis storica nel suo intero sviluppo, bisogna precisare, però, che tale verità e tale senso non faranno altro che promettersi, senza poter mai raggiungere la loro piena realizzazione. La storia, proprio perché è il per-sé che la *fa*, non potrà mai coincidere con se stessa. Tuttavia, l'azione umana può assumere senso solo se riferita all'unità totalizzata che essa ricerca; parimenti, la storia può divenire intelligibile (oggetto di una conoscenza possibile) soltanto dal punto di vista di un pensiero che la prenda in esame

⁷⁵ Tali aspetti, cruciali per cogliere nella sua interezza la portata filosofica della CRD, sono stati trattati da S. Legrand, che ne ha fatto l'oggetto di acute analisi nel contesto di un seminario del Groupe de Recherches Matérialistes (GRM), confrontandoli al contempo con la concezione althusseriana della storia e della temporalità storica. L'approccio qui proposto deve molto al suo articolo: *Althusser et Sartre II. La question du temps historique et la catégorie d'événement*, Groupe de Recherches matérialistes (GRM), séance du 3.11.2007, scaricabile al sito: <http://grm.hypotheses.org/tag/sartre>.

⁷⁶ Aspetto che tratteremo nel primo paragrafo del prossimo capitolo. La trasformazione della dialettica implica infatti una trasformazione del concetto di storia che, in Sartre, si opera mediante un dialogo non sempre esplicito, ma permanente (che funge, potremmo dire, da sottotesto della CRD) con la filosofia hegeliana. Dalle analisi successive emergerà in particolare il rifiuto, da parte di Sartre, del concetto hegeliano di *totalità espressiva* e la critica alla concezione del tempo come *daseiende Begriff*: assumere il tempo come "l'esistenza del concetto", rimanda ad un'idea della temporalità come espressione dell'essenza interna della totalità storica, colta ad un momento determinato del suo sviluppo.

per totalizzarla, che la assuma, cioè, nella varietà disparata degli eventi e delle significazioni, nel quadro di un'integrazione unificata e differenziata verso cui tali eventi e significazioni tenderebbero. Unità impossibile ed assente che costituisce, in qualche modo, la funzione del senso della storia, la sua condizione *formale* d'intelligibilità. Ciò significa che, come ha avuto modo di sottolineare Verstraeten:

«Le fondement de l'attitude dialectique se trouve lié à l'élucidation de ce lieu d'insertion de la dialectique de l'individu et du social dans la dialectique de la société et de l'histoire; rencontre et dépassement réciproque d'une *aventure singulière* et d'une *généralité historique*»⁷⁷.

Se l'intersezione di queste due dimensioni viene analizzata da Verstraeten a partire da uno studio rigoroso del teatro di Sartre⁷⁸, ciò che va ritenuto nell'economia della nostra argomentazione, riguarda il tentativo dell'autore di ricostruire la genesi concreta ed esistenziale dell'attitudine dialettica, circoscrivendo il luogo in cui si gioca il superamento reciproco della libertà singolare e della generalità storica che la condiziona, in direzione di una "liberazione della libertà" – da considerare, secondo Verstraeten, nei termini di una "conversione" che il divenire-rivoluzionario soggettivo suppone ed implica, in quanto emergenza di una visione dialettica autentica.

⁷⁷ P. Verstraeten, *Violence et éthique*, cit., p. 73.

⁷⁸ Il teatro sartriano appare all'autore come il luogo privilegiato in cui poter rintracciare la genesi e l'evoluzione del percorso filosofico di Sartre – dall'ontologia eidetica, idealista, della coscienza individuale, alla dialettica materialista della praxis e delle norme storico-sociali. All'evoluzione di Sartre corrisponde, nel registro drammaturgico, ciò che Verstraeten descrive come il passaggio da una *dialettica critica*, tipica delle prime *pièces*, ad una *critica della dialettica*, compresa come tentativo di rifondazione di quest'ultima nei termini di una pratica extra-filosofica di ambizione rivoluzionaria. La questione di sapere perché e in che modo l'accesso alla visione dialettica sia di fatto praticato da alcuni, ma non da tutti, di rendere ragione dei motivi per cui alcuni attualizzano la loro libertà, mentre altri tendono ad abbandonarla al conformismo degli ordini sociali, non può trovare una risposta soddisfacente nel ricorso alle circostanze o al caso: ciò significherebbe limitarsi a situare la condizione di intelligibilità della trasformazione soggettiva nella mera struttura storico-sociale. A questo livello si situa il gesto interpretativo più originale dell'autore, consistente nell'assumere la forma teo-teleologica dello schema sartriano della "liberazione della libertà" (*Caduta*: la libertà è assoluta ma originariamente alienata a causa di significazioni che essa non sceglie, del suo essere situata in un mondo conflittuale, dominato dalla legge di rarità. *Redenzione* o *salvezza*: presa di coscienza che la libertà è costituita dalle condizioni che essa *dis-fa* nel momento stesso in cui queste la ri-condizionano, ma che la libertà deve cercare di padroneggiare attraverso la violenza della lotta di classe sotto il segno collettivo della reciprocità), a condizione però di *secolarizzarla*, sottomettendola al lavoro temporale della sua abolizione, cf. *ivi*, pp. 314 e ss.

Dal momento che, in Sartre, la libertà si definisce precisamente come *negazione* e superamento del dato fattuale, basandosi sull'idea secondo cui l'uomo debba essere (ontologicamente) libero per potersi (concretamente) liberare («si l'homme n'est pas originellement libre, mais une fois pour toute déterminé, on ne peut même pas concevoir ce que pourrait être sa libération»⁷⁹), occorre spiegare in che modo la riflessione critica sulla storia può dispiegarsi a partire dalla negatività che contraddistingue la Ragione dialettica in quanto *libero esercizio di pensiero*.

Lungi dal trovare una risoluzione, le domande poste in precedenza si complicano con l'emergenza di ulteriori questioni; in primo luogo: l'esigenza di chiarire i limiti e le *impasses* dell'autoriflessione della storia, in quelle fasi in cui l'efficacia pratica della Ragione dialettica sembra non *incarnarsi* più in un concreto processo di liberazione. Secondariamente, su un piano strettamente politico: comprendere se, ed eventualmente come, sia possibile fondare il diritto e il valore oggettivo della libertà all'interno di un orizzonte collettivo nel quale, anche la più elementare forma di praxis, sembra non potersi smarcare dagli effetti di quella che Sartre definisce l'*anti-dialettica* e che, in virtù della potenza inerziale della materia, espropria continuamente gli agenti storici del senso e delle intenzioni alla base delle loro imprese individuali e collettive⁸⁰.

Cominciare a rispondere a simili domande richiede un riferimento – per quanto breve ed incompleto – agli assunti d'ontologia fenomenologica forniti da EN, poiché è proprio

⁷⁹ MR, p. 207. P. Maniglier nell'articolo *Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme* (in «Les Temps Modernes», *Notre Sartre*, n. 632-634, 2005, pp. 425-448) ricorda come per Sartre la libertà non sia un fondo originario, un'indeterminata potenza creatrice che si oggettiverebbe e si perderebbe in forme storiche determinate, restando nondimeno sullo sfondo come una "réserve inconditionnelle". Piuttosto, "la liberté c'est ce à quoi marchent les aliénations" poiché, come Sartre non ha mai cessato di ricordare, non si può alienare nient'altro che una libertà. In questo senso, la libertà è, sì, indispensabile al funzionamento delle strutture alienanti, ma è anche ciò che permette di farle *dis-funzionare*, dal momento che la libertà non è altro che superamento del dato oggettivo e che il dispiegarsi di una libera praxis non potrà mai ridursi ad essere l'effetto meccanico di strutture oggettive a partire da cui essa agisce. Nel movimento stesso mediante cui la praxis attualizza queste strutture, essa le scompone parzialmente, dis-facendole entro certi limiti o, per dirla con Sartre, detotalizzandole nell'esatta misura in cui effettua la sua propria totalizzazione.

⁸⁰ Alla luce di tali questioni ci è sembrato pertinente aprire un'interrogazione ulteriore (di cui si tenterà di dar conto nella sezione B) riguardante la possibile articolazione tra (esperienza) *critica* e (produzione di) *soggettività*. Ciò che Sartre definisce *la subjectivité* si presenta come un campo essenzialmente marcato dalla scissione, totalizzazione mai pienamente totalizzabile, progetto non ricomponibile perché continuamente lacerato al proprio interno a causa del rapporto costitutivo che intrattiene con la collettività, la classe, il *milieu*. Proprio nel periodo successivo alla pubblicazione della CRD, l'articolazione tra la dimensione soggettiva della praxis e quella normativa strutturante l'ambiente sociale diventa il fulcro della riflessione sartriana sull'etica dialettica.

da tale contesto che la coscienza (o il per-sé) emerge come essenzialmente mancante ed originariamente alienata (agli altri e a se stessa)⁸¹.

Le analisi della struttura dell'*être-pour-autrui*, che occupano la terza parte dell'opera del 1943, presentano l'alienazione come ciò che viene al per-sé attraverso lo sguardo dell'altro⁸², responsabile dell'interruzione della fluidità del vissuto del per-sé e del dispiegarsi del progetto che questi stava attuando. Sotto l'occhio dell'altro, ciò che *faccio* si trasforma nel mio *essere*, diventando in tal modo *in-sé per l'altro*. L'essere-guardato implica l'alienazione del mondo che organizzo, che mi sfugge nel momento stesso in cui entro nel mondo dell'altro. Lo sguardo altrui è *reificante* nella misura in cui trasforma la mia possibilità in semplice utensilità e, in tal senso, «autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être *par qui* je gagne mon objectité»⁸³. È importante tuttavia precisare che in EN l'alienazione non è ridotta alla *reificazione*, perché quest'ultima *non è mai totale*⁸⁴: anche sotto lo sguardo dell'altro, il

⁸¹ Su questo tema ci si riferirà in particolare a F. Fischbach, *L'aliénation comme réification* in E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, Paris, La dispute, 2011. L'autore sottolinea il ruolo avuto da Sartre nella fissazione del concetto di alienazione come esperienza soggettiva dell'imposizione di un modo d'essere che nega la libertà, bloccandone l'essenziale dinamismo. Fischbach assume un atteggiamento critico nei confronti della concezione sartriana dell'alienazione, pur riconoscendone l'evoluzione dagli anni '40 agli anni '60: egli sottolinea come, da un punto di vista marxista, sia proprio la perdita del (mio) mondo che, de-oggettivandomi, mi fa essere soggetto. Il limite di Sartre sarebbe, allora, quello di aver presupposto un soggetto come punto di partenza, di averlo situato *a priori* in un mondo che sarebbe il "suo", arrivando così, inevitabilmente, ad assumere l'apparizione di altri come una "perturbazione". Secondo Fischbach bisognerebbe piuttosto cercare di capire se non sia proprio l'alienazione a costituire un'esperienza necessaria alla costituzione soggettiva, esperienza che avrebbe appunto, come *risultato*, la percezione di sé come soggetto. L'idea proposta da Fischbach è di dislocare il momento patologico: non sarebbe l'incontro con altri ad essere traumatico, né patologiche le sue conseguenze; piuttosto, patologica è l'assunzione di un soggetto che dispone dei propri possibili in modo sovrano, dotandosi del potere di inscrivere in un mondo che li accoglierebbe senza resistenza. L'esistenza di un soggetto si connetterebbe in tal modo ad una rottura originaria con ogni oggettività. Di contro, nella prospettiva adottata da Fischbach, è proprio la perdita del mondo a rafforzare il soggetto, poiché la depossessione del primo risulta costitutiva del secondo. La libertà connessa alla perdita del mondo è però una libertà astratta, interamente soggettiva e quindi impotente, poiché viene scoperta come tale nella fuga e nel ritiro da tutte le condizioni oggettive che, sole, potrebbero permettere di realizzarla in un mondo oggettivamente condiviso con gli altri. Fischbach riconosce tuttavia l'importanza della torsione imposta alla nozione d'alienazione all'altezza della CRD, mediante la scarsità che si impone come negazione originaria dell'uomo da parte dell'ambiente circostante.

⁸² Su questo tema cf. B. Reginster, *Le regard et l'aliénation dans L'Être et le Néant*, in «Revue philosophique de Louvain», n. 105, 2007, pp. 398-427.

⁸³ EN, p. 329.

⁸⁴ In questo senso non ci pare condivisibile l'affermazione di P. Chiodi secondo cui: «Mentre per Marx l'altro si configura sempre come alterità verificabile (la società, la natura come regno dell'uomo, ecc.), l'esistenzialismo ha rivelato la tendenza a individuare e isolare nella relazione generica di alterità un settore privilegiato, in cui la relazione all'altro prende la forma di relazione tra finito e qualcosa che finito non è, cioè qualcosa che generalizzato e neutralizzato, potrebbe venir designato come il trans-finito», Id., *Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1965, p. 188.

per-sé continua a percepire le proprie possibilità come sue, benché esse gli appaiano al contempo superate e trascese dalle possibilità dell'altro, riorganizzate fuori di sé da qualcuno diverso da sé. Nell'alienazione quindi la libertà del per-sé sussiste, pur sfuggendogli⁸⁵.

Lo scarto tra questa concezione (dove il per-sé, per sentirsi oggetto, deve *sapere di essere guardato*) e quella sviluppata nella CRD è sostanziale: nell'opera del '60, è la struttura stessa dell'azione, in quanto organizzazione dell'inorganizzato, a rinviare al per-sé il suo essere alienato come essere in-sé. Affrontando il tema dell'alienazione nella sezione I della CRD, Sartre fa una precisazione importante a questo proposito – benché limitata allo spazio di una nota:

«Cette matérialité inerte de l'homme comme fondement de toute connaissance de soi par soi est donc une *aliénation de la connaissance* en même temps qu'*une connaissance de l'aliénation*. La nécessité pour l'homme est de se saisir *originellement* comme Autre qu'il n'est et dans la dimension de l'altérité»⁸⁶.

Se, da un lato, la praxis illumina il proprio prodursi nel momento stesso in cui si realizza (secondo il paradigma fornito dalla coscienza non tetica (di) sé), dall'altro, essa non gode certo di una totale (auto)trasparenza a sé, in quanto:

«[...] cette conscience non théorique ne peut rien contre l'affirmation pratique que *je suis ceci* que j'ai fait (et qui m'échappe en me constituant aussitôt comme un autre). C'est la nécessité de cette relation fondamentale qui permet de comprendre pourquoi l'homme *se projette* dans le milieu de l'En-Soi-Pour-Soi. L'aliénation fondamentale ne vient pas, comme *L'Être et le Néant* pourrait le faire croire, à tort, d'un choix prénatal: elle vient du rapport univoque d'intériorité qui unit l'homme comme organisme pratique à son environnement»⁸⁷.

⁸⁵ Una trattazione a parte andrebbe dedicata alla tematizzazione dell'alienazione nei *Cahiers pour une morale*; nell'economia del nostro discorso basti ricordare che a questa altezza (1948) Sartre analizza l'alienazione come fenomeno antropologico dalle multiple figure: l'inconscio, lo psichico e l'ego, l'opera d'arte e la creazione, il dono - in cui il senso della mia azione è alienato in quanto modificato dall'altro che lo riceve -, etc. Qui l'analisi dell'alienazione considera anche il piano dei rapporti di scambio e delle relazioni d'oppressione costitutive della società, ovvero l'azione storica in quanto sempre ripresa e trasformata dall'altro. Cf. ad esempio: CM, pp. 118-137 e pp. 285-306.

⁸⁶ CRD I, p. 286, nota.

⁸⁷ Ibid.

Ecco dunque esplicitato il nuovo elemento che permette alla CRD di pensare quella dimensione collettiva dell'azione, preclusa all'ontologia fenomenologica: mediante il *lavoro* della e sulla materialità circostante è possibile, infatti, analizzare la relazione umana con le altre praxis nell'*immanenza* costituita dall'unità specifica di uno stesso mondo "lavorato"⁸⁸.

3. L'alienazione primitiva e le condizioni della storicità.

Nella CRD è l'introduzione della nozione di *alienazione primitiva* a permettere di definire il modo in cui la materia, restituendo agli uomini la loro azione, ne nasconde il senso ai loro occhi. È a partire dall'alienazione primitiva che sarà possibile comprendere la costruzione dei rapporti di produzione, in quanto reazione alla scarsità che rende ogni uomo *altro* rispetto al proprio vicino. Modificando la relazione di reciprocità tra gli uomini, la penuria come rapporto di ciascuno e di tutti alla materia costituisce, infatti, la struttura oggettiva e sociale dell'ambiente materiale e «[...] par là designe en retour chaque individu comme *facteur et victime de rareté*»⁸⁹.

L'esistenza della scarsità come negazione di fatto, originaria (che deve a sua volta essere negata) è dovuta all'ostilità dell'ambiente naturale nei confronti della vita organica – ostilità che, rendendo l'uomo un contro-uomo per ogni altro, determina non solo la necessità del conflitto e della violenza, ma anche la *possibilità stessa della storia*, costituendone "il motore passivo"⁹⁰. È per questa ragione che un'analisi delle tre nozioni-chiave del primo tomo della CRD, ovvero quelle di *praxis*, *besoin*, *rareté*, risulta un presupposto imprescindibile per comprendere quali siano le condizioni della storicità e stabilire il criterio dell'*historique* in Sartre⁹¹.

⁸⁸ Su questo tema si veda: E. Barot, *Sartre: de la réification à la révolution*, reperibile in linea all'indirizzo: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=117:e-barot-sartre-de-la-re-ification-a-la-revolution&catid=34:sartre&Itemid=54.

⁸⁹ CRD I, p. 207.

⁹⁰ Cf. CRD I, pp. 200-201.

⁹¹ L'impegno analitico nel trovare le condizioni della storicità è motivato dal fatto che, nella prospettiva sartriana, l'uomo *può* essere storico: la storicità si determina infatti come possibilità permanente dell'uomo, la quale però si attualizza solo a condizione che egli produca l'interiorizzazione del divenire storico, in modo da farne il motore del proprio sviluppo.

La prima sezione del libro I della CRD⁹² esplicita la posta in gioco dell'esperienza critica e gli interrogativi che motivano la fase iniziale del suo svolgimento: si tratta di comprendere la nozione di praxis nel suo duplice aspetto di *esperienza della libertà* e *esperienza della necessità*, assumendone la specifica determinazione materiale in relazione ad altre forme di materialità. Esiste a questo stadio una *circolarità dialettica*, in virtù della mediazione reciproca che lega l'uomo alle cose («l'homme est "medié" par les choses dans la mesure où les choses sont "mediées" par l'homme»⁹³).

Per poter indagare nella sua razionalità questo sistema di mediazioni, l'analisi deve partire dal livello più semplice ed astratto, cioè quello della praxis individuale contenente già, in se stessa, una struttura dialettica elementare, dal momento che ogni azione implica il superamento negatore di una contraddizione. Nella prospettiva sartriana la contraddizione originaria è costituita dal *bisogno* il quale, manifestando la dipendenza dell'essere organico dall'essere inorganizzato, si determina, da un lato, come *negazione della negazione* esperita dall'organismo sotto forma di mancanza interna e, dall'altro, come *positività* – nella misura in cui, grazie ad esso, la totalità organica tende a conservarsi come tale, instaurando un legame d'immanenza univoca con la materialità circostante:

«Le besoin comme négation de la négation c'est l'organisme lui-même se vivant dans le futur à travers les désordres présents comme sa possibilité propre et, par conséquent, comme la possibilité de sa propre impossibilité»⁹⁴.

Sartre si sforza di ribadire la correlazione tra la negazione come struttura dell'essere e l'azione umana come totalizzazione in corso, al fine di dimostrare – in esplicita contrapposizione alla dialettica della Natura nella sua formulazione engelsiana – che l'intelligibilità del *negativo* non può prescindere dalla presenza dell'uomo, poiché per quanto «l'univers matériel puisse [d'abord] rendre l'existence de l'homme impossible, c'est par l'homme que la négation vient à l'homme et à la matière»⁹⁵.

La prima negazione intelligibile della dialettica risiede nel rapporto dinamico (e sempre in corso) tra un tutto *costituito* – come presenza dell'avvenire, risultato futuro

⁹² Sezione intitolata *De la praxis individuelle comme totalisation*, cf. CRD I, pp.166-177.

⁹³ Ivi, p. 165.

⁹⁴ Ivi, p. 168.

⁹⁵ Ibid., corsivo nel testo.

da raggiungere e dunque, in tal senso, ancora astratto – e la totalizzazione *costituente* della dialettica mirante a produrre la totalità come proprio avvenire e proprio termine⁹⁶. Altrimenti detto: nel bisogno l'organismo attraversa il mondo circostante alla luce ed in funzione del proprio scopo – coincidente con la restaurazione dell'organismo negato –, unificando il campo che lo circonda per renderlo una totalità capace di fornire le risorse e i mezzi necessari al raggiungimento dello scopo stesso. La pluralità inerte diventa *totalità* per il fatto di essere stata unificata dal perseguimento di uno scopo che l'ha trasformata in *campo strumentale*. Come mette giustamente in rilievo F. Caeymaex in un articolo dedicato allo statuto dell'organismo nella CRD:

«[...] si le besoin correspond à une espèce de désintégration de l'organisme, c'est précisément dans la mesure où le *besoin est toujours déjà travail*, recherche positive de ce qui va permettre son assouvissement»⁹⁷.

Partendo da una situazione astratta ed elementare riguardante la contraddizione tra organico ed inorganico, la dialettica dell'azione che Sartre sta tematizzando non è riferita né all'iniziativa di un soggetto agente né ad un sostrato biologico, bensì alla logica immanente della produzione della vita stessa: essa considera la praxis organica come lavoro isolato capace di fornire le strutture elementari dell'intelligibilità del movimento dialettico. Sartre identifica il momento capitale della struttura dialettica della praxis *come lavoro* nel movimento mediante cui l'organismo *si fa inerte* al fine di trasformare l'inerzia circostante: a questo livello non si dà ancora alienazione, perché la conoscenza risulta consustanziale allo svelamento del campo pratico-percettivo, mediante la luce gettata su di esso dal fine perseguito.

Il passaggio all'analisi delle relazioni umane considerate come mediazione tra i differenti settori della materialità richiede di prendere in esame la materia lavorata *sia*

⁹⁶ Di nuovo è necessario insistere sulla duplice determinazione della particolarità della praxis rispetto all'unità del campo materiale in cui essa si inserisce: la praxis presa nella sua particolarità è determinazione del tutto e, in questo senso, è il tutto a conferirle l'essere (Sartre dice che è essa stessa il tutto, poiché l'essere del tutto esige che il tutto sia presente in tutte le sue parti); d'altro canto però, la particolarità è tale (cioè si particolarizza) precisamente *contro* il tutto, costituendone una negazione interna: essa è il tutto opponentesi a se stesso e, in quanto sua limitazione, è ciò che ne impedisce la compiuta ritotalizzazione.

⁹⁷ F. Caeymaex, *Vie et praxis: le statut de l'organisme dans la Critique de la Raison dialectique*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI, 2010 (Actes 2), pp. 146-163, consultabile al sito: <http://popups.-ulg.ac.be/bap.htm>.

come situazione-base determinante il contenuto delle relazioni umane – ovvero «base inerte d'institutions et d'instruments par quoi chaque homme est déjà défini et aliéné»⁹⁸ –, sia come pluralità esterna alla reciprocità commutativa: la struttura dialettica che l'analisi ha preliminarmente indagato nella sua “purezza”, incontra quindi un primo condizionamento nella *materialité ouverte*. Sartre precisa come «le renversement de l'expérience s'opère sous forme de matérialisme historique: s'il y a *totalisation* comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière»⁹⁹.

È per questo che la materia come totalità totalizzata fornisce una prima, elementare, ma imprescindibile esperienza della necessità che la dialettica hegeliana ha avuto il torto, secondo Sartre, di sopprimere: essa ha posto la reciprocità tra le coscienze senza considerarne le innumerevoli e differenti forme determinate, di volta in volta e nella loro concretezza, proprio dalla materia.

«La matière aliène en elle l'acte qui la travaille, non pas en tant qu'elle est elle-même une force ni même en tant qu'elle est inertie, mais en tant que son inertie lui permet d'absorber et de retourner contre chacun la force de travail des Autres»¹⁰⁰.

Il prodotto materiale designa dall'esterno gli uomini come altri, acquisendo la funzione di un “contro-uomo”: ciascuno esperisce nel prodotto della propria attività un'oggettività che gli ritorna come nemica e lo costituisce come altro. Il movimento dialettico interno alla praxis interseca dunque due negazioni: a quella operata dall'azione sulla materia, se ne aggiunge una seconda, che retroagisce sulla prima in qualità di *risultato* dell'azione, e che viene prodotta necessariamente mediante il ricorso alla materia come supporto reale della riorganizzazione pratica, innescata dall'azione stessa. In ragione di questa seconda negazione, l'oggetto prodotto dal lavoro umano acquisisce il ruolo di un *significante* di cui l'uomo diventa paradossalmente il *significato*: è l'oggetto prodotto *ad imporsi* agli uomini, a designarli e ad indicare loro il proprio modo d'uso. Tale condizionamento dell'uomo da parte della cosa non deve però offuscare una dimensione di significazione ancora più profonda, che non può giungere allo strumento se non attraverso il lavoro umano, il quale, a sua volta, può significare

⁹⁸ CRD I, p. 191.

⁹⁹ Ivi, p. 199.

¹⁰⁰ Ivi, p. 224.

soltanto ciò che possiede *già* come sapere. Detto altrimenti: lo strumento riflette agli uomini il loro sapere in forma oggettivata.

L'osmosi praxis-materia produce un effetto congiunto: per un verso, trasforma le forze naturali di per sé non significanti in pratiche quasi-umane (*actions passivisées*) nelle quali la praxis riconosce la propria unità come altra, appartenente a quel "regno dell'altro", costituito dal campo delle contro-finalità; per un altro verso, essa trasforma le esigenze umane nei confronti della materia in *esigenza della materia* rispetto all'uomo¹⁰¹. Il primo effetto della materializzazione della praxis è quindi l'unione *passiva* degli agenti: la materia li unisce separandoli, imponendo a ciascuno e a tutti una realtà significante molto più ricca e contraddittoria del risultato che essi intendevano produrre individualmente. *Nella e grazie alla* materia lavorata, le azioni di tutti si uniscono e acquisiscono un senso, cioè costituiscono l'unità di un *avvenire comune*. Tuttavia, presentandosi come inumano, l'avvenire prodotto dalle esigenze della materia lavorata crea, nello stesso tempo, la necessità e la spinta verso il cambiamento.

Quando queste due esigenze (quella dell'uomo come *prodotto del proprio prodotto* e quella della materia lavorata dall'uomo e trasformatasi in *anti-praxis*) tendono a sovrapporsi in un'equivalenza perfetta, si giunge a quella dimensione che Sartre nomina *pratico-inerte*. L'annullamento della praxis di fronte ad un'oggettività inerte permette all'agente di scoprire il suo *être-hors-de-lui* come la propria verità fondamentale: egli si trova definito come *matière ensorcelée*¹⁰² all'interno di un orizzonte di esigenze ed imperativi che pesano su di lui come una fatalità meccanica.

«[...] la praxis comme unification de la pluralité inorganique devient unité pratique de la matière. Les forces matérielles rassemblées dans la synthèse passive de l'outil ou de la machine font des actes [...] la praxis inscrite dans l'instrument par le travail antérieur définit *a priori* les conduites, ébauchant dans sa rigidité passive une sorte d'altérité mécanique qui aboutit à une division du travail. [...] Quelles que soient ses relations avec d'autres moments de l'expérience, celui-ci se donne à bon droit comme la détermination

¹⁰¹ Cf. CRD I, pp. 234 e ss.

¹⁰² Ivi, p. 279. Sartre usa quest'immagine di una "materia stregata" per descrivere il processo che sintetizza gli atti umani assorbendoli in un supporto materiale inorganico risultante da un lavoro umano antecedente, il quale continua a produrre degli effetti reali sotto forma di un'attività che appare come inumana. Le descrizioni sartriane circa il carattere "stregato" della materia sembrano rifarsi, per alcuni aspetti, a «Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano» così come Marx ne parla ne *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, trad. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 84-97.

d'une certaine structure de l'Histoire réelle: à savoir la domination de l'homme par la matière travaillée. [...] nous avons vu s'esquisser le visage terrible de l'homme en tant qu'il est *le produit de son produit* (et que – à ce niveau de la recherche – il n'est que cela)»¹⁰³.

Il nuovo tipo di negatività imposta dalla materia contribuisce ad arricchire e complicare il movimento dialettico della praxis, che Sartre descrive secondo due punti di vista, tra loro inseparabili: quello dell'*oggettivazione* (l'uomo che *agisce* sulla materia) e quello dell'*oggettività* (la materia totalizzata che *retroagisce* sull'uomo).

Nel regno del pratico-inerte, la praxis umana è alterata al punto da diventare semplice mezzo a vantaggio di un fine *inumano*: essa produce, suo malgrado, la riorganizzazione di un settore della materialità inerte in funzione delle esigenze di un altro settore di materialità. Si palesa così una contraddizione oggettiva tra *l'essere* come predeterminazione dell'individuo all'interno di una generalità (ovvero come realtà precostituita che lo determina mediante l'insieme delle sintesi passive della materialità) e *il fare* come spinta verso il superamento di una situazione che si presenta come già data e in relazione alla quale l'agente entra in conflitto.

Come si accennava poco sopra, la relazione univoca della praxis alla materialità è determinata a sua volta, benché in modo contingente, dalla *penuria* – annoverata da Sartre tra i principi di intelligibilità dialettica: essa sola può rendere ragione del passaggio dal positivo al negativo che le analisi di Marx ed Engels hanno supposto ma non spiegato:

«Toute la question c'est de savoir, au sein du marxisme, comment se fait le passage du positif au négatif [...] pourquoi faut-il qu'elles [les transformations des modes de production] deviennent inévitablement des antagonismes? Pourquoi la division du travail social qui est une différenciation positive se transforme-t-elle en lutte des classes, c'est-à-dire en différenciation négative? [...] La seule réponse c'est que la négation doit être donnée *d'abord* [...] et cette négation c'est [...] l'existence, chez l'homme de la *rareté*, d'une dimension pratique de non-humanité»¹⁰⁴.

¹⁰³ CRD I, pp. 250-251.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 219-220, corsivo nel testo.

Questo livello dell'esperienza critica si pone esplicitamente come discorso *preliminare* alla ricostruzione sintetica realizzata da Marx nel *Capitale* e le analisi formali di Sartre si situano *prima*, da un punto di vista logico, della ricostruzione storica marxiana, ad un livello più generale ed astratto:

«[...] dans la mesure où elles [ces remarques formelles] ont fixé quelques relations du champ pratico-inerte dans sa généralité, elles visent tout simplement à définir le type d'intelligibilité qui se manifeste dans la reconstruction marxiste; nous avons cherché à établir sans préjugé dans quelles relations fondamentales de la *praxis* à l'environnement matériel [...] nous pourrions trouver un fondement rationnel à l'évidence de l'expérience dialectique telle que peut la réaliser chaque lecteur de Marx»¹⁰⁵.

Se Sartre riprende da Marx l'idea che gli uomini fanno la storia sulla base delle circostanze anteriori, è per reinterpretarla nei termini propri alla sua teoria: le "circostanze anteriori" sono il campo pratico esistente e l'insieme delle relazioni umane che risultano da una *praxis* passata che ha assunto la forma dell'inerzia. E il "fare la storia" designa il superamento di queste condizioni sulla base del progetto, superamento che si cristallizzerà, a sua volta, in un nuovo insieme di relazioni umane. La concezione della storia umana come dialettica della *praxis* e dell'inerzia (che la prima supera per poi ricadervi) sembra, tuttavia, esporsi al rischio di condannare ogni azione ad un inevitabile "tradimento" da parte della storia stessa. Come l'azione umana risulta deviata dalla materia fin dal suo stesso sorgere, così la trasformazione della materia è, essa stessa, originariamente modificata dall'azione dell'altro. La materia è ciò *in cui* e *rispetto a cui* le azioni di tutti si uniscono e prendono un senso e, al contempo, ciò che a tutti sfugge, come se si desse nella storia una sorta di "deviazione originaria".

Da questo punto di vista, riconoscere che le azioni storiche sono sempre tradite dal loro risultato, non significa forse mettere in discussione la possibilità stessa di un senso "oggettivo" della storia? Sartre non può, ovviamente, rinunciare a tale possibilità – pena l'esautorazione dell'esperienza critica stessa – ma resta nondimeno altalenante su questo punto. Egli si oppone all'idea secondo cui la scarsità sarebbe una circostanza inerente alla fase capitalistica dello sviluppo economico, o prodotta da essa:

¹⁰⁵ Ivi, pp. 276-277.

«Je ne prétends pas que le rapport de réciprocité ait jamais existé chez l'homme *avant* le rapport de rareté puisque l'homme est le produit historique de la rareté. Mais je dis que, sans ce rapport humain de réciprocité, le rapport inhumain de rareté n'existerait pas»¹⁰⁶.

Secondo A. Gorz¹⁰⁷, nel Sartre della CRD l'alienazione come necessità presenta un carattere *storico* (e non ontologico o metafisico), quindi *in linea di principio* deve poter essere soppressa. La differenza che la separa dall'oggettivazione dell'agente intesa come «*altération rigoureusement prévisible et parfaitement imprévue des fins poursuivies*»¹⁰⁸ e l'insistenza sartriana sul fatto che l'alienazione venga all'uomo in quanto praxis (che essa, cioè, sia prodotta dalla praxis degli altri), conduce Gorz ad escludere la possibilità che in Sartre si dia un'alienazione di tipo ontologico. Alle analisi di Gorz va riconosciuto il merito di smarcare la concezione sartriana dell'azione (individuale e collettiva) dalle critiche che vi vedono una mancanza di radicalità: la continua ricaduta nell'inerzia storico-materiale condannerebbe l'azione ad una essenziale impotenza, escludendo la possibilità di una sua reale disalienazione¹⁰⁹. Del resto, numerosi passaggi della CRD potrebbero inficiare questo genere di critiche, ad esempio quando Sartre precisa che «*l'aliénation peut modifier les résultats de l'action, mais non sa réalité profonde*»¹¹⁰, manifestando la volontà di mantenere un margine d'intelligibilità della praxis, che deve poter restare comunque comprensibile agli occhi del soggetto agente e/o a quelli del filosofo critico.

Un altro aspetto risulta però centrale nella trattazione dell'alienazione in CRD: il suo legame con quella dimensione di rarità che caratterizza, in modo essenziale e determinante, la storia. Se l'uscita dal regime di penuria equivarrebbe *ipso facto* all'uscita dalla storia – poiché una società al di là della *rareté* sarebbe per Sartre una

¹⁰⁶ CRD I, p. 207.

¹⁰⁷ Cf. A. Gorz, *Sartre et le marxisme*, in *Le socialisme difficile*, Paris, Seuil, 1967.

¹⁰⁸ CRD I, p. 375.

¹⁰⁹ Come quella di Alain Badiou che vede, nella tematizzazione sartriana dell'azione collettiva, un elemento preponderante ed ineliminabile di passività: «Seul l'individu est un centre actif. En 1960 encore, Sartre appellera "collectif" une multiplicité d'individus dont l'unité est une synthèse passive [...] Si l'homme n'est vraiment humain – c'est-à-dire capable de réciprocité avec l'Autre – que dans la révolte qui dissout la série, il n'y a d'unité humaine que dans l'antagonisme, dans la violence. La forme exclusive de l'activité collective, c'est le mouvement de masse contre l'inertie sociale [...] la forme normale de la sociabilité c'est la passivité. [...] pour Sartre la passivité serielle est condition de l'activité collective [...] l'homme n'existe que par éclairs, dans une discontinuité sauvage, toujours résorbée au bout du compte dans l'inertie et la loi de séparation», Id., *Jean-Paul Sartre*, in *Petit Panthéon portatif*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 37.

¹¹⁰ CRD I, p. 76.

società a-storica o trans-storica – diventa più problematico ammettere la possibilità di una disalienazione come emancipazione collettiva nei confronti della scarsità. Per non trarre conclusioni avventate in merito all'ineluttabilità dell'alienazione come dimensione costitutiva dell'essere storico-sociale, occorre insistere sulla multivocità¹¹¹ che tale nozione presenta nella CRD. Essa può forse essere meglio compresa se considerata alla luce di alcune osservazioni svolte da J. Hyppolite, in particolare nella sua recensione al *Giovane Hegel* di Lukacs¹¹².

La distinzione tra alienazione ed oggettivazione fatta valere da Marx (contro Hegel) nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, mira a valorizzare il momento dell'oggettivazione come unico mezzo per unire l'uomo alla natura, sottolineando come essa diventi alienazione soltanto all'interno di certe circostanze che, nate dalla storia, nella storia potranno sparire. La via per la loro abolizione non potrà certo essere quella dell'autocoscienza intellettuale, bensì una rivoluzione storica che permetta «il ritorno dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano» e che si presenti come «la vera soluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione ed autoaffermazione»¹¹³. Il comunismo come soluzione (e soluzione consapevole, che *si sa* tale) dell'enigma della storia squalifica *in toto* la soluzione hegeliana mirante al superamento dell'alienazione sul piano del pensiero, superamento giudicato da Marx soltanto apparente: nella stessa concezione hegeliana dell'assoluto permane la presenza di un'antitesi interna, ove l'alienazione si conserva assieme al movimento necessario per superarla. Ora, se Lukacs riprende nel dettaglio tale confronto tra Hegel e Marx (superando Hegel attraverso Marx), Hyppolite evidenzia quelle che, a suo avviso, costituiscono delle semplificazioni operate dal filosofo ungherese, le medesime che Sartre tenta di superare. Dice Hyppolite:

«Che l'uomo, mentre si oggettiva nella cultura, nello Stato, nell'opera umana in generale, nello stesso tempo, si aliena, si faccia altro, e scopra in questa oggettivazione

¹¹¹ Sartre tende a valorizzare l'ambiguità delle nozioni dialettiche, proprie alla filosofia, contrapponendole al concetto scientifico, in ragione della loro capacità a comprendersi *in interiorità*: «Ce qui la sert [la philosophie] c'est que ces mots ne sont pas entièrement définis, c'est-à-dire qu'il y a quand même dans l'ambiguïté du mot philosophique quelque chose dont on peut se servir pour aller plus loin», Id., *L'écrivain et sa langue* (entretien avec P. Verstraeten, 1965), in S, IX, p. 70.

¹¹² J. Hyppolite, *Alienazione e oggettivazione: a proposito del libro di Lukacs sul giovane Hegel*, in *Saggi su Marx e Hegel* [1955], trad. it. a cura di S. T. Regazzola, Milano, Bompiani, 1965.

¹¹³ Cf. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Torino, 1949, pp. 121-122.

un'alterità insormontabile e che tuttavia bisogna tentare di surmontare, rappresenta una tensione inseparabile dell'esistenza, ed il merito di Hegel è di aver insistito su questa tensione, di averla conservata al centro stesso dell'autocoscienza umana. Una delle più grandi difficoltà del marxismo, al contrario, è la pretesa di sopprimere questa tensione in un futuro più o meno lontano, di spiegarla troppo rapidamente con una fase particolare della storia. [...] E' evidente che il sistema capitalista rappresenta una forma di alienazione dell'uomo, ma è forse l'unica? Nell'amore, nelle relazioni umane, nel riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo [...] non c'è forse una rappresentazione di sé fuori di sé, un riconoscimento di sé nell'altro che implica una specie di separazione, di alienazione che si può sempre tentare di spostare ma che continua ad esistere e che perciò fa parte della stessa nozione che noi, uomini, possiamo farci dell'assoluto?»¹¹⁴.

Assumendo l'indicazione hyppolitiana¹¹⁵ di non schiacciare l'alienazione su un registro duale di opposizioni, possiamo chiarire la portata del binomio oggettivazione-alienazione in Sartre. Alla stregua di Hegel, egli non intende pensare un termine in opposizione all'altro o stabilire le condizioni per un superamento definitivo dell'alienazione, foss'anche come progetto irrealizzabile. Piuttosto, il modo di perdersi nella materia, nell'altro e nel mondo esterno in generale è, anche e sempre, in misura certo variabile, un ritrovarsi. L'alienazione come problema filosofico risulta allora costitutivamente unita al problema dell'oggettivazione umana, la quale non potrà sparire con una data trasformazione storica. Smarcandosi esplicitamente dalla concezione marxista che identifica l'inizio dell'alienazione con il processo di sfruttamento, Sartre allude all'idea hegeliana dell'alienazione, dichiarandosi, rispetto a quest'ultima, in una

¹¹⁴ J. Hyppolite, *Saggi su Marx ed Hegel*, cit., pp. 104-105; Hyppolite prosegue: «Oggettivazione e alienazione sono inseparabili e la loro unità non può essere altro che l'espressione di una tensione dialettica che si vede nel movimento stesso della storia», ivi, p. 106.

¹¹⁵ E' Sartre stesso che, nel corso della trattazione dei collettivi e dell'essere-di-classe, evoca in nota gli studi hyppolitiani su Marx ed Hegel, sposandone l'approccio e le questioni sollevate: «Le véritable problème – que nous n'avons pas à étudier ici – concerne moins le passé, où la récurrence et l'aliénation se rencontrent en tout temps, que l'avenir : dans quelle mesure une société socialiste bannira-t-elle l'atomisme sous toutes ses formes? Dans quelle mesure les objets collectifs, signes de notre aliénation, seront-ils dissous dans une véritable communauté intersubjective où les seules relations réelles seront celles des hommes entre eux et dans quelle mesure la nécessité pour toute société humaine de rester totalité détotaillée maintiendra-t-elle la récurrence, les fuites et partant les unités-objets comme limites de l'unification vraie? La disparition des formes capitalistes de l'aliénation doit-elle s'identifier avec la suppression de toutes les formes d'aliénation? Nous retrouvons ici la question posée par Hyppolite dans ses *Etudes sur Marx et Hegel*», CRD I, p. 349, nota, corsivo nel testo.

posizione *al contempo* di continuità e di discontinuità – benché in realtà espliciti le ragioni della prima soltanto:

«Reviendrions-nous à Hegel qui fait de l'aliénation un caractère constant de l'objectivation quelle qu'elle soit? *Oui et non*. [...] il n'est pas douteux que l'homme – dès qu'il ne se désigne plus comme simple reproduction de sa vie mais comme l'ensemble des produits qui reproduiront sa vie – se découvre comme *Autre* dans le monde de l'objectivité; la matière totalisée, comme objectivation inerte et qui se perpétue par inertie, est en effet *un non-homme* et même, si l'on veut, un *contre-homme*»¹¹⁶.

Pur non esplicitando i fattori che distinguono la propria idea dell'alienazione da quella hegeliana, è possibile dedurre dalle affermazioni immediatamente successive (e in particolare dalle riflessioni in nota che richiamano la designazione heideggeriana del *Dasein* come *Wesen der Ferne*¹¹⁷) l'elemento che ne marca più profondamente la differenza. Si tratta della possibilità, per l'agente, di *comprendersi* non solo in opposizione alla propria oggettivazione nella materia, ma precisamente *attraverso di essa*:

«Chacun de nous passe sa vie à graver sur les choses son image maléfique qui le fascine et l'égare s'il veut se comprendre *par elle*, encore qu'il ne soit pas autre chose que le mouvement totalisant qui aboutit à *cette* objectivation»¹¹⁸.

Nel momento in cui la praxis fa l'esperienza dell'alienazione scopre una struttura interna-esterna dell'oggettivazione, ovvero *la necessità*¹¹⁹. Superando la propria condizione materiale l'uomo si oggettiva nella materia attraverso il lavoro, si perde «affinché la cosa umana esista» e può ritrovarsi nell'oggettivo come significazione *per l'uomo* dell'oggetto che egli ha prodotto. Sartre pone l'indissolubile binomio materia-impresa umana, all'interno del quale ogni termine agisce come trasformatore dell'altro:

¹¹⁶ Ivi, p. 285, corsivi nel testo.

¹¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Wom Wesen des Grundes* [1929] ripreso in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, trad. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987.

¹¹⁸ CRD I, p. 285.

¹¹⁹ Cf. ivi, p. 224 e pp. 375 e ss., dove Sartre fornisce la seguente definizione della necessità storica: «Le règne de la nécessité c'est ce domaine – réel mais encore abstrait de l'Histoire -, où la matérialité inorganique se referme sur la multiplicité humaine et transforme les producteurs en son produit», *ibid.*

l'alienazione esiste solo se l'uomo è dapprima azione, dal momento che mai è dato all'esperienza umana d'incontrare la materia selvaggia, brutta, allo stato puro: la "cosa" assorbe tutta l'attività umana e la restituisce materializzandola.

Una precisazione importante s'impone a tal proposito: se l'organismo pratico della CRD resta fondamentale le *pour-soi* di EN (potenza di nullificazione dell'in-sé, negazione del dato verso dei possibili che implicano il superamento di quest'ultimo), ciò non significa che l'uomo, per Sartre, debba riappropriarsi di un'essenza alienata in modo da ri-divenire pienamente se stesso, come accade nella concezione feuerbachiana. Il soggetto non ha alcuna essenza, o meglio la sua "essenza" gli è prodotta in permanenza come il suo passato, come ciò che è stato fatto di lui, ma che egli non cessa di superare, di *ri-fare* nella misura in cui si *dis-fa*. Per questa ragione, lo schema teleologico del recupero di sé, di un ritorno ultimo all'origine alienata nella storia, non trova spazio nella visione sartriana.

Il soggetto non è mai determinato meccanicamente dalla materialità inerte del dato fattuale, bensì sempre costretto ad *esistere* le proprie determinazioni, il suo rapporto alla materia, quindi anche tutto ciò che gli altri e il suo passato hanno fatto di lui: *esisterli* significa conferire loro un senso nell'orizzonte dei fini che coordinano un progetto esistenziale. Ciò che "funziona" come soggetto, in Sartre, non è insomma un soggetto costituente nel senso husserliano, ma un soggetto-bucato (*troué*) che si rapporta a se stesso sul modo dell'avvenire, in un campo di possibili in cui egli determina i propri fini e, tuttavia, con la "certezza anticipata" che mai raggiungerà se stesso. Come avremo modo di precisare tra breve, il fatto di ricorrere al registro delle finalità per pensare l'intelligibilità della storia non comporta l'ammissione di un'essenza originaria che andrebbe riconquistata nel corso del movimento storico. In un'intervista del 1966 rilasciata alla rivista «L'Arc» Sartre precisa infatti:

«Peu importe que ce sujet soit ou non décentré. L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme mais ce qu'il fait *de ce qu'on a fait de lui*. Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans une praxis totalisatrice»¹²⁰.

¹²⁰ Jean-Paul Sartre répond (entretien avec Bernard Pingaud), in «L'Arc», n. 30, 1966, p. 95.

Situare il soggetto nel registro del fare, esaminare ciò che l'uomo *fa* di quanto *si è fatto* di lui: questo il *leitmotiv* sartriano sulla praxis, di cui QM formula una delle prime occorrenze:

«Nous affirmons la spécificité de l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions données. Pour nous l'homme se caractérise avant tout pour le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, *même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation*»¹²¹.

La critica ha spesso letto le conseguenze tratte da Sartre da questo assunto in termini eccessivamente soggettivisti¹²² ritenendo il filosofo francese incapace di prendere le misure dell'originalità del pensiero marxiano dell'azione: l'ambivalenza tra l'essere-soggetto e l'essere-oggetto lascerebbe il posto al primato del soggetto come supporto dell'azione, proiettato a produrre un risultato nel quale, successivamente, non potrà più riconoscersi¹²³.

Sartre non esita a riconoscere a Marx il merito di aver distinto l'alienazione dall'oggettivazione e di aver situato la prima in una dimensione propriamente storica, passibile di essere analizzata in tutte le sue varianti strutturali. Ciò che però resta inspiegato nell'analisi marxiana, secondo l'autore della CRD, è il tipo di condizionamento in un certo senso "sovra-storico" che determina non tanto il contenuto delle relazioni interumane (i.e. i rapporti di produzione), quanto la loro struttura formale. Sul piano dell'esposizione (quindi in termini astratti) tale struttura *precede* la configurazione storica delle società e delle sue trasformazioni economiche:

¹²¹ QM, p. 85, corsivo mio.

¹²² Come ad esempio la già discussa lettura fornita da F. Fischbach nel saggio *L'aliénation comme réification*, in E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit.

¹²³ Riportare l'idea sartriana di praxis al solo registro del progetto intenzionale, ovvero ad un'ontologia soggettivista dell'agire, significa disconoscere che il fare storico, per Sartre, è sempre un fare "di secondo grado", che porta cioè sul già fatto e attesta una co-produzione dell'essere oggetto e della ripresa da parte di una soggettività del suo essere oggetto. Che la praxis sia dal punto di vista *metodologico* il luogo in cui è possibile cogliere il senso, non implica che essa sia, nei fatti, in misura di de-condizionare le strutture che la condizionano e la detotalizzano. È come se le strutture non potessero essere intelligibili se non nella prospettiva e nell'orbita di quello che ne fanno i soggetti e, inversamente, l'agire dei soggetti non potesse essere intelligibile che sotto condizione, sulla base di pratiche già sedimentate. Sartre lo riassume con la formula: «l'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse», Id., *Jean-Paul Sartre répond*, cit., p. 90.

«Marx a très bien indiqué qu’il distinguait les *relations humaines* de leur réification ou, d’une façon générale, de leur aliénation au sein d’un régime social donné. Il remarque en effet que dans la société féodale, fondée sur d’autres institutions, d’autres outils et qui posait à ses hommes d’autres questions, ses propres questions, l’exploitation de l’homme par l’homme existait, jointe à l’oppression la plus féroce, mais que tout se passait *autrement* et que, en particulier, la relation humaine n’était ni réifiée ni détruite. [...] L’Histoire détermine le contenu des relations humaines dans sa totalité et ces relations renvoient à tout. Mais ce n’est pas elle *qui fait* qu’il y ait des relations humaines en général. Ce ne sont pas les problèmes d’organisation et de division du travail qui ont fait que des rapports se soient établis entre ces objets *d’abord séparés*, les hommes. [...] à sauter l’étape abstraite de la relation humaine et à s’établir tout de suite dans le monde, cher au marxisme, des forces productrices, du mode et des rapports de production, nous risquerions de donner raison sans le vouloir à l’atomisme du libéralisme et de la rationalité analytique»¹²⁴.

Il secondo momento della regressione dialettica non può quindi analizzare *direttamente* la relazione dell’individuo ai corpi sociali, siano essi “attivi” o stabilizzati nelle istituzioni. Affinché la costituzione di un gruppo o di una società sia possibile, bisogna riconoscere nella relazione umana (indipendentemente dal suo specifico contenuto) una realtà che permanga, di fatto, in qualsiasi momento della storia e che va ammessa – precisazione fondamentale – «*même entre des individus séparés appartenant à des sociétés de régime différent et qui s’ignorent l’une l’autre*»¹²⁵.

É per questo motivo che l’ulteriore fase dell’esperienza critica si propone d’indagare il rapporto tra l’oggettività inerte del mondo storico-sociale e il libero progetto in esso situato; più precisamente: l’intelligibilità della loro reciproca modificazione dialettica nel quadro delle *relazioni degli uomini tra loro*, sullo sfondo della rarità e degli antagonismi da essa innescati. Sartre considera l’agente pratico sotto il profilo delle *relazioni di reciprocità* (o meglio della «[...] dispersion mouvante et indéfinie des réciprocités») che lo legano agli altri mediante il lavoro, l’interesse¹²⁶, i legami familiari,

¹²⁴ CRD I, p. 179.

¹²⁵ Ibid., corsivo mio.

¹²⁶ Si veda almeno la dettagliata analisi dedicata alla categoria d’*intérêt*: ivi, pp. 261-279.

etc. Prima di giungere alla totalizzazione operata dalla praxis collettiva¹²⁷, egli deve quindi determinare la *specificità* della relazione umana ad un livello, al contempo, duale e triadico¹²⁸.

«Puisque nous sommes partis de la dispersion des organismes humains nous allons considérer des individus entièrement séparés (par les institutions, par leur condition sociale, par les hasards de leur vie) et nous tenterons de découvrir dans cette séparation même – c'est-à-dire dans un rapport qui tend vers l'extériorité absolue – leur lien historique et d'intériorité»¹²⁹.

La reciprocità di cui è questione è *non saputa* dagli agenti pratici: a questa altezza, ogni individuo si pone come Altro non mediante una sintesi attiva, ma soltanto figurando come oggetto nell'attività mediante cui si produce l'unificazione del campo pratico, dove altre totalizzazioni sono in corso, a titolo di molteplicità totalizzatrici che sfuggono alla sua comprensione, così come egli sfugge alla loro. Si dà dunque un ulteriore passaggio dal soggettivo all'oggettivo: non più come oggettivazione (risultato dell'azione inscritta nella materia), ma come *oggettività umana* grazie alla quale ogni uomo esiste in mezzo agli uomini diventando oggetto *per gli altri e per se stesso* attraverso gli altri: «[...] par eux ma subjectivité prend sa réalité objective comme intériorisation de mon objectivité humaine»¹³⁰.

Tale reciprocità non può però essere effettiva, cioè attualizzarsi, senza la mediazione di un *terzo*: la reciprocità *vissuta* scopre così una relazione ternaria come propria base e proprio compimento. Ponendo come necessaria l'integrazione della relazione binaria in una struttura ternaria, Sartre intende mostrare come l'unità non possa (almeno in un primo momento) venire alla dualità se non dall'esterno, mediante la praxis di un terzo: ciò rende pertanto l'unità commutativa tra due agenti inevitabilmente *subìta*. A questa

¹²⁷ Alla fase successiva dell'esperienza critica spetta infatti il compito d'illuminare l'articolazione della praxis individuale e della praxis collettiva, di pensare, cioè, il sistema completo dei rapporti umani nella loro sincronia e nella loro diacronia, nei termini di una totalizzazione. Tale articolazione, come vedremo, è per Sartre la condizione affinché la Storia possa avere senso, e quindi essere intelligibile: rappresenta dunque la condizione di possibilità *correlativa* della storia e della conoscenza storica.

¹²⁸ «Le seul fondement concret de la dialectique historique c'est la structure dialectique de l'action individuelle. Dans la mesure où nous avons pu abstraire un instant cette action du milieu social où elle est en fait plongée, nous avons surpris en elle un développement complet de l'intelligibilité dialectique comme logique de la totalisation pratique et de la temporalisation réelle. Mais cette expérience, justement puisqu'elle est son propre objet, nous livre une transparence plénière sans nécessité. [...] Nous avons affaire à un fait indubitable. Mais l'indubitabilité n'est pas la nécessité», ivi, pp. 279-280.

¹²⁹ Ivi, p. 182.

¹³⁰ Ivi, p. 186.

altezza si apre una questione centrale per lo sviluppo argomentativo della CRD¹³¹ e per l'impianto categoriale della filosofia sartriana in generale.

È proprio sulla questione della mediazione del terzo dialettico che J. Rancière costruisce la sua critica a Sartre, come si evince dal titolo della sezione dedicata a quest'ultimo nel saggio del 1983 *Le philosophe et ses pauvres*¹³²: “le mur du philosophe” allude infatti ad un celebre passaggio della CRD in cui Sartre scrive:

«De ma fenêtre je vois un cantonnier sur la route, un jardinier qui travaille dans un jardin. Entre eux, il y a un mur surmonté de tessons de bouteille qui défend la propriété bourgeoise où travaille le jardinier. Chacun d'eux ignore donc entièrement la présence de l'autre; chacun, absorbé dans son labeur, ne songe pas même à se demander s'il y a des hommes de l'autre côté. Quant à moi, qui les vois sans être vu, ma position et ce survol passif de leur labeur me situent par rapport à eux : je “prends des vacances” dans un hotel, je me réalise dans mon inertie de témoin comme un intellectuel petit-bourgeois ; ma perception n'est qu'un moment d'un entreprise (je cherche le repos après un “surmenage” ou la solitude pour faire un livre, etc) qui renvoie à des possibilités et à des besoins propres à mon métier et à mon milieu. De ce point de vue, ma présence à la fenêtre est une activité passive (je veux “respirer de l'air pur ou je trouve le paysage reposant”, etc.), et ma perception présente figure à titre de moyen dans un processus qui est l'expression de ma vie entière»¹³³.

Con la descrizione fenomenologica offerta dall'esempio dei due lavoratori Sartre si propone di mostrare come, nella separazione e nell'ignoranza reciproca, esistano sempre

¹³¹ Come vedremo nel primo paragrafo del capitolo successivo, il ruolo del terzo è centrale nella formazione del gruppo in fusione e delle sue successive evoluzioni in direzione della *fraternité-terreur* e dell'istituzionalizzazione, mediante il giuramento. Cf. *ivi*, pp. 442 e ss.

¹³² J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 2007. Il saggio di Rancière prende avvio dalla critica al gesto inaugurale della filosofia platonica, che si pone ponendo il suo *altro*: l'ordine del discorso si definisce tracciando il perimetro che esclude dal diritto al pensiero coloro che si guadagnavano la vita mediante il lavoro manuale. Relegando gli artigiani nell'ordine della pura riproduzione, la filosofia si è così riservata il privilegio del pensare, legittimandolo attraverso il ricorso ad una differenza di natura. Nella lettura di Rancière, Platone ha mostrato perfettamente il legame necessario tra i procedimenti di acquisizione del sapere e la distribuzione dei posti del potere, fondando la disposizione gerarchica della città. A partire da questa figura “archetipica” dell'istituzione sociale della filosofia, Rancière mette progressivamente in evidenza i conflitti e le complicità esistenti tra filosofia e sapere sociale (analizzando in particolare la sociologia di P. Bourdieu e J.-C. Passeron). Quest'ultimo si pone, a suo avviso, come “pensiero del povero”, inventario dei modi di pensare non legittimati, scienza avente per oggetto quel pensiero *che non ha il tempo di pensarsi*. Denunciando la vanità dello svago filosofico, il sapere sociale si trova però relegato, suo malgrado, alla funzione di succedaneo della filosofia, risultando nondimeno necessario alla filosofia stessa, la quale, per poter conservare il suo posto nella legislazione dei pensieri legittimi, è costretta a produrre dal suo interno un discorso sulla non-filosofia, sui modi di pensiero non legittimi. Cf. *ivi*, pp. 17-85 e pp. 239-288.

¹³³ CRD I, p. 182, citato da Rancière, in *Le philosophe et ses pauvres*, p. 210.

tra i due agenti pratici dei *rapporti d'interiorità*. La critica di Rancière si rivolge al fatto che questi rapporti *non possano darsi senza la mediazione di un terzo*¹³⁴, dietro cui va letta, a suo avviso, la figura dell'intellettuale grazie al quale «l'ignoranza diventa reciproca». Rispetto ai due lavoratori manuali visti dalla finestra, l'intellettuale è il terzo al contempo *totalizzante* ed *escluso*. È la percezione dell'intellettuale che totalizza le loro attività distinte e separate, ponendole in una reciprocità pratica, la quale pur essendo costruita da lui stesso, lo fa sentire al contempo escluso:

«Mais cette modestie est inutile. Ou trompeuse. L'acte du philosophe, ce n'était pas de dissoudre le mur de pierre pour "intérieuriser" les deux travailleurs. C'était de l'élever pour les mettre dans l'élément vrai de la dialectique: non pas le colloïde des rapports de réciprocité, mais l'acier et le béton de la matière ouvrée qui scelle le sens, en renvoyant les travailleurs arriérés à leurs solitudes [...] le mur rustique du philosophe engage les hommes sur le chemin de la dialectique productive»¹³⁵.

Nonostante nella CRD sia effettivamente centrale il ruolo del terzo, sarebbe riduttivo leggervi un'altra formulazione dello spettatore imparziale o di un "pensiero di sorvolo" dal quale, fin dai tempi di TE, Sartre non ha cessato di prendere le distanze. L'insistenza di Rancière sulla *funzione costituente dello sguardo* ha l'effetto di schiacciare la relazione dialettica e triadica descritta dalla CRD su quella, duale e oppositiva, del conflitto di sguardi esposta in EN: nell'opera del 1943, effettivamente, *Autrui* conservava lo statuto di *oggetto per me*, capace di affettarmi nell'esatta misura in cui

¹³⁴ La critica di Rancière alla logica triadica presente nella CRD è stata dettagliatamente analizzata da D. Giovannangeli nel saggio *Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre*, in G. Cormann et O. Feron (sous la direction de), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour des travaux de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, 2014, pp. 13-24. L'autore fa notare come la questione del terzo occupi effettivamente un ruolo centrale in Sartre, almeno a partire da EN, e ne sottolinea il nesso con la constatazione della morte di dio – che Sartre situa nel 1848, quando la poesia (quella di Mallarmé in particolare) perde i suoi temi tradizionali (l'uomo e dio), in concomitanza con la caduta del regime monarchico. Il concetto di umanità e il concetto di dio risultano limitativi l'uno dell'altro, poiché dio corrisponde "all'essere-guardante che non può mai essere guardato". Giovannangeli afferma a tal proposito: «La question ne peut pas cependant être éludée de savoir si le tiers n'occupe pas la place laissée vacante, avec la mort de Dieu, par la disparition du témoin absolu. La réponse, me semble-t-il, ne peut être que nuancée. Il n'est pas contestable que, dans une bonne mesure, J. Rancière touche juste. Sartre lui donne raison *a contrario* lorsqu'il note que quand un rassemblement se constitue en groupe, l'intellectuel doit quitter sa fenêtre, descendre dans la rue pour se glisser au sein de la manifestation en marche et s'y faire, comme tout un chacun tiers parmi les tiers, ni totalement intégré au groupe, ni totalement transcendant par rapport à lui», *ivi*, p. 21.

¹³⁵ J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, *cit.*, p. 211.

poteva rinviarmi lo sguardo che avevo posto su di lui. Come ricorda D. Giovannangeli, in EN era *per* il terzo che la comunità degli oppressi esisteva:

«Le “maître”, le “seigneur féodal”, le “bourgeois” ou le “capitaliste” apparaissent, non seulement comme des puissants qui commandent, mais encore et avant tout, comme les tiers, c’est-à-dire ceux qui sont en-dehors de la communauté opprimée et pour qui cette communauté existe. C’est donc pour eux dans leur liberté que la réalité de la classe opprimée va exister. Ils la font naître par leur regard»¹³⁶.

Nella CRD, invece, è *attraverso* il terzo, attraverso la sua mediazione, che l’esistenza di questa comunità si scopre a se stessa. Sartre stesso precisa questa differenza, come ad anticipare le critiche di Rancière:

«[...] je me fais le milieu objectif où ces deux personnes réalisent leur dépendance mutuelle en dehors de moi. Gardons-nous de réduire cette médiation à une impression subjective : il ne faut pas dire que *pour moi* les deux journaliers s’ignorent. Ils s’ignorent *par moi* dans l’exacte mesure où je deviens *par eux* ce que je suis. [...] Aussi chacun en me limitant constitue la limite de l’Autre, lui vole un aspect objectif du monde comme à moi. Mais [...] ils diffèrent moins entre eux qu’ils ne diffèrent de moi et, finalement, dans leur négation réciproque je découvre quelque chose comme une complicité fondamentale. Une complicité contre moi»¹³⁷.

Insomma, non è perché l’intellettuale in vacanza li guarda dall’alto della sua posizione di sorvolo che i due lavoratori manuali si rivelano tali. L’alienazione all’altro non è più l’effetto di una soggettività costituente; essa risulta, invece, dal carattere opaco e sfuggente di un’oggettività originaria e condivisa che, pur non dipendendo costitutivamente da me, si svela continuamente attraverso la mia propria praxis. La stessa necessità *a priori* che sottende il sentimento dell’esclusione, fonda quindi *in principio* la possibilità della reciprocità¹³⁸.

Il giudizio di Rancière in merito ai possibili effetti politici dell’apparato teorico e categoriale all’opera nella CRD resta, tuttavia, severo e senza appello:

¹³⁶ EN, pp. 492-493.

¹³⁷ CRD I, p. 184, corsivi nel testo.

¹³⁸ Cf. D. Giovannangeli, *Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre*, cit., p. 23. L’autore compie su questo aspetto una mossa interpretativa originale, suggerendo che la lettura di Rancière, riportando le analisi sartriane ad un conflitto di sguardi, ricalchi implicitamente il paradigma del Panopticon di Bentham, così come è stato descritto da Foucault in *Surveiller et Punir*.

«La toute-puissance déléguée à la matière ouvrée est d'abord le gage que la liberté ne peut pas venir de là. Elle garantit le droit de la seule vraie liberté: celle du philosophe qui n'est pensable et opérante que comme l'exact inverse de l'impuissance des individus sérialisés. S'ils veulent être libres, ceux-ci devront d'abord renoncer à la liberté qu'ils prétendraient se procurer eux-mêmes dans le calcul de leurs plaisirs et de leurs peines»¹³⁹.

Almeno una precisazione va fatta in margine alle critiche di Rancière: si è già insistito in precedenza su come la diagnosi critica operata da Sartre nella CRD miri a produrre gli strumenti per una comprensione della dialettica storica in quanto possibilità, per ogni agente pratico, di compiere l'esperienza riflessiva come momento situato dell'azione in corso¹⁴⁰.

Prima di proseguire nell'analisi dell'esperienza critica e di considerarne la fase mirante a stabilire le strutture del sociale e della praxis collettiva, è utile riassemble gli

¹³⁹ J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, cit., p. 214. Più mitigato appariva invece il giudizio di Rancière nel 1974, quando ne *La Leçon d'Althusser*, egli manifestava una maggiore apertura nei confronti del pensiero politico di Sartre. A questa altezza, infatti, pur riconoscendo ad Althusser il merito di aver liberato i suoi allievi, dalle "nebbie fenomenologiche che dominavano la filosofia dell'epoca", egli rimprovera al maestro di aver trascurato la distinzione essenziale posta da Sartre tra il gruppo e la serie. Inoltre, Rancière non manca di evidenziare l'inconsistenza teorica delle diagnosi condotte dall'apparato filosofico comunista nei confronti dell'umanesimo sartriano, vedendovi l'indice del passaggio da un'ortodossia all'altra: se negli anni '50, l'ortodossia comunista rimproverava a Sartre il suo antiumanismo a causa del carattere opaco della coscienza, nel decennio successivo, al contrario, gli rimprovera d'essere un umanista a causa della supposta trasparenza attribuita alla praxis. Cf. J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.

¹⁴⁰ Cf. CRD I, p. 165. Lo stesso Sartre non smetterà di insistere su questo punto, ad esempio in occasione delle famose conferenze tenute in Giappone nell'autunno del 1965, quando egli afferma: «Il ne s'agit donc pas pour l'intellectuel, de juger l'action avant qu'elle soit commencée, de pousser à l'entreprendre ou d'en commander les moments. Mais, au contraire, de la prendre en marche, à son niveau de force élémentaire (grève sauvage ou canalisée déjà par les appareils), de s'y intégrer, d'y participer physiquement, de se laisser pénétrer et porter par elle, et seulement alors, dans la mesure où il prend conscience que c'est nécessaire, de déchiffrer sa nature et de l'éclairer sur son sens et ses possibilités», *Plaidoyer pour les intellectuels*, deuxième conférence, in *S*, VIII, p. 422, corsivi nel testo. In questo senso, l'universale che l'intellettuale ricerca non è mai dato *a priori*: irrealizzabile come tale, è sempre particolarizzato in una situazione, cioè come universale singolare. L'intellettuale lavora "sul piano dell'evento", di cui Sartre fornisce una precisa definizione: «J'appelle événement, ici, un fait porteur d'une idée, c'est-à-dire un universel singulier car il limite l'idée portée, dans son universalité, par sa singularité de fait daté et localisé qui a lieu à un certain moment d'une histoire et qui résume et la totalise dans la mesure où il en est le produit totalisé», *ivi*, p. 407. Assunto in questa prospettiva, l'universale sartriano non può funzionare come idea regolatrice, né come criterio oggettivo e infallibile per distinguere campo filosofico e campo ideologico. Sartre riassumerà efficacemente la situazione paradossale in cui si trova l'intellettuale nel suo *Autoportrait à soixante-dix ans*: «[...] l'intellectuel est voué à disparaître en tant qu'homme qui pense à la place des autres : penser pour d'autres, c'est une absurdité qui condamne la notion même d'intellectuel», *S*, X, p. 186.

elementi finora emersi, in funzione della questione da cui questo paragrafo ha preso le mosse, quella cioè d'individuare le condizioni della storicità nella CRD. Ora, non si tratta tanto di entrare nel dettaglio dell'opera per farne una mappatura, quanto piuttosto di cogliere ciò che la caratterizza dal punto di vista propriamente epistemologico, ovvero sul piano della teoria della conoscenza storica e dell'attitudine critica che pretende farsene carico.

Come visto in precedenza, la materialità lavorata costituisce il fattore d'unificazione passiva delle praxis, le quali *subiscono* l'unità totalizzante a partire dalla necessaria negazione che la materia imprime ad ogni azione che, in essa, s'inscrive. Introducendo il carattere *necessario* del rapporto univoco della materialità circostante agli agenti pratici, Sartre precisa che tale rapporto si manifesta nella storia in una forma *particolare e contingente*, che è quella, appunto, della *lutte contre la rareté*. Se da un punto vista *logico* è possibile immaginare un rapporto all'ambiente circostante che non sia condizionato dalla rarità, *di fatto* quest'ultima ha sempre condizionato lo sviluppo reale della storia umana. In quanto «prodotto storico della scarsità» l'uomo si trova ad essere determinato nel suo essere sociale e nel suo rapporto alla natura e agli altri uomini da una situazione contingente che costituisce, nondimeno, la condizione del suo stesso essere uomo:

«[...] quoique la rareté soit *universelle*, elle varie pour un même moment historique [...] Mais il reste que les trois quarts de la population du globe sont sous-alimentés, après des millénaires d'Histoire. Ainsi, malgré sa contingence, la rareté est une relation humaine fondamentale (avec la Nature et avec les hommes). En ce sens il faut dire que c'est elle qui fait de nous *ces* individus produisant *cette* Histoire et qui *se* définissent comme des hommes. Sans la rareté, on peut parfaitement concevoir une praxis dialectique et même le travail: rien n'empêcherait, en effet, que les produits nécessaires à l'organisme fussent pratiquement inépuisables et qu'il faille, malgré tout, une opération pratique pour les arracher à la terre. Dans cette hypothèse, l'unité renversée des multiplicités humaines par les contre-finalités de la matière subsisterait nécessairement : car c'est au travail qu'elle est liée comme à la dialectique originelle. Mais ce qui disparaîtrait, c'est notre caractère d'*hommes*, c'est-à-dire, puisque ce caractère est historique, la singularité propre de notre Histoire»¹⁴¹.

¹⁴¹ CRD I, p. 201, corsivi nel testo.

La contingenza di cui parla Sartre è dunque intrisa di necessità, possiede un carattere “originario”: egli stesso la definisce «la contingenza della nostra necessità o la necessità della nostra contingenza», richiamando in tal modo la nozione di *facticité* che rivestiva un ruolo centrale nell’apparato concettuale de l’EN¹⁴².

«Un homme quelconque d’aujourd’hui doit reconnaître, dans cette contingence fondamentale, la nécessité qui (à travers des milliers d’années et très directement, aujourd’hui même) lui impose d’être exactement ce qu’il est. Nous étudierons, dans le moment progressif de l’expérience, le problème de la contingence de l’Histoire et nous verrons que le problème est surtout important dans la perspective d’un *avenir de l’homme*»¹⁴³.

Le riflessioni sartriane su questo tema intendono situare il carattere storico dell’essere umano senza ricorrere *a priori* al carattere necessario o essenziale della storia, marcando in tal modo la distanza rispetto a quelle posizioni ideologiche e storiciste che assumono la cosiddette società non-storiche (quelle cioè che, secondo i termini della CRD, si adattano alla scarsità vivendola come equilibrio e ripetizione e quindi non si storicizzano attraverso l’esperienza vissuta della scarsità) come dei momenti particolari nei quali lo sviluppo storico avrebbe subito un brusco rallentamento, se non una vera e propria “inversione”.

Tuttavia, in virtù della sua vocazione critico-epistemologica, l’analisi è chiamata a distinguere tra la determinazione specifica della praxis da un lato, e la sua dimensione *generale* – cioè indipendente da ogni determinazione storica – dall’altro. È ovvio che quando Sartre si riferisce alla “singolarità della nostra storia” si sta riferendo alla sola storia concepibile e ammissibile nel quadro di uno studio dialettico volto a produrne la

¹⁴² In EN la fatticità è al contempo una struttura del per-sé ed un elemento che presenta i caratteri dell’in-sé, permettendo di pensare l’articolazione tra libertà ed essere. La fatticità designa la necessità di ogni per-sé che si rivela a ciascuno in una forma contingente: non si identifica tanto alla situazione singolare di ogni per-sé, ma manifesta quest’ultima *in ciò che essa contiene di in-sé*. Il rapporto del per-sé alla propria fatticità è un rapporto di « necessità di fatto » che si realizza poi in ulteriori determinazioni (il passato, il corpo, la situazione). La fatticità è quindi legata alla contingenza, ma non identificabile ad essa: Sartre la definisce « ciò che resta di « in-sé » nel per-sé », ciò che il per-sé deve assumere anche dopo la nullificazione dell’in-sé, in altri termini: il fatto che *ciò che il per-sé è*, lo è sottoforma di *doverlo essere*. Sul legame inestricabile tra fatticità e libertà all’interno della situazione, Cf. EN, pp. 541 e ss.: «[...] Sans la facticité la liberté n’existerait pas – comme pouvoir de néantisation et de choix – et sans la liberté la facticité ne serait pas découverte et n’aurait même pas de sens ». Su questo tema si veda ad esempio: L. Husson, *De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans L’Être et le Néant*, in J.-M. Mouillie (sous la direction de), *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS-LSH Éditions, 2000, pp. 133-173.

¹⁴³ CRD I, p. 201.

comprensione mediante l'attribuzione di un senso. È altrettanto chiaro che, il modo in cui la relazione generale della praxis si manifesta al ricercatore situato che conduce l'esperienza critica, non può che essere determinato dalla scarsità: quest'ultima va pertanto assunta come *condizione di possibilità* della storia umana, benchè altre condizioni siano necessarie per determinarne la specifica *realtà*¹⁴⁴.

Altrimenti detto : pur non essendo di per se stessa una categoria in grado di render ragione del reale sviluppo storico, la *rareté* produce un disequilibrio (come impossibilità di coesistenza all'interno di una collettività) che, interrompendo la fluidità del tempo, permette di rendere conto delle strutture fondamentali delle relazioni interumane, tanto sul piano antropologico che su quello istituzionale. In questo senso, «la *rareté* est *milieu* en tant qu'elle est rapport unitaire d'une pluralité d'individus [...] elle est relation individuelle et milieu social»¹⁴⁵.

Vi è quindi una duplice determinazione della scarsità: come dialettica formale e generale, essa è la negazione inerte e materiale che la praxis a sua volta interiorizza e che designa ogni membro della collettività come eccedentario rispetto ad ogni altro; come dialettica storica e concreta (*relative*), essa mostra come sia la società stessa a «scegliere i propri morti», ovvero a designare i produttori e a stabilire le modalità di esclusione di coloro che vengono considerati improduttivi. Questo secondo aspetto della scarsità permette a Sartre di allargare la propria analisi all'ambito del sociale e di prendere in esame la divisione in classi delle società, proprio alla luce del processo di *istituzionalizzazione della scarsità*:

«[...] en rendant son importance à la *rareté* on ne revient pas à je ne sais pas quelle théorie prémarxiste de la prééminence du facteur "consommation", mais on dégage la négativité comme moteur implicite de la dialectique historique et on lui donne son intelligibilité. *Dans le milieu de la rareté* toutes les structures d'une société déterminée reposent sur son mode de production»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Ivi, p. 202; poco dopo Sartre esplicita infatti due riserve importanti a tal proposito: «elle [la *rareté*] ne fonde pas, pour un historien situé en 1957, la possibilité de *toute* Histoire car nous n'avons aucun moyen de savoir si, pour d'autres organismes en d'autres planètes ou pour nos descendants, au cas où les transformations techniques et sociales briseraient le cadre de la *rareté*, une autre Histoire, constituée sur une autre base, avec d'autres forces motrices et d'autres projets intérieurs, est ou non logiquement concevable [...] la deuxième réserve : la *rareté* fonde la possibilité de l'histoire humaine et non sa réalité; autrement dit, elle rend l'Histoire possible et il y a besoin d'autres facteurs (que nous aurons à déterminer) pour que celle-ci se produise», *ibid.*

¹⁴⁵ Ivi, p. 204, nota.

¹⁴⁶ Ivi, p. 225, nota, corsivo nel testo.

4. Il criterio del sociale e la nozione di *serialità*.

Le categorie illuminate dall'esperienza critica come fattori dell'intelligibilità dialettica della praxis individuale devono permettere, a questo punto, di studiare la dimensione collettiva di quest'ultima: in particolare, quelle entità che Sartre chiama "oggetti sociali"¹⁴⁷, da esaminare nelle loro parziali totalizzazioni e nei loro reciproci condizionamenti. La sezione D del libro I della CRD ha infatti il compito di determinare le relazioni tra gli individui (che possono prendere la forma di collettivi e di gruppi) sulla base delle circostanze materiali e storiche che ne definiscono l'integrazione rispetto a specifiche strutture sociali. Si tratta di considerare un nuovo tipo di rapporto con l'Altro che viene ora tematizzato mediante il ricorso alle nozioni di *serie* e *serialità*.

Seriale è quel tipo di unità che proviene agli individui da fattori esterni, come ad esempio l'interesse economico o l'utilizzo di uno medesimo servizio (come mostra il celebre esempio della fila d'attesa alla fermata dell'autobus¹⁴⁸ o quello degli ascoltatori di un programma radiofonico¹⁴⁹). Sartre insiste sulla trasformazione che il rapporto all'Altro subisce rispetto al precedente livello d'analisi. Se l'alter-azione era dapprima il risultato dell'iscrizione di ogni azione nella materialità, riaffermandosi poi come retroazione della materia sulla praxis, per infine manifestarsi come modificazione della reciprocità per via della scarsità che rende ciascuno altro ed eccedente rispetto a tutti gli altri, nella dimensione della serialità, la sua struttura si complica ulteriormente, poiché:

«[...] l'alterité en tant que telle, c'est-à-dire pure, n'est plus ni le simple rapport à l'unité commune, ni l'identité tournante des organismes : elle devient, comme ordination, principe négatif d'union et de détermination du sort de chacun comme Autre par chaque Autre en tant

¹⁴⁷ «[...] la relation à double sens d'un objet matériel, inorganique et ouvert à une multiplicité qui trouve en lui son unité d'extériorité [...] définit un *objet social*», *ivi*, p. 319, corsivo nel testo.

¹⁴⁸ Cf. *ivi*, pp. 308 e ss.

¹⁴⁹ «[...] *l'objet commun* comme unité hors de soi du multiple est avant tout le producteur de l'unité sérielle et c'est sur la base de cette double détermination que se constitue la structure antidialettique du collectif ou *altérité* », *ivi*, p. 385, corsivi nel testo. Per l'esempio del programma radiofonico e della logica seriale dei mass-media: cf. *ivi*, pp. 320 e ss.

qu'Autre [...] l'altérité devient cette structure paradoxale : l'identité de chacun à chacun comme action d'intériorité serielle de chacun sur l'Autre»¹⁵⁰.

Da un lato, il raggruppamento manifesta una struttura di universalità ed omogeneità – ogni individuo si comporta come gli altri in quanto interessato al medesimo scopo – dall'altro, ciò che determina ogni membro è il suo posto nell'ordine di successione della serie; dimodoché la sua alterità, ponendosi come *irriducibile*, diventa allo stesso tempo *regola della differenziazione e principio del legame* tra le entità ordinate in serie. La categoria di serialità permette quindi di pensare la struttura propria a quelle entità (i collettivi), la cui istanza fondatrice risiede in un principio esterno e trascendente, rispetto al quale i singoli non hanno alcuna presa – essendo, al contrario, *determinati e definiti* dal posto che occupano secondo delle procedure indefinitamente *reiterabili*, che costituiscono la “ragione” della serie.

Per spiegare la logica seriale Sartre si riferisce all'utilizzo propriamente aritmetico della serie dei numeri interi, nella quale ogni entità è definita, nella propria insostituibile originalità, proprio dal rapporto con l'entità che la precede, la quale si determina, a sua volta, in relazione a quella precedente, e così via. Alla stregua di Hegel, egli assume la molteplicità matematica come essenzialmente priva di relazioni interne, di qualsiasi legame infra-definitorio o costitutivo: le entità matematiche sono semplicemente *giustapposte* ed il loro carattere seriale le rende refrattarie ad ogni presa concettuale.

Insistendo sulla matrice matematica delle nozioni di serie e ricorrenza seriale, Salanskis propone di leggere la serialità tematizzata nella CRD come criterio di determinazione della regione fenomenologica del sociale. La sua ipotesi è che il *sensu* di un collettivo umano risulti determinabile soltanto a partire da strutture ricorrenti e formali, e che la logica della serialità rappresenti «la figure convaincante d'un transcendantal de la région du social». Di conseguenza, essa permetterebbe, secondo l'autore di sfuggire «[...] à l'antinomie de l'individualisme méthodologique, qui dissout complètement le social au plan ontologique, et du point de vue à la Durkheim, qui parait le durcir dans une transcendance injustifiable: elle [la sérialité] donne, en quelque sorte,

¹⁵⁰ Ivi, p. 313, corsivo nel testo.

de la position “intentionnelle” d’entités de type durkheimien, un critère qui enveloppe l’infinité de manière potentielle et non actuelle»¹⁵¹.

Nonostante l’esplicita e rivendicata intenzione di “forzare” il testo della CRD e di mettere in secondo piano la designazione globalmente negativa che Sartre attribuisce alla serialità (in quanto forma chiamata ad essere superata, benchè mai interamente eliminabile), la lettura proposta da Salanskis ha il vantaggio di restituire alla CRD la sua vocazione strettamente critica, valorizzandone il tentativo trascendentale di definire l’ambito antropologico e d’individuare un «senso regionale del sociale». L’ipotesi di definire la molteplicità sociale originaria mediante una forma matematica di molteplicità, non deve però tradursi, precisa Salanskis, nell’inclusione dell’ambito antropologico in quello della ragione naturale e positivista – il rifiuto della quale rappresenta proprio uno dei principali obiettivi della CRD:

«Nous ne disons pas que la notion mathématique du sériel permet de connaître et de contrôler la réalité sociale, mais, de façon plus phénoménologique, qu’elle fait critère *pour nous* quant à l’appréhension d’entités comme sociales (sans qu’on puisse les identifier comme hyperorganismes). Certes, le principe générale de la pensée transcendente veut que, si ce point est acquis, toute science du sociale se laisse informer jusqu’à un certain point par ce mode de donation de l’objet. Mais cela ne va pas jusqu’à commander dans le détail un traitement du social qui le réduise à la forme de la sérialité [...] On peut décrire à un niveau parfaitement qualitatif, et notamment interprétatif, une entité sociale traversée par la serialité»¹⁵².

A sostegno della sua tesi, Salanskis crede di poter rintracciare lo schema della serialità matematica in differenti livelli della praxis collettiva, anche all’interno di quelle

¹⁵¹ J.-M. Salanskis, *Sartre, Kant, la sérialité*, cit., pp. 47-48. Diversa è invece la lettura che, della categoria di *serialità*, propone P. Verstraeten nel saggio *La huitième hypothèse du Parménide*, in Juliette Simont (sous la direction de) *Écrits Posthumes de Sartre, II*, Paris, Vrin, 2001: «L’idée de sérialité fournit l’intelligibilité du paradoxe vivant d’une liberté s’aliénant librement, mais tout en réservant les ressources d’un ultime sursaut libérateur. En effet, si me suis fait bourgeois ou prolétaire du plus profond de mon être passé, c’est en tant que configuration existentielle détenant en elle, au cœur du pratico-inerte, le futur ou le projet transcendant de son avenir. Obéir aux caractères *a priori* de notre être passif c’est actualiser cette pré-programmation d’avoir à se faire le futur inscrit comme sens des déterminations *a priori* de notre être passif, donc se projeter dans le futur d’un avenir donné passivement comme à remplir selon telle règle de sa matérialité culturelle. C’est le comble de la reconnaissance de soi par soi dans la reconnaissance de ce qu’on se fait être : synthèse du contenu programmé et de la forme de son actualisation, du bourgeois ou de l’ouvrier et de la liberté requise par l’accomplissement de cette condition. Reproduction du rapport aux rapports de production ou appropriation de soi à l’identité de sa fonction : le Sujet de la situation», ivi, pp. 71-72.

¹⁵² J.-M. Salanskis, *Sartre, Kant, la sérialité*, cit., p. 53, corsivo nel testo.

configurazioni sociali che vengono progressivamente analizzate nella CRD senza essere determinate in termini esclusivamente seriali. Riprendendo il passaggio in cui Sartre si confronta con *Les structures elementaires de la parenté* di Levi-Strauss¹⁵³ allo scopo di presentare la nozione di struttura come effetto di un'organizzazione di gruppo, Salanskis (al di là e persino contro l'obiettivo teorico di Sartre) legge nel sistema delle unioni matrimoniali studiate dall'etnologia un esempio di ricorrenza seriale incarnato dal valore di credito-debito che le donne veicolano (per il fatto di essere cedute o annesse) all'interno di un gruppo sociale. Persino a proposito della formazione del gruppo in fusione che Sartre descrive precisamente come *superamento* della serialità, Salanskis avanza l'ipotesi seguente:

«[...] entre la situation strictement ternaire et celle où les tiers ont rapport au groupe, se laissent médiatiser par lui et médiatisent chaque autre tiers et le groupe, ne faut-il pas interpoler l'itération, à une profondeur indéfinie, de l'acte par lequel le tiers se projette comme co-visant le but de deux membres d'une réciprocité pratique élémentaire? [...] l'itération en profondeur du partage du but dans l'action [peut être décrite comme] l'accumulation d'une cellule de base de reconnaissance-action [...] nous avons besoin d'une telle *fuite sérielle* pour comprendre l'ubiquité fusionnelle et la rotation "indifférente" des postures régulatrices de tiers: c'est au niveau de cette fuite que le groupe prend sa consistance "sociale"»¹⁵⁴.

La possibilità di assumere la serialità matematica come principio trascendentale delle formazioni sociali sembra però essere smentita da una lettura testuale della CRD, dove le «condotte d'alterità» in regime seriale non presentano né la struttura immediata della praxis individuale, né le strutture concertate della praxis comune e organizzata, in quanto:

«[...] l'individu comme membre de la série, tient des conduites *altérées* dont chacune est en lui l'action de l'Autre, ce qui signifie qu'elles sont par elles-mêmes une récurrence poussée à la limite (c'est-à-dire à l'infini)»¹⁵⁵.

¹⁵³ Cf. CRD I, pp. 487 e ss.

¹⁵⁴ J.-M. Salanskis, *Sartre, Kant, la serialité*, cit., p. 51.

¹⁵⁵ CRD I, p. 324, corsivo nel testo.

Tuttavia, l'interpretazione proposta da Salanskis permette almeno d'illuminare due aspetti importanti per l'economia del nostro discorso. Innanzitutto, sul piano strettamente metodologico, ci sembra condivisibile l'osservazione secondo la quale:

«[...] Sartre ne décline pas le sens des objets anthropologiques, ne cherche pas exactement à les qualifier comme il convient dans une recherche transcendantale pour laquelle rien ne compte autant que dire, en sa qualité et sa spécificité, *la relation* à qui fait loi pour les objets de la région [...] Sartre ne cherche pas à répondre à la question “quel est le sens des configurations anthropologiques?”, mais à la question “les configurations anthropologiques ont-elles du sens?”. Et même, cette question doit être comprise uniquement dans l'anticipation d'une réponse positive. [...] la raison dialectique se trouve engagée dans une tâche qui ne peut pas être l'élucidation du sens d'une région, car elle veut rendre leur sens aux éléments dont elle traite en les sauvant du figement objectif [aliénation], plutôt que de placer une multiplicité objective sous l'éclairage du sens qui lui donne accès»¹⁵⁶.

Secondo la lettura in questione, la nozione sartriana di serialità permette di far emergere la reale portata critico-trascendentale della CRD, che consisterebbe nel tentativo di determinare qualitativamente il senso dei collettivi in quanto oggetti sociologici. Il problema dell'intelligibilità del sociale ne conterrebbe allora un altro, più profondo e non esplicitato da Sartre: la qualificazione dell'oggetto *in quanto sociale*, che verrebbe appunto garantita dalla forma della serialità. Senza poter interamente condividere il ruolo attribuito da Salanskis alla categoria di serialità, riteniamo comunque pertinente il tentativo di situare il gesto critico sartriano al di là della circolarità dialettica che stabilisce l'attribuzione del senso ricorrendo alla dimensione significativa costituita sul modello della praxis individuale.

In secondo luogo – e questo punto è fondamentale, perchè ci avvicina alle problematiche del capitolo successivo, in cui sarà questione del “passaggio al concreto storico” – conferire alla serialità un carattere costitutivo rispetto al sociale, evitando al contempo di connotarla come semplice condizione negativa, da superare in vista di un'improvvisa quanto evanescente unità fusionale a cui, peraltro, è stata spesso ridotta la concezione sartriana del gruppo, è un approccio che permette di cogliere l'essenziale compenetrazione tra dimensione seriale e dimensione fusionale, superando la griglia dicotomica

¹⁵⁶ J.-M. Salanskis, *Sartre, Kant et la sérialité*, cit., p. 51.

passività-attività, necessità inerziale-libertà progettuale, sociale-politico, etc. Sartre stesso non manca di precisare questo punto:

«Nous avons déclaré que le rassemblement inerte avec sa structure de sérialité est le type fondamental de la socialité. Mais nous n'avons jamais entendu donner à cette proposition un caractère historique et le terme "fondamental" ne saurait désigner ici une priorité temporelle. Qui pourrait affirmer que le collectif a précédé le groupe? Aucune hypothèse ne peut être avancée à ce sujet; pour mieux dire aucune n'a de sens. La métamorphose perpétuelle des rassemblements en groupes et des groupes en rassemblements rendrait de toute façon impossible de décider *a priori* si tel rassemblement est une réalité historiquement première ou les déchets d'un groupe repris par le champ de la passivité: en chaque cas, l'étude des structures et des conditions antérieures peut seule permettre une décision»¹⁵⁷.

Di nuovo, la priorità del collettivo e delle sue strutture seriali riguarda strettamente il piano *logico*, essendo motivata dalle esigenze dell'esposizione che inducono ad analizzare prima le formazioni sociali più semplici ed elementari, per poi progressivamente passare a quelle più articolate e complesse che si presentano come determinazioni ulteriori o negazioni delle prime. Tuttavia, nel libro II della CRD¹⁵⁸, dove si tratta di determinare il modo d'intelligibilità della praxis comune, ovvero la razionalità dialettica dell'azione collettiva, Sartre ricorre al celebre esempio della presa della Bastiglia da parte della popolazione del Faubourg Saint-Antoine nel luglio del 1789. Egli assume insomma l'entità dialettica del gruppo in fusione immediatamente come realtà storica: a differenza di quanto accaduto fino a questo stadio dell'esperienza critica e contraddicendo, in un certo senso, l'assunto metodologico che ne è alla base, l'analisi sartriana ha come punto di partenza un'entità che è esistita realmente e storicamente. Come motivare una simile inversione di metodo¹⁵⁹?

Questa terza fase dell'esperienza critica sancisce il passaggio da quella che Sartre nomina la "dialettica-natura", cioè il rapporto originario d'interiorità che lega l'organismo all'ambiente circostante, alla "dialettica-cultura", ovvero l'apparato

¹⁵⁷ CRD I, pp. 383-384.

¹⁵⁸ Intitolato *Du groupe à l'Histoire*, cf. *ivi*, pp. 381 e ss.

¹⁵⁹ Si rimanda su questo punto alle importanti analisi condotte da Gaetano Rametta nell'articolo *Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione Francese*, in «Etica e politica», XI, 2009, 2, pp. 371-398, reperibile anche all'indirizzo : www2.units.it/etica/2009_2/RAMETTA.pdf.

costruito contro il regno del pratico-inerte al fine di rendere possibili delle libere relazioni tra gli uomini. A questo punto, Sartre si propone di analizzare, all'interno di un contesto storico *condizionato dalla lotta di classe*, il passaggio delle classi oppresse dallo stato di collettivo a quello di praxis propriamente rivoluzionaria. Naturalmente, questo passaggio non potrebbe avere luogo al di fuori del campo dialettico precedentemente descritto sulla base del binomio bisogno-rarità, dal momento che, come egli ricorda:

«[...] sans la tension originelle du besoin comme rapport d'intériorité avec la Nature, le changement n'aurait pas lieu» e, reciprocamente, «il n'existe pas de praxis commune, à quelque niveau qu'elle se situe, dont la signification régressive ou descendante ne se rapporte directement ou indirectement à cette tension première»¹⁶⁰.

Ciò che bisogna determinare sono quindi le condizioni necessarie alla trasformazione *qualitativa* del rapporto tra individui legati dapprima da relazioni puramente esterne e seriali. L'esperienza critica è chiamata, in altri termini, a fornire una risposta alla questione riguardante le ragioni e le modalità mediante cui una serie può trasformarsi in gruppo, per stabilire, in seguito, la peculiarità dell'intelligibilità dialettica propria all'azione comune *organizzata*. Con le parole di Sartre:

«Y a-t-il donc homogénéité de la connaissance dans son moment de praxis individuelle [par exemple, celle de l'historien comme travailleur solitaire] et du projet commun comme temporalisation unifiant la multiplicité organisée? [Ou bien] la pensée pratique du chercheur individuel est d'un autre ordre et d'une complexité moindre *a priori* que l'action signifiante du groupe? [...] L'historien, certes, est fonction, pouvoir et capacité; mais tout cela doit être réactualisé par une invention synthétique, c'est-à-dire par et dans un déchiffrement synthétique et singulier du champ pratique. [...] il y a, en tout état de cause, [...] une possibilité permanente pour l'organisme pratique de comprendre la praxis d'une organisation»¹⁶¹.

¹⁶⁰ CRD I, p. 384.

¹⁶¹ Ivi, pp. 508-509.

CAPITOLO II

Il passaggio al “concreto storico”: limiti ed aporie dell’intelligibilità dialettica

La claudication du philosophe est sa vertu. L’ironie vraie n’est pas un alibi, c’est une tâche et c’est le détachement qui lui assigne un certain genre d’action parmi les hommes.

M. Merleau-Ponty¹

1. La temporalizzazione dell’evento.

Come accennato alla fine del capitolo precedente, l’analisi sartriana dei momenti di effervescenza di tipo rivoluzionario mira ad articolare la struttura dialettica dei gruppi (come unità sintetica delle praxis a partire dai collettivi²) e il tipo di temporalizzazione propria alla produzione dell’evento come praxis rivoluzionaria. Il gruppo infatti definisce la sua temporalità propria, ovvero:

«[...] sa vitesse pratique et la vitesse avec laquelle l’avenir vient à lui. [...] Ce problème de la temporalisation nous renvoie précisément à la structure réelle du groupe, c’est-à-dire à son type propre de réalité. Il s’agit en effet de comprendre ce que signifie, dans un groupe en fusion, l’unité

¹ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, in *Eloge de la philosophie et autres écrits*, Paris, Gallimard, 1953.

² Ribadiamo che quella dei collettivi rispetto ai gruppi è una priorità *logica* (e non di fatto): «Nous posons l’antériorité logique du collectif pour cette simple raison que les groupes se constituent – pour autant que l’Histoire nous renseigne – comme ses déterminations et ses négations. Autrement dit, ils les dépassent et les conservent. Au contraire, le collectif, quand même il résulterait d’une désintégration des groupes actifs, ne conserve rien d’eux en tant que collectif, sauf des structures mortes et ossifiées qui dissimulent mal la fuite de la sérialité. [...] Enfin, quelle que soit la préhistoire, ce qui importe ici, dans une histoire conditionnée par la lutte des classes, c’est de montrer le passage des classes opprimées de l’état de collectif à la praxis révolutionnaire de groupe. Cela importe surtout parce que ce passage s’est *réellement* opéré en chaque cas», CRD I, p. 384, corsivo nel testo.

(que le discours lui confère immédiatement : le groupe fait ceci ou cela, etc.) comme unification synthétique du divers. Il s'agit d'une relation synthétique unissant des hommes pour un acte et par un acte, non de ces interpénétrations confuses que tente parfois de ressusciter, d'une manière ou d'une autre, la sociologie idéaliste. [...] s'il y a doute sur l'intelligibilité du groupe ce n'est pas par défaut (c'est-à-dire, comme l'on cru certains, que la question n'est pas, n'a jamais été, de se demander comment des particules séparées peuvent constituer une totalité), c'est *par excès* : la difficulté vient de ce que nous avons connaissance de la praxis comme activité synthétique [...] Peut-on nommer *une*, cette réalité à mille centres, quand on a déjà montré, dans la réciprocité, une relation à plusieurs épacentres et qui, par cela même ne pouvait unifier ces termes ? Mais en effet le problème est mal formulé. Il ne s'agit pas de chercher si le groupe comme multiplicité d'individus possède un statut d'inerte unité, si les hommes qui le composent peuvent être accolés en tant qu'organismes par je ne sais quel agglutinement gélatineux ou si une "conscience collective", totalité irréductible à ses parties, s'impose du dehors à chacune et à toutes comme les catégories kantienne à la multiplicité des sensations»³.

La modalità con cui Sartre cerca di pensare l'unità sintetica del gruppo senza ridurla ad un'unificazione stabile della molteplicità degli individui⁴, si basa tanto sul rifiuto della messa in forma della moltitudine nella figura del popolo, attuata mediante il dispositivo della rappresentanza politica, tanto su quello di una concezione organicista. Il gruppo come soggetto collettivo non deve essere studiato come un "iper-organismo"⁵, ovvero secondo il modello di quella compenetrazione tra il tutto e le sue parti che ciascuno trova realizzata in sé stesso come organismo vivente. D'altro canto, il rifiuto di ipostatizzare un soggetto-sostanza collettivo come senso o attore della storia, conduce

³ CRD I, pp. 416-417.

⁴ Per una puntuale analisi dello statuto della molteplicità in CRD si rimanda a H. Rizk, *Individus et multiplicités. Essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 2014; si veda in particolare il capitolo *La multiplicité active et le groupe*, pp. 153-189. Inoltre, H. Rizk, in occasione di una giornata di studio sulla *Critique de la Raison dialectique* tenutasi a l'Université de Liège il 30.04.2015, alla quale ho avuto il piacere di partecipare, ha sviluppato delle interessanti riflessioni in un intervento dal titolo *Le groupe comme individuation: peut-on parler d'une fonction transductive du tiers régulateur?* Egli ha utilizzato l'apparato categoriale della filosofia di G. Simondon, per considerare in termini di "trasduzione" il ruolo svolto dal terzo regolatore nella formazione del gruppo in fusione sartriano, radicalizzando in tal modo la lettura della molteplicità fornita nel saggio sopracitato, dove si legge: «La subjectivité doit être conçue comme formant le pivot d'une *individualité transindividuelle*, qui débordent les oppositions sclérosées de l'individu et de la communauté: au fond, Sartre n'a-t-il pas présents et élaborés théoriquement le caractère infini de la multitude, à travers le concept d'une multiplicité de totalisations qui se recourent, se recouvrent, s'interpénètrent, mais ne se fondent jamais en un quelconque hyperorganisme collectif ?», *ivi*, p. 17, corsivo nel testo.

⁵ Sartre afferma: «Il va de soi que tout serait plus facile dans une dialectique transcendantale et idéaliste: on verrait le mouvement d'intégration par lequel chaque organisme contient et domine ses pluralités inorganiques, se transformer de lui-même, au niveau de la pluralité sociale, en intégration des individus à une totalité organique», CRD I, p. 381.

Sartre ad una critica serrata del dispositivo sovranista così come è stato pensato dal giusnaturalismo moderno⁶: come il gruppo non è mai l'unione evanescente di una molteplicità dispersa, allo stesso modo, lo Stato non può essere concepito come l'espressione degli individui sociali o della loro maggioranza, dal momento che quest'ultima appartiene al registro della serialità e l'unica possibilità che ha per esprimere i propri bisogni e le proprie rivendicazioni consiste precisamente nel liquidarsi come serie e costituirsi in un gruppo capace di opporsi all'autorità o di renderla inoperante.

«L'idée d'une souveraineté populaire diffuse qui s'incarnerait dans le souverain est une mystification. Il n'y a pas de souveraineté diffuse [...] Loin que la souveraineté monte du collectif au souverain, c'est par le souverain que la souveraineté (comme commandement, fantôme d'unité, légitimité de la liberté) descend modifier les collectifs sans changer leur structure de passivité. [...] Ainsi, dans une société donnée, l'Etat n'est ni légitime ni illégitime; il est légitime dans le groupe puisqu'il est produit dans un milieu de foi jurée. Mais *cette légitimité-là*, il ne l'a pas vraiment en tant que son action s'exerce sur les collectifs puisque *les Autres* n'ont rien juré ni aux groupes ni les uns aux autres»⁷.

J. Bourgault sottolinea la posta in gioco, non priva di difficoltà, contenuta nel tentativo sartriano di ripensare lo sviluppo dei raggruppamenti umani a partire dal rifiuto della metafora del “corpo politico”⁸ – metafora che, pur nella sua ambiguità, ha attraversato incessantemente la storia del pensiero politico, quasi a voler indicare non solo la sua necessità per qualsiasi *riflessione* sullo Stato, la collettività e il potere collettivo, ma anche la sua centralità nel processo di *formazione* e di *trasformazione* di queste stesse realtà. Dopo aver confrontato le differenti letture della tematica del corpo politico in regime democratico proposte da C. Lefort⁹ e M. Gauchet¹⁰ – entrambe

⁶ H. Rizk riflette sulla differenza tra la concezione della sovranità teorizzata da T. Hobbes e la critica che, di tale nozione, viene implicitamente fornita dalla CRD: cf. *Individus et multiplicités*, cit., in particolare pp. 208-220.

⁷ CRD I, p. 609.

⁸ J. Bourgault, *Repenser le corps politique. “L'apparence organique du groupe” dans la Critique de la Raison dialectique*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, pp. 477-504.

⁹ Bourgault si riferisce in particolare al saggio di Lefort intitolato *L'image du corps et le totalitarisme*, in *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1983; così come alla raccolta *Essais sur la politique, XIX-XX siècle*, Paris, Seuil, 1986.

¹⁰ I testi di riferimento per la posizione di Gauchet su questo tema sono: l'articolo *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le Débat», n. 14, Juillet-août 1981, pp. 133-157, e

ispirate al celebre libro di E. Kantorowicz *I due corpi del re*¹¹ – Bourgault rintraccia nella CRD una prospettiva originale, capace d'illuminare questa problematica a partire dall'analisi dei movimenti che presiedono allo sviluppo sociale e politico di una comunità umana, al fine di «[...] comprendre les effets de pouvoir qui menacent la démocratie [...] il s'agit de savoir [à travers l'expérience critique] si l'on peut ou non mettre au jour une sorte de logique de l'organisation sociale – [...] comme si Sartre se proposait d'expliciter la “logique de l'universel incarné et du particulier érigé en corps” évoquée par Gauchet»¹².

Nella lunga descrizione dell'episodio della presa della Bastiglia da parte della popolazione del Faubourg Saint-Antoine, Sartre mostra come il passaggio al gruppo in fusione vero e proprio si verifichi secondo un'*anticipazione creatrice* del gruppo stesso: il gruppo passa all'esistenza nella misura in cui è *preceduto* dalla sua propria rappresentazione, dalla sua propria anticipazione attiva. Se, in un primo momento, il raggruppamento degli abitanti trova la sua unità all'esterno – ovvero nel potere del governo di Luigi XVI che, decidendo di far circondare Parigi dalle truppe regie, costituisce per la comunità del Faubourg Saint-Antoine una minaccia ed un fattore di pericolo – durante questa fase di effervescenza, si produce una specifica *disgiunzione temporale*, che permette agli agenti di unirsi non più secondo una pratica seriale d'imitazione, bensì mediante una *rappresentazione implicita di se stessi come gruppo avvenire*. Con le parole di Sartre, assistiamo dapprima ad una condotta seriale che spinge ciascun abitante del quartiere ad armarsi per proteggersi contro le truppe regie:

«Chacun est déterminé à s'armer par l'effort des Autres pour trouver des armes et chacun tâche d'arriver avant les Autres puisque, dans le cadre de la rareté nouvellement apparue, l'effort de chacun pour prendre un fusil devient danger pour l'Autre de rester désarmé [...] si le sens de cette activité passive est révolutionnaire, c'est avant tout dans la mesure où sous l'action d'une *praxis* extérieure l'unité d'impuissance (c'est-à-dire l'inertie) c'est transformée en foule massive, *en pesanteur du nombre*»¹³.

n. 15, septembre-octobre 1981, pp. 147-168 ; ma anche il saggio *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

¹¹ Cf. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Torino, Einaudi, 2012.

¹² J. Bourgault, *Repenser le corps politique*, cit., p. 488.

¹³ CRD I, pp. 388-389, corsivo nel testo.

Questo processo seriale che spinge ciascuno a voler difendere la propria vita si capovolge in un *risultato pratico* (il popolo di Parigi in armi contro il Re) nel quale si manifesta la libera praxis di un gruppo unito che ha prodotto un'azione concertata. L'unione non si presenta tanto come conoscenza tattica (posseduta per esempio dei capi dell'insurrezione), ma costituisce un sapere interiorizzato come struttura d'unità da parte dell'intera popolazione in rivolta. Sottopone la possibilità del superamento della serialità alla condizione che si produca una rappresentazione del gruppo *precedente* all'esistenza effettiva del gruppo stesso permette, allora, di ripensare diversamente la questione del corpo politico; seguendo ancora Bourgeois:

«[...] tout se passe comme si l'effervescence était cet étrange moment où *l'illusion d'un corps politique* se manifeste – ce moment où, un groupe n'étant pas présent mais ayant été présenté à la collectivité qui va s'y référer comme un corps qui a agi, il a pourtant déjà un passé et où, de ce fait même, il a soudain un avenir. En somme le groupe va naître d'un écart de la représentation: *il va naître de l'apparaître, au cœur de la dispersion sérielle, de la figure du corps politique*, comme organisme constitué par une *praxis* collective et doué d'une souveraineté commune»¹⁴.

Insistendo sul fatto che l'unità fusionale del gruppo esiste soltanto al passato e al futuro, nell'anticipazione e nell'*après-coup*, e che non possa mai offrirsi al presente, Sartre sembra pensare la struttura dell'azione collettiva nei termini paradossali di quella che potremmo definire una *rappresentazione senza rappresentante*: a questo livello dell'analisi, la dinamica di rappresentazione anticipante del gruppo su se stesso non sfocia in un'unità trascendente, in un sovrano esterno al gruppo o nell'idea del gruppo come organismo. In questo senso, ritroviamo sul piano della storia e dell'azione politica quello che Sartre aveva descritto a proposito della coscienza in EN: come quest'ultima non poteva mai essere presente a se stessa, né coincidere con sé¹⁵, allo stesso modo, tale coincidenza a sé risulta impossibile per i gruppi, i quali, essendo essenzialmente azione comune, movimento di trasformazione del dato verso un progetto condiviso, possono rapportarsi a se stessi soltanto sul modo dell'anticipazione della loro esistenza fusionale, oppure nell'oggettivazione della loro praxis, quando la fusione è già svanita.

¹⁴ J. Bourgeois, *Repenser le corps politique*, cit., p. 495, corsivi nel testo.

¹⁵ Si veda su questo tema: D. Giovannangeli, *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001. Si rimanda anche alla recensione del saggio redatta da G. Cormann, in «Revue internationale de philosophie», n. 219, 2002/1, pp. 144-149.

«L'unité est ici encore *ailleurs*, c'est-à-dire passée et future. Passée: *le groupe a fait un acte* et le collectif le constate avec surprise comme un moment de son activité passive : *il a été groupe*. Et ce groupe s'est défini par une action révolutionnaire qui rend le processus irréversible. Future: les armes elles-mêmes, dans la mesure où elles ont été prises pour s'opposer à l'action concertée d'une troupe militaire, esquissent dans leur matérialité même la possibilité d'une résistance concertée»¹⁶.

La materialità dello spazio che prima veniva subita passivamente come serialità del pratico-inerte, cambia di segno proprio grazie alla specifica temporalizzazione segnata dall'esperienza vissuta dei soggetti in rivolta. Temporalizzare il dominio del pratico-inerte significa innanzitutto trasformare la categoria di *rareté* – che di quest'ultimo è una dimensione fondamentale – in chiave temporale: ciò che manca diventa il tempo e proprio la mancanza di tempo, vissuta nel segno della paura, fornisce alla situazione il carattere vissuto dell'urgenza¹⁷. Su questo punto G. Rametta suggerisce un accostamento molto pertinente con la logica descritta da Lacan nello scritto *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*¹⁸, proprio in virtù del movimento

¹⁶ CRD I, p. 389.

¹⁷ «La Bastille devient l'intérêt commun en tant qu'elle *peut* et *doit* être d'un même coup désarmée, source d'approvisionnement en armes et, peut-être, retournée contre les ennemis de l'ouest. L'urgence vient alors de la rareté du temps : l'ennemi n'est pas là mais il peut arriver à chaque minute. L'opération se définit à chacun comme la découverte urgente d'une terrible liberté commune», *ivi*, p. 394.

¹⁸ Cf. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 197-213. In questo scritto viene presentato un esperimento mentale avente come protagonisti tre prigionieri; il direttore del carcere promette di liberare soltanto colui che risulterà vincitore di una prova. Tale prova consiste, per ciascuno di essi, nel dover *dedurre* – attraverso un ragionamento logico – il colore di un disco posto sulla propria schiena, a partire da quelli posti sul dorso degli altri due, sapendo che in totale i dischi a disposizione sono cinque, tre bianchi e due neri. Il modo per comunicare di aver compreso il colore del proprio disco, consisterà nell'incamminarsi verso la porta d'uscita. La questione in gioco in tale aneddoto è quella, per ogni soggetto, di collocarsi all'interno della catena simbolica assumendo il tratto differenziale (nero o bianco) di cui egli è portatore, e pervenire così - decidendosi al *reale* del passo in avanti verso l'uscita - allo statuto di "soggetto libero". L'aspetto da evidenziare è che tale integrazione si faccia dal punto di vista degli altri due prigionieri (metafora dell'Altro in termini lacaniani), detentori esclusivi di ogni premessa di ragionamento. Ora, il direttore pone un disco bianco sul dorso di ciascun prigioniero, dimodoché ognuno di essi veda due dischi bianchi. Essendo i tre prigionieri tutti nella stessa condizione (di vedere due bianchi), il loro ragionamento (nel primo tempo della *deduzione*) dovrebbe essere *isomorfo* e produrre un incamminamento *simultaneo* dei tre verso la porta (questo è il tempo della *conclusione*, della certezza soggettiva di avere un disco bianco, dunque di essere determinato in quanto soggetto, mediante la semplice logica del simbolico). Lacan sottolinea, però, come tale simultaneità non possa che produrre un annullamento della conclusione stessa (è il terzo tempo, quello dell'*anticipazione*, della "rappresentazione di una fretta possibile", dove ogni soggetto pensa di essersi mosso troppo presto). Infatti, se il prigioniero A, nel momento in cui mette un piede avanti l'altro per incamminarsi verso l'uscita, vede B e C fare altrettanto, non potrà più portare a termine il suo proprio ragionamento, poiché

anticipatore che permette di tradurre una semplice possibilità nell'assoluta certezza che essa possa realizzarsi o meglio, che stia già accadendo:

esso includeva l'immobilità degli altri due come argomento conclusivo. I tre devono dunque fermarsi (è il quarto tempo, quello della *sospensione*); ma ciascuno, vedendo gli altri due arrestarsi, annullerà immediatamente anche l'annullamento della propria ipotesi (è il quinto tempo, quello della *certezza integralmente fondata*): infatti, se gli altri due avessero visto un disco nero e due bianchi, non avrebbero alcuna ragione di fermarsi; se lo fanno è per la stessa ragione del prigioniero A: essi hanno visto due dischi bianchi. A questo punto, essendo consapevoli di aver fatto il medesimo ragionamento, tutti i prigionieri sono sicuri del colore del proprio disco e fanno un nuovo passo verso l'uscita. In tal modo, però tutto ricomincia da zero (riaffermazione del meccanismo simbolico iniziale). I cinque tempi necessari alla produzione della certezza costituiscono una sorta di "periodizzazione del processo soggettivo", nella sua dimensione di inevitabile intersoggettività, benché essi conducano ad un'*impasse* logica che, secondo Lacan, può essere sbloccata soltanto in ragione della fretta (*la hâte*) che anima ogni prigioniero, a causa del timore che gli altri possano raggiungere la porta prima di lui.

È interessante notare che lo stesso riferimento allo scritto di Lacan è stato utilizzato (e criticato) da Alain Badiou nel suo *Théorie du sujet*. Nella presupposizione lacaniana della reciprocità assoluta, della stretta identità logica tra i tre prigionieri, Badiou vede un limite che intacca la possibilità stessa di produrre un effetto-soggetto. Se i calcoli di ogni soggetto sono "isomorfici", allora non può verificarsi, all'interno di un tempo logico omogeneo, che un incamminamento progressivo dei tre prigionieri verso la porta: ciò corrisponde, fuor di metafora, alla dinamica di simultaneità da cui prende avvio la formazione del "gruppo in fusione" descritta da Sartre in merito alla presa della Bastiglia. La fretta sarebbe così l'unico motore dell'azione, e il calcolo soggettivo risulterebbe del tutto regolato "algebricamente", ovvero secondo la combinazione di elementi interscambiabili che, in quanto tali, determinerebbero il soggetto soltanto in base al posto occupato nella struttura. In tal modo, l'eccedenza del soggetto rispetto alla propria posizione - rappresentata dalla decisione di avanzare -, introduce sì un elemento di *reale* esterno alla semplice deduzione logica, ma il reale funziona a questa altezza come *causa* dell'inserimento del soggetto nell'ordine simbolico, e non intacca affatto la ripetizione e la stabilità del luogo. L'incertezza qualitativa del reale che viene ad interrompere l'algoritmo (il quale, senza di essa, sarebbe inevitabilmente condotto alla sua mera conseguenza meccanica), proviene perciò dalla stessa struttura in cui ogni soggetto si posiziona, la quale già da sempre costituisce il *luogo* del soggettivo. In questo caso la consistenza dei soggetti - che riprendono a muoversi convinti di aver trovato la soluzione - è assicurata proprio dal luogo, dalla legge. Benché la fretta sia necessaria affinché si dia soggettivazione, essa non può essere inferibile dal simbolico, ovvero non può, come invece sostiene Lacan, rappresentare una "funzione logica". Occorre, piuttosto, "renderne ragione". Per Badiou ciò è possibile se si assume l'eterogeneità della forza dei prigionieri, un non-identico originario, in grado di eccedere il loro isomorfismo a livello spaziale. Questa eterogeneità dovrebbe introdurre una differente velocità dei ragionamenti, cioè ammettere, in ogni determinazione soggettiva, la presenza di un elemento *qualitativo*. La concorrenza di cui parla Lacan deve, in altri termini, prescrivere al soggetto - oltre alla prova logica dell'algoritmo - un'attenzione qualitativa in cui risiede la *forza* differenziata che si connette al ragionamento, nel momento dell'azione. Occorre che la differenza di forza intellettuale, il cui segno sarà la salvezza del vincitore una volta raggiunta la porta d'uscita, strutturi tutto il campo dell'azione *fin dall'inizio*, affinché il passo in avanti dei due rivali assuma un valore d'allarme. Secondo il filosofo francese, l'unico modo per poter uscire vittoriosi dalla prova, consiste nel fare una scommessa sul reale, attraverso una essenziale fiducia soggettiva sul fatto che si è in grado di *pensare camminando*, e di completare il ragionamento soltanto una volta che ci si trova di fronte al direttore della prigione; solo così si può rompere l'eventuale indecidibilità della prova, esponendosi al reale senza richiamarsi al tempo immobile del calcolo algebrico (la legge). Cf. A. Badiou, «Anticipation subjectivante, rétroaction du procès subjectif» e «Se hâter ! Se hâter ! Parole de vivant !», rispettivamente: seminari del 3 e del 10 aprile 1978, in *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, pp. 264-274. Sul rapporto Badiou-Lacan, si veda: P. Cesaroni, *L'etica in Teoria del soggetto di Alain Badiou*, in «International Journal of Zizek Studies», vol. VI, n. 4, 2012, <http://www.zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/viewFile/410/461>.

«Applicando Lacan alla lettura sartriana si può mostrare come l'urgenza che caratterizza l'azione del gruppo rimandi solo in un primo momento al timore di un'aggressione da parte dell'Altro (in questo caso le truppe dello schieramento avverso); a partire da questo innesco, l'asserzione di certezza anticipata diventa modalità di costituzione immanente del gruppo stesso. Non è soltanto il terrore di essere massacrato che mi spinge a correre verso la Bastiglia; è il fatto che lo stesso terrore io lo leggo sul volto del mio vicino di abitazione e di bottega, e che quest'ultimo lo vede confermato da me stesso e dai suoi vicini. È adesso che il Terrore diventa legame positivo. A questo punto non si è mosso ancora nessuno: ma ciascuno legge nell'altro l'esigenza di una difesa, come interesse che nessuno, da solo, potrebbe realizzare. Ciascuno allora, nell'anticipare l'irruzione ancora soltanto immaginata delle truppe, anticipa il movimento dell'altro alla ricerca delle armi, che si trovano depositate alla Bastiglia: prima ancora di vedere l'altro partire, sono io il primo a correre in direzione della fortezza. Ma l'altro fa esattamente lo stesso di quello che faccio io [...] nel decidere entrambi di anticipare la corsa dell'altro, ci troviamo così tutti e due a correre nella stessa direzione: e ci accorgiamo di non essere i soli, ma che assieme a noi, per una logica inesorabile della libertà, sta correndo la popolazione di tutto il quartiere»¹⁹.

Il primo momento del gruppo in fusione viene descritto da Sartre in termini di *apocalypse* (riprendendo il senso che tale nozione riveste nel romanzo di Malraux, *L'Espoir*²⁰): è la fase in cui, nonostante il gruppo non abbia ancora una forma precisa, l'azione di ciascuno si determina in una modalità nuova rispetto alla logica seriale; ogni membro non agisce né in quanto individuo, né in quanto Altro, ma come incarnazione singolare della persona comune; è l'innesco della dinamica che conduce ad una progressiva liquidazione della serialità a vantaggio di una compiuta unità, sintetica e diffusa, grazie alla quale:

«[...] en chaque lieu de la ville, à chaque moment, dans chaque processus partiel, la partie se joue toute entière et le mouvement de la ville y trouve son achèvement et sa signification. [...] [L'exis qui reste à l'intérieur du rassemblement] est d'abord détermination hodologique de l'espace vécu du quartier [...] je ne suis pas une partie d'une totalité-objet, et il n'y a pas, pour moi, de totalité-objet transcendante : en fait le groupe n'est pas *mon* objet; il est la structure communautaire de mon acte»²¹.

¹⁹ G. Rametta, *Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione*, cit., pp. 382-383.

²⁰ Cf. A. Malraux, *L'Espoir*, Paris, Gallimard, 1937.

²¹ CRD I, p. 391 e p. 403.

Criticando l'approccio sociologico che analizza la struttura del gruppo secondo uno schema binario individuo-comunità, Sartre analizza la relazione di "reciprocità mediata" fondata sulla figura circolante del Terzo come condizionamento reciproco tra tutti i membri della molteplicità. La funzione totalizzante e regolatrice che fa, di ciascun membro, un Terzo per tutti gli altri, permette di realizzare l'integrazione al gruppo come risultato immanente, come praxis che non produce un'oggettività alienante, bensì un'oggettività interiorizzata colta da ciascuno come propria (secondo quello che Sartre definisce un *lien d'intériorité*²², ovvero un tipo di relazione tra gli elementi di un dato insieme che viene definito e modificato proprio dalla loro appartenenza a questo stesso insieme). Risulta pertanto impossibile rintracciare una struttura stabile del gruppo in fusione, entità che si attualizza solo nella misura in cui il momento della propria rappresentazione viene continuamente *differito*²³.

Il tentativo sartriano di dissociare la formazione del gruppo in fusione dal regime della logica rappresentativa tocca una questione cruciale della filosofia politica moderna, riguardante le aporie del potere costituente. Per Sartre infatti non si tratta di stabilire l'origine dell'ordinamento politico, di stabilire ciò che, nel potere costituente, è destinato a declinarsi nei termini di una fonte originaria dell'assetto istituzionale dello Stato, come effetto *proiettivo* di quest'ultimo in un ordinamento costituito. Porre la questione su questo livello, infatti, significa addentrarsi nell'ambito della metafisica,

²² Ivi, p. 409.

²³ Esiste nondimeno un'apparenza, immediata e illusoria, che fornisce al gruppo il carattere di un organismo; afferma Sartre: «Le danger de l'illusion organiciste étant définitivement écarté, il convient de remarquer que ce remaniement des rapports humains (et inhumains) s'opère sur le mode des transformations d'un organisme : l'action individuelle est perpétuelle adaptation à l'objectif, c'est-à-dire à la configuration matérielle ; le corps intériorise la matérialité environnante dans ses *attitudes*, dans ses *postures* et plus sourdement dans ses réactions internes et jusque dans son métabolisme. En ce sens, le fondement de l'intelligibilité pour le groupe en fusion, c'est que la structure de certains objectifs [...] est découverte à travers la *praxis* de l'individu comme exigeant l'unité commune d'une *praxis* de tous», ivi, p. 413 (in merito a questa ambivalenza si veda anche ivi, p. 533). A partire da tale precisazione fatta da Sartre, J. Bourgault mostra come, proprio in questa apparenza organica del gruppo, risieda il segreto della metafora del corpo politico: «On ne dira donc pas, comme Lefort, que toute apparition ou réapparition de la figure du corps politique engage une négation de la liberté: on dira que toute tentative de libération s'accompagne à un moment d'une dynamique de la représentation collective qui réclame, illusoirement – et même si elle n'explicite pas cette illusion qu'elle réclame – la forme d'un hyperorganisme ; une forme indissociable de la figure du corps politique, forme totalisante certes, mais qui n'est pas nécessairement totalitaire, puisqu'elle rend possible tout avènement de la liberté [...] En faisant place à l'apparence organique du groupe, Sartre se donne les moyens de résoudre tout un ensemble d'apories que la pensée juridique classique comme les théories du droit naturel ne pouvaient résoudre. [...] il ne s'agit plus de résoudre idéalement la question de la naissance de la société ; il s'agit, en explorant la logique du groupe en fusion, de s'installer dans la temporalisation de l'invention politique [...]», J. Bourgault, *Repenser le corps politique*, cit., pp. 497-499.

come rileva efficacemente G. Rametta in un articolo dedicato proprio alle “difficoltà” del potere costituente:

«É l’aporia metafisica della fondazione e dell’origine, che trova nel concetto di potere costituente la sua puntuale declinazione politica. È la logica del futuro anteriore. [...] si tratta cioè del fatto che una moltitudine di uomini ricerca e trova una comunità d’azione che distrugge e ricrea un ordine politico. Tale esperienza si esprime paradigmaticamente, in età moderna, nelle esperienze delle Rivoluzioni americana e francese. Queste ultime [...] evidenziano un tratto comune proprio nella struttura temporale della loro concettualizzazione, in altri termini nel carattere proiettivo della temporalizzazione che la logica del futuro anteriore imprime sull’esperienza produttiva dell’ordine. [...] La moltitudine è intesa come potenza in rapporto alla dinamica di un movimento di temporalizzazione»²⁴.

L’autore evidenzia inoltre le difficoltà interne a quei modi di pensare l’azione collettiva a partire da un fondamento ontologico-vitalista e dalla supposta capacità della molteplicità/moltitudine a dispiegarsi spontaneamente in potenza di agire e di pensare. Condensando i problemi sollevati dal rischio organicista che Sartre, secondo la nostra lettura, ha tentato di evitare, tali difficoltà meritano di trattenere la nostra attenzione. Secondo Rametta, infatti, l’ontologia multitudinaria trasferisce sulla moltitudine (immaginata come spontaneamente produttiva di forme, istituzioni e ordinamento) una metafisica del corpo organico, della spontaneità del corpo politico come «organismo vitalisticamente autonormantesi, e perciò strutturalmente articolato in una molteplicità coordinata di parti e di funzioni»²⁵.

È anche a partire dalla critica al concetto di potere costituente – sia esso declinato mediante la categoria di popolo o quella di moltitudine²⁶ – che è possibile comprendere

²⁴ G. Rametta, *Le “difficoltà” del potere costituente*, in «Filosofia politica», Il Mulino, a. XX, n. 3, dicembre 2006, p. 391. L’autore si riferisce esplicitamente alla descrizione della logica del futuro anteriore offerta da J. Derrida in *Otobiographies: l’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984 e in *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994. Nell’analisi condotta dal filosofo francese sulla costituzione della Confederazione americana e sul valore rappresentativo della firma che ne sigla l’atto di nascita, Rametta legge la messa a punto dell’aporia interna al potere costituente: solo a partire dall’immaginazione di un ordinamento costituito come già compiuto, la moltitudine può essere messa in forma attraverso la categoria di potere costituente, cf. G. Rametta, *Le “difficoltà” del potere costituente*, p. 392.

²⁵ *Ivi*, p. 394.

²⁶ L’autore si riferisce a due differenti letture della nozione di moltitudine all’interno del dibattito italiano: quella (fortemente criticata) di T. Negri in *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Milano, Sugarco, 1992, e quella, a suo avviso più fertile in quanto tesa a sganciare tale nozione dal para-

la crisi della vicenda storico-costituzionale dello Stato moderno e della sua sovranità come forma concettuale e istituzionale di espressione e realizzazione dell'unità politica²⁷. Proprio il potere costituente ha permesso infatti di operare la proiezione, sull'intero corpo sociale, del fantasma universalistico, garantendo in tal modo il funzionamento di una logica che, al contempo, attiva e neutralizza il ruolo politico delle masse²⁸.

Ora, insistendo sulla continua e costitutiva *circolazione* del Terzo nella fase fusionale del gruppo, è come se Sartre cercasse di far cortocircuitare, all'interno dell'azione collettiva, la logica rappresentativa scandita dal tempo del futuro anteriore (il popolo come fonte originaria e risultato artificiale dell'ordinamento costituzionale); la dialettica tra la dimensione anticipativa e quella del ritardo aprirebbe, allora, su una temporalità capace di produrre uno scarto *della e nella* rappresentazione.

In questo senso, le analisi offerte dalla CRD sulla temporalizzazione dell'evento sembrano fornire una prospettiva più complessa ed articolata rispetto alla semantica della temporalità proposta da R. Koselleck, esposta al rischio di un eccessivo schematismo dei regimi di temporalità: assumendo questi ultimi nel senso euristico degli ideal-tipi weberiani, lo storico tedesco insiste sulla centralità del *futurocentrismo moderno* (affermatosi proprio a cavallo tra XVIII e XIX secolo). Nella concezione koselleckiana tale idea designa la capacità di autotrascendenza politica e sociale sviluppata dallo spazio di esperienza della modernità e condensata nella celebrazione del progresso da parte dell'utopismo tardo-settecentesco, da cui deriva, secondo Koselleck, una legittimazione della violenza a fini politici (formule quali "la violenza che eliminerà ogni violenza futura", "il terrore della virtù", etc. richiamano esiti moralmente discriminatori derivanti dall'opposizione tra vecchio (negativo) e nuovo (positivo): fare del futuro il luogo della moralità/virtù autorizza insomma ad azioni terroristiche nel presente). Nella raccolta *Futuro Passato*²⁹, Koselleck riprende una tesi formulata già in *Critica e crisi*³⁰: la valorizzazione politico-morale del futuro assume

digma del potere costituente, di P. Virno in *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2001.

²⁷ G. Rametta, *Le "difficoltà" del potere costituente*, cit., p. 400.

²⁸ Ibid.

²⁹ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* [1979], trad. it. a cura di A. Marietti Solmi, Genova, Marietti, 1986.

³⁰ R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* [1959], trad. it. a cura di G. Panzieri, Bologna, Il Mulino, 1972.

una portata così profonda da legittimare ogni possibile azione distruttiva e rende la modernità vittima di un'autoesaltazione morale il cui prodotto si cristallizzerà nelle varie forme di terrore adottate dai totalitarismi del Novecento. Attraverso la struttura idealtipica del rapporto utopia-terrore è possibile secondo Koselleck comprendere il processo che ha precipitato il mondo contemporaneo in uno stato di crisi permanente: la cultura moderna, troppo impegnata ad immaginare il futuro, si sarebbe privata degli strumenti teorico-concettuali per affrontare le questioni poste dalla contingenza dell'accadere storico. Esiste una differenza tra il futuro e l'avvenire in senso utopistico: quest'ultimo, essendo *a-venire*, non può *non venire* come realizzazione di una previsione. Una simile ipertrofia dell'immagine del futuro rappresenta, secondo Koselleck, il tratto distintivo della modernità; mettere in crisi la supremazia del futuro significherebbe far perdere alla politica il suo indice direzionale fondato sulla semantica del progresso³¹.

Insistendo sulla dimensione di un ritardo essenziale come costitutivo dello svolgimento di ogni azione collettiva, Sartre si oppone a quell'idea di futuro anteriore centrale nelle riflessioni degli utopisti del XIX secolo (da Condorcet a Saint-Simon) e che costituiva, più in generale, il nocciolo del progetto positivista: questo infatti attribuiva alla filosofia sociale il compito di dedurre il futuro dal passato per realizzarlo nel presente. La critica rivolta da Condorcet e da Comte³² agli utopisti del secolo precedente è proprio quella di essersi lasciati troppo trasportare dall'immaginazione: solo lo scienziato sociale può parlare del futuro e rappresentarlo scientificamente.

A questo proposito le osservazioni condotte da G. Canguilhem in un articolo significativamente intitolato *La décadence de l'idée de progrès*³³, si rivelano molto utili, poiché mostrano il nesso epistemologico che lega la logica del futuro anteriore, centrata sull'idea di progresso, al modello organicistico che struttura la concezione dello sviluppo ad essa correlata.

³¹ Alla fine del tomo II della CRD Sartre sviluppa delle riflessioni sulla nozione di progresso in ambito dialettico e in relazione al sapere scientifico, per poi considerare la dimensione sociale del progresso in regime capitalistico e qualificarla in termini di mito: "Le progrès est notre mythe"; cf. CRD II, pp. 410-433. Sul mito del progresso come alienazione legata alla Rivoluzione industriale, la curatrice del volume rinvia giustamente al tomo III dell'IDF in cui Sartre afferma: «L'intérêt se manifeste au propriétaire comme une aliénation double [...] c'est le profit comme vérité objective de l'homme et nécessité inhumaine, c'est l'inéluctable obligation de progresser», cf. IDF, pp. 272-284.

³² Cf. ad esempio A. Comte, *Système de politique positive*, Paris, Crès, 1912.

³³ G. Canguilhem, *La décadence de l'idée de progrès*, « Revue de Métaphysique et de morale », n. 92, 1987, pp. 437-454. Devo a Hervé Oulch'en la segnalazione di questo interessante articolo.

«Dans la théorie du progrès, selon Turgot et Condorcet, et telle qu'Auguste Comte l'a systématisée en formulant les trois lois de trois états, les termes de progrès, de perfectionnement, de développement sont interchangeables. Mais c'est *développement* qui impose sa signification fondamentale: *manifestation successive de potentialités contenues dans un germe d'organisme* [...] Le progrès de l'humanisation de l'homme par les effets techniques, politiques, culturels de son développement doit être rapporté, en dernier ressort, à l'humanité envisagée comme espèce fixée à la surface du globe terrestre. [...] Condorcet s'applique à montrer à quel élargissement continu des groupes sociaux le sujet du progrès pourrait être enfin assimilé à *un peuple unique* [...] Le progrès continu est un concept d'épistémologie conservatrice. Celui qui annonce le progrès fait d'aujourd'hui demain. Or, c'est demain seulement qu'on pourra parler de la veille»³⁴.

³⁴ Ivi, pp. 442-446. Canguilhem mostra come l'immagine del progresso quale manifestazione della perfettibilità naturale dell'umanità, propria ai filosofi illuministi, si sia trasformata, nel corso del XIX, sotto l'effetto di una serie di rotture epistemologiche e di innovazioni tecniche, in modo tale che: «conséquences imprévisibles de l'invention et de l'emploi de la machine à vapeur, les principes de dégradation énergétique en physique, les analyses révolutionnaires des rapports d'inégalité socioéconomique dans les sociétés industrielles, ont entraîné la dislocation d'une idée qui avait joué le rôle d'un principe de conservation des valeurs. Chez Freud et chez Lévi-Strauss le principe de Carnot est devenu principe de jugement de l'histoire». Sottolineando come l'idea di progresso dei filosofi illuministi trovasse una garanzia cosmologica nelle leggi dell'astronomia, cioè subordinasse il divenire storico come sviluppo dell'ordine alla stabilità cosmica, Canguilhem associa all'idea settecentesca di progresso un *principio di conservazione*, simboleggiato dalla luce, la cui continua emissione è garantita dalla stabilità del sistema solare. Nel XIX secolo sarà invece un altro fenomeno fisico, il calore, a simboleggiare il progresso nella storia: prodotto come strumento industriale, esso dipende da giacimenti non rinnovabili di combustibili terrestri. Nell'ambito della scienza fisica, il principio di Carnot attribuiva il cambiamento all'interno di un sistema chiuso ad una degradazione energetica, evidenziando l'esaurimento ineluttabile del potere moltiplicativo delle forze produttive. La fisica del XIX scopriva, insomma, accanto ai principi di conservazione dell'energia, un principio dissipativo o di degradazione che reggeva le trasformazioni irreversibili. Lo scarto rispetto al secolo precedente, afferma Canguilhem, dipende proprio dal fatto che «au XVIIIème siècle on n'avait pu former l'idée que la transmission du savoir comporte, du seul fait de la transmission, un risque que la métaphore de l'illumination ne prépare pas à comprendre, celui de l'altération. Pour la lumière, il n'y a pas de bruit», ivi, p. 449.

Analizzando il passaggio dalla metafora della luce a quella del calore come risultato della combustione e dell'utilizzo di risorse quantitativamente limitate, Canguilhem ne mostra l'operatività nella distinzione proposta da Lévi-Strauss tra "società fredde" (quelle con una storia ripetitiva) e "società calde" (quelle con una storia cumulativa, la cui attività suppone delle inuguaglianze fondamentali), ma fa anche riferimento alla CRD di Sartre, nella quale rintraccia « quelques thèmes de la philosophie inspirée par l'énergétique du XIXème siècle: la rareté et l'inertie. [...] la rareté des ressources [...] astreint l'homme à subir, dans le travail, les effets de la dépense d'énergie ». Poco dopo Canguilhem continua affermando: «[Pour Sartre] le marxisme c'est l'Histoire prenant conscience de soi. On peut entendre cette proposition autrement qu'il ne fait lui-même. Le marxisme se flatte d'avoir découvert les conditions pratiques de réalisation du progrès dans la critique de l'aliénation qui contraignait la pensée bourgeoise à croire qu'elle en avait énoncé la loi. [...] Maintenu dans sa fonction culturelle d'anticipation millénariste, l'idée de progrès devenue dialectique est conservée par le militantisme. Le progrès consiste désormais, pour les marxistes, à convertir à la conception révolutionnaire du progrès les sociétés qui ont été abandonnées à leur primitivisme, quand elles n'étaient pas colonisées, c'est-à-dire, exploitées au

La logica del futuro anteriore viene esplicitamente criticata da Sartre a più riprese, ad esempio in occasione della Conferenza tenuta all'Istituto Gramsci nel 1964, sulla quale avremo modo di ritornare dettagliatamente nel prossimo capitolo. Basti per ora segnalare un passaggio cruciale proprio sulla questione della temporalizzazione, nel quale egli accosta la visione strutturalista della storia al regime del futuro anteriore proposto dal positivismo:

«Pour le structuralisme *l'histoire est un produit interne du système*. Il y a *des histoires* : autant que de sociétés structurées ; chaque société produit sa temporalité. En elle le progrès *est le développement de l'ordre*. Ce pluralisme historique aboutit à faire de l'histoire un produit du système, bref à la subordonner – comme mouvement –, à l'ordre structurel. L'avenir reste *prévisible* mais dans des limites bien définies, au sens positiviste. En ce sens il se trouve *déjà dans le passé*. Il sera comme futur antérieur, il réalisera par l'agent social qu'il produit et conditionne l'être futur qui est implicitement présent dans son passé. Autrement dit, il n'est pas *à faire*, mais à *prévoir*»³⁵.

Tale questione riguarda insomma il passaggio dal tempo logico del discorso e della concettualizzazione della storia, al tempo “vivo” della storia esperita e vissuta: in questo senso, il tempo del futuro anteriore appartiene esclusivamente al piano della teoria.

Gli effetti di distorsione temporale con cui Sartre pensa la dialettica della totalizzazione storica sono quindi indicizzati su un'efficacia differenziale delle multiple mediazioni necessarie alla messa in forma dell'azione collettiva. In tal senso, come nota giustamente G. Sibertin-Blanc, l'anacronismo sembra essere in Sartre la regola che struttura la temporalizzazione di qualsiasi evento, la dimensione evenemenziale definendosi come:

«[...] toujours travaillée par des survivances à *l'intérieur même des structures d'anticipation* par lesquelles l'avenir se réfracte dans les pratiques et les conflits actuels sous forme de “champs de possibles”. Il est vrai que les termes de “retard”, “anticipation” et “avance” semblent maintenir, fût-ce comme horizon ou comme virtualité, un présent absolu comme mesure du temps *et de ses distorsions internes*. Pourtant [...] [pour montrer que ce n'est pas le cas chez Sartre, il suffit de

nom de la civilisation. La nouvelle idée “pratique” du progrès s'affirme dans le fait, se produit dans l'histoire», *ivi*, p. 453.

³⁵ M64, pp. 34-35, sottolineature nel testo.

rappeler que] de telles ambiguïtés temporelles contribuent à déterminer l'efficacité même d'un événement, ce qui ouvre la tâche de rendre compte des coefficients de contingence *dans* la nécessité d'un mouvement général qui ne se réduit jamais à sa propre généralité simple. Et cette tâche est à son tour indissociable du congé donné à la tentation idéaliste d'une dialectique qui résorberait l'événement dans un procès général homogène, ou qui ne lui conférerait de signification historique qu'en en faisant le symbole expressif d'un tel mouvement»³⁶.

*

Nella famosa critica rivolta alla CRD nel 1962, Lévi-Strauss contesta l'opposizione operata da Sartre tra Ragione dialettica e Ragione analitica: egli vi legge un rovesciamento della dialettica contro se stessa, avente come conseguenza quella di universalizzare una *vérité de situation*, per farne l'ultimo rifugio «d'un âge d'or de la conscience historique [fondée sur] [...] la congruence entre les impératifs pratiques et les schèmes d'interprétation». In particolare, viene criticato il ricorso e il ruolo rivestito nell'apparato concettuale della CRD dall'evento della Rivoluzione francese – evento che, secondo Lévi-Strauss, «cessera vite de nous offrir une image cohérente sur laquelle se puisse modeler notre action»³⁷.

³⁶ G. Sibertin-Blanc, *L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme*, in «Etudes sartriennes», n. 13, 2009, pp. 86-87, corsivi nel testo. Questo saggio mostra come la concezione sartriana della temporalità storica e della temporalizzazione dell'evento sia in consonanza con quella difesa da Althusser. La critica althusseriana dello storicismo (cf. *Lire le Capital*, Paris, PUF, pp. 327-331) infatti, riguarda innanzitutto il carattere di "contemporaneità" del presente implicato da tale prospettiva, la quale suppone un'omogeneità del tempo storico, una "presenza a sé del tempo" per garantire, con uno stesso gesto, la segmentazione della molteplicità temporale su un piano fenomenale e l'autotrasparenza a sé della coscienza e della scienza. Afferma Sibertin-Blanc: «Sartre nous semble ici ébaucher une thèse dont Althusser sera au plus proche lorsqu'il affirmera d'une formule tonnante: "l'heure de la dernière instance ne sonne jamais!" Entendons: la "contradiction principale" des formations capitalistes, si elle définit le mouvement général, ne suffit jamais à donner le tempo ou une mesure de base sur laquelle s'aligneraient les autres rythmes d'une formation sociale, et telle est précisément la raison pour laquelle une telle contradiction n'arrive jamais "à l'heure" mais est nécessairement marquée par un écart temporel, avance ou retard, freinages ou hâtes, résistances ou anticipations qui ne paraissent être des contingences infondées [...] qu'aux yeux des marxistes trop pressés de réduire la complexité de la conjoncture à "l'ossature abstraite d'universalité" de la contradiction entre forces productives et rapports sociaux de production», ivi, pp. 87-88, corsivi nel testo. Su questo aspetto della temporalità in Sartre sarebbe interessante, inoltre, aprire un confronto con la prospettiva offerta da E. Bloch: cf. ad esempio *La non-contemporaneità e il dovere di renderla dialettica*, in Id., *Eredità del nostro tempo*, trad. it. a cura di L. Boella, Milano, Il Saggiatore, 1992, pp. 82-102.

³⁷ C. Lévi-Strauss, *Histoire et dialectique*, in Id., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 337. Lévi-Strauss poco sopra criticava più in generale l'uso degli esempi tratti da episodi della vita quotidiana da parte dell'autore della CRD: «Sartre, qui prétend fonder une anthropologie, coupe sa société des autres sociétés. Retranché dans l'individualisme et l'empirisme, un Cogito [...] se perd dans les impasses de la

Ora, è chiaro che l'uso sartriano di categorie (quali gruppo in fusione, giuramento, fraternità-terrore, etc.) interamente dipendenti, su un piano storico-concettuale, dalla Rivoluzione francese come evento storicamente determinato e localizzato, si espone al rischio di proiettare, su epoche differenti, un apparato categoriale ben preciso, che trova il suo compimento nel binomio soggetto-libertà e la sua traduzione politica nella costruzione artificiale di un ordine fondato sulla rappresentanza³⁸. Tuttavia, di fronte alla portata polemica della critica lévi-straussiana che vede la CRD intrappolata in una mitologia non molto diversa, per la sua struttura, da quella attribuita dallo stesso Sartre alle società dette primitive, riteniamo sbagliato assorbire la concezione sartriana della storia nel registro del "mito":

«Le problème posé par la *Critique de la raison dialectique* peut être ramené à celui-ci: à quelles conditions le mythe de la Révolution Française est-il possible? Et nous sommes prêtes à admettre que, pour que l'homme contemporain puisse pleinement jouer le rôle d'agent historique, il doit croire à ce mythe, et que l'analyse de Sartre dégage admirablement l'ensemble des conditions formelles indispensables pour que ce résultat soit assuré. Mais il n'en découle pas que ce sens, du moment qu'il est le plus riche (et donc le mieux propre à inspirer l'action), soit le plus vrai»³⁹.

Al contrario di quanto afferma Lévi-Strauss, l'attenzione sartriana alla singolarità concreta dell'evento permette d'illuminare una serie di *rotture concettuali* a partire da una ricostruzione storico-fenomenologica dell'esperienza dei soggetti – i quali, a loro volta, diventano dei quasi-oggetti, nella misura in cui sono al contempo dei *prodotti* dell'evento che hanno essi stessi contribuito ad innescare⁴⁰. Nella nostra lettura, il ricorso sartriano ad esempi tratti da precisi eventi storici non dimostra tanto la contraddittorietà dell'esperienza critica, ma attesta un limite interno e strutturale a qualsiasi discorso che la filosofia tenti di produrre riguardo la storia.

psychologie sociale. Car il est frappant que les situations à partir desquelles Sartre cherche à dégager les conditions formelles de la réalité sociale : grève, combat de boxe, [...] queue à un arrêt d'autobus, soient toutes des incidences secondaires dans la vie en société ; elles ne peuvent donc servir à dégager ses fondements», *ivi*, p. 330.

³⁸ Su questo tema e su Lévi-Strauss critico di Sartre si rimanda nuovamente a G. Rametta, *Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione Francese*, cit., pp. 371-376.

³⁹ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, cit., p. 336.

⁴⁰ Cf. G. Rametta, *Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione*, cit., pp. 373 e ss.

Come ebbe a dire Paul Valéry «l'avenir, par définition, n'a point d'image. L'histoire lui donne les moyens d'être pensé»⁴¹: tali mezzi eccedono la produzione concettuale e sembrano avere, come unica possibilità di “messa in forma”, la costruzione di immagini, di esempi, di analogie, etc., la cui singolarità diventa storicamente riattivabile nell'esatta misura in cui essa contiene un elemento universale o, almeno, universalizzabile. A più riprese nel corso della CRD, Sartre precisa che il *sens* di un evento storico «n'est pas l'objet d'un concept, c'est une réalité individuelle qui enferme sa propre temporalisation dans les limites de sa réactualisation [réactualisation qui advient par le travail de l'historien situé]»⁴².

Questa articolazione tra il carattere *esemplare* di un evento storico e la necessaria riduzione prodotta dalla sua concettualizzazione, richiama una serie di problemi che W. Benjamin aveva formulato, ricorrendo alla nozione di “immagine dialettica”, nelle *Tesi sul concetto di storia* – che, d'altronde, vennero parzialmente pubblicate (nella traduzione di Pierre Missac) nel numero 25 della rivista «Les Temps Modernes» nell'ottobre 1947, suscitando probabilmente l'interesse di Sartre. Benjamin vi descrive l'immagine autentica del passato come un fugace balenare, l'apparizione di un lampo:

«La vera immagine del passato guizza via. Il passato va fermato solo come immagine che balena, per mai più rivedersi, nell'istante della sua conoscibilità. [...] infatti è un'immagine non restituibile del passato, che minaccia di svanire con ogni presente che non si sia riconosciuto come inteso in essa. (La lieta novella che lo storico, ansimante, reca al passato, viene da una bocca che forse già nell'istante in cui si apre, parla nel vuoto)»⁴³.

⁴¹ P. Valéry, *Avant-propos à Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1945, p. 10. L'intero passaggio merita di essere riportato: «Le caractère réel de l'histoire est de prendre part à l'histoire même. L'idée du passé ne prend un sens et ne constitue une valeur que pour l'homme qui se trouve en soi-même une passion de l'avenir. L'avenir, par définition, n'a point d'image. L'histoire lui donne les moyens d'être pensé. Elle forme pour l'imagination une table de situations et de catastrophes, une galerie d'ancêtres, un formulaire d'actes, d'expressions, d'attitudes, de décisions offerts à notre instabilité et à notre incertitude, pour nous aider à devenir», *ibid.*

⁴² CRD, II, p. 305-308.

⁴³ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, [1940] in *Scritti politici*, a cura di M. Palma, Roma, Editori Riuniti, 2001, pp. 305-306. Nella prospettiva benjaminiana, è l'incontro tra passato e presente nell'“ora della conoscibilità” a determinare la possibilità di *leggibilità* dell'immagine dialettica, poiché: «L'indice storico delle immagini dice, infatti, non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità soltanto in un'epoca determinata. E precisamente questo giungere a “leggibilità” è un determinato punto critico del loro intimo movimento. Ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni ora [Jetzt] è l'ora di una determinata conoscibilità. In quest'ora la vertice è carica di tempo fino a frantumarsi... Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica nell'immobilità». Cf. W. Benja-

Tale richiamo benjaminiano non ha altro scopo se non quello di suggerire la possibilità di leggere il ruolo della Rivoluzione Francese nella CRD non tanto come mito o indebita operazione storico-concettuale, quanto piuttosto come immagine capace d'interpellare le pratiche presenti; come invito, cioè, alla costruzione di uno "spazio d'immagini" che non sarà certo misurabile attraverso la contemplazione o la traduzione concettuale, ma soltanto secondo la prospettiva di una "attualità integrale" e "aperta da ogni lato". L'attualizzazione dell'esempio e l'apertura al regime dell'analogia, consentono di pensare un rapporto al passato che non passi per il riferimento ad una fondazione mitica delle modalità storiche dell'azione comune, ma che si giochi, al contrario, sulla possibilità di rendere abitabile questo "spazio d'immagini" nel quale per Benjamin (e, in un certo senso, anche per Sartre) qualcosa come una *verità storica* potrebbe aver luogo. Ci sembra dunque legittimo far risuonare la prospettiva benjaminiana esposta nelle *Tesi* con la concezione dell'evento storico difesa da Sartre, in particolare all'altezza della doppia dinamica di trasformazione innescata dall'evento stesso: da un lato, esso ha l'effetto di «[...] transformer notre propre passé, c'est-à-dire sa signification»⁴⁴. Dall'altro, presentandosi come *l'inattendu attendu*, l'evento trasforma il soggetto che lo vive o lo riattiva sul piano teorico⁴⁵.

In una bozza che Arlette Elkaim-Sartre ha aggiunto alla fine del secondo tomo della CRD, Sartre sviluppa infatti delle riflessioni sulla temporalità propria all'evento storico che permettono di precisare ulteriormente quanto finora esposto. Il filosofo vi descrive le modalità attraverso cui l'evento viene a determinarsi come trasformazione delle strutture stesse della temporalizzazione, e non tanto come qualcosa che accade nel tempo, in un punto preciso della temporalità. L'evento è *l'esteriorità che modifica dall'interno l'interiorità*, benchè ciò non implichi necessariamente una dinamica d'interiorizzazione cosciente o un'azione violenta sulla realtà esterna. L'evento arriva *come un ladro*, afferma Sartre: quest'immagine condensa perfettamente la dinamica per così dire "sottrattiva" che abbiamo tentato di descrivere poc'anzi in relazione a

min, *Gesammelte Schriften*, V, I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974-1989, pp. 577-578, citato da G. Agamben in *W. Benjamin. Charles Baudelaire, un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, Vicenza, Neri Pozza, 2012, p.14.

⁴⁴ CRD II, p. 408.

⁴⁵ Ivi, p. 409.

quell'accelerazione temporale, propria al momento fusionale del gruppo, che produce un'insufficienza costitutiva di tempo.

L'evento modifica il nostro passato, o meglio la significazione che esso riveste per noi: il che significa, nella prospettiva sartriana, l'insieme delle determinazioni storico-sociali che ci costituiscono nella nostra propria singolarità, ma anche, più generalmente, l'ambito della fatticità, ciò che appartiene alla stabilità dell'essere come oggettività inerte e che comprende tanto l'appartenenza di ciascun individuo alla realtà del collettivo, quanto l'inevitabile oggettivazione della praxis nel momento in cui essa passa dalla dimensione costituente a quella costituita. La fatticità del passato costituisce però, al contempo, il campo nel quale si determinano i miei possibili, il tipo di progetto che orienta le mie azioni e, di conseguenza, il mio rapporto al futuro.

«L'événement historique déchire le passé. Or *le passé* c'est *l'être* (détermination sociale *a priori*: l'ouvrier), l'*essence* (conditionnement de soi par la matière qu'on a ouvert), le *serment* (appartenance au groupe) [...] L'événement historique me modifie *selon l'ek-stase passée*, c'est-à-dire *dans mon être*. Mais aussi dans l'ek-stase de l'avenir: [...] il peut me détruire ou me changer brutalement dans mon inertie ou ma passivité [...] Mais aussi il peut faire de moi, dans la praxis de l'individu social, *un autre* [...] Mais surtout je suis engagé dans une société changée et qui se donne d'autres buts. Ainsi je change»⁴⁶.

Ciò che “fa evento” non si limita, insomma, a trasformare la situazione presente, lo stato di cose esistente; piuttosto, l'evento cambia brutalmente il soggetto, letteralmente: fa di lui un altro, nella misura in cui trasforma tanto il suo rapporto al passato quanto quello all'avvenire, ovvero il suo modo di determinare i propri possibili nella dimensione della praxis. A questo proposito, va ricordato⁴⁷ che già nell'aprile 1953 (reagendo alle critiche rivolte da C. Lefort⁴⁸ a *Les communistes et la paix*), Sartre

⁴⁶ CRD II, pp. 407-409, corsivi nel testo. Per un'analisi sul piano fenomenologico delle tre *ek-stases temporelles* si rimanda a EN, parte seconda: *L'être-pour-soi*, in particolare il capitolo II: *La temporalité*, pp. 150-218.

⁴⁷ Come già alcuni interpreti hanno avuto modo di sottolineare, in particolare si veda G. Cormann, *Le problème de la solidarité: de Durkheim à Sartre*, in «Etudes sartriennes», n. 10, 2005, pp. 77- 110, soprattutto pp. 96 e ss.; ma anche S. Legrand, *La question du temps historique et la catégorie d'événement*, cit.

⁴⁸ Cf. C. Lefort, *Le marxisme et Sartre*, in «Les Temps modernes», n. 89, avril 1953, pp. 1541-1570. Si veda anche la replica di Lefort alla risposta di Sartre: *De la réponse à la question*, in «Les Temps modernes», n. 104, juillet 1954, pp. 157-184. Un altro sviluppo della critica rivolta a Sartre da parte dei membri della rivista «Socialisme ou barbarie» è costituito dal saggio di C. Castoriadis *Sartre, le stali-*

insisteva sul fatto che un'azione non possa darsi se non *in rapporto a e all'interno di* un'inerzia che la frena. Per questo motivo, sarebbe impossibile comprenderla sulla base dello schema lineare di una *successione* temporale, la quale si riduce necessariamente ad un ordine puramente formale se non considera il rapporto costitutivo che lega l'azione alla dimensione del *ritardo* o, più precisamente, al complesso gioco del ritardo, dello sforzo, dell'anticipazione, della pazienza e dell'impazienza:

«Sans *retard*, c'est-à-dire sans quelque chose qui freine, la succession reste une idée formelle, un ordre. La durée concrète et réelle apparaît avec l'effort, avec l'attente, la patience et l'impatience. *Le temps c'est la nécessité d'être toujours en avance et toujours en retard sur l'entreprise*. Le temps de Hegel n'avance ni ne retarde et les choses occupent dans son calme développement la seule place qu'elles peuvent y occuper. La Dialectique de Hegel est nécessairement du temps passé puisque on ne peut le *vivre*, c'est dans le temps passé que les choses sont toujours à leur place; Marx nous a fait retrouver le temps vrai de la dialectique [...] j'ai voulu présenter la très rapide et très superficielle esquisse de cette histoire brouillée, pleine de retard et d'occasion perdues, où la classe ouvrière semble s'épuiser à rattraper un retard originel, dont le fil est brisé souvent par des foudres extérieures, des guerres, etc., et dont le sujet se métamorphose brusquement sans que personne s'en soit aperçu»⁴⁹.

2. Dallo strutturale allo storico.

Il metodo sartriano, lo si è visto nel capitolo precedente, non mira a studiare *dapprima* l'uomo situato, condizionato e strutturato, *per poi* riconsiderarlo come agente strutturante, facente una storia che si apre ad esso come avvenire indeterminato⁵⁰.

nisme, les ouvriers, in «Socialisme ou barbarie», n. 12, août 1953, ripreso in Id., *L'expérience du mouvement ouvrier*, cit., pp. 55-100.

⁴⁹ J.-P. Sartre, *Réponse à Claude Lefort*, «Les Temps Modernes», n. 89, avril 1953, ripreso in S, VII, pp. 58-60, corsivi miei. La stessa critica alla dialettica hegeliana come ordinamento di posti già assegnati fin dall'inizio del processo dialettico è formulata dal giovane Badiou in *Théorie du sujet*, riconfermando in tal senso l'influenza di Sartre nella sua filosofia; alla "dialectique des places" egli oppone la nozione di "horlieu", come forza soggettiva eccedentaria e non localizzabile; cf. *Théorie du sujet*, cit., pp. 21-54, dove Badiou afferma ad esempio: «La circularité [hegelienne] ce n'est rien d'autre que ce fait d'annulation: le horlieu trouve place dans le lieu», ivi, p. 38 ; o ancora : «Si Hegel fait cercle, c'est qu'il veut toujours *un seul temps*. Il ignore par principe les *rétroactions différées*, quoiqu'il les tolère insidieusement dans le détail», ivi, p. 65, corsivi miei.

⁵⁰ A questo proposito va notato che in QM, invece, è il progressivo ad essere messo in primo piano, contrariamente a quanto accade nei due tomi della CRD: nel saggio del 1957 la messa in intelligibilità cui mira la comprensione dialettica dell'agire umano in situazione è definita appunto come progressiva-

Formalmente, per le esigenze dell'esposizione analitica compiuta nella CRD, la dimensione strutturale-regressiva viene posta prima di quella storico-progressiva; si legge alla fine del primo tomo:

«Ainsi le moment régressif de l'expérience critique nous a fait découvrir l'intelligibilité des structures pratiques et le rapport dialectique qui lie entre elles les différentes formes de multiplicité active. Mais d'une part, nous sommes demeurés sur le plan de la totalisation synchronique et nous n'avons pas envisagé la profondeur de la temporalisation pratique ; d'autre part, la régression s'achève sur une question : cela signifie qu'elle doit se compléter par la progression synthétique qui tentera de s'élever jusqu'au double mouvement diachronique et synchronique par quoi l'histoire se totalise elle-même sans cesse. Nous avons jusqu'à présent tenté de remonter jusqu'aux structures formelles et, du même coup, nous avons fixé les bases dialectiques d'une anthropologie structurelle. Il faut laisser à présent ces structures vivre librement, s'opposer et composer entre elles»⁵¹.

La procedura regressiva, giunta alla costruzione di una teoria degli insiemi pratici, fa emergere una serie di problemi riguardanti lo statuto dell'antropologia, che a questa altezza si determina innanzitutto ad un livello strutturale. Considerare l'agente storico in una prospettiva strettamente sincronica, sembra condurre inevitabilmente ad un livellamento delle sue molteplici determinazioni, trascurandone la profondità diacronica. Inoltre, come ricorda lo stesso Sartre, l'intelligibilità regressiva resta incompleta fintanto che non accede al livello in cui tali strutture e tali condizionamenti si mettono "per se stessi a vivere di vita propria": al momento, cioè, in cui avviene il passaggio *dallo strutturale allo storico*. L'esperienza critica deve quindi rendere ragione anche della dinamica interna e del potere di trasformazione delle strutture stesse. L'oggetto epistemologico dell'antropologia sartriana – quello, cioè, che l'esperienza critica tenta di ricostruire –, si posiziona precisamente all'incrocio di questi due livelli, lo storico e lo strutturale, considerati nella loro interazione dialettica. Non si tratta quindi di un passaggio lineare, dove il primo succederebbe al secondo, bensì di un movimento dialettico, irriducibile ad ogni forma di rappresentazione che farebbe susseguire un prima e un dopo. Le due forme d'intelligibilità (regressiva e progressiva) si rivelano, quindi, indissociabili l'una dall'altra nel percorso verso il "concreto

regressiva e questo pone la questione di sapere quale delle due procedure Sartre ritenga effettivamente prioritaria.

⁵¹ CRD I, p. 894.

storico”. Lungi dal segnare l’uscita dalle strutture, il *luogo* della storia si costituisce nel momento in cui le strutture, dapprima isolate e ricostruite in base alle esigenze dell’analisi come categorie astratte, vengono elevate al concreto di una situazione: il momento in cui le vediamo vivere liberamente, opporsi e ricomporsi tra di loro⁵².

La sfida epistemologica cui Sartre si confronta è allora la seguente: per ricostruire il “dato antropologico fattuale” bisogna dapprima decostruirlo per via regressiva, senza fare però, di tale decostruzione, una “derealizzazione” della situazione di cui si vuole render conto. Un’antropologia mirante a comprendere gli uomini *in situazione* dovrà situarli regressivamente nell’insieme pratico che li condiziona, mostrando, in pari tempo, come *questo* insieme di condizionamenti si ritotalizzi esso stesso continuamente, sotto la forma proiettiva di *una* storia, che Sartre chiama, come vedremo tra breve, *totalizzazione senza totalizzatore*.

Seppur ritotalizzata sotto la forma proiettiva di una storia *in corso*, la struttura non cessa però di essere tale: anche presa nella dinamica di trasformazione, essa persiste, indipendentemente dagli uomini, come se si totalizzasse a loro insaputa. Finché si resta a questo livello formale d’analisi, l’antropologia sembra aver come oggetto nient’altro che delle strutture, o delle totalizzazioni senza totalizzatore: da un lato, delle “totalizzazioni totalizzate” il cui valore d’intelligibilità è da porre su un piano strettamente diagnostico; dall’altro, delle “totalizzazioni totalizzanti” il cui valore d’intelligibilità è invece proiettivo, poiché il loro senso è coglibile solo se misurato all’avvenire sul quale continuamente si affacciano⁵³.

In altri termini: la prima fase dell’esperienza critica si proponeva di spiegare ciò *per cui* siamo situati in quanto agenti storici, risalendo alle modalità più astratte del nostro essere situati – ancorate, come si è visto nel primo capitolo, negli strati originari del bisogno e della rarità. Questa risalita verso le determinazioni fondamentali non va compresa come un discorso sull’uomo in generale: la dimensione astratta-regressiva del metodo acquista senso soltanto in virtù dell’esigenza “diagnostica” che la anima, finalizzata ad illuminare una situazione storica singolare. Appena posta, l’astrazione

⁵² La nozione centrale di questo movimento d’accrescimento dialettico dall’astratto al concreto è naturalmente quella di *totalizzazione*, nettamente distinta da quella di *totalità* che agli occhi di Sartre denota l’idea di una reificazione della figura dell’uomo, dato come costituito fin dall’inizio, ancor prima di chiedersi come sia fatto e come si faccia egli stesso nel corso della propria storia.

⁵³ Cf. su questo le importanti analisi di E. Barot, in *Ecrire avec science comment l’Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie*, in «Etudes sartriennes», n. 10, 2005, pp. 55-75.

regressiva deve essere “elevata al concreto” come sintesi delle molteplici determinazioni eterogenee. Si è già insistito nel corso del capitolo precedente, su come l’ordine dell’*esposizione* differisca essenzialmente da quello del processo *reale*, ed il concreto non vada assunto come dato originario di partenza, bensì in quanto risultato di un procedimento analitico svolto sul piano del sapere.

Nell’intervista rilasciata ai «Cahiers de philosophie» nel febbraio 1966 e riguardante lo statuto dell’antropologia⁵⁴, Sartre ricorda come il momento della struttura sia quello della totalità detotalizzata, il momento dell’*intellezione*, dell’analisi e della fenomenologia statica, nel quale la ragione dialettica si fa inerte. Spetta alla *comprensione* superare lo studio del modello statico e scoprirlo “in cammino attraverso la storia”: lo studio strutturale deve essere pertanto incluso e superato in seno alla totalizzazione pratica⁵⁵.

Queste osservazioni dovrebbero permettere se non di inficiare, almeno di ridimensionare la portata e la legittimità delle critiche rivolte alla concezione sartriana della storia – *in primis* quelle formulate da Foucault nel 1968, in occasione della famosa *Réponse au Cercle d’épistémologie*, ove il bersaglio polemico, benché non esplicitato, è chiaramente Sartre:

«Si l’histoire, en effet, pouvait demeurer le lien des continuités ininterrompues, si elle nouait sans cesse des enchaînements que nulle analyse ne saurait défaire sans abstraction, si elle tramait,

⁵⁴ Cf. *L’anthropologie*, in «Cahiers de philosophie», n. 2, febbraio 1966, ripresa in S, IX, pp. 83-98.

⁵⁵ Va segnalato tuttavia che nella già citata intervista a «L’Arc» dello stesso anno, criticando il decentramento del soggetto decretato dalla teoria di Lacan, Sartre approccia il rapporto soggetto-struttura in termini più marcatamente polari, vedendo nella seconda il negativo, il lato da superare. Ovviamente, il punto fondamentale per Sartre riguarda l’emergenza della soggettività come sforzo di superare dialetticamente la situazione data. Il dibattito è interno al marxismo e ruota attorno alla questione della possibilità della costituzione soggettiva: negare tale possibilità, cioè dichiarare l’insuperabilità delle strutture come totalità-altra (esterne alla coscienza e alla volontà aveva detto Levi-Strauss) significa per Sartre regredire alla distinzione cartesiana tra concetto e immaginazione. Egli rovescia così sugli avversari l’accusa di cartesianesimo come rimozione della praxis dalla teoria. Il contraccolpo sulla considerazione della storia è evidente: essa diventa per Levi-Strauss, Foucault, Althusser, un *mito* nella misura in cui pretende costituirsi come senso della realtà in movimento. Eliminata la praxis come insignificante, ci si trova di fronte alla discontinuità e alla rottura che viene ipostatizzata in concetto anziché essere geneticamente motivata. In quest’ottica vanno lette le critiche sartriane a *Les Mots et Les Choses* di Foucault – il cui limite andava rintracciato proprio nell’incapacità a spiegare il passaggio da un’episteme all’altra; Sartre rimprovera infatti a Foucault di aver sostituito «le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d’immobilités», *Jean-Paul Sartre répond*, cit., p. 87. Sulle differenti concezioni della storia in Sartre e in Foucault si rimanda ai due volumi di T.R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason*. (vol. I: *Toward an Existential Theory of History*; vol. II: *A Poststructuralist mapping of History*), Chicago, University of Chicago Press, rispettivamente 1997 e 2005.

tout autour des hommes, de leurs paroles et de leurs gestes, d'obscures synthèses toujours en instance de se reconstituer, alors elle serait pour la conscience un abri privilégié: ce qu'elle lui retire en mettant au jour des déterminations matérielles, des pratiques inertes, des processus inconscients, des intentions oubliées dans le mutisme des institutions et des choses, elle le lui restituerait sous forme d'une synthèse spontanée; ou plutôt elle lui permettrait de s'en ressaisir, de s'emparer à nouveau de tous les fils qui lui avaient échappé, de ranimer toutes ces activités mortes, et d'en redevenir, dans une lumière nouvelle ou revenue, le sujet souverain. L'histoire continue, c'est le corrélat de la conscience: la garantie que ce qui lui échappe pourra lui être rendu; la promesse que toutes ces choses qui l'entourent et la surplombent, il lui sera donné un jour de se les approprier derechef, d'y restaurer sa maîtrise, et d'y trouver ce qu'il faut bien appeler – en laissant au mot tout ce qu'il a de surcharge – sa demeure. Vouloir faire de l'analyse historique le discours du continu, et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout savoir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation, et la révolution n'y est jamais qu'une prise de conscience»⁵⁶.

I problemi sollevati da Foucault a proposito della riduzione della temporalità storica ad una linearità continua ed omogenea, avente come correlato inevitabile la posizione della coscienza in attesa di ritrovare la propria origine nella ricostruzione di un senso della storia, ripropongono in altri termini le obiezioni rivolte da Althusser all'opera sartriana, cristallizzatesi nella famosa *querelle sur l'humanisme*⁵⁷. Non è nostra intenzione ripercorrere le vicende di un dibattito che ha polarizzato la filosofia francese degli anni '60⁵⁸ e il suo rapporto al pensiero marxista, né soffermarci sull'opposizione che la storia delle idee ha sancito tra teoria althusseriana e teoria sartriana, attestandola interamente sul versante della *question de l'homme*. Quello che merita però di essere precisato, se si vuole procedere ad una comprensione approfondita del metodo adoperato da Sartre nella CRD, è che la critica althusseriana all'umanesimo si situa su un piano innanzitutto metodologico e gli aspetti che essa prende di mira costituiscono solo

⁵⁶ M. Foucault, *Réponse au Cercle d'épistémologie*, in «Cahiers pour l'analyse», n. 9, 1968, pp. 11-12.

⁵⁷ Era precisamente il titolo dato da Althusser ad un testo pubblicato nel 1967, a seguito delle polemiche sollevate da due articoli usciti nel 1963 (rispettivamente: *Marxisme et humanisme* e *Note complémentaire sur l'humanisme réel*); cf. Id., *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock-IMEC, 1995.

⁵⁸ Come è noto, la critica all'umanesimo sartriano, indicizzato ad una morale impossibile, è stata giocata a più riprese dal versante strutturalista nel corso degli anni '60: oltre a quelle, già ricordate, di Lévi-Strauss ne *La pensée sauvage*, di Althusser (tanto in *Pour Marx* che in *Lire Le Capital*) e di Foucault ne *Les mots et les choses*, va segnalata la conferenza tenuta da Derrida a New York, nel 1968, sotto il titolo *Les fins de l'homme*, in Id., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 129-164.

una parte dell'impianto concettuale della CRD, che Sartre stesso non giudica di per sé sufficiente né esaustiva⁵⁹.

La base dell'umanismo teorico criticato da Althusser risiede in due postulati complementari: uno, idealista, che pone un'essenza universale dell'uomo (sia essa il *Gattungswesen* di Feuerbach o l'uomo come lavoro nei *Manoscritti del 1844* di Marx); l'altro, empirista, nel senso di un "empirismo del soggetto" (nel suo essere singolare, il soggetto porta o contiene questa essenza come un attributo)⁶⁰. Porre l'attività del soggetto come origine costitutiva della storia (ovvero porre un reale anteriore al sapere che quest'ultimo considererebbe come suo punto di partenza) significa secondo Althusser confondere l'analisi scientifica del processo storico con il problema di una ricerca della sua *genesi*. L'umanismo teorico costituisce insomma un *ostacolo epistemologico* alla costituzione di una scienza della storia, nella misura in cui identifica la produzione della conoscenza storica con la ricerca di una *genesi empirica* delle formazioni sociali. La nozione sartriana di *praxis* cade allora sotto la critica althusseriana allo stesso titolo di quella adottata da Marx ne *L'ideologia tedesca*: per quanto pluralizzata e storicizzata, la logica dell'essenza continua, secondo Althusser, ad essere assicurata nella sua funzione di costituire un soggetto della storia.

Bisogna però insistere sul fatto che, se da un lato la *praxis costituente* è assunta in CRD come presupposto della teoria della storia, dall'altro, essa è ciò che rende la storia pensabile nella sua unità e, al contempo, ciò che continuamente disfa e ridisloca questa stessa unità, mediante la dialettica d'interiorizzazione e di esteriorizzazione che ne struttura il movimento.

Inoltre, quello che Althusser definisce *le schème idéologique de la genèse* implicito in ogni umanismo teorico, non trova reale applicazione nella CRD: per un verso, certo, lo scopo della *théorie des ensembles pratiques* presentata nel primo tomo potrebbe

⁵⁹ Sul tema si veda di nuovo l'articolo di G. Sibertin-Blanc, dedicato a *L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme*, cit. Cf. anche A. Schimdt, *La negazione della storia. Marxismo e strutturalismo in Althusser e Lévi-Strauss*, trad. it. a cura di G. Bosetti, Milano, Lampugnani-Nigri, 1972.

⁶⁰ Cf. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, in particolare *Marxisme et humanisme*, pp. 227-249: «Pour que l'essence de l'homme soit attribut universel, il faut en effet que des sujets concrets existent, comme des données absolues : ce qui implique un empirisme du sujet. Pour que ces individus empiriques soient hommes, il faut qu'ils portent chacun en eux l'essence humaine, sinon en fait, du moins en droit : ce qui implique un idéalisme de l'essence. L'empirisme du sujet implique donc l'idéalisme de l'essence et réciproquement. Cette relation peut se renverser dans son contraire – empirisme du concept – idéalisme du sujet- ce renversement respecte la structure fondamentale de cette problématique, qui demeure fixe», *ivi*, p. 234.

richiamare un compito genetico, poiché mira alla costituzione della praxis sociale a partire dalla praxis individuale come rapporto dell'organismo alla materialità, per poi procedere a determinazioni via via più complesse. Per un altro verso, pur ammettendo una simile vocazione "genetica" del metodo regressivo (Sartre del resto non usa mai questo termine), essa non riguarda una genesi empirica: non ricorre, cioè, ad una presunta datità originaria da cui dovrebbe ricostituirsi il sociale. Come nota F. Caeymaex «s'il y a genèse [dans la démarche critique de Sartre] elle est tout au plus idéale et provisoire, et se sait rigoureusement distincte de la genèse réelle. [...] La praxis individuelle avec sa structure de projet ne se présente-t-elle jamais comme telle ou à l'état isolé dans l'expérience, mais toujours déterminée singulièrement par les structures spécifiques du tout social dans lequel elle existe. Elle peut bien avoir la valeur d'un "acte originaire" de l'histoire, elle n'en constitue pas pour autant la vérité ultime. Comme point de départ de la théorie des ensembles pratiques, elle n'est qu'une détermination générale, un élément de pensée, non la clé ou la vérité d'une situation»⁶¹.

Fin dai tempi di *Matérialisme et Révolution*, lo si è visto nel capitolo precedente, Sartre ritiene che un materialismo senza praxis, vale a dire senza costituzione soggettiva o senza fondazione dialettica, non possa che negarsi automaticamente come tale: esso si traduce in un'ipostatizzazione concettuale della materia la quale, da una parte, si fa pura astrazione, pensiero o linguaggio inintenzionale come sistema chiuso; dall'altra, scade in ipotesi metafisica, ponendosi come limite inconoscibile⁶². Un pensiero che non

⁶¹ F. Caeymaex, *Sartre et Althusser. Retour critique sur l'antihumanisme*, in «Les Temps modernes», n. 658-659, 2010, pp. 141-158.

⁶² Analizzando i rapporti tra Sartre e il marxismo strutturalistico, P. A. Rovatti focalizza l'attenzione sulle critiche rivolte da Lévi-Strauss e da Althusser alla nozione sartriana di praxis, da entrambi rifiutata nel suo aspetto fondamentale, ovvero l'intenzionalità: «Acutamente, Lévi-Strauss aveva rilevato come Sartre avesse accolto soltanto una metà delle lezioni di Marx e Freud: "Essi ci hanno insegnato che l'uomo ha senso solo a condizione di porsi nella prospettiva del senso. E fin qui siamo d'accordo con Sartre. Occorre però aggiungere che questo senso non è mai quello buono". Cioè: vano è lo sforzo della ragione dialettica di interrogare la storia, poiché il senso cui può pervenire è sempre e soltanto apparente, mitologico, contingente. Bisogna allora sganciarsi dalla praxis e dalla sua fondazione temporale nel presente storico: la pluralizzazione e la relativizzazione del senso equivalgono, così, alla perdita del senso. La totalizzazione si disperde in molteplici totalità con specifiche e differenziate logiche interne e la scomparsa del nesso tra le totalità coincide con la dissoluzione di una praxis soggettiva donatrice del senso. Passando alle spalle dei soggetti, il senso si trasforma in concetto e trasforma i soggetti in depositari, o, come dice Althusser, portatori. [...] Con Althusser la problematica esplose sul suo terreno: i soggetti e la loro praxis degradata a pratica (cioè a un puro fare empirico) non sono che gli epifenomeni di un processo strutturale che stabilisce un taglio tra contraddizione oggettiva e possibilità di percezione e di elaborazione soggettiva. Di contro, Sartre non intende riesumare il personalismo sostanzialistico, bensì vuole porre come fondamento l'ambito allargato della praxis soggettiva, la dialettica temporale, il trascendersi come possibilità reale di progetto sociale, l'intenzionalità come

riconosca nella struttura un livello di socialità costituitasi storicamente e attraversata da una trama di operazioni vive, positive quanto negative (*praxis-exis*), è un pensiero scienziato e non scientifico: relegando la conoscenza nello spazio del concetto, si pone come assolutamente altro rispetto alla realtà situata delle pratiche.

È proprio in riferimento diretto ad Althusser che, nell'intervista del 1966 alla rivista «L'Arc»⁶³, Sartre richiama l'importanza di operare una distinzione tra *concetto* e *nozione*: opponendosi al carattere atemporale del concetto, la nozione si presenta come lo sforzo *sintetico* mirante a produrre un'idea che si sviluppi essa stessa attraverso contraddizioni e superamenti successivi, presentando in tal modo una maggiore aderenza al corso degli accadimenti. Se il primo designa lo strumento a-temporale della Ragione analitica, è la seconda che permette alla Ragione dialettica di operare una comprensione *in interiorità* della storia. Il tempo storico non potrà mai essere l'oggetto di un concetto: non si dà storia se non mediante le vicende singolari delle *praxis*, le quali restano impermeabili ad una presa concettuale che vorrebbe fissarne definitivamente il senso. Come vedremo più dettagliatamente nel prossimo paragrafo, ciò non significa tanto condannare la *praxis* all'inintelligibilità, quanto rifiutare di bloccarla in griglie concettuali o schemi ideal-tipici, per tentare di comprenderla attraverso nozioni esse stesse dialettiche e costitutivamente aperte.

3. Incarnazione e singolarizzazione.

Arrivati a questo punto dell'analisi, è necessario focalizzare l'attenzione sulla nozione di *incarnazione*, essendo precisamente attraverso di essa che Sartre tenta di articolare due livelli della comprensione dialettica: da un lato, quella legata alla *partecipazione ad un evento* in corso di svolgimento, dall'altro, quella fornita dalla

esperienza concreta, storica. Il che significa una lettura del concreto dal punto di vista del *superamento* attivo, soggettivo, di ciò che si pone come fissato, passivo, strutturale, cioè detotalizzato. Non difesa, dice Sartre, di un'umanità astratta, di un io sostanziale e categoriale, di un "soggetto" già da tempo morto (per la stessa ideologia borghese avanzata), bensì della funzione soggettiva che consiste nell'oltrepassamento del dato, nella costituzione del sociale contro la serialità. Ecco il fondamento, la priorità della lotta, del politico così inteso, infine della *praxis* – in tal senso difficilmente scambiabile per una vuota e astratta mitologia universitaria», P. A. Rovatti, *Sartre e il marxismo strutturalistico*, in «Aut Aut», *Sartre dopo la Critique*, n. 136-137, 1973, pp. 55-56.

⁶³ Jean-Paul Sartre *répond*, cit., p. 94.

ricostruzione teorica di quest'ultimo. Il ruolo di tale nozione consiste nel situare l'emergenza del senso (di un dato evento storico) come totalizzazione *in atto*: nel sostituire, di conseguenza, il dualismo dell'osservato e dell'osservatore con un monismo ontologico la cui funzione principale è precisamente quella di «saisir le résultat comme immanent au procès de son émergence»⁶⁴.

Per mostrare la peculiarità della nozione d'incarnazione si è scelto di analizzare, chiarendone in pari tempo il valore epistemologico per l'analisi sartriana, un esempio sviluppato per circa quaranta pagine, all'inizio del tomo II della CRD⁶⁵. Si tratta della dettagliata descrizione di un match di boxe: tale esempio riveste una funzione strategica nell'argomentazione sartriana, poiché deve permettere di validare l'ipotesi, ripresa fino alla fine del secondo tomo, secondo cui «*toute histoire, dès que des rapports au présent ou au passé s'établissent avec d'autres histoires, est l'incarnation de l'Histoire*»⁶⁶.

La posta in gioco è cruciale: ne va dell'efficacia del metodo regressivo-progressivo e della legittimità della sua vocazione mirante a stabilire *se* il punto di vista sintetico e totalizzante elaborato per analizzare una lotta singolare (quella sul ring, ad esempio) possa risultare pertinente per comprendere una *déchirure historique*. Tra le condizioni dell'intelligibilità dialettica vi è, lo abbiamo visto, la possibilità di produrre un'unificazione sintetica di eventi parziali, gli uni rispetto agli altri, e di ciascuno rispetto alla *totalisation de toutes les totalisations*.

Se una simile pretesa è stata criticata, anche recentemente, per via della sua "tendenza monadica" avente come correlato inevitabile un concetto di *totalità espressiva*⁶⁷, occorre comprendere in cosa e in che modo, precisamente, essa faccia

⁶⁴ V. de Coorebyter, *Les boxeurs contre la cuisine anglaise : sens et totalisation dans la Critique de la raison dialectique*, II, in J. Simont (sous la direction de), *Écrits posthumes de Sartre*, II, Paris, Vrin, 2001, pp. 187-201.

⁶⁵ Cf. CRD II, pp. 26-60.

⁶⁶ Ivi, p. 456.

⁶⁷ Il riferimento in particolare è a F. Jameson che, nella Postfazione a QQS (pp. 177-187) vede in tale concezione la debolezza fondamentale del pensiero sartriano degli anni '60: «L'idée qu'un particulier donné comprend le tout d'un moment social ou historique et se prêterait dès lors à une exploration herméneutique [...] présuppose ce qu'il [Sartre] appelle l'incarnation, qui fait que chaque individu est, d'une certaine façon, la représentation totale de son époque ». Una simile concezione, secondo Jameson, non può che approfondire la distanza che separa il pensiero di Sartre dalle preoccupazioni filosofiche e politiche contemporanee: all'interno del tardo capitalismo globalizzato le vicende individuali si rivelano sempre meno significanti.

Per mettere in prospettiva l'obiezione di Jameson, può essere utile ricordare che proprio la nozione di monade era stata usata da Benjamin per illustrare il metodo necessario alla costruzione dell'oggetto storico; in una lettera ad Adorno, Benjamin scrive infatti: «L'apparenza della chiusa fatticità, che aderì-

appello ad una *singularità* non riducibile all'uno o all'altro termine della dicotomia particolare-universale o individuo-totalità.

Per rispondere a tale questione è utile richiamare le analisi che G. Agamben⁶⁸ dedica al valore paradigmatico dell'esempio, designandolo come un tipo speciale di *movimento* che, andando dal particolare al particolare, mette in crisi l'opposizione dicotomica tra particolare ed universale, considerata abitualmente costitutiva di ogni processo di conoscenza. Dal momento che il regime del paradigma non è modulato secondo la *logica* (principio del terzo escluso), ma secondo l'*analogia* (che fa valere, ogni volta, il suo *tertium datur*), esso permette di intervenire nelle dicotomie logiche (forma/contenuto, legalità/esemplarità, particolare/universale, etc.) non tanto per ricomporle in una sintesi superiore, quanto per trasformarle in un "campo di forza" nel quale tutte le tensioni polarizzate perdono la loro identità sostanziale⁶⁹.

Nel caso dell'esempio del match di boxe, tentarne una lettura in chiave di paradigma, permette di assumerlo in quanto fenomeno storico singolare che riflette e decide di un contesto problematico più vasto (la storia di questo sport, i conflitti presenti nella società capitalista nella quale esso si iscrive, lo sfruttamento della violenza trasformata

sce alla ricerca filologica e getta il ricercatore nell'incanto, svanisce nella misura in cui l'oggetto viene costruito nella prospettiva storica. Con ciò l'oggetto si costruisce come monade. Nella monade diventa vivo ciò che, come reperto testuale, giaceva in mitica rigidità», Th. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1994, p. 380, citato in G. Agamben, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, cit., p. 16. Commentando il passaggio della lettera ad Adorno – il quale, in una lettera precedente, rimproverava a Benjamin di essere rimasto impigliato in una "esposizione allibita della pura fatticità" – Agamben afferma: «Che la monade non abbia finestre attraverso cui qualcosa potrebbe entrare in essa o uscirne, implica che le sue trasformazioni provengono da un principio interno. D'altra parte, poiché la sua natura è rappresentativa, ciascuna monade rappresenta, insieme con l'intero universo, anche il corpo che gli è assegnato in particolare. [...] Ciò che a Adorno sembrò sino alla fine un residuo adialettico è, invece, intima adesione costruttiva a questa "forma che fluisce" nella materia stessa [...]. Il punto di fuga verso cui converge il divenire costruttivo di questa forma-materia non è, però, come nei teologi medievali, l'intelletto divino, ma la "nostra propria esperienza storica"», ivi, pp. 16-17. Anche nella versione redatta in francese delle *Tesi sul concetto di storia*, Benjamin ribadiva tale prospettiva che, ai nostri occhi, è molto vicina alla concezione sartriana di totalizzazione: «L'historien matérialiste ne s'approche d'une quelconque réalité historique qu'à condition qu'elle se présente à lui sous l'espèce de la monade. [...] L'historien matérialiste [...] ira faire éclater la continuité d'une époque pour en dégager une vie individuelle ; enfin il ira faire éclater cette vie individuelle pour en dégager un fait ou une œuvre donnée. Il réussira ainsi à faire voir comment la vie entière d'un individu tient dans une de ses œuvres, un de ses faits ; comment dans cette vie tient une époque entière ; et comment dans une époque tient l'ensemble de l'histoire humaine», W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, in *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 346-347.

⁶⁸ G. Agamben, "Che cos'è un paradigma?" in *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 11-34.

⁶⁹ Cf. ivi, pp. 21-22 e 32-33.

in forza-lavoro e in merce, etc.) e che, in pari tempo, può rendere questo medesimo contesto intelligibile. Con le parole di Agamben:

«Un paradigma è un caso singolare isolato dal contesto di cui fa parte, esclusivamente nella misura in cui, esibendo la sua singolarità, permette di rendere intelligibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire. Fare un esempio è, cioè, un atto complesso che suppone che il termine che funge da paradigma sia disattivato dal suo uso normale, non per essere spostato in un altro ambito, ma, al contrario, per mostrare il canone di quell'uso, che non è possibile esibire in altro modo»⁷⁰.

Non si tratta semplicemente di constatare una certa somiglianza sensibile tra due fenomeni particolari, ma di *produrla* mediante un'operazione. In questo senso, il paradigma (e il suo significato) non è mai dato, ma si produce attraverso un mostrare/esibire: la singolarità diventa paradigma nell'esatta misura in cui *si espone* (nel caso della boxe, potremmo dire nella misura in cui essa si fa *spettacolo*⁷¹), vale a dire in cui diventa intelligibile. Si capisce allora perché Sartre consideri dapprima il match di boxe in quanto totalizzazione *immediata e individuata* che comprende la «richesse opaque du concret ainsi que ses déterminations négatives», precisando immediatamente che tale determinazione particolare non è da confondere con quella che descrive il rapporto tra individuo e concetto.

«Nous pouvons mieux montrer la signification de l'incarnation si nous l'opposons à l'exemplification du concept aussi bien qu'à la conceptualisation de l'expérience. Cette incarnation, en effet, n'est jamais contemplative : elle est *praxis* ou *praxis-processus*»⁷².

⁷⁰ Ivi, p. 20.

⁷¹ Il tema della violenza che si fa spettacolo, acquisendo così una valenza massimamente politica, è un tema caro a Sartre, sul quale egli torna a più riprese; ad esempio a proposito della pratica del sequestro dei padroni da parte dei militanti maoisti o dello sciopero della fame, cui egli si riferisce nei termini di un «suicide lente et spectaculaire» (cf. *Violence et grève de la faim*, in «J'Accuse», n. 2, 1971, p. 15). Molto interessante, a questo proposito, il saggio scritto a quattro mani da G. Cormann e J. Hamers, dedicato alla visita che Sartre fece, nel dicembre 1974, al carcere di Stuttgart-Stammheim, per incontrare Andreas Baader. La questione del corpo divenuto strumento di lotta politica, della violenza che su di esso esercita la cosiddetta «tortura bianca», vi occupa infatti un ruolo centrale: «[...] la grève de la faim ne peut avoir de portée politique, ne peut prétendre à restaurer les conditions de l'exercice de la liberté [...] que si ces luttes ont un public, si elles [...] suscitent la réactivation de contradictions dans la position des adversaires, de l'opinion publique ou du pouvoir», G. Cormann, J. Hamers, «Ce qu'il est con...» *Des idées aux corps : Sartre, Baader et la grève de la faim*, in «Les Temps Modernes», n. 667, janvier-février 2012, pp. 31-59.

⁷² CRD II, p. 39.

Benché non sviluppi nel dettaglio tale distinzione, è possibile vedervi l'opposizione tra idealismo e empirismo, o ancora un riferimento alle due modalità di giudizio in Kant (il giudizio determinante che va dal concetto generale al caso singolare e il giudizio riflettente che, scontrandosi con la singolarità del caso, risale al concetto). Entrambi questi approcci non colgono l'essenziale dell'incarnazione perché riconducono alla postura del testimone de-situato rispetto alla pratica, alla ricerca di un concetto generale sotto il quale sussumere il singolare. A questo livello dell'esperienza dialettica, l'intelligibilità del conflitto si smarca da ogni contemplazione, astrazione concettuale o forma di rappresentazione: il carattere *incarnato* della comprensione di una lotta tra due uomini senza armi che fanno di se stessi il loro proprio strumento di combattimento, rende il *corpo* una superficie di significazioni sociali – e non soltanto del corpo dei combattenti⁷³, ma anche di quello degli spettatori, ricorda Sartre, che sono altrettanti attori effettivi del match, poiché comunicano la loro propria violenza per infonderla al campione che hanno scelto di sostenere. La violenza non è rappresentata o “derealizzata”⁷⁴ in virtù della sua codificazione sportiva: essa, al contrario, viene pienamente *realizzata* sul ring. Una

⁷³ «De ce point de vue c'est aussi l'exigence de la boxe que la vie s'incarne dans le visage comme histoire et destin ramassés et qu'elle se dépasse pratiquement par l'expression: dans l'immédiat le visage incarne ainsi la temporalisation en cours qu'il condense jusque dans son mouvement de “négation vers...” par la physionomie et ses jeux instantanées», *ivi*, p. 49.

⁷⁴ R. Gély sostiene l'ipotesi di un rapporto tra le condizioni di teatralizzazione dell'agire e la performatività delle condotte emozionali, nella loro dimensione originariamente sociale. «Le pouvoir émotionnel de la conscience est indissociable de cette résistance corporelle primitive. Avant la résistance des choses, il y a la résistance du corps lui-même, sa native impuissance. [...] L'annulation magique des exigences pragmatiques de la situation fait que l'agir de la conduite émotionnelle est tout entier dans sa théatralité. Dans la conduite émotionnelle, la conscience consent à endurer l'impuissance de son corps, à s'y captiver, à s'y lier à soi. C'est en raison du sérieux absolu de l'émotion, de ce qui y est originairement en jeu, que celle-ci est nécessairement théatrale ». O ancora: «L'émotion vise à maintenir la conscience au près de ce qui la rend impuissante. Cela demande courage», *Liberté et théatralité*, in R. Gély, *Imaginaire, Perception, Incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 487 e p. 480. L'autore fonda questa lettura sul carattere realizzante, materialmente e socialmente efficace dell'immaginario, così come viene tematizzato da Sartre negli anni '40: «Il n'y a pas de sens possible de ce que nous vivons sans l'incessante réinvention imaginaire de ce que nous vivons, étant entendu que cette réinvention imaginaire, loin d'être éthérée est éminemment corporelle, passe par une exposition radicale au corps», *ivi*, p. 448; cf. anche pp. 464 e ss. G. Cormann è stato tra i primi a dimostrare la centralità, nel pensiero sartriano, della tesi esposta nell'opera del 1938, *Esquisse d'une théorie des émotions*, secondo la quale: «l'homme est toujours un sorcier pour l'homme» e, correlativamente, «le monde social est d'abord magique», ETE, p. 58. Si veda in particolare: G. Cormann, *Phénoménologie de l'affectivité. Émotion, temporalité et langage chez Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2011; *Id.*, *Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre*, in Ph. Cabestan, J.-P. Zarrader (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, cit., pp. 93-115; *Id.*, *Rationalité, réalité et effectivité des émotions : À propos de la préface d'Arnaud Tomès (p. I-CXIII) à [Jean-Paul Sartre, Esquisse d'une théorie des émotions]*, Paris, Hermann, 2010, 67 p.], in «L'Année sartrienne», n. 21, 2010, pp. 74-77.

*réalisation parfaite*⁷⁵, la definisce Sartre, per sottolineare che non ha nulla di simbolico: anche la morte, come conseguenza ultima della violenza, diventa realmente presente sul ring come minaccia permanente durante tutto il combattimento:

«Un acte de violence n'a jamais des *témoins* [...] le prétendu témoin est un participant. [...] la non-violence, même et surtout quand elle est érigée en maxime, est choix d'une complicité: en général le non-violent se fait complice de l'opresseur, c'est-à-dire de la violence institutionnalisée, normalisée, qui sélectionne ses victimes»⁷⁶.

Il significato della lotta non può dunque venir prodotto sul piano concettuale: bisogna cercarlo sul piano del vissuto e del *sérieux passionné* col quale i partecipanti vivono la loro praxis e provano l'impossibilità di distogliersi dal match. Il contenuto di quest'ultimo non rinvia ad un qualche significato trascendente: per coglierlo non è possibile riferirsi a concetti o regole esterne, dal momento che *l'événement produit sa propre règle*⁷⁷ e la totalizzazione non rimanda a nessuna Idea.

È per questo che, durante il match, tutto si svolge «*comme si l'humanité entière n'avait jamais été que cette poignée d'hommes [...] fondus dans cette lutte unique et capitale, dont l'enjeu n'est autre que le sort de l'humanité*»⁷⁸. Detto altrimenti, il contenuto concreto e pratico di una realtà oggettiva (come ad esempio l'arte della boxe, considerata in quanto "oggetto sociale" e prodotto costituito) è *presente senza distanza*, nella misura in cui esso è prodotto dai partecipanti stessi e non dalla contemplazione da parte di testimoni⁷⁹.

⁷⁵ «Le combat qui a lieu *en public* et sans autre fin que d'exister publiquement comme événement absolu, il ne faudrait pas croire qu'il est chargé de *représenter* la violence : pour qu'il la représentât en effet, elle devrait être *imaginaire*. Or, elle existe réellement et peut être mortelle [...] Il ne faudrait pas même dire que les combattants la *présentent* : ils sont trop occupés à combattre [...] Il ne s'agit nullement d'une comédie, mais d'une *réalisation parfaite*», CRD II, p. 34, corsivi nel testo.

⁷⁶ Ivi, pp. 39.

⁷⁷ Ivi, p. 42.

⁷⁸ Ivi, pp.41-42.

⁷⁹ La tematizzazione del significato a-concettuale ed immanente alla lotta stessa, sottrae la concezione sartriana della storia e della politica alla critica di Rancière che abbiamo richiamato nel capitolo precedente. Come si è visto, egli mirava a criticare «le pouvoir de synthèse du philosophe qui détruit les murs qu'il avait lui-même construit et noue le lien suprême de l'absence de lien. [Il s'agit de] l'arme dialectique nommé, depuis Hegel, *négation de la négation*; cette puissance les ouvriers sont à jamais impuissants à la forger dans leurs rapports entre eux ou dans leurs rapports avec les choses. Le philosophe la leur apportera donc sous la forme exactement appropriée à leur cas : la puissance comme *négation de soi de l'impuissance*», Id., *Le philosophe et ses pauvres*, cit., pp. 215-216. Va certo ricordato che, nel 1983, Rancière non poteva conoscere gli sviluppi sul tema dell'intelligibilità delle lotte offerti dal

Occorre insistere sul rifiuto sartriano di porre una differenza ontologica tra totalizzazione e incarnazione: la totalizzazione non è *altra* rispetto alle pratiche reali che l'incarnano, qui ed ora; come detto poc'anzi, l'incarnazione è precisamente l'evento che produce la sua propria regola (e non l'evento chiamato ad esemplificare una regola o un concetto che lo precederebbero). Durante il match di boxe, per esempio, la regola viene al contempo riprodotta (in quanto *exis*) e reinventata (in quanto *praxis*).

«L'incarnation est précisément cela : l'universel concret se produisant sans cesse comme l'animation et la temporalisation de la contingence individuelle. Par là, un coup de poing [...] est indissolublement singulier et universel. [...] en cette singularité, toute la boxe et toute la violence se singularisent et le singulier vécu révèle leur singularité».⁸⁰

Esiste inoltre un primato pratico della totalizzazione incarnata – opera comune dei partecipanti che vi si trovano presi – sulla totalizzazione “bloccata” e ritrascritta in concetto; ogni ritrascrizione implica infatti una *perdita di senso*. L'incarnazione pratica è in un certo senso “forzata” dal lavoro dello storico a *dirsi* secondo dei termini teorici che non possono renderne pienamente conto. Bisogna quindi rivolgere l'attenzione al secondo tipo di totalizzazione presentata da Sartre come totalizzazione *mediata* o *singularisation*; essa presenta uno statuto differente, in quanto:

«[elle] ne se produit pas comme prise de conscience pratique. Elle est la structure même du vécu et elle se définit en tant que telle comme détermination objective et implicite (pour eux) du champ pratique. Seul un observateur situé rigoureusement par rapport à la multiplicité des participants *mais en dehors d'elle*, pourra dégager l'ensemble des médiations à travers lesquelles ces boxeurs, cette boxe, ces organisateurs et ces spectateurs se sont produits réciproquement. Notre but ne peut pas être ici d'esquisser une interprétation historique et dialectique de la boxe. Nous

tomo II della *Critique* (pubblicato postumo nel 1985) e che sicuramente il ruolo del Terzo nella filosofia sartriana è lungi dall'essere trascurabile. Tuttavia, il bersaglio polemico di Rancière nel saggio menzionato è precisamente l'auto-legittimazione del discorso filosofico a produrre una verità degli eventi e dei conflitti sociali che si attesti in una posizione irriducibilmente esterna ai processi concreti delle lotte. In questo senso, la nozione di *incarnazione* presentata da Sartre in occasione dell'esempio dei boxers permette, foss'anche retrospettivamente, di liberare la comprensione dialettica da questa obiezione, attestando la volontà sartriana di “abbandonare il suo posto alla finestra” e dimostrando, *en passant*, che la filosofia stessa è per lui un “sport de combat”.

⁸⁰ CRD II, p. 50.

nous bornerons à indiquer quel ordre de recherches doit permettre de marquer dans ses véritables *limites* le processus d'incarnation»⁸¹.

Contestualmente alla descrizione della lotta singolare in termini d'incarnazione, Sartre riflette sullo statuto del concetto rispetto alla pratica. Il concetto, definito come un insieme di determinazioni astratte del tipo $y=f(x)$ o *s implica q*, non può che lasciar cadere fuori di sé, come “semplici accidenti”, tutti i caratteri empirici dell'oggetto. Se la Ragione analitica forgia un concetto della pratica (in questo caso della lotta) *paragonando* differenti atti, dal punto di vista dialettico, il paragone non è altro che una rigida relazione d'esteriorità stabilita tra le determinazioni che compongono il concetto. Quest'ultimo va considerato nondimeno come mediazione indispensabile ad ogni indagine concreta, come un suo *momento*:

«Au moment de la conceptualisation, faute de posséder les connaissances nécessaires, on bute sur *les possibles*, c'est-à-dire sur une indétermination du savoir et l'on est contraint de saisir le réel étudié comme une *particularisation des possibles*. La rencontre perpétuelle de possibles invérifiables oblige à conceptualiser l'expérience dialectique»⁸².

Necessario alla costruzione di una teoria delle molteplicità pratiche, questo momento deve però dissolversi progressivamente nell'avanzamento dell'esperienza dialettica: la sua legittimità è sospesa al suo carattere di mediazione, di strumento provvisorio. Sartre sottolinea – marcando un aspetto fondamentale per l'ulteriore sviluppo delle nostre analisi – come, sul piano della concettualizzazione, il *possibile* non possa presentarsi se non in quanto *struttura del reale*:

«Cette *relativité du possible à l'être* fait de l'universel abstrait une structure secondaire de la totalisation concrète. Même quand l'historien positiviste étudie un individu ou un groupement singulier, il conçoit l'un ou l'autre comme exemplification de l'homme possible, c'est-à-dire du concept (homme individuel, homme en société). Or, l'histoire comme mouvement dialectique, ne connaît rien d'autre que l'aventure humaine. *Les possibles sont des déterminations pratiques du champ social* ; [...] mais dans l'aventure humaine le cas particulier n'existe pas comme tel, et toute réalité intérieure à cette aventure

⁸¹ Ivi, p. 45.

⁸² Ivi, p. 51, corsivi miei.

doit être conçue *avec ses possibles* comme une incarnation plénière de la totalisation en cours»⁸³.

È per questo motivo che, alla fine della lunga analisi dell'esempio della boxe, emerge con forza l'*ambiguità* propria allo svolgersi del match, il quale da un lato, fa apparire «les vertus que révèlent les moments de violence (courage, sang-froid, persévérance, etc.). Mais d'autre part, ces vertus, très réelles sur le ring, sont objectivement des *marchandises*: le spectateur paie pour jouir du courage humain. On participe à l'aliénation publique des conduites de liberté»⁸⁴. Insistendo sul carattere ambiguo del match Sartre intende mostrare la singolarizzazione della *violenza sociale* che ogni boxer incarna, in quanto sfruttato dal sistema che lo costringe a vendere la sua forza fisica come merce, quindi ad alienarla⁸⁵.

«Cette temporalisation incarne un aspect toujours vrai des régimes d'oppression et d'exploitation : l'aliénation de la violence des opprimés [...] la violence se saisit elle-même comme impuissance, ce qui est *à la fois* vraie et faux : vrai, si l'on se borne à constater un moment tout provisoire de la lutte ; faux si l'on entend dévoiler par là ce qu'on a souvent nommé "l'impuissance de la plèbe". Bien entendu, la propagande bourgeoise tentera de montrer celle-ci dans celui-là. Dans la mesure où elle y parvient, la violence, jugée *du point de vue de l'ordre* et

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ivi, p. 55.

⁸⁵ Il romanzo *Le ring invisible. Ali avant Ali*, che l'autore, Alban Lefranc, presenta come un'"ipotesi biografica" del boxer Cassius Clay *alias* Mohamed Ali, mostra questo aspetto della boxe mediante un approccio molto vicino, a nostro parere, al metodo adottato da Sartre nell'analisi dell'esempio dei boxers e, più in generale, nelle biografie esistenziali. Nel passaggio seguente, ad esempio, Lefranc fa dire al protagonista del suo romanzo: «Quelques hommes blancs [...] réussissent à déplacer mon ring invisible (seul réel) sur un ring visible de tous (pâle et provisoire matérialisation du premier), [...] réussissent à faire coïncider les deux rings jusqu'à ce que la foule ne distingue plus le ring transitoire (matériel, destructible) du seul ring véritable et permanent, l'invisible, qui contient toute ma vie», A. Lefranc, *Le ring invisible*, Paris, Verticales, 2013. Lefranc costruisce i suoi romanzi come delle "biografie immaginarie" a partire da figure come A. Baader, R. Fassbinder, Nico, etc., in quanto in esse «se joue une articulation du corps et du politique [...] où un état de tel ou tel corps (du boxeur, du terroriste incarcéré) incarne une époque, révèle mieux que tout discours une époque», manifestando in ciò una profonda vicinanza con la prospettiva di Sartre. Lefranc riconosce l'influenza esercitata su di lui dal film di Fassbinder *Germania in autunno*, nel quale il regista ha saputo mostrare «dans son corps même, de façon très frontale, très directe, sans métaphore ni métadiscours, l'hystérie collective qui s'empare du pays entre la paranoïa et la frénésie répressive», Entretien avec Aurélien Bécue, rivista web «Ad hoc», juillet 2012, in linea al sito: <http://www.cellam.fr/?p=3176>. In tal senso, le *matrices fictionnelles* che Lefranc rivendica come base dei suoi romanzi, sembrano condensare non soltanto la cifra più propria della letteratura, ma anche quell'elemento residuale che, in ogni conflitto pratico, non smette di rinviare l'impresa singolare di ciascuno ad una storia che *lo* fa nell'esatta misura in cui egli *la* fa, e che rimane impermeabile a qualsiasi presa concettuale.

des lois “démocratiques” se déréalise en se disqualifiant ; sa réalité, si l’on préfère, c’est sa puissance *locale* de destruction, sa *deréalité*, c’est son impuissance globale à se faire instrument de libération»⁸⁶.

La comprensione dialettica deve dunque tenere conto dell’ambiguità dell’evento storico preso nella sua singolarità, di quello che Sartre definisce altrove in termini di *polymorphie du fait*⁸⁷. Tale ambiguità (dovuta alle diverse classi sociali e ai diversi ambienti da cui provengono i partecipanti che producono l’evento, secondo una molteplicità di sensi tra loro incompatibili) è però ciò che conferisce all’evento tanto la sua singolarità, quanto la sua *efficacia storica*. E. Barot sottolinea a tal proposito come «l’unité de signification et d’orientation de l’événement, au-delà des faits, est une unité trouée, ouverte, non achevée, en tension : c’est ce qui garantit que l’histoire *ne ruse pas*. [...] Ce qui intéresse Sartre c’est justement de partir du postulat qu’un événement n’est événement que s’il n’est pas épiphénomène d’une loi, pas même de la lutte de classe»⁸⁸.

In questo senso, ogni lotta è la singolarizzazione di tutte le circostanze dell’insieme sociale in movimento e, proprio attraverso il suo carattere singolare, essa incarna la totalizzazione d’avviluppo in cui consiste il processo storico assunto nella sua interezza;

⁸⁶ CRD II, p. 55, corsivi nel testo.

⁸⁷ Manoscritto *Mai-juin 1789*, in «Etudes Sartriennes», n. 12, 2008, p. 91. Sartre redige questo manoscritto, inedito fino al 2008, intorno al 1950-’51: si tratta di uno studio minuzioso della costituzione dell’Assemblea Nazionale da parte del Terzo Stato, che afferma la Nazione come nuovo soggetto politico. Contestualmente a questo lavoro di ricostruzione storica, il filosofo si dedica a tracciare una genesi dell’ideologia borghese: egli studia dapprima il tentativo della borghesia di affermare i suoi principi all’inizio della Rivoluzione Francese, opponendosi a quelli della nobiltà e cercando al contempo di evitare che l’idea di uguaglianza potesse rovesciarsi contro la borghesia stessa a favore di una agitazione rivoluzionaria permanente o dell’abolizione della schiavitù. La genesi dell’ideologia borghese viene individuata da Sartre all’altezza del XVI secolo (Lutero e Calvino) ma anche posta in stretto legame con la via francese della Riforma, e in particolare con il giansenismo.

⁸⁸ Cf. E. Barot, *Les fictions contradictoires de l’Universel. Autour de “Mai-juin 1789”*, in «Etudes Sartriennes», n. 14, 2010, p. 74. Barot prosegue la sua analisi del manoscritto sartriano leggendolo da un lato, come un laboratorio per la concettualità della CRD, dall’altro come il tentativo di ripetere quanto Marx aveva fatto nell’analisi del colpo di Stato di Louis Bonaparte nel *18 Brumaio* - l’opera marxiana che, a suo parere, ha maggiormente influenzato Sartre. Effettivamente sembra pertinente leggere la descrizione offerta da QM circa le modalità di approccio dialettico di un dato evento storico, in stretta continuità con l’approccio marxiano del *18 Brumaio*, dal momento che si tratta di cogliere l’evento in quanto concentrato di una «synthèse difficile de l’intention et du résultat [des actions des acteurs historiques]», QM, p. 45. Ne deriva l’impossibilità di presupporre delle entità collettive già date (la borghesia, la Montagna, la burocrazia), poiché esse non possono presentarsi altrimenti se non come «des totalités déchirées et produites, tout à la fois, par leurs contradictions internes [...] Jamais, chez Marx, on ne trouve d’entités : les totalités (par exemple “la petite bourgeoisie” dans *Le 18 Brumaire*) sont vivantes ; elles se définissent par elles-mêmes dans le cadre de la recherche», ivi, pp. 28-29, corsivi nel testo.

la realtà concreta di questa totalizzazione *orientata* è, nondimeno, irriducibile all'unità astratta di ciò che essa totalizza.

4. Verità e storia I: la critica di Aron alla *Critique*.

In quello che fu il primo tentativo – per quanto interamente discutibile nelle sue conclusioni – di produrre un'analisi seria e dettagliata della CRD, Aron avvicina la concezione sartriana della comprensione dialettica degli eventi storici, così come viene formulata in QM (ovvero in quanto «*mouvement dialectique qui explique l'acte par sa signification terminale à partir de ses conditions de départ*»⁸⁹), al tipo di analisi sociologica praticata da Weber⁹⁰ e Dilthey⁹¹. Afferma Aron:

«La signification terminale équivaut au but, les conditions de départ constituent la situation. Au lieu de s'en tenir à la relation moyen-fin, caractéristique de l'action rationnelle par rapport à un but (*Zweckrational*), il [Sartre] use d'une formulation susceptible d'une application plus large : le projet du pour-soi vers un avenir à faire, projet qui se comprend à partir des conditions de départ sans pour autant que celles-ci déterminent la fin. [...] Max Weber n'aurait probablement pas appelé dialectique ni le projet de la conscience ni la connaissance que nous en prenons. Mais, avec cette réserve de vocabulaire, il n'aurait pas vu d'opposition majeure entre sa propre théorie de la compréhension et celle de Sartre»⁹².

La distinzione rispetto alle analisi weberiane risiede però nello scopo che queste ultime si prefiggono e che riguarda non tanto la comprensibilità delle azioni e delle opere umane, quanto la necessità di precisare le condizioni di verità o verifica dei giudizi storici o sociologici. In tal senso la CRD, limitandosi a *mostrare* e non a *dimostrare* i procedimenti critici che l'esperienza compie nel suo stesso svolgersi,

⁸⁹ QM, p. 138.

⁹⁰ Cf. Max Weber, *Il Metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. P. Rossi, Torino, Einaudi, 1958, in particolare: "L'oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale [1904], ivi, pp. 53-141 e *Alcune categorie della sociologia comprendente* [1913], ivi, pp.239-307.

⁹¹ Cf. W. Dilthey, *Critica della Ragione storica*, trad. it. P. Rossi, Torino, Einaudi, 1954.

⁹² R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 20-21.

elude una simile preoccupazione e si avvicina piuttosto al progetto di Dilthey, mirante alla produzione di una critica della Ragione storica⁹³.

«Comme Dilthey, Sartre s'efforce de mettre au jour les concepts, les *universaux* nécessaires à l'intellection du monde historique. Comme Dilthey, il veut sauver la singularité de chaque existence, de chaque époque, non réduire le nouveau au connu, non expliquer le concret par l'abstrait. Comme Dilthey, il rêve d'aller de la biographie à l'Histoire universelle»⁹⁴.

La filiazione marxista della CRD viene invece velocemente liquidata da Aron⁹⁵, che ne vede traccia esclusivamente nella tendenza a produrre una critica delle illusioni sul piano della conoscenza storica in vista di un ritorno all'intersoggettività autentica⁹⁶ – tendenza che permetterebbe di situare l'opera nell'alveo della posterità hegeliana di Marx, anche se, precisa l'autore:

«En tant que méthode, le marxisme compréhensif de Sartre me paraît plus proche de Dilthey ou de Weber que de Marx. Il [Sartre] admet les analyses économiques du *Capital*, mais il n'en fait aucun usage [...] Sartre revient à la problématique de l'historicisme allemand à partir d'une théorie husserlienne et cartésienne de la conscience»⁹⁷.

Svolte queste analisi comparative sul metodo, l'autore di *Histoire et dialectique de la violence*, ne svela la pertinenza soltanto apparente e procede ad una critica serrata dei presupposti alla base della CRD, ricondotti all'assunzione della praxis individuale, nella sua trasparenza, a fondamento della conoscenza dialettica. Sartre cadrebbe allora nel pa-

⁹³ Le teorie diltheyana e weberiana della storia e della conoscenza storica sono puntualmente analizzate e discusse da Aron in *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969, rispettivamente capitolo I, pp. 21-111 e capitolo IV, pp. 219-273.

⁹⁴ Id., *Histoire et dialectique de la violence*, cit., p. 28.

⁹⁵ Filiazione che, anche in riferimento alle critiche aroniane alla CRD e mediante un confronto con il Lukács de *L'Ontologia dell'essere sociale*, viene discussa da N. Tertulian nel saggio *De l'intelligibilité de l'histoire*, in E. Kouvélakis, V. Charbonnier (sous la direction de), *Sartre, Lukács, Althusser. Des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005, pp. 63-77.

⁹⁶ «Dans la mesure où la *Critique*, analyse transcendantale des conditions de possibilités d'une Histoire et de la *connaissance* d'une Histoire, comporte aussi une critique marxiste des illusions humaines en vue d'un retour à l'intersubjectivité authentique, elle appartient à la postérité hégélienne de Marx, dont Lukács passe à juste titre par le plus illustre de représentant», R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, cit., p. 33.

⁹⁷ Ivi, pp. 151-152.

radosso di scoprire la dialettica *dans la solitude*, poiché l'unico rapporto all'alterità, per la coscienza isolata, è offerto dal condizionamento della materia⁹⁸. Questa critica trascura però un assunto fondamentale del procedimento che struttura la CRD, ovvero la definizione della praxis come passaggio *dall'oggettivo all'oggettivo* mediante l'interiorizzazione, unità mobile di oggettività e soggettività da cui scaturisce una tensione ineliminabile tra le condizioni oggettive del *milieu* e le strutture oggettive del campo dei possibili che si presentano all'agente. Interiorizzare, per Sartre, vuol dire includere tali determinazioni nel campo della totalizzazione pratica; mentre l'esteriorità designa i condizionamenti esercitati sul campo pratico tanto dalla natura, quanto da una praxis esterna.

Il nocciolo della critica di Aron riguarda quella che egli giudica un'ambizione di deduzione trascendentale, la quale avrebbe la pretesa di fondare i concetti della politica e scoprirne il senso autentico⁹⁹, secondo una logica vicina alle teorie del giusnaturalismo classico: il concetto sartriano di *istituzione*, ad esempio, non farebbe che ricalcare quello di *état civil*, così come una supposta relazione originaria delle praxis costituirebbe l'equivalente della relazione tra gli uomini nello stato di natura. O ancora, accostando la nozione di *serment* adoperata da Sartre nella descrizione del gruppo in fusione al ruolo rivestito dal contratto in Rousseau, Aron non cessa di appiattare l'ambivalenza costitutiva del rapporto praxis costituente/praxis costituita sull'opposizione tra contrattualismo di matrice hobbesiana e contrattualismo di matrice rousseuniana¹⁰⁰.

Nel quinto capitolo del saggio, intitolato *L'âge d'or de la conscience historique*¹⁰¹, Aron crede di trovare il fondamento della distinzione gnoseologica tra conoscenza analitica e conoscenza dialettica nella differenza ontologica tra in-sé e per-sé tematizzata in EN; ne consegue, a suo avviso, che la dimensione di socialità della vuota coscienza all'origine dell'analisi trascendentale, non possa essere pensata se non come un progressivo *remplissage* attraverso entità sostanziali (per esempio *l'être-de-classe*), che ne de-

⁹⁸ Da qui Aron procede ad un costante parallelismo tra libertà sartriana e libertà cartesiana: «La conscience sartrienne jouit de la même liberté que le Dieu de Descartes ; elle n'a pas besoin des autres pour s'accomplir elle-même. Pour la première fois, probablement, un philosophe découvre la dialectique dans la solitude», *Histoire et dialectique de la violence*, cit., p. 41.

⁹⁹ Cf. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, cit., p. 80.

¹⁰⁰ Cf. *ivi*, pp. 130 e ss. Ma anche il passaggio in cui Aron afferma: «La libre praxis constitue l'équivalent de l'état de nature des philosophes classiques. Dans l'état de nature ou au niveau des praxis individuelles, il ne peut exister de souveraineté, d'autorité ou de pouvoir ou, tout au moins, aucune n'en possède légitimement plus qu'une autre. Les philosophes classiques admettaient l'inégalité naturelle des forces individuelles, Sartre part de l'égalité essentielle des libertés : il s'accord pourtant avec eux en prêtant à l'un la même souveraineté qu'à l'autre», *ivi*, p. 85.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 142.

termineranno l'inevitabile alienazione. In questo, l'analisi sociologica, partendo dagli uomini socializzati e considerando costitutiva la dimensione della socializzazione, non può che marcare la sua superiorità rispetto all'approccio offerto dalla CRD, dove la caduta nel pratico-inerte si riduce, nella lettura aroniana, ad una «description pathétique du processus inévitable de socialisation»¹⁰².

«Par la réduction ontologique de toute socialité à la *praxis*, Sartre apporte une idéologie, sinon une philosophie, fondement d'une sociologie prométhéenne : l'homme se fait à chaque instant en faisant la société qui l'a fait. Compréhension du vécu au niveau du vécu, la Raison dialectique n'est rien de plus que l'explicitation téléologique de la pensée ou de la conduite humaine. Elle n'apparaît pas davantage comme Raison (au sens de la *Vernunft* hégélienne) dans l'Histoire. Pourquoi la conscience d'un mouvement, à chaque instant novateur et totalisateur, marquerait-elle en même temps l'avènement de la Vérité ? [...] Comment passer de cette spécificité de la compréhension et de la conscience, à une Raison, à moins que la libre *praxis* ne soit en tant que telle Raison, même si la *praxis* est celle d'Hitler ?»¹⁰³.

Fin dalla sua tesi, pubblicata nel 1938 (*Introduction à la philosophie de l'Histoire*), Aron insisteva sul necessario costruttivismo proprio al lavoro dello storico, dal momento che ogni “fatto storico” non è mai dato di per sé, ma sempre costruito mediante un processo d'astrazione ed esposto al rischio «d'une régression à l'infini»¹⁰⁴. In altre parole, è lo storico che seleziona i fatti nel momento stesso in cui li “costruisce”. Se l'argomento classico dello storicismo (definito appunto dalla storicità della conoscenza del passato) presuppone un'omogeneità di fondo tra, da un lato, l'esperienza della storia vissuta dall'attore storico e, dall'altro, l'esperienza della storia pensata dallo storico, la scienza storica così come Aron la intende, non può avanzare nessuna pretesa circa la ricostruzione del passato vissuto; al massimo può «[...] atteindre à des jugements *vrais* sur lui [le passé vécu], à une sorte de correspondance entre récit et réalité»¹⁰⁵.

Aron attribuisce a Sartre un'intenzione che quest'ultimo non ha mai rivendicato, ovvero quella di stabilire una coincidenza tra la ricostruzione di un evento da parte dello

¹⁰² Cf. *ivi*, pp. 121-122.

¹⁰³ *ivi*, pp. 157-160.

¹⁰⁴ Cf. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, in particolare Section IV, *Histoire et Vérité*, pp. 267-350.

¹⁰⁵ R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, *cit.*, p. 163, nota.

storico e l'esperienza vissuta dell'evento stesso, come se il ricorso all'analisi trascendentale nella CRD non avesse altro scopo che quello di «[...] conférer une dignité philosophique à l'événement-avènement qui signifierait pour l'homme l'auto-accomplissement», lasciando in sospenso il problema di determinare il tipo di rapporto che viene a stabilirsi tra la storia che vivono gli uomini, quella che ricostruiscono gli storici e quella che i filosofi pretenderebbero sostituire a quest'ultima¹⁰⁶.

Una simile confusione circa lo statuto epistemologico della CRD e le preoccupazioni teoriche che ne strutturano lo svolgimento, conduce Aron a formulare delle obiezioni altamente polemiche, come quando afferma che Sartre, lungi dal voler definire l'uomo mediante la storicità, sarebbe semplicemente in attesa che la storia offra le condizioni affinché l'umanità autentica si compia («L'homme sans histoire doit être homme pour que le projet d'universalité soit sauvegardé»¹⁰⁷). La conclusione cui giunge il saggio critico di Aron fa insomma della CRD un tentativo di fondare ontologicamente *l'individualismo metodologico*¹⁰⁸, con la vana pretesa di conciliare quest'ultimo con un'interpretazione dialettica della totalizzazione storica.

«Pour que l'histoire humaine acquière une unité en dépit de l'absolu de la liberté qui la meut, il faut qu'elle aboutisse à une vérité qui, rétroactivement, lui confère une signification. A s'en tenir aux dernières pages de la *Critique*, c'est la lutte de classe sous la double forme intérieure et extérieure – bourgeois-prolétaires, colonisateurs-colonisés – qui marque le seuil de l'histoire, qui permettra de rassembler et de mettre en mouvement les universaux élaborés par la théorie des ensembles pratiques. Soit, mais ou bien cette lutte de classe est éternelle [...] et la lutte de classe devient un invariant des sociétés humaines complexes, non le ressort de l'unification du devenir humain. Ou bien la Révolution, celle d'aujourd'hui ou de demain, mettra fin à la lutte des oppresseurs et des opprimés, elle sera la fin en un double sens : elle achèvera et elle apparaîtra après coup ce vers quoi tendait le passé»¹⁰⁹.

Il tipo di lettura offerto da Aron, viziato da una confusione tra piano epistemologico e piano ontologico, tra dimensione trascendentale e dimensione dell'esperienza vissuta,

¹⁰⁶ Cf. *ivi*, pp. 164-166.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 170, nota.

¹⁰⁸ Cf. *ivi*, pp. 228-229.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 234-235.

costruisce un gioco di continui rimandi tra l'una e l'altra, nella convinzione che Sartre abbia riprodotto e riutilizzato l'apparato concettuale dell'EN adattandolo alla necessità di trovare un principio all'intelligibilità storica. In tale prospettiva il rapporto tra storia e verità non può che venire sbrigativamente liquidato in direzione di un ingenuo ecumenismo, oscillante tra un *recit conceptuel* e la riproposizione dell'utopia rivoluzionaria di una definitiva vittoria sulla rarità.

«La définition de l'avènement de la Vérité par la fin de l'oppression (ou de la lutte de classe) semble d'inspiration kantienne : il s'agit d'un principe régulateur, d'une idée de la Raison et non pas d'un universel concret. [...] Si la vérité du récit dépend [en revanche] de la Vérité advenue, cette dernière commande sélection et reconstruction, autrement dit, elle détermine ce qui du passé échappera à l'oubli. Il ne restera pas grand-chose du passé si seules les modalités de la lutte des classes intéressent la totalisation à partir de la Vérité réduite à l'utopie d'une réciprocité non antagonistique»¹¹⁰.

O ancora :

«La vérité de l'aventure historique implique, à son tour, une sorte de nécessité ou apodicticité : comment la Vérité pourrait-elle avoir été autre qu'elle n'est, bien qu'elle sorte de la libre *praxis* ? Il faut donc que l'aventure singulière soit libre en son mouvement et nécessaire en sa réalisation. [...] Une conscience-*praxis* peut-elle atteindre à la Vérité à la manière de la conscience-contemplation du Sage hégélien ?»¹¹¹.

Alcune precisazioni si impongono a questo punto. Se Sartre lega la possibilità di fondazione della dialettica e del suo statuto di verità alla possibilità che essa faccia l'esperienza di se stessa come doppio movimento, nella conoscenza e nell'essere, è per evitare che si torni a fare della dialettica una legge divina o una fatalità metafisica: per questo occorre coglierla «là où elle se donne à voir, au lieu de la rêver là où nous n'avons pas encore les moyens de la saisir»¹¹². Altrimenti detto, la dialettica sarà fondata solo se l'individuo, preso nell'insieme dei suoi condizionamenti, potrà farne l'esperienza partendo da se stesso, dalla sua propria attività pratica. Il privilegio accordato all'espe-

¹¹⁰ Ivi, pp. 235 e 239.

¹¹¹ Ivi, pp. 255-256, nota E.

¹¹² CRD I, p. 130, corsivo nel testo.

rienza individuale può essere spiegato anche in una prospettiva marxista, come suggerisce A. Gorz¹¹³: il criterio dell'intelligibilità è l'evidenza, il fatto che io capisca (i.e. il senso della mia azione) sulla base della mia esperienza vissuta. Da qui, la necessità di riferire la ricerca alla praxis del ricercatore, di assumerla sempre come impresa in corso di svolgimento: la dialettica deve costituire *per colui che la conosce* la logica vivente della propria azione in quanto, nello stesso tempo, essa opera la totalizzazione del diverso ed è totalizzata dalla praxis degli altri. L'impossibilità di fondare la dialettica a partire dall'individuo isolato è del resto affermata chiaramente fin dalla sezione introduttiva della CRD, dove la *critique de l'expérience critique*, aveva precisamente lo scopo di ribadire che:

«[...] seul un homme qui vit à l'intérieur d'un secteur de totalisation peut saisir les liens d'intériorité qui l'unissent au mouvement totalisant [...] la compréhension de sa propre vie doit aller jusqu'à nier la détermination singulière de celle-ci pour en chercher l'intelligibilité dans l'aventure humaine toute entière»¹¹⁴.

La posta in gioco consiste dunque nello stabilire l'intelligibilità dialettica dei processi storici (e non nello studio di tali processi in quanto tali) e nel fondare per converso la reciprocità di prospettiva che permette di comprendere l'individuo partendo dalla storia, come suo agente alienato. Riducendo l'intelligibilità proposta dalla CRD ad un semplice approfondimento sociologico, per giunta privo di originalità, di quanto già esposto dalle analisi del *pour-autrui* in EN, Aron non coglie il doppio apporto dell'opera sartriana del '60, ovvero: il ruolo della nozione di rarità che permette un'analisi dei conflitti umani ben più complessa rispetto agli schemi dualisti da egli evocati, ma anche l'accento posto da Sartre sulla *materialità delle significazioni*, sul loro carattere eccedente e surdeterminato rispetto alla praxis che, in pari tempo, le designa e ne è designata, costretta continuamente ad interiorizzare questo tipo di alterità materiale.

Nel saggio significativamente intitolato *L'Anti-Aron*, Verstraeten decostruisce uno ad uno gli equivoci e le confusioni sottesi alla lettura aroniana della CRD¹¹⁵. Oltre all'appiattimento dell'apparato categoriale della CRD su quello di EN, l'autore marca l'inca-

¹¹³ Cf. A. Gorz, *Sartre e il marxismo* in «Critica marxista», n. 1, 1966, ripreso in M. Contat (sous la direction de), *Sartre*, Paris, Bayard, 2005, pp. 101-125.

¹¹⁴ CRD I, p. 142.

¹¹⁵ P. Verstraeten, *L'Anti-Aron*, Paris, Editions de la Différence, 2008.

pacità di Aron di comprendere la tensione tra la realtà vissuta e la struttura di verità di questa realtà:

«Pour autant qu'il s'agit de comportement pratique, pouvoir en déterminer la "vérité" semble introduire une "précontrainte" de rationalité attachée à l'autonomie de ces significations – elles s'imposent *a priori* à la liberté [comme dans l'exemple flagrant du langage]. [...] Mais justement Sartre précise que dans la dialectique Vérité/Réalité, si l'intelligibilité appartient à la Vérité, l'être appartient à la réalité [...] [en tant que] *réalité de l'être producteur du rapport à l'être*. Autrement dit l'existence dont l'apparition s'accompagne des hypostases simultanées qui en démultiplient l'apparition [...] bref la réalité relationnelle de la conscience»¹¹⁶.

Ciò non vuol dire che nell'antropologia storica e strutturale abbia importanza soltanto ciò che appartiene al piano del vissuto, foss'anche a scapito di una verità che allora diventerebbe una normatività latente, ma piuttosto che, senza il vissuto, le relazioni astratte a partire dalle quali è possibile studiare gli insiemi sociali nelle loro determinazioni concrete, sarebbero inoperanti e tali insiemi non potrebbero in alcun modo articolarsi in quanto tali. Quello che Aron trascura, insomma, è la necessaria modalità di *riproduzione sociale* di ogni praxis individuale. Allo stesso modo, la categoria di *bisogno*, con la sua esigenza di soddisfacimento, non può essere letta come semplice traduzione socio-antropologica della "mancanza" che l'EN poneva alla base della necessaria storizzazione del per-sé, nel momento in cui assumeva gli effetti della sua struttura per-altri¹¹⁷.

È proprio a partire dalla categoria di bisogno e dalla sua funzione di *complément transcendantal* in CRD¹¹⁸ che *L'Anti-Aron* legge il tentativo sartriano di articolare il piano degli *appareils structurés* con quello dei *rapports de force* – un altro modo per

¹¹⁶ Ivi, pp. 29-30, corsivo nel testo.

¹¹⁷ Con le parole di Verstraeten: «Dans la *Critique*, si la liberté reste bien toujours simultanée à son historialisation, c'est-à-dire à sa détermination par les autres ou l'Autre (productif, social, industriel) comme ce qu'elle ne peut éviter d'assumer dans le dépassement même par lequel elle se passifie, elle ne s'accomplit cependant que comme moyen de renforcement actuel et agissement de cette détermination, c'est-à-dire agissement du moment (ou de la structure) de son aliénation dans son régime de "finitude externe": l'obligation pour elle de se faire autre en se mettant au service de son objet de satisfaction, de l'instance ouverte à laquelle elle se rapporte comme à sa condition de reproduction», ivi, p. 48.

¹¹⁸ Cf. ivi, p. 53.

designare la dialettica tra il piano della struttura ed i possibili momenti di rottura dell'equilibrio che ne sostiene il funzionamento o, se si preferisce, la fessura all'altezza della quale può registrarsi l'operazione "sovversiva" e, di conseguenza, la libertà. Schematizzando questa dialettica a tre termini – poiché tra la struttura e la forza viva che ne può scardinare l'autorità esiste un terzo elemento, ovvero «la force vive assignée par chaque auteur aux appareils en question, force le plus souvent désignée comme "pouvoirs" [...] donc les moyens inscrits dans les "pouvoirs"»¹¹⁹ – Verstraeten attraversa le differenti articolazioni che dei tre termini sono state proposte da Marcuse, Althusser, Foucault, Fourquet, Deleuze e, naturalmente, dallo stesso Sartre¹²⁰. Senza entrare nel dettaglio dei rispettivi sistemi di pensiero, egli cerca di marcare l'originalità del gesto sartriano in merito alla tematizzazione del terzo termine, cioè delle forze individuali o collettive che agiscono negli interstizi dei rapporti di forza determinanti il funzionamento della struttura.

«Chez Sartre le besoin est *principiel*: c'est la *praxis* individuelle qui est en mesure de fonder la possibilité d'une activation subversive des rapports de force – possibilité dont il faudra encore établir la *réalité*. [...] le besoin n'est pas le manque mais [...] affirmation de soi comme satisfaction. Le contraire d'une acception banale : non pas le manque mais sa satisfaction... mais sa satisfaction *postulée, exigée, revendiquée, agissante dès lors*, performative en conséquence, induisant le "besogneux" à faire ce qu'il faut faire pour être à l' hauteur de soi, de ce qui s'affirme en lui et s'y affirme inconditionnellement, par définition même de soi, car le besoin n'est pas le désir avec lequel il sera loisible de biaiser»¹²¹.

La dimensione organica della praxis (modulata dalla dialettica del bisogno) diventa, invece, nella lettura aroniana, una sorta di metafisica vitalista della coscienza, che si porrebbe al di là di ogni rigorosa esperienza fenomenologica, a vantaggio di una teoria *a priori* d'ispirazione materialistico-positivista. Di contro, Verstraeten insiste sulla dimensione di produzione *simbolica* legata al bisogno e al tipo di mobilità, adattativa ed inventiva, propria all'organismo umano in situazione d'insufficienza organica; la chiave di questo adattamento è precisamente il bisogno in quanto potere di «*se produire sym-*

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Cf. *ivi*, pp. 48-57.

¹²¹ *Ivi*, pp. 54-55.

boliquement, c'est-à-dire dans une affirmation se soutenant *idéalement* malgré l'absence de son remplissement ou de son actualisation – lacune conséquente immédiatement de la rareté»¹²². L'insistenza di Verstraeten sulla centralità del bisogno per l'intelligibilità dialettica delle lotte sociali e delle insurrezioni, si vuole estranea a qualsiasi visione essenzialista-naturalistica, così come alla pretesa di postulare una soglia minima "oggettiva" al di qua della quale l'esistenza non potrebbe far altro che insorgere. Piuttosto, è il contesto storico-sociale che, di volta in volta, definisce la soglia di tolleranza in merito al non-soddisfacimento dell'insieme dei bisogni, ed è questa soglia a fornire «un droit absolu d'affirmation de soi de la *praxis*, c'est-à-dire le droit [...] à pouvoir reproduire son existence individuelle-historique. C'est au fond le même principe qui définit le Temps de Travail Socialement Nécessaire comme critère de la valeur de toute marchandise – y compris la marchandise "humaine", la force de travail du travailleur. En dessous du niveau de cette valeur l'homme se révolte, peut se révolter»¹²³.

*

Per quanto riguarda la questione, cruciale, della verità e la possibilità del suo darsi nella storia, Aron rifiuta l'ambizione presentata dalla CRD di una *totalisation historique comme Vérité totalisante*; egli critica congiuntamente, livellandoli, tre aspetti diversi del discorso sartriano: la possibilità che la storia si unifichi nel suo divenire, la conseguenza derivante da tale possibile unificazione, ovvero l'emergenza di un senso (o di una verità) che, secondo Aron, dovrebbe essere irreversibile se non definitivo, e *quindi* la fissazione di un criterio determinabile nel conferimento di tale senso a tale unità storica, che sarebbe rinvenibile nella fine della rarità come causa d'antagonismo tra gli uomini e, in ultima analisi, nella fine della lotta di classe. Ora, i termini con cui Sartre affronta il problema della definizione dialettica della verità sono ben più complessi e il senso dell'unificazione storica mediante la categoria di lotta (e di lotta di classe in particolare) ha uno statuto specifico, in quanto unificazione, mediante la differenza, delle pratiche e delle azioni reciproche che strutturano i rapporti di *qualsiasi* formazione sociale.

¹²² Ivi, p. 90, corsivi nel testo.

¹²³ Ivi, pp. 117-118.

«[...] nous trouverons peut être quelque chose comme *un sens* à l'évolution des sociétés et des hommes, si nous envisageons que les rapports réciproque des groupes, des classes et, d'une manière générale, de toutes les formations sociales (collectifs, communautés) sont *fondamentalement pratiques* c'est-à-dire se réalisent à travers des actions réciproques d'entraide, d'alliance, de guerre, d'oppression, etc., quels que soient d'ailleurs le type et le mode de réalisation de ces actions. [...] La dialectique comme développement réglé de la *praxis* ne peut avoir l'expérience d'elle-même (comme constituante et comme constituée) que dans et par la *praxis* de lutte, c'est-à-dire la réciprocité antagonistique. [...] L'intelligibilité de la lutte est une caractéristique indispensable à l'action des combattants»¹²⁴.

Analizzando il nesso tra *sensu*, *storia* e *verità* nella lezione inaugurale al *Collège de France* (1953), Merleau-Ponty mette in luce un'articolazione che può aiutarci a chiarire la dialettica tra questi termini abbozzata da Sartre nella CRD. Egli accredita al giovane Marx di aver introdotto un cambiamento radicale nel rapporto tra storia e verità filosofica, marcando in particolare lo scarto con la prospettiva hegeliana. In Hegel, infatti, la storia coincide col divenire della filosofia e solo la filosofia speculativa permette l'intellezione dell'esperienza storica; con un unico gesto, egli sancisce tanto il monopolio del senso della storia universale, quanto la garanzia del suo compimento. Ripercorriamo questo importante passaggio con Merleau-Ponty:

«[...] Marx insiste sur l'impossibilité de penser l'avenir. C'est plutôt l'analyse du passé et du présent qui nous fait apercevoir en filigrane, dans le cours des choses, une logique qui ne le guide pas du dehors, mais qui plutôt en émane, et qui ne s'achèvera que si les hommes comprennent leur expérience et veulent la transformer. [...] *Le sens historique est immanent à l'événement interhumain et fragile comme lui*. Mais, précisément pour cette raison, l'événement prend la valeur d'une *genèse de la raison*. La philosophie n'a plus le pouvoir d'exhaustion que lui donnait Hegel, mais aussi elle ne peut plus être, comme chez Hegel, le simple reflet d'une histoire préalable. Comme le jeune Marx le disait encore, on ne "détruit" la philosophie comme connaissance séparée que pour la "réaliser". La rationalité passe du concept au cœur de la *praxis* interhumaine [...] L'histoire n'a pas de sens si son sens est compris comme celui d'une rivière qui coule sous l'action de causes toutes-puissantes vers un océan où elle disparaît. Tout recours à l'histoire uni-

¹²⁴ CRD I, p. 731 e pp. 744-745.

verselle coupe le sens de l'événement, rend insignifiante l'histoire effective et est un masque du nihilisme. [...] Les deux absolus rivaux ne vivent que si, dans le plein de l'être, se creuse un projet humain qui les récuse, et c'est dans l'histoire que la philosophie apprend à connaître cette négativité philosophique à laquelle on oppose vainement la plénitude de l'histoire. [...] Elle [la philosophie] ne se contente pas de subir l'entourage historique (comme lui-même ne se contente pas de subir son passé), elle le change en le révélant à lui-même, et donc en lui donnant l'occasion de nouer avec d'autres temps, d'autres milieux *un rapport où apparaît sa vérité*. Il n'est donc jamais possible d'établir un parallèle point par point entre l'événement historique et les expressions qu'en donnent la connaissance et la philosophie, – pas plus, d'ailleurs, qu'entre l'événement et ses conditions objectives. [...] Au contact de tous les faits et de toutes les expériences, elle [la philosophie] essaie de saisir en toute rigueur les moments féconds où un sens prend possession de lui-même, elle récupère et aussi elle pousse au-delà de toute limite le devenir de vérité qui suppose et qui fait qu'il y a une seule histoire et un seul monde. Étant expression, elle [la philosophie] ne s'accomplit qu'en renonçant à coïncider avec l'exprimé et en l'éloignant pour en voir le sens»¹²⁵.

La verità della storia non è mai data una volta per tutte, ma sempre prodotta e agita dalla dialettica che si instaura tra la logica del vissuto propria agli attori storici e il filosofo che tenta di esprimerne, in un modo irriducibilmente singolare e, per usare ancora le parole di Merleau-Ponty, “zoppicante”, il senso o l'orientamento. Sartre stesso, nell'opera dedicata a Flaubert, insiste sulla fecondità del negativo nella sua modalità dell'errore, affermando che «la vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde: administrée d'abord, ce n'est qu'une *erreur vraie*»¹²⁶.

L'errore è quindi il movimento stesso di “verifica della verità” nel progetto e nell'azione che ne segue, come fallimento possibile; una simile concezione dell'errore è pensabile soltanto all'interno di un divenire storico, poiché la verità stessa si misura alla specifica totalizzazione del movimento verificante, impegnato in un'“operazione” sempre in corso e mai compiuta, che s'identifica col farsi stesso della storia. Dal momento che ogni singola verità viene inglobata e superata nello sviluppo ulteriore della dialettica

¹²⁵ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 39 e ss., corsivi miei.

¹²⁶ IDF, t. I, p. 143, corsivo nel testo.

storica, la sua “prova razionale” non è altro che l’incontro, continuamente riattivato e rigiocato, delle verità passate nella praxis presente.

A conferma di quanto detto finora, ricordiamo che la questione del rapporto tra differenti verità e, in particolare, della ripresa delle verità “attuali” da parte delle generazioni future, viene affrontata da Sartre anche alla fine degli anni ’40 quando, in *Vérité et Existence* (opera scritta nel 1948 e pubblicata postuma), egli si confronta criticamente col pensiero di Heidegger e, più velatamente, con quello di Lévinas – tra i principali responsabili della diffusione del pensiero heideggeriano in Francia¹²⁷. L’intento sartriano, a questa altezza, è quello di spostare in direzione “praxica” il tema heideggeriano dello svelamento¹²⁸. Criticando tanto la concezione positivista della verità (la quale, ponendo un inconoscibile, un dato inverificabile al di fuori dell’uomo, fa di quest’ultimo un essere definibile soltanto in relazione a ciò che da lui può essere conosciuto), quanto quella “mistica” (che, al contrario, definisce l’uomo proprio mediante il mistero), Sartre comincia col postulare un’ignoranza originaria come costitutiva della realtà umana: riconoscere un’ignoranza equivale, per l’uomo, ad ammettere la *possibilità* della verità e della conoscibilità stessa del mondo.

«L’homme est l’être par qui des questions viennent au monde; mais l’homme est l’être à qui des questions qui le concernent et qu’il ne peut pas résoudre viennent au monde. L’homme se définit donc par rapport à une ignorance originelle. Il a un rapport profond à cette ignorance. C’est en fonction d’elle qu’il définit ce qu’il est et ce qu’il cherche»¹²⁹.

Definendo la verità come una certa dimensione che viene all’Essere mediante la coscienza e che intrattiene pertanto un rapporto costitutivo con essa – in quanto evento assoluto la cui apparizione coincide con il sorgere della realtà umana e della storia –

¹²⁷ Si vedano ad esempio le quattro conferenze tenute da Levinas nel 1946-1947 al *Collège Philosophique*, pubblicate proprio nel 1948 nel primo volume de *Cahiers du Collège Philosophique*: E. Levinas, *Il Tempo e l’Altro*, trad. it. a cura di F.P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1993. Sulla primissima ricezione francese del pensiero di Heidegger e sul modo in cui Sartre vi si posiziona, si rimanda a G. Cormann, *Sartre, Heidegger et les Recherches philosophiques – Koyré, Levinas, Wahl. Elements pour une archéologie de la philosophie française contemporaine*, cit.

¹²⁸ Cf. M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987. Questo scritto di Heidegger contiene il testo (più volte rielaborato) di una conferenza pubblica, la cui prima versione risale al 1930. Esso fu pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1943 presso Klostermann, Frankfurt a.M, e la sua traduzione francese apparve nel 1948, l’anno appunto in cui Sartre scrisse *Vérité et existence*.

¹²⁹ VE, p. 14.

Sartre ricalca la concezione heideggeriana della verità come progressivo svelamento dell'Essere; con l'intento, però, di declinarla in senso intersoggettivo e di situare il criterio della verità nella dimensione del *pour-autrui*¹³⁰. Così come un dono concreto implica necessariamente un *indirizzo*, allo stesso modo la verità in quanto dono non può essere anonima: scegliendo una storia finita, io interiorizzo il limite della storia e, simultaneamente, definisco un avvenire.

«La Vérité est *don*. Mais si ce don nous renvoie à l'infini, la Vérité est *en danger*. Si, en effet, je considère les exigences idéales de la Vérité, il faut une fin mélodique de l'Histoire, c'est-à-dire un couronnement de la subjectivité, une subjectivité dernière qui se donne son sens à la Vérité, qui conclue. Alors la Vérité n'est plus *pour être donnée*, son sens dernier est la contemplation stable et égoïste : nous sommes des moyens dont cette conscience terminale est la fin. Et le sens de la Vérité n'est plus don vécu mais contemplation. Et cette génération [ou subjectivité dernière] toute-connaissance retrouve une transcendance de survol par rapport au monde»¹³¹.

Qualificando in termini “regionali” e soggettivi il tipo di rapporto che la verità intrattiene con la storia, Sartre si confronta inoltre, benchè superficialmente, con la

¹³⁰ Con questo non intendiamo naturalmente sottovalutare l'importanza del *Mitsein* nella filosofia heideggeriana, ove il rapporto con gli altri è originariamente costitutivo dell'Esserci. Cf. *Essere e Tempo* [1927] tr. it. F. Volpi, Milano, Longanesi & C., 2005; si veda in particolare §§25-27, pp. 145-157: «La struttura della mondità del mondo è tale che gli altri non sono innanzitutto, semplicemente-presenti nel mondo come soggetti sciolti, giustapposti ad altre cose: essi si manifestano nella loro particolare maniera di essere nel mondo a partire da ciò che è utilizzabile in esso. L'apertura del con-Esserci degli altri, propria del con-essere, significa: la comprensione dell'essere dell'Esserci include la comprensione degli altri, e ciò perché l'essere dell'Esserci è con-essere», ivi, p. 155. Per la critica sartriana alla formulazione heideggeriana del con-essere si rimanda a EN, Troisième partie, chapitre trois, paragraphe: “L'être avec” (*Mitsein*) et le “nous”, pp. 484-503. Tuttavia, rispetto alla trattazione della questione della verità, la conferenza heideggeriana del 1930 (*Dell'essenza della verità*, cit.) assume una prospettiva squisitamente metafisica volta a mostrare «[...] l'implicanza tra l'essenza della verità e la verità dell'essenza». Heidegger conclude il suo discorso con le seguenti parole: «Riconducendo la possibilità intrinseca della conformità di un giudizio all'e-sistente libertà del lasciar-essere, riconosciuta come suo “fondamento”, e accennando all'inizio essenziale di questo fondamento nel velamento e nell'erranza, abbiamo voluto indicare che l'essenza della verità non è la vuota “generalità” di una universalità “astratta”, ma quell'Unico che si nasconde nella storia, a sua volta unica, dello svelamento del “senso” di ciò che noi chiamiamo essere, e che da lungo tempo siamo abituati a pensare solo come ente nella sua totalità». E in una nota il filosofo tedesco precisa: «Qui [...] non soltanto è abbandonata ogni specie di antropologia ed ogni forma di soggettività dell'uomo in quanto soggetto, e non soltanto è cercata la verità dell'essere come fondamento di una mutata posizione storica di fondo, ma nel corso della conferenza ci si accinge a pensare muovendo da questo diverso fondamento (dall'esser-ci)», M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 155-157.

¹³¹ VE, pp. 27-29. A tal proposito, Sartre precisa il senso dell'impegno che anima il progetto della rivista «Les Temps Modernes» e, più in generale, la propria postura di fronte agli accadimenti storici: “scrivere per la propria epoca”, progetto esplicitato da Sartre nel numero 33 della rivista (giugno 1948), non traduce la pretesa di scrivere per il proprio presente, impossibile da tematizzare in quanto tale, bensì la volontà di apertura a «un avenir concret délimité par les espérances, les craintes et les possibilités d'action de tous et de chacun», VE, p. 33.

posizione di Marx, riconoscendole il merito di aver insistito sulla ripresa oggettiva di ogni epoca da parte delle successive: le verità di ciascuna epoca, pur mutando senso, si trovano reciprocamente integrate grazie alla decisione che ciascuno porta sul proprio “passato vivo” e sul proprio “avvenire vivo”. Sartre non intende però circoscrivere il valore della verità alla relatività dell’epoca in cui essa viene riconosciuta come tale – marcando su questo punto una differenza con Marx che, ai suoi occhi, attribuisce esclusivamente all’epoca presente il potere di decidere dell’oggettività dell’epoca anteriore. Piuttosto:

«Je décide du temps où elle [la Vérité] sera vivante. Elle sera vivante tant qu’elle sera illumination, révélation, engagement pour autrui. [...] Elle passe aux générations suivantes et meurt. Cela ne veut pas dire qu’elle perd son caractère d’exactitude, mais elle devient pur instrument, ou structure évidente *a priori* de faits. L’idée comme éclaircissement de l’En-soi par une subjectivité devient loi. La loi, aux générations suivantes, devient fait. [...] Une vérité éternelle, c’est une vérité morte et retournée à l’en-soi. Une vérité n’est pas *devenue*, elle est *devenante*. Au terme de son devenir, elle meurt. Cela ne veut pas dire qu’elle devienne fausse. Elle devient *indéterminée*, c’est-à-dire qu’on ne la saisit plus dans son contexte et avec ses articulations mais comme un os avec quoi se constitue un nouvel organisme. A ce moment-là il est tout à fait indifférent de savoir *comment* elle est devenue : le devenir mort du principe d’Archimède n’intéresse plus personne. Mais parce que l’homme s’est longuement articulé à l’Eternel, il a préféré les vérités mortes aux vérités vivantes et il a fait une théorie de la Vérité qui est une théorie de la mort »¹³².

L’insistenza sul carattere anticipatore della conoscenza e sulla decisione soggettiva da cui dipende il carattere storicamente determinato della verità va compresa, ovviamente, alla luce della categoria di *progetto* che sta al centro dell’ontologia fenomenologica degli anni ’40; solo ad un essere che si proietta verso l’avvenire e che decide della propria maniera d’essere, l’in-sé può rivelarsi. Ad ogni modo, ciò che va ritenuto nell’economia del nostro discorso, è il fatto che, già a questa altezza, Sartre tematizza la verità in termini pratici, sostituendo alle intenzioni vuote di Husserl (in attesa di un’intuizione mancante) il *progetto di scoprire*. La struttura della verità è quindi essa stessa proiettiva: l’illuminazione di ciò che è, a partire da ciò che non è ancora; il movimento verificante va dall’avvenire che non è, al presente che è. Ciò

¹³² VE, p. 35, corsivi nel testo. Cf. anche *La Légende la Vérité*, in M. Contat, M. Rybalka (sous la direction de), *Les écrits de Sartre*, cit., pp. 531-545.

implica da un lato, la necessità per la verità di temporalizzarsi, cioè di apparire secondo le categorie del prima e del poi e, dall'altro, l'essenziale correlatività dell'essere rivelato al fine progettato.

«Toute action est connaissance et toute connaissance, même intellectuelle, est action. [...] Nous ne voyons rien que nous n'ayons d'abord *prévu*. [...] Il faut que nous soyons notre propre hypothèse, c'est-à-dire que nous l'existions comme un comportement anticipateur et révélateur de l'objet envisagé [...] Affirmer c'est, par l'anticipation inventée et vérifiable et par le retour vérifiant à l'Être, assumer le monde comme si on l'avait créée, en prendre son parti, [...] se faire responsable du monde comme s'il était notre création»¹³³.

È interessante notare come, in continuità con tale prospettiva, anche nella CRD viene posta una consustanzialità tra l'essere e il conoscere, che permette di situare al centro dell'esperienza dialettica il problema della verità:

«Connaître c'est créer puisque la connaissance est une détermination de l'Être sur la base de la catégorie pratique d'unité : de fait, l'unité de l'expérience humaine est unification pratique des multiplicités intérieures au champ. Inversement, créer c'est connaître puisque c'est produire, par la synthèse inerte, des êtres parfaitement étrangères à l'homme en tant qu'individu biologique et dont les exigences, comme ré-extériorisation de l'intériorité pratique, devront s'apprendre à partir d'une unification "en cours", c'est-à-dire d'un autre être synthétique et inerte en voie de fabrication»¹³⁴.

Concependo una simile continuità tra il fare e il conoscere, Sartre assimila la costruzione dell'oggetto "lavorato" alla sintesi categoriale dell'oggetto conosciuto: la conoscenza è conoscenza di un oggetto che, certo, appartiene all'essere, in quanto è immerso in esso – l'essere nella sua indipendenza ontologica ne costituisce in un certo senso "il materiale" –, ma tale oggetto appartiene anche alla conoscenza in quanto pratica conoscitiva: il fatto stesso di porlo come oggetto, richiede un'operazione preliminare di unificazione. A tal proposito Salanskis nota giustamente come «le faire qui est impliqué dans le connaître et qui en est une part essentielle, n'est pas seulement un faire de haut niveau, catégorial ou idéal, il est aussi et en même temps un faire biologique ou le faire

¹³³ VE, p. 63, corsivi nel testo.

¹³⁴ CRD II, p. 371.

de la fabrication ouvrière. [...] l'épreuve de la réalité incluse dans le connaître est l'épreuve comportée par le faire. Si mon savoir porte sur le réel et s'accroche à lui dans son indépendance, c'est parce qu'elle surmonte en tant que faire la dispersion qui est la forme caractéristique de l'être»¹³⁵.

L'analisi di VE prosegue col rifiuto di assimilare la conoscenza al possesso, poiché, a partire dalla concezione heideggeriana dello svelamento come "lasciar-essere l'ente" Sartre afferma:

«La connaissance authentique est abnégation, tout comme la création authentique (refuser le lien postérieur avec ce qu'on a créé). Ab-négation : *nier* de l'Être qu'il soit moi ou en moi. On voit à partir de là l'origine de l'ignorance prolongée par choix et du mensonge [...] L'ignorance voulue n'est même pas refus de comprendre et de voir [...] Il ne s'agit pas de détruire l'Être mais de le laisser s'effondrer dans sa nuit sans intervenir, en lui laissant toute la responsabilité de cet anéantissement. [...] L'ignorance "s'en lave les mains", c'est-à-dire qu'elle conteste que la mission de la réalité-humaine soit véridique»¹³⁶.

L'ignoranza si lega dunque all'attitudine che EN descriveva in termini di *mauvaise foi*, in quanto rifiuto di essere "compromessi" con l'Essere, simulazione di una relazione di esteriorità indifferente che nega, di conseguenza, la stessa struttura esistenziale del per-sé (consistente appunto nella relazione di negazione interna che lo lega all'in-sé). Sartre spiega che l'aspetto dell'essere (e nell'essere) che si vuole ignorare riguarda innanzitutto il suo carattere non deducibile, assurdo, opaco, "di troppo", contingente. La realtà-umana verificante, scoprendo l'essere, scopre il proprio abbandono in seno al disumano, il rifiuto silenzioso della propria esistenza¹³⁷. In un'annotazione a margine delle sue riflessioni (riportata dalla curatrice di VE) egli assume la relazione reciproca di rifiuto del per-sé nei confronti dell'essere, e dell'essere nei confronti del per-sé, come strutturante la vita in società. Il senso stesso del lavoro consiste allora nella condizione di «être au monde dans un monde qui refuse mon existence. [...] 1. Si je n'agis pas sur le monde, je meurs. 2. Les hasards peuvent me tuer. 3. Antagonisme des hommes et

¹³⁵ J.-M. Salanskis, *Sartre, l'Histoire, la Vérité*, cit. p. 13.

¹³⁶ VE, p. 65 e p. 69.

¹³⁷ CF. *ivi*, pp. 83 e ss.

rareté des biens. Ambivalence de la vie sociale. L'autre est celui qui partage avec moi et qui me vole ma nourriture»¹³⁸.

Come si vede, siamo di fronte alla prima formulazione di un tema centrale in CRD, quello della lotta contro la rarità, che abbiamo assunto come il criterio dell'*historique* nell'opera del 1960. In VE Sartre distingue ancora tra *storialità* e *storicizzazione*: la prima è il progetto che il per-sé esegue di se stesso nella storia (ad esempio, afferma Sartre, decidendo di fare il colpo di Stato del 18 Brumaio, Bonaparte *si storializza*); la seconda descrive il movimento mediante cui tale progetto passa all'oggettività e, in tal modo, diventa espressione di un'epoca (cioè *si storicizza*, dal punto di vista dell'epoca successiva). Il passaggio ulteriore che permette di superare gli aspetti oggettivi dell'epoca in vista di una totalizzazione differente è definito invece in termini di *storializzazione*¹³⁹.

«[...] L'historicité est le sens conféré à mon projet en tant qu'il n'est plus du tout vécu ni concret mais pur en-soi abstrait. Ainsi doit-on se faire historique contre l'histoire mystifiante, c'est-à-dire s'historialiser contre l'historicité. Ce ne peut être qu'en s'accrochant à la finitude du vécu comme intériorisation. Ce n'est pas en tentant de transcender son époque vers l'éternel ou vers un avenir sur lequel nous sommes sans prise qu'on échappera à l'historicité. C'est au contraire en acceptant de ne se dépasser que dans et par cette époque et en cherchant dans l'époque même les fins concrètes que l'on se proposera. Dans la mesure où je me sais et me veux de mon époque, où je la dépasse vers elle-même et non vers une époque non encore venue, je n'échappe pas, certes, à l'historialisation, mais c'est l'historialisation *minima*: celle de mon époque seulement. En ne prétendant pas vivre avec mes petits-fils, je leur interdis de me juger avec leurs barèmes. En leur donnant mon acte comme *proposition*, pour qu'ils en fassent ce qu'ils en veulent, j'échappe au risque qu'ils en fassent autre chose que ce que je voulais»¹⁴⁰.

Il piano previsto da Sartre per concludere VE (aggiunto dalla curatrice alla fine del testo) si proponeva di definire una “morale della contemporaneità” come possibilità di una *storializzazione totale*, mirante ad illuminare la scelta che un uomo può fare di se stesso e del mondo in una data epoca; egli sospendeva tale possibilità allo svolgimento dell'analisi su tre livelli: la definizione di un orizzonte ontologico caratterizzato dalla

¹³⁸ Ivi, p. 84.

¹³⁹ Come vedremo dettagliatamente nel prossimo capitolo, è proprio mediante la categoria di *historialisation* che Sartre analizza il rapporto tra marxismo e stalinismo nel tomo II della CRD.

¹⁴⁰ VE, p. 136.

riflessione pura¹⁴¹, l'assunzione di un contesto storico marcato dall'alienazione e l'apertura su un avvenire concreto. Non avendo l'autore portato a compimento la redazione di VE, la conclusione cui giungono le note di cui disponiamo fornisce comunque degli elementi importanti per seguire l'itinerario del pensiero sartriano in merito al rapporto tra storia e verità. Assumendo la finitezza dell'esperienza storica, la filosofia radica la misura della verità nell'atto decisionale di colui che la manifesta; ciò significa che la ricerca della verità, nella sua essenziale dialettica di totalizzazione, non potrà mai raggiungere una totalità conclusa. In questa fase della riflessione sartriana è a partire dalla finitudine dell'uomo che può darsi una verità nella storia, quella che il soggetto produce agendo all'interno della propria epoca. In tal senso, l'indicizzazione della verità in corso sulla verità futura è precisamente ciò che conferisce alla verità il suo carattere di verità, ovvero ciò che permette di distinguerla da un semplice rapporto di azione-reazione rispetto al reale¹⁴².

5. Verità e storia II: l'impossibile compimento dell'esperienza critica.

Cerchiamo ora di comprendere più da vicino il tipo di rapporto che il tomo II della CRD tenta di istituire tra il fare e il conoscere, poiché in esso si radica tanto la possibilità di rendere gli eventi storici intelligibili quanto lo statuto di verità connesso a tale tentativo¹⁴³. Alla fine del primo tomo, lo ricordiamo, Sartre stabiliva come obiettivo del secondo quello di analizzare la profondità diacronica della temporalizzazione pratica e di

¹⁴¹ La riflessione definita *pura* (in opposizione alla riflessione *complice*) è il primo passo verso ciò che Sartre nomina *conversione*, ovvero quel processo riflessivo che conduce il per-sé a mettersi in discussione come *esistente*, in luogo di cercare di fissarsi come *essere-in-sé* per sfuggire alla contingenza. Su questo tema si veda EN, pp. 206 e ss. e CM, pp. 488-531.

¹⁴² Salanskis analizza il rapporto diacronico tra differenti verità come una modalità della relazione tra l'uomo presente e l'uomo futuro: da un lato, l'uomo presente tramanda la *sua* verità all'uomo di domani, dall'altro l'uomo di domani ingloba ed eventualmente annulla, mediante la sua ripresa, la verità dell'uomo del passato. Suggestivo di leggere una tale totalizzazione *verso l'uomo a partire dall'uomo* come un'articolazione di debito e di dono, egli apre un interrogativo che riprenderemo a nostro conto, benché in una prospettiva differente, nel prossimo capitolo: «Sartre aurait ainsi mis le doigt sur une structure éthique de l'historicité, structure qui est bien ce à travers quoi l'histoire nous est donnée comme telle. Il ajouterait à la *Rückfrage* de Husserl, qui couvre la dimension de la dette, celle de l'avenir et du don», J.-M. Salanskis, *Sartre, L'Histoire, la Vérité*, cit., p. 16.

¹⁴³ A proposito della *totalisation d'enveloppement* e delle critiche rivolte a tale nozione da R. Aronson, si veda: J. Simont, *La Critique de la raison dialectique: du besoin au besoin, circulairement*, in M. Contat (sous la direction de) *Sartre*, Paris, Bayard, 2005, pp. 195-210, in particolare pp. 199-204.

mettere alla prova quelle strutture formali che il movimento regressivo aveva portato alla luce; il filosofo concludeva nel modo seguente:

«Si la vérité doit être *une* dans sa croissante diversification d'intériorité, en répondant à l'ultime question posée par l'expérience régressive, nous découvrirons la signification profonde de l'Histoire et de la rationalité dialectique»¹⁴⁴.

Secondo S. Legrand – che ha condotto delle brillanti analisi sulla struttura argomentativa della CRD cercando di fare dialogare l'opera sartriana con la concezione althusseriana della storia¹⁴⁵ – quello che resta problematico, nella costruzione sartriana, riguarda proprio la possibilità di pensare la *pluralità dei tempi storici*, il carattere irriducibilmente fratturato ed eterogeneo della storia: porre l'esigenza di un'unità di senso e di una totalizzazione completa della storia, e porli precisamente come principio regolatore della conoscenza storica, non impedisce forse al filosofo di assumere il differenziale di temporalità in una forma che non sia quella della *mancanza* – mancanza di unificazione, mancanza di completamento della totalizzazione, che resta ancora e sempre *da fare*? Le affermazioni di Sartre a questo proposito sembrano andare nella direzione indicata da Legrand, *ma* per conferire un valore positivo al carattere essenzialmente “mancante” ed incompleto della totalizzazione dialettica:

«L'historicité d'une action, c'est qu'elle n'est jamais assimilable, sans plus, à la meilleure solution possible, puisque la meilleure solution possible ne peut être trouvée que si l'on possède tous les éléments de la situation, tout le temps qu'il faut pour les rassembler en une synthèse qui les dépasse, tout le calme et l'objectivité nécessaire pour se critiquer. La science est un moment nécessaire de l'action, mais l'action est nécessairement ignorance dépassée puisqu'elle se détermine comme au-delà du savoir [...] la connaissance est éclaircissement pratique du savoir par l'ignorance qui l'enveloppe, dans le mouvement qui les dépasse l'un et l'autre vers une fin à venir»¹⁴⁶.

Ciò che definisce la storicità di un'azione, la realtà storica e l'individualità temporale di un conflitto determinato, insomma, è una essenziale mancanza, una tripla rarità:

¹⁴⁴ CRD I, p. 755, corsivo nel testo.

¹⁴⁵ S. Legrand, *La question du temps historique et la catégorie d'événement*, cit., p. 21.

¹⁴⁶ CRD II, p. 18.

rarietà di tempo (come visto nel primo paragrafo), di mezzi e di sapere. Queste tre forme di rarità si fondano naturalmente su quella rarità fondamentale che abbiamo visto condizionare e determinare il conflitto tra gli agenti pratici, il carattere antagonistico delle relazioni tra le praxis. La lotta non è un tipo di relazione possibile tra gli uomini, determinata accidentalmente da una serie di fattori contingenti, essa è il solo modo con cui gli uomini possono vivere la situazione fondamentale di rarità come continuo tentativo di superamento. Abbiamo già insistito nel corso del capitolo precedente su come, secondo Sartre, sia proprio l'esistenza permanente di questo antagonismo fondamentale a creare le classi sociali (e ad opporle l'una all'altra quando viene raggiunto un certo livello di sviluppo tecnico della produzione), e non viceversa. È proprio alla luce della dimensione conflittuale di ogni processo e situazione storica che il problema della loro intelligibilità dialettica si scontra con le difficoltà sollevate dalla reciprocità antagonistica determinante la *pluralità di epicentri* dell'azione:

«Comment pourrions-nous affirmer que la lutte, comme praxis double de réciprocité antagonistique, est assimilable à une espèce particulière de contradiction, c'est-à-dire qu'elle est un moment déterminé d'une totalisation? [...] Si la lutte de classe doit être intelligible à la raison dialectique de l'historien, il faut qu'on puisse totaliser les classes en lutte et cela revient à découvrir l'unité synthétique d'une société déchirée de part en part. Que Marx soit conscient du problème, ce n'est pas douteux [...] mais il a toujours refusé – et à juste titre – de donner une réalité à cette entité verbale qu'on nomme société : il ne voyait là qu'une forme d'aliénation parmi d'autres»¹⁴⁷.

Si tratta, ancora una volta, di testare il valore di *verità* del materialismo storico come teoria marxista della storia: la verità di quest'ultimo ha come condizione necessaria il carattere *totalizzante* della storia, e non può trovare, secondo Sartre, una verifica nel quadro di una storia umana frammentata in una pluralità di storie particolari. Se l'esperienza critica è chiamata a stabilire questo principio astratto della storia come totalizzazione in corso, la dialettica materialista come movimento al contempo della storia e della conoscenza storica dovrà comunque *provare* la sua verità all'interno dei fatti storici che essa illumina, scoprendosi essa stessa come prodotta attraverso la pratica. Ponendo la co-dipendenza della conoscenza storica e della storia vissuta, Sartre

¹⁴⁷ Ivi, p. 13 e p. 24.

parrebbe situarsi, in un primo momento, all'interno di una prospettiva relativista: la verità del "tema" storico è quella costruita dallo storico e non un'evidenza che si impone agli agenti con la stabilità e la solidità dell'essere. Tuttavia, ciò che rende la conoscenza storica *oggettiva* è il vincolo imposto dall'intersoggettività nella quale figurano tanto lo storico come ricercatore situato, che l'oggetto storico da esso preso in esame. La verità, dovendo sottrarsi al relativismo, richiede di ammettere un certo tipo di realismo ma, al contempo, non può tradursi in uno schema "adeguazionista" secondo cui i giudizi "veri" sarebbero quelli corrispondenti ad un reale sul quale, tuttavia, non esercitano alcun potere. Il criterio dell'oggettività storica va dunque cercato all'altezza dell'essere inglobante dell'intersoggettività, il solo a poter attestare come vera la descrizione fornita in merito all'oggetto della sua analisi: a partire da tale intersoggettività diventa concepibile la congruenza e l'interazione tra il trattamento teorico da parte dello storico e il tema che ne costituisce l'oggetto.

Il problema della verità storica in CRD II è trattato in stretta connessione con la problematica nozione di *totalisation d'enveloppement*, totalizzazione che Sartre vorrebbe "senza totalizzatore", ovvero non coincidente con alcuna delle totalizzazioni locali, pur supportandole tutte dinamicamente¹⁴⁸. L'efficacia della Ragione dialettica

¹⁴⁸ Si veda su questo punto il saggio di F. Cambria, *La materia della storia, Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, 2009. Il merito di questo saggio va circoscritto, a nostro parere, alla sua prima parte, che ospita un preciso riassunto della CRD allo scopo di esplicitarne e chiarirne alcune nozioni-chiave. Meno convincente appare, invece, il seguito del libro (in particolare la terza parte e la conclusione) ove il discorso dell'autrice compie un'ardua virata metafisica e, ispirandosi alle riflessioni d'Antonin Artaud sul "corpo senza organi", propone (al di là di Sartre) una «ontologia della relazione come correlato del materialismo assoluto», ivi, p. 254. Proprio l'indagine sulla totalizzazione d'avviluppo e sulla dialettica come relazione reciproca tra prassi cosciente e pratico-inerte, conduce Cambria a definire «la materia stessa della prassi» come «corpo indissolubile, immortale e anonimo di un'attività sovraindividuale sul cui sfondo si staglia la mobile e reciproca determinazione di ciò che chiamiamo uomo e di ciò che chiamiamo mondo. In quanto materia transimmanente, la materia della prassi è tanto soggetto quanto oggetto della totalizzazione storica», ivi, p. 181. Ciò che viene proposto – nell'esplicito intento di far compiere all'analisi sartriana quel salto teorico richiesto dai suoi stessi presupposti, ma che il filosofo non avrebbe osato compiere – è una lettura non coscienziale e non antropocentrica della prassi, che rifiuti cioè di assumere l'umano come detentore esclusivo dell'azione e apra su un orizzonte immanentista/vitalista. La prassi intesa come «prassi anonima sovraindividuale» diventa «operatività diffusa a partire dalla quale emergono i progetti locali come concrezioni di un movimento spiraliforme» e genera «la propria corporeità come corpo/movimento autogenetico per continuo rinvio tra le oggettivazioni della prassi locale e quelle della prassi comune», ivi, p. 183. Cambria identifica insomma come agente effettivo della prassi la materialità anonima delle oggettivazioni, la quale opera tanto nell'organismo biologico quanto nell'inorganico. La sezione conclusiva del saggio (*Oltre Sartre. Materialismo assoluto: per una ontologia della relazione*) radicalizza quest'ipotesi di una materialità coincidente con la prassi stessa, in una direzione ontologico-relazionale e sulla base di un materialismo che «assume come propria situazione la relatività assoluta (perché reciproca) tra le prassi costituite e costituenti, compresa la propria», ivi, p. 238. Al di là delle perplessità suscitate da un uso ecumenico

dipende proprio dalla possibilità di attingere a questa dimensione unificante che resta invece preclusa alla Ragione analitica. La *totalisation d'enveloppement* pone e radicalizza i problemi relativi all'articolazione tra la singolarità di una situazione (storia vissuta) da un lato, e il movimento teorico-pratico della totalizzazione mirante a *situare* un evento, un gruppo o un fatto storico¹⁴⁹.

La posta in gioco è molto alta, poiché riguarda l'ipotesi dialettica che permette di tentare l'esperienza critica stessa, ossia il fatto che il singolare incarni l'universale, che la singolarità cristallizzi la totalità dei suoi condizionamenti. Il binomio singolarità-totalizzazione d'avviluppo, vero e proprio fulcro teorico del secondo tomo della CRD, è incaricato di produrre una dislocazione della temporalizzazione e di trasformare la circolarità in movimento di *spirale*, complicando il cerchio dialettico a tal punto da impedirne la giunzione. Sartre precisa a tal proposito:

« La totalisation d'enveloppement, *si elle existe*, ne doit pas être une simple règle, pas même un schème synthétique qui assurerait de l'extérieur la temporalisation des événements particuliers. Elle ne peut se réaliser comme incarnation singulière en tel moment et en tel fait (ou en telle action) que si elle est elle-même en elle-même singularité et incarnation. C'est cela, d'ailleurs, qui constitue son *historicité* et c'est au nom de cette historicité que nous découvrons *la Révolution russe* comme une aventure unique et *le régime stalinien* comme une phase toute singulière de son développement. [...] Or, la réalité pratique de la totalisation d'enveloppement est prouvée par l'expérience dialectique elle-même. [...] toute incarnation se lie de deux manières à l'ensemble historique : d'une part, elle réalise en soi la *condensation* ; d'autre part elle renvoie dans un épanouissement *décompressif* à l'ensemble des significations pratiques qui la déterminent dans son appartenance au champ social et historique»¹⁵⁰.

Nel corso dell'analisi egli vi ritorna senza nascondere le difficoltà connesse all'utilizzo di tale nozione:

quanto sommario del lessico vitalista («il vivente effettivo deve essere inteso come la profondità del mondo autogenetica, che permea di sé tutte le incarnazioni singolari», *ivi*, p. 246), così come dalla scarsità di riferimenti bibliografici e di letteratura critica che rende particolarmente scarno l'apparato di note, il tentativo di Florinda Cambria rappresenta, a nostro avviso, un'indebita forzatura del pensiero sartriano della *Critica* – deformato sotto la lente di concetti e problematiche radicalmente estranei alle preoccupazioni teoriche e alla dimensione storico-politica che lo strutturano essenzialmente, marcandone al contempo i limiti e la complessità.

¹⁴⁹ Cf. QM, p. 100 e ss.

¹⁵⁰ CRD II, p. 199.

«[...] la totalisation d'enveloppement ne peut être ni un *être* (dogmatisme transcendantal) ni un *existant* (hyperorganicisme) ni une *règle* s'imposant à l'aventure singulière (universalisme d'extériorité) : il convient donc de se demander quel type de réalité objective (et individuelle) elle possède. Cette question risquerait de demeurer sans recours si nous n'avions pas établi déjà que totalisation ne veut pas dire totalité. [...] elle ressortit en vérité à cette catégorie d'objets auxquels nous avons réservé le nom de *praxis-processus*»¹⁵¹.

A questo livello Sartre pone la necessità di distinguere, riguardo ad una certa azione, impresa o epoca storica, tra *sensò* e *significato*: il primo è ciò che è vissuto in interiorità dall'agente pratico, mentre il secondo implica la considerazione di fattori più generali che possono emergere soltanto dal lavoro di ricerca dello storico. Pur essendo essenzialmente pratico, il senso – precisa Sartre – *déborde l'agent*. Ogni impresa umana, essendo condizionata da un certo livello di caso, di imprevedibilità (e quindi costretta a prendere dei rischi, ad inventare e ad inventarsi), non può costituirsi, per l'agente pratico, se non mediante l'indeterminazione del risultato finale. Questa ignoranza, cioè il margine di indeterminazione del futuro, ha un valore differente per l'agente e per lo storico situato che studia un dato evento: per il primo «[elle] est elle-même une prise en charge des circonstances matérielles», mentre, per il secondo, «elle est [non pas] une *obscurité* (comme pour l'agent) mais une intelligibilité translucide»¹⁵². Ciò significa rifiutare di consegnare il processo storico alla contingenza o

¹⁵¹ Ivi, p. 239. Nonostante Sartre affermi esplicitamente l'estraneità della totalizzazione d'avviluppo a qualsiasi dimensione "regolatrice" in senso kantiano, J. Simont assimila la struttura e la funzione dell'idea regolatrice kantiana alla modalità con cui viene tematizzato l'essere-in-sé della totalizzazione d'avviluppo nel tomo II della CRD. Tre sono i punti a partire dai quali Simont costruisce la sua ipotesi di lettura: innanzitutto la necessità, comune a Sartre e a Kant, di postulare un'esteriorità rispetto ai limiti dell'esperienza, di produrre una torsione che si situa al di là dei limiti intrinseci al rapporto ermeneutico dell'uomo al mondo, per poi re-inserire questo "fuori" all'interno di una relazione che esso non può che eccedere – benchè tale eccedenza si posizioni su un piano fittizio o immaginario, in direzione di un nulla d'essere, o meglio di « un être suspendu à l'égard de toute expérience ». Il secondo punto di contatto è rinvenibile nello statuto essenzialmente assente, ritratto o cercato a vuoto, della dimensione *in-sé* di quanto vorrebbe porsi come superamento o trasgressione dei limiti dell'esperienza, sia essa critica o dialettica. Infine, l'utilizzo del "come se", della *fiction* o *science-fiction* in quanto « régime discursif de cette transgression re-intériorisée, qui vise le vide », cf. J. Simont, *La problématique de "l'Idée régulatrice" de Kant chez Sartre (Cahiers pour une morale et Critique de la raison dialectique, II)*, in G. Hottos (sous la direction de), *Ecrits posthumes de Sartre I*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1987, pp. 37 e ss. Una differente lettura della totalizzazione d'avviluppo è fornita da R. Kirchmayr nel saggio *L'enveloppement : Sartre et la pensée de la singularité dans la Critique de la raison dialectique II*, in G. Wormser (sous la direction de), *Sartre, violence et éthique*, Lyon, Parangon/Vs, 2006, pp. 115-133.

¹⁵² A proposito della storia della società sovietica nel periodo compreso tra il 1917 e il 1958, Sartre afferma che «[...] l'historien doit pouvoir le comprendre dialectiquement, dans l'unité même d'une praxis souveraine et du processus qui la déborde sans cesse et que, sans cesse, elle réintègre en soi», CRD II, p. 196.

all'accidentale per mostrare, attraverso la totalizzazione, che la storia integra gli accidenti e la contingenza, quali segni evidenti e conseguenze necessarie della propria fatticità.

«L'Histoire n'est pas rigoureuse [...] parce qu'elle procède toujours par fautes et corrections, parce qu'elle n'est en aucune façon un schématisation universel mais une aventure unique qui se déroule à partir de circonstances préhistoriques qui constituent en elles-mêmes et par rapport à tous les objectifs et à toutes les pratiques un héritage lourd et mal connu de déviations fondamentales»¹⁵³.

In questo senso, l'esperienza critica attesta uno spostamento, uno scarto interno ai poteri esplicativi e comprensivi della stessa Ragione dialettica. Stabilendo l'impossibilità della totalizzazione, essa riconosce una doppia necessità: quella ontologica, dell'incompletezza dell'essere sociale, e quella epistemica, dell'incompletezza del sapere. Entrambe si radicano in un'impossibilità ancora più fondamentale: l'impossibile unità o identità a sé di ogni processo, ovvero l'impossibile realizzazione dell'universale come totalità-una. Se, in quanto tale, l'universale si riduce ad una mera astrazione (benchè, come insegna Marx, le astrazioni siano anch'esse *reali*, produttrici di effetti nella realtà), esso può nondimeno funzionare, per riprendere l'espressione di Barot, come una *nécessaire fiction*¹⁵⁴, dal momento che:

«[...] l'impossibilité d'un être-commun concret de la multitude, d'un universel réalisé comme tel, c'est l'impossibilité de l'homologie entre une souveraineté nouvelle et un quelconque corps politique réel, échec ontologique qui est synonyme de l'ouverture onto-

¹⁵³ Ivi, p. 238.

¹⁵⁴ Su questo aspetto preciso, è possibile confermare nuovamente la vicinanza dell'approccio offerto dalla CRD riguardo al rapporto tra verità e finzione alla concezione foucaultiana del discorso filosofico sulla storia, secondo cui è proprio e soltanto attraverso il regime della finzione che può stabilirsi un certo tipo di rapporto alla verità: «Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc "fictionne". On "fictionne" de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on "fictionne" une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique», M. Foucault, *Dits et Ecrits*, t. III (1976-1979), Paris, Gallimard, 1994, p. 236. Sul tema della *Histoire-fiction* in Foucault si veda il saggio di S. Chignola, "Phantasiebildern"/"histoire fiction". Weber, Foucault, in P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Verona, Ombre corte 2013, pp. 30-70.

logique du procès constituant, par rapport auquel, de ce fait, tout Un transcendant, devient figure de la tyrannie»¹⁵⁵.

Su questo limite, sulla (im)possibilità di farne l'esperienza senza farne un oggetto di sapere, si gioca a nostro parere tutta la forza della critica della ragione dialettica, che risiede, paradossalmente, nella sua essenziale e necessaria incompiutezza. Dieci anni più tardi, scrivendo la Prefazione al romanzo di A. Puig *L'Inachevé*¹⁵⁶, Sartre rivendicherà, in modo ancora più radicale, la necessità di attenersi alla difficoltà di pensare e restituire (filosoficamente o mediante la letteratura) una "totalità a brandelli" il cui carattere peculiare «est justement de ne pas être totalisable» in quanto «*l'impossibilité d'être la caractérise dans son existence même et qu'elle se manifeste à l'horizon comme l'envers positif des tentatives avortées pour la saisir*»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ E. Barot, *Les fictions contradictoires de l'universel*, cit., p. 77.

¹⁵⁶ Cf. A. Puig, *L'Inachevé*, Paris, Gallimard, 1970.

¹⁵⁷ *Je-Tu-Il*, in S, IX, p. 312, corsivi miei. Nell'assunzione di tale esperienza-limite si apre anche la possibilità di una invenzione di sé o meglio di una: «[...] invention des moyens de s'inventer. *L'Inachevé*, c'est Puig tout azimut, Puig démultiplié, absent de lui-même, comme nous sommes tous, et présent à soi, écrivant, n'écrivant pas, écrivant qu'il n'écrit pas, écrivant qu'il écrit, Puig comprenant sans le dire et nous faisant comprendre – *par l'échec* [c'est moi qui souligne, C.C.] du roman qui raconte – que le romancier critique doit être avant tout *architecte* et remplacer le récit unilinéaire par la construction de l'événement dans un espace-temps à $n + 1$ dimensions [...]. Je sais: chercher la totalisation de l'innombrable, c'est aussi vain peut-être que de vouloir produire le *perpetuum mobile*. Mais ce n'est pas notre faute si le livre de Puig nous rend exigeants», ivi, pp. 314-315, corsivi nel testo.

SEZIONE B

CRITICA E PRODUZIONE DI SOGGETTIVITÀ: IL TENTATIVO DI UN'ETICA

CAPITOLO III

Sartre dopo la *Critique*: produzione di soggettività e norma etica

La liberté est la condition ontologique de l'éthique.
Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la
liberté.

M. Foucault¹

1. La storizzazione della teoria marxista: lo stalinismo al vaglio dell'esperienza critica.

Il privilegio che la CRD accorda alla storia rispetto alle altre *disciplines auxiliaires* (ovvero alle scienze umane quali sociologia, economia, antropologia strutturale o psicoanalisi²) non si traduce, lo si è visto, in una filosofia della storia o in una postura de-situata che farebbe del filosofo-storico il detentore dell'intelligibilità degli eventi. Al contrario, la riqualificazione della dialettica come logica delle pratiche in situazione conduce Sartre a tenere conto tanto dell'agire storico dei soggetti concreti che “fanno” la storia, quanto della pratica teorica propria all'intellettuale come *philosophe-historien*. Abbiamo visto inoltre che i due assi di problematizzazione del soggetto storico nella CRD (gli agenti pratici che fanno la storia da un lato, e l'intellettuale che “riscrive” la storia, dall'altro), suppongono uno stretto legame tra l'*intelligibilità* e la *fattibilità* della storia stessa.

¹ M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), Concordia. Revista internacional de filosofía, n. 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116, in Id., *Dits et Ecrits*, tome IV, texte n. 356, p. 712.

² Cf. *Le problème de médiations et des disciplines auxiliaires*, in QM, pp. 37-79.

Proprio in quest'ottica va letto l'interesse costante di Sartre nei confronti della Russia post-rivoluzionaria³ – interesse che, soprattutto all'altezza del secondo tomo della CRD, acquista una rilevanza teorica sulla quale è necessario soffermarsi.

Nell'economia dell'impresa critica sartriana la realtà sovietica gioca infatti un doppio ruolo; primariamente su un piano epistemologico: la realtà sovietica costituisce un esempio per “testare” il metodo regressivo-progressivo e per determinare le condizioni della ragione storica come ragione dialettica; in secondo luogo: tale realtà si pone per Sartre come oggetto privilegiato di conoscenza, poiché essa *incarna* una forma storica specifica del rapporto tra *praxis* rivoluzionaria e campo pratico. L'URSS costituisce un divenire-storico del marxismo e, in quanto tale, deve risultare intelligibile allo storico situato che la studia: quella che Sartre definisce una *historialisation du marxisme* implica la possibilità, per il marxismo, di *farsi* lo strumento di comprensione del proprio divenire storico, d'illuminare il rapporto tra il movimento storico d'insieme che ha condotto alla *realizzazione* del socialismo in Russia ed il materialismo storico come dottrina teorica elaborata nei testi di Marx ed Engels⁴.

A questa altezza emerge nuovamente il doppio aspetto dell'esperienza critica, la sua duplice articolazione: Sartre conduce infatti una disamina critica che prende atto dell'alienazione (teorica quanto pratica) del marxismo prodotta dall'ortodossia staliniana e che intende svilupparsi a partire dal punto di vista delle masse che fanno l'esperienza pratica della distorsione tra il loro interesse immediato e quello a lungo termine. La critica deve essere però, al contempo, interna alla stessa realtà sovietica, in quanto quest'ultima contiene ancora in sé i germi del marxismo inaugurale e presenta un'essenziale interiorità rispetto al pensiero marxiano, non costituendone una semplice

³ Il tentativo di pensare il processo di destalinizzazione del Partito comunista francese e in generale la fase storica che si apre dopo la morte di Stalin (1953) e la pubblicazione del rapporto Kruscev sui crimini commessi dal dirigente sovietico (1956) è alla base della lunga e dettagliata analisi dialettica della società sovietica (definita da Sartre *direttoriale*) che occupa più della metà del secondo tomo della CRD (il quale, lo ricordiamo, è stato redatto in contemporanea al primo, quindi tra il 1957 e il 1960, benché Sartre continui a lavorarci fino al 1962 prima di decidere che non sarebbe stato pubblicato). La sua redazione è quindi coeva a quel periodo particolarmente complesso che tenta di assumere la difficile eredità dello stalinismo, le contraddizioni in esso contenute, senza pertanto rinunciare *ipso facto* alle idee e alle strategie politiche che avevano permesso all'URSS di realizzare un regime socialista su vasta scala. Agli occhi di Sartre l'URSS continua a rappresentare *la révolution en marche* e gli esiti negativi della burocratizzazione e del terrore staliniano non possono condurre semplicemente ad una liquidazione dell'esperienza sovietica nel suo complesso.

⁴ Cf. E. Barot, *Entre Marx et l'URSS*, in Id. (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Découverte, 2011.

deviazione accidentale. Come nota a giusto titolo E. Barot: «ce que fait Sartre [...] c'est "soumettre" Marx à Marx par la médiation du marxisme réalisé, sur la base de leur relation d'intériorité historique»⁵.

Sartre si propone perciò di esaminare la pluralità delle contraddizioni che lacerano la società sovietica considerata nella sua totalità – totalità senza la quale sarebbe impossibile trattare i conflitti e le lotte sociali in termini di contraddizioni; affinché delle contraddizioni si diano e siano rilevabili come tali, esse devono stagliarsi sullo sfondo di (o come espressione di) un'unità condivisa. La contraddizione è *l'unità che si rivolge da sé contro se stessa* afferma Sartre; in questo senso specifico, il presupposto reale della dialettica come logica della negatività reale (o meglio: della negazione produttiva) non può che risiedere nell'idea di totalità, intesa come processo di totalizzazione che continuamente si de-totalizza. Rinunciare a questo assunto impedirebbe di rendere intelligibile qualsiasi conflitto particolare: soltanto se ricondotto ad una totalizzazione più ampia, quest'ultimo potrà essere compreso come attualizzazione singolare di una contraddizione generale⁶.

Ritroviamo qui, come a tutti i livelli della dialettica sartriana, la centralità della nozione di *incarnazione* che abbiamo già avuto modo di analizzare nel capitolo precedente. Nell'analisi dell'URSS è Stalin che, in quanto *individuo-comune*, incarna la società che egli stesso dirige e, come vedremo tra breve, è attraverso la logica dell'incarnazione che il filosofo tenta di comprendere le contraddizioni del regime staliniano (la categoria di individuo-comune è forgiata da Sartre all'altezza del tomo I della CRD⁷, per designare l'individuo creato dal giuramento; la sua unità si produce infatti a partire dalla negazione di ogni individuo concreto ed in vista della realizzazione di un'azione "pura ed anonima" che pretende determinarsi e qualificarsi esclusivamente in funzione del proprio scopo). Secondo Sartre il marxismo occidentale che, prima della Rivoluzione del 1917, si situava su un piano di astratto universalismo (in quanto dottrina e strategia teorica), trova la sua verità nell'universalità concreta e singolarizzata della Russia post-rivoluzionaria: esso *si è oggettivato* sotto forma di una società di

⁵ E. Barot, *Entre Marx et l'URSS*, cit., p. 132.

⁶ Ad esempio, il conflitto che oppone Stalin e Trotskij nel periodo tra la III e la IV Internazionale (1919-1938) va letto, secondo Sartre, come incarnazione di una contraddizione più ampia che oppone il marxismo particolarista e nazionalista (che vede l'URSS come realtà precipuamente nazionale, la cui storia resta marcata dall'Impero zarista) e quello internazionalista che trova le sue origini teoriche in Occidente.

⁷ cf. CRD I, p. 532 e ss.

transizione, per poi radicarsi nella popolazione russa (nonostante la sua composizione prevalentemente rurale) e costituire la base della cultura del popolo come “spirito oggettivo”. In altre parole, è il momento in cui, trasformando e plasmando una società, il marxismo diventa realtà *vissuta* e continuamente *riprodotta* dalle masse sovietiche⁸.

Va rilevato che la categoria di *storializzazione* utilizzata da Sartre per analizzare la relazione tra marxismo e stalinismo è chiamata in qualche modo a sostituire, nella descrizione del passaggio dalla teoria alla prassi, quella a-dialettica e meccanicista di *applicazione*. Ancora Barot ci fornisce un importante elemento per comprenderne la radicalità e la posta in gioco; non solo connettendo tale nozione alla distinzione fondamentale stabilita dal primo tomo tra *oggettivazione* ed *alienazione*⁹, ma anche ricordando che:

«[...] les catégories épistémologiques permettant de penser la “contre-révolution” stalinienne engageant par définition des décisions théoriques sur les concepts fondamentaux de Marx : Etat, classe, démocratie prolétaire, rapport économie/politique, etc.»¹⁰.

Il primo tempo della storializzazione è quello in cui la praxis comune trasforma la società attraverso un’azione totalizzante, le cui contro-finalità, a loro volta, trasformano in pratico-inerte i risultati ottenuti. In un secondo momento, le forze anti-sociali del pratico-inerte impongono alla società un’unità negativa di autodistruzione, usurpando in tal modo il potere unificante della praxis comune che le aveva prodotte. In una terza fase, infine, l’unità detotalizzata si ritotalizza nello sforzo comune di ritrovare l’obiettivo iniziale “depurato” dalle contro-finalità.

⁸ «Il [le marxisme] s’incarne en devenant culture populaire et nationale, quand il n’est encore, en Europe, que le mouvement théorico-pratique de l’Histoire ; il est, pour parler en termes hégéliens – mais leur idéalisme est trop flagrant pour gêner – l’esprit objectif d’un peuple. [...] Au nom de ses propres principes, le marxisme universaliste d’Occident se subordonne au marxisme particulariste, produit distillé par le peuple russe et par la Révolution entrant dans sa phase constructive. L’inversion première est là : l’universalité incarnée donc singularisée devenait la vérité de l’universel abstrait ; c’était à l’URSS de comprendre les mouvements révolutionnaires d’Occident puisqu’ils étaient en deçà de la prise du pouvoir et que la Révolution russe était au-delà», CRD II, p. 120, corsivi nel testo.

⁹ «[...] la catégorie dialectique de *historialisation* [...] ne se comprend que sur la base d’un élargissement sur le plan macrosocial de la distinction fondamentale du tome I de la *Critique* entre objectivation et aliénation. [...] L’URSS est bien pour Sartre “la Révolution en marche”, son objectivation : avec 1917 puis Staline, le marxisme s’objective comme nouvelle société transitoire. Or cette révolution est *trahie* (Trotsky) : l’objectivation est *aliénation*, elle revient à elle-même comme Autre, comme retournée, déviée », E. Barot, *Entre Marx et l’URSS*, cit., p. 137-140, corsivi nel testo.

¹⁰ Ivi, 140.

Se lo scopo della Rivoluzione proletaria è quello di permettere la costruzione di una società nella quale i lavoratori abbiano il controllo permanente ed integrale del processo di produzione, la proprietà comune degli strumenti di lavoro va considerata come il solo mezzo possibile per ottenerlo. Tuttavia, il cambiamento nelle relazioni di produzione, per quanto necessario, è solo un mezzo, o meglio: obiettivo fondamentale ed immediato negli anni successivi alla presa del potere, esso rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente. Un reale controllo dei lavoratori sul proprio lavoro richiede che essi abbiano una presa diretta sul processo economico, cosa che a sua volta implica un certo livello di accumulazione dei mezzi di produzione. In questo senso, la decisione del Partito d'intensificare lo sforzo d'industrializzazione e di collettivizzazione si presenta come la sola via in grado di condurre al controllo della produzione da parte dei lavoratori – controllo il cui senso ultimo dovrebbe essere la liquidazione del pratico-inerte come campo dell'alienazione umana.

«La praxis souveraine (et par là j'entends à présent le P.C.B. tel qu'il se développe et se change entre la Révolution et 1954) [...] tente de donner à l'ensemble de collectifs et de groupes disparates que l'on nomme Russie, les moyens qui en forgeront l'unité humaine, à partir d'une situation historique donnée. Il y a une unification réelle et présente de cette multiplicité *par l'avenir*. Et l'avenir ici n'est pas une simple éventualité ou un rêve, pas même l'espoir d'un individu ou d'un groupe : c'est la fin lointaine et absolue (posée à la fois comme terme inévitable de la préhistoire et comme exigence immédiate et fondamentale des besoins présents aussi bien que des souffrances et des conflits), abstraite, non *concevable* mais rigoureuse à partir de laquelle s'ordonne la hiérarchie pratique des objectifs que le souverain assigne à la collectivité dirigée»¹¹.

La lettura sartriana non si limita a interpretare l'URSS come un fenomeno di capitalismo di Stato, né la burocrazia del regime come una classe intenzionata a sfruttare il proletariato; al contrario, essa propone un'analisi molto articolata della direttiva staliniana che difende la necessità del *socialismo in un solo paese*. Quello che appare come un *monstre idéologique*¹² va assunto secondo Sartre come l'idea della rivoluzione che *si fa* in circostanze particolari, come il prodotto di una riflessione della praxis rivoluzionaria sui propri effetti e sulle contraddizioni che essa stessa ha

¹¹ CRD II, pp. 132-133, corsivi nel testo.

¹² CRD II, p. 109.

innescato¹³: inizialmente lo slogan teorizza una necessità pratica, prodotta dai conflitti tra gli organi dirigenti, per poi diventare progressivamente *istituzione* e definire in modo univoco un carattere permanente della *praxis* ed un certo avvenire dell'impresa comune. Sartre insiste sul carattere *mostruoso* dell'idea rivoluzionaria che, realizzandosi, acquisisce un carattere pietrificato e minerale, trovandosi così assorbita dall'anti-dialettica; tali considerazioni non vanno però nella direzione sostenuta da Trotskij quando denuncia il “tradimento della rivoluzione”: bisogna leggervi piuttosto il riconoscimento dell'oggettivazione di quest'ultima, il suo farsi società, mediante un passaggio che comporta un'inevitabile alienazione¹⁴. La rivoluzione ritorna a sé come altra ed in ciò consiste la sua “deviazione”. Nel saggio del 1936 intitolato *La Rivoluzione tradita*¹⁵, Trotskij definiva infatti l'URSS come uno stato operaio degenerato: benché i mezzi di produzione fossero ancora posseduti collettivamente, la dittatura staliniana (che ai suoi occhi rappresentava un nuovo Termidoro) aveva intaccato profondamente la sfera ideologico-politica della rivoluzione bolscevica.

Ritenendo che la *forma* della proprietà dei mezzi di produzione sia più determinante del controllo effettivo di questi ultimi da parte dei lavoratori, l'analisi sartriana si concentra sui problemi posti da un'inedita situazione storica in cui il processo di *appropriazione* dei mezzi di produzione si trova ad essere radicalmente separato dalla loro *direzione*. Si tratta insomma di comprendere la dinamica che ha provocato la perdita del controllo su una produzione che non è più l'oggetto di una proprietà privata¹⁶.

¹³ Cf. *ivi*, pp. 117-119.

¹⁴ In realtà Sartre precisa che in questo caso non è propriamente corretto parlare di alienazione, poiché il rovesciamento dell'impresa di socializzazione avviene secondo una dinamica interna all'impresa stessa: «[...] on ne saurait parler d'*aliénation*: l'*aliénation* c'est le vol de l'acte par l'extérieur; j'agis *ici* et l'action d'un autre ou d'un groupe, *là-bas*, modifie le sens de mon acte. Ici, rien de tel: la détérioration vient *de l'intérieur*; l'agent et la praxis ont été modifiés, certes, par le pratico-inerte mais dans l'immanence : en tant qu'ils le travaillaient à l'intérieur du champ pratique», *ivi*, p. 249, corsivi nel testo.

¹⁵ Cf. L. Trotskij, *La rivoluzione tradita* [1936], trad. it. C. Bellotti, Milano, AC Editoriale, 2000.

¹⁶ Nel già citato articolo dedicato ai rapporti tra Sartre, Marx e l'URSS Barot fa un riferimento critico a Pierre Clastres (cf. in particolare *Id.*, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980 e *Id.*, *La Société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974), per contrapporre la sua lettura dell'URSS a quella proposta da Sartre. Se, nonostante l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, persiste una situazione di dominazione, bisogna concludere secondo Clastres, che la proprietà privata, la divisione della società in classi e la loro lotta, non siano il principale fattore della dominazione, né costituiscano, di per se stessi, il motore della storia. Insomma: lo sfruttamento del lavoro da parte del capitale non rappresenta la contraddizione principale. Barot allarga lo spettro di simili posizioni critiche nei confronti del marxismo per mostrare l'originalità e la forza della lettura sartriana in merito alla realtà sovietica, ed afferma: «E. Balibar, M. Abensour, influencé par C. Lefort (et C. Castoriadis et l'héritage de *Socialisme ou*

«A la mort de Staline, en effet, l'appropriation des terres et des machines demeure collective. Par contre, le contrôle de la production est passé tout entier dans les mains de la bureaucratie dirigeante. On se trouve en présence d'un fait historique nouveau : la séparation radicale de l'*appropriation* et de la direction. Toute la Révolution française et tout le XIXe siècle bourgeois ont été caractérisés par l'identification du dirigeant et du propriétaire. Cette justification a même été théoriquement justifiée: on a expliqué comment le propriétaire était personnellement *intéressé* à une sage administration du bien public et comment il pouvait seul assumer la direction des affaires nationales puisque sa prospérité particulière était fonction de la sécurité et de la prospérité générales. Il est frappant que les doctrines socialistes et le marxisme lui-même n'aient eu qu'à conserver cette relation fondamentale : *en théorie*, la communauté des travailleurs est propriétaire des moyens de production ; précisément pour cela, cette communauté dirige et contrôle le processus de production. [...] ainsi l'unité de la production et de la gestion doit caractériser le régime socialiste: l'homme socialiste est humain parce qu'il gouverne les choses; tout autre régime est inhumain dans la mesure (variable) où les choses gouvernent l'homme»¹⁷.

Le contraddizioni che attraversano la società russa post-rivoluzionaria riguardano innanzitutto la figura dell'operaio politicizzato; questi, da un lato, nella misura in cui *vuole* il socialismo, accetta d'intensificare la produttività per il bene comune e di moderare i propri consumi; dall'altro, nella misura in cui il socialismo rappresenta per lui la fine del plus-lavoro, i suoi bisogni individuali non possono che entrare in contraddizione con la sua *praxis* di individuo-comune. Per questo, secondo Sartre, l'operaio politicizzato non aderisce al progetto di costruzione rivoluzionaria come accadeva nella fase precedente alla rivoluzione, quando l'adesione al movimento sociale *coincideva* con la negazione pratica del regime borghese e, soprattutto, la rivendicazione personale e quella comune, nella loro perfetta sovrapposibilità, producevano un triplice effetto: mantenere alta l'agitazione nelle masse, contribuire all'emancipazione operaia e produrre uno sfaldamento del regime borghese ogniqualvolta i padroni dessero segni di cedimento. Dopo la rivoluzione, invece,

barbarie plus généralement) et P. Clastres dans sa lecture de Marx, mais aussi la plus part des héritiers d'Aron et Arendt – [...] vont dans ce sens : la matrice "antidémocratique" est le principe *fondateur* de l'oppression. Sartre, dans le droit-fil de Marx, récuse vigoureusement cette idée. [...] il n'a pas seulement cherché à ressaisir le mouvement de ce renversement [du marxisme] : il cherche surtout à établir que ce *renversement n'est compréhensible qu'à travers une interprétation matérialiste et dialectique* – et telle est bien la vocation d'une "étude marxiste" de l'URSS», *Entre Marx et l'URSS*, cit., pp. 143-144, corsivi nel testo.

¹⁷ CRD II, pp. 135-136.

L'attività comune consiste in una costruzione *pianificata* che relega l'individuo in una dimensione puramente accidentale, con la conseguenza che:

«[...] ses exigences réelles lui sont présentées comme pouvant toujours être réduites au nom même de l'objectif commun. Mais puisque l'objectif commun est tel que les moyens de l'atteindre font l'objet des calculs économiques que seuls peuvent effectuer des spécialistes ou des bureaucrates spécialisés, ce n'est pas même lui en tant qu'individu commun ni l'ensemble unifié de ses camarades qui décide des normes, du rendement et de la répartition des investissements : son destin vient à lui *par le souverain* sous forme d'une détermination rigoureuse de l'objectivité. [...] Cela implique une réification des rapports du citoyen au souverain [...] entre eux deux il y a la médiation du *Plan*, réalité ambiguë qui est *à la fois* le projet volontariste et politique d'un certain milieu dirigeant et *à la fois* la simple et rigoureuse détermination des conditions à remplir par tous et par chacun pour sauver l'URSS (les bases du socialisme)»¹⁸.

In altri termini, Sartre sta cercando di comprendere le ragioni per cui *questa* società socialista, pur considerando gli individui principalmente a partire dall'ambiente sociale che li costituisce e tendendo di conseguenza a ridurre al minimo la loro importanza storica, sia nondimeno costretta (dalla natura stessa dell'impresa) a ricorrere alla *mediazione di un individuo* per determinare le proprie strutture pratiche e le proprie modificazioni¹⁹. Il filosofo vi legge in prima battuta un "rovesciamento del marxismo", che si traduce nella subordinazione della sfera economica a quella politica: la pianificazione è stata condotta da dirigenti politici secondo criteri ispirati ad un autoritarismo politico (che spinge Sartre a definire l'URSS una società *direttoriale*²⁰), a

¹⁸ CRD II, p. 142.

¹⁹ Cf. *ivi*, p. 213.

²⁰ La sezione B del secondo tomo della CRD ha infatti come titolo «La totalisation d'enveloppement dans une société directoriale: rapports de la dialectique et de l'antidialectique», pp.198-348. Sartre aveva previsto di sviluppare lo stesso tipo di analisi condotte sulla società sovietica anche a proposito delle democrazie borghesi, da lui definite *sociétés non directoriales* o *désunies*. Questo secondo studio rimarrà però soltanto abbozzato nel secondo tomo della CRD; la scelta di considerare dapprima il caso della società russa post-rivoluzionaria trova una delle sue ragioni nella struttura a sovranità unificata che essa presenta e che rende relativamente più semplice l'analisi dialettica della totalizzazione d'avviluppo. Sartre stesso lo riconosce quando afferma : «A supposer qu'il existe une formation de cette espèce [la synthèse de la totalisation d'enveloppement] dans les démocraties bourgeoises, on devine qu'il sera difficile de la saisir et de la fixer si nous ne l'avons d'abord étudiée dans les structures évidemment moins complexes qui la définissent au niveau de sociétés directoriales», *ivi*, p.198. In merito alla scelta sartriana del termine *directoriale* per definire la società sovietica, E. Barot segnala che potrebbe essere ispirata alla definizione che nel 1941 James Burnham offriva delle società (come l'URSS) nelle quali il politico e l'economico si trovavano ad essere uniti in modo fusionale sotto l'egida di uno Stato senza limiti di potere e che non potevano tuttavia considerarsi né capitalistiche né socialiste. Cf. J. Burnham *The Manageri-*

causa della mancanza di tecnici, ingegneri ed esperti in grado di distribuire le risorse e gli investimenti tra i diversi settori secondo parametri che tenessero conto delle specifiche condizioni dell'economia russa²¹. All'interno del campo pratico la conseguenza maggiore si condensa nella subordinazione dell'essere al dover-essere:

«La centralisation, nécessaire du temps de la lutte clandestine, conserve sa nécessité dans la période de construction : les possibilités sont définies à partir des exigences et non l'inverse. Tu dois donc tu peux»²².

Tuttavia, questa subordinazione non va letta come una decisione deliberatamente volta allo sfruttamento dei lavoratori o paragonabile a quella del regime capitalistico; Sartre precisa infatti che:

«Il ne s'agit pas d'exploitation: à travers le Plan, c'est la collectivité entière qui décide de réinvestir pour les intérêts communs la différence entre la valeur consommée et la valeur produite. Mais cette collectivité n'est pas mûre pour contrôler ses dirigeants, encore moins pour se diriger elle-même : ne faut-il pas au même moment *créer* cette classe ouvrière qui doit s'émanciper par le travail et la culture ? [...] La perte de contact avec les masses n'est pas surtout ni d'abord la conséquence de la Terreur, elle en est la *source*»²³.

Se è la rottura tra il proletariato e gli organi dirigenti a costituire l'origine del Terrore (e non viceversa), essa è a sua volta *prodotta* dalla situazione materiale e culturale delle classi operaie e rurali russe. In tal senso, il sistema burocratico del regime staliniano costituisce al contempo un *fattore* e un *risultato* della passività e dell'inerzia delle masse:

«L'inculture des masses se définit *historiquement* non pas comme la simple absence d'outils universels, mais comme son incapacité provisoire de comprendre le sens de la Révolution en cours [...] Il faut dire à la fois que le souverain est bureaucraté *par* l'action [l'entreprise qui vise à construire politiquement les bases économiques de la vie sociale] et qu'il se bureaucratise *pour*

al Revolution, New York, Jon Day, 1941, tr. fr. *L'ère des organisateurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, citato da E. Barot, *Entre Marx et l'URSS*, cit., pp. 142-143.

²¹ «Le technicien détermine *ce qui est*, le politique détermine ce qui peut se faire *à la lumière de ce qui doit être*», CRD II, p. 155, corsivi miei.

²² Ivi, p. 139.

²³ CRD II, pp. 155-156.

l'action. [...] [Mais] la bureaucratisation n'est en aucun cas le but du souverain, pas même comme moyen de gouverner. [...] c'est par la médiation de l'inertie des masses que la volonté farouche de sauver la révolution devient, chez le souverain, un volontarisme idéaliste qui s'exprime par la conscience orgueilleuse d'être cette Révolution (comme temporalisation pratique) à soi seul»²⁴.

La dinamica che trasforma la volontà di “salvare la rivoluzione” nel *volontarismo idealista* adottato da Stalin, è analizzata a partire dal processo di temporalizzazione della praxis rivoluzionaria; nel movimento di dissoluzione della serialità che caratterizza ogni movimento popolare, l'azione delle masse è *necessariamente radicale* e le loro rivendicazioni presentano una struttura essenzialmente *a-temporale* (nella misura in cui si innescano a partire dalla distruzione del pratico-inerte affermando l'impossibilità di ogni impossibilità di vivere²⁵). La presa in carico di tali rivendicazioni da parte di organi finalizzati a dirigere l'impresa rivoluzionaria, comporta la loro temporalizzazione, marcando il passaggio dalla “rivoluzione-apocalisse”²⁶ ad un'impresa che si singularizza temporalmente. L'obiettivo immediato e radicale delle rivendicazioni popolari diventa così il fine ultimo di un'azione organizzata che ha, come compito più urgente, il ripristino di *un* ordine – il quale, per quanto nuovo e in rottura rispetto al precedente, vi si avvicina necessariamente per il fatto di essere l'organizzazione coercitiva della rarità.

«Il est donc impossible que les groupes révolutionnaires ne se produisent pas eux-mêmes comme en conflits avec les dirigeants qu'ils se sont donnés : ceux-ci doivent incarner l'impossibilité de toute amélioration immédiate, c'est-à-dire réassumer les pouvoirs négatifs contre lesquels les classes opprimées s'étaient dressées. Mais cette nécessité de végéter dans la misère au moment de la victoire, c'est encore la praxis populaire qui l'a créée, dans la mesure où elle va à l'extrême politique (renverser le régime, prendre le pouvoir) pour réaliser l'extrême économique»²⁷.

Affermando che il marxismo in URSS è stato *détourné*, ma non *dénaturé*, Sartre intende focalizzare quella che ai suoi occhi costituisce una “zona d'ombra” nel pensiero

²⁴ CRD II, pp. 157-159.

²⁵ Afferma Sartre: «La masse, dès qu'elle s'unit pour revendiquer *quelque chose*, est conduite par son unification même à revendiquer *tout*», *ivi*, p. 164, corsivi nel testo.

²⁶ Cf. CRD I, pp. 391 e ss.

²⁷ CRD II, p. 165.

di Marx ed Engels (e in un certo senso anche di Lenin) e che riguarda le condizioni dialettiche di enunciazione e validazione delle leggi della dialettica medesima. Secondo il filosofo francese, essi non hanno sufficientemente tematizzato le condizioni del proprio discorso teorico e strategico – ed è appunto alla luce di tale insufficienza che va compreso il rischio di una dogmatizzazione della dialettica e la costituzione del terreno teorico-politico sul quale il regime staliniano ha potuto radicarsi. In quest’ottica, la storizzazione del marxismo avvenuta *via* Stalin non costituisce una sua erronea applicazione; piuttosto, essa ha trasformato in realtà materiale, sul piano di un’intera società, non tanto la teoria di Marx, bensì un parziale silenzio teorico da parte di quest’ultimo. La questione da affrontare riguarda allora le modalità di materializzazione delle idee nella storia e, in particolare, in quei momenti storici in cui *tout est acte*²⁸, in cui l’eccesso di praxis produce un “eccesso di senso” dando luogo a ciò che Sartre definisce un *forçage* della dialettica.

«Le souverain ne peut se faire l’unité rigoureuse et inflexible de son champ pratique que s’il est *en lui-même* pur pouvoir unifiant, c’est-à-dire praxis synthétique *sans aucune passivité*. [...] L’unification du champ pratique par la pure puissance de synthèse souveraine et la réunification de la praxis diversifiée par l’objet même qu’elle a dissous dans la totalisation en cours, constituent des moments dialectiques de la temporalisation»²⁹.

La fase staliniana della costruzione socialista è caratterizzata appunto dal rifiuto della passività, dell’incapacità di assumere l’esteriorità della praxis (l’uomo staliniano pretende di fare la storia senza subirla, afferma Sartre)³⁰. Paradossalmente, quest’eccesso di praxis rende la società sovietica post-rivoluzionaria una *società-oggetto*³¹ nella quale gli individui si perdono nell’azione comune che, continuamente, li supera e li eccede.

«La réalité de la déviation [...] telle qu’elle se résume dans la dérive par rapport à tel objectif fixé au départ, vient imposer un terme à la compréhension pure et simple, dans la mesure même où l’action, s’échappant, s’exteriorise et vient, comme une *vis a tergo*, changer du dehors ceux qui la produisent du dedans d’eux-mêmes comme leur transcendance. Dans la mesure où l’on parvient

²⁸ Cf. *ivi*, p. 248.

²⁹ CRD II, p. 189.

³⁰ Cf. *ivi*, p. 254.

³¹ Cf. *ivi*, pp. 252-256.

alors à un résultat qui n'avait été ni projeté, ni prévu, ni même découvert en cours de route, dans la mesure où l'on peut dire : les choses ont produit les hommes et leur ont donné une conscience fautive d'eux-mêmes, du passé et de leurs objectifs futurs, la totalisation paraît anti-humaine»³².

Lo stesso Stalin che, da un lato, incarna la Rivoluzione, dall'altro presenta una disadattazione, una inadeguatezza essenziale rispetto alla propria funzione e all'esercizio del potere, dovute ad un quarto tipo di rarità (che Sartre introduce qui accanto alla rarità del sapere, del tempo e dei mezzi), ovvero la *rareté des hommes*³³. L'individuo-comune Stalin è chiamato ad occupare il posto vuoto del potere, ma non lo occupa mai interamente, o meglio: questo posto non è mai interamente occupabile, esiste sempre uno scarto, una faglia che impedisce all'individuo-sovrano di rispondere adeguatamente alle esigenze della situazione, a ciò che il suo ruolo gli impone ed esige da lui. In questo senso, possiamo affermare che l'incontro tra un individuo ed una congiuntura storica è sempre aleatorio, il che significa che non esiste una "buona congiuntura" le cui condizioni potrebbero stabilirsi *a priori*³⁴.

«En tant qu'individu commun Staline n'est pas une simple personne ; il est une *pyramide humaine* qui tire sa souveraineté pratique de toutes les structures inertes et de toute l'adhésion de chaque sous-groupe dirigeant [...] Inversement, en tant qu'il n'est pas simplement un homme appelé Staline, mais le souverain, il est re-totalisé en lui-même par toutes les déterminations complexes de la pyramide : il est produit par tous comme intériorisant, dans l'unité synthétique d'un individu, les strates, la hiérarchie, les configurations sérielles, etc. qui sont précisément les moyens passifs de son action et les directions inertes des regroupements qu'il opère. Staline est plus et autre chose que ce souverain comme commun-collectif [...] il est dans son existence concrète, la *facticité* de cette praxis souveraine et de cette pyramide [...] Staline est partout ; non seulement sur tous les murs comme visage nonpareil de l'aventure soviétique, mais comme

³² Ivi, pp. 292-293.

³³ Cf. ivi, pp. 230 e ss. «[...] lorsque l'ensemble requiert du souverain-individu une véritable *capacité*, l'histoire humaine ne se définit plus seulement par la rareté des produits, des outils, etc. mais aussi, tout à coup, par la *rareté des hommes*. [...] Dans ces moments de socialisation de l'individu et d'individualisation de la société, les candidats à la souveraineté sont *rare*s. [...] C'est une nécessité rigoureuse que l'Histoire, quand elle se détermine par la rareté des hommes, se totalise par un souverain dont l'inadaptation relative à ses fonctions incarne et singularise cette loi d'airain de la rareté. [...] S'il est vrai qu'il n'y a pas assez d'hommes ou pas les hommes qu'il faut pour une entreprise définie, nous sentons à travers cette rareté l'incarnation de cette vérité historique : l'homme en tant que produit du monde, n'est pas fait pour l'homme», ivi, pp. 231-232.

³⁴ Su questo punto sembra possibile avvicinare la lettura sartriana al materialismo aleatorio dell'ultimo Althusser: cf. *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* [1982], in *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, textes réunis et présentés par F. Matheron, Paris, STOCK/IMEC, 1994, pp. 539-579.

structure d'inertie intériorisée en chacun : en chacun il est l'image vivante (et trompeuse) de la passivité assermentée, comme aussi l'unité concrète de toutes les volontés se produisant dans les individus come volontà rigorosamente individuelle mais *autre* (c'est-à-dire come impératif concret). [...] la souveraineté réalise la socialisation de l'individu qui l'exerce»³⁵.

L'unificazione che passa per il piano dell'individuo concreto attribuisce alla praxis comune degli aspetti propri all'organismo pratico, singularizzandola *suo malgrado*: è qui che risiede la *fatticità* della praxis sovrana, la necessità della sua contingenza. Insistendo su tale aspetto, Sartre si allontana tanto dalle letture miranti ad assolutizzare il ruolo dell'individuo nella storia (o quelle analisi rivolte a stabilire cosa sarebbe successo *se* qualcuno diverso da Stalin avesse diretto la fase post-rivoluzionaria in Russia), quanto dalle visioni oggettiviste alla Plekhanov³⁶ – compiendo un gesto molto simile a quello operato da Marx all'inizio del *18 Brumaio*, ove venivano criticate le letture del periodo 1850-1851 proposte rispettivamente da V. Hugo e P.J. Proudhon. Riportiamo il celebre passo della *Prefazione* di Marx alla seconda edizione, scritta nel giugno 1869:

«Victor Hugo si limita ad un'invettiva amara e piena e piena di sarcasmo contro l'autore responsabile del colpo di stato. L'avvenimento in sé gli appare come un fulmine a ciel sereno. Egli non vede in esso altro che l'atto di violenza di un individuo. [...] Proudhon, dal canto suo, cerca di rappresentare il colpo di stato come il risultato di una precedente evoluzione storica; ma la ricostruzione storica del colpo di stato si trasforma in lui in una apologia storica dell'eroe del colpo di stato. Egli cade così nell'errore dei nostri cosiddetti storici *oggettivi*. Io mostro, invece, come in Francia la *lotta di classe* creò delle circostanze e una situazione che resero possibile a un personaggio mediocre e grottesco di fare la parte dell'eroe»³⁷.

³⁵ CRD II, pp. 209-210. «En d'autres termes, dès que Staline a pris le pouvoir personnel, il s'incarne dans la pyramide des organes directeurs et cette pyramide s'incarne en lui. Cet individu commun est, comme souverain, en outre, un individu collectif. [...] Le souverain, cet individu collectif et commun, est incarné dans un individu unique au monde et dont l'*exis* (comme simple intériorisation des conditionnements qu'il a dépassés) est aussi originale que la physionomie ou que la constitution physiologique», *ibid.*

³⁶ Sartre polemizza direttamente con la concezione della storia difesa da Plekhanov giudicandola idealista-oggettivista, in quanto presuppone un perfetto adattamento degli individui rispetto alle funzioni che sono chiamati ad esercitare. Questo oggettivismo, alla stregua di quello difeso da Proudhon nella sua interpretazione del colpo di stato di Napoleone III, abolisce il ruolo del singolo giudicandolo irrilevante rispetto allo svolgimento degli eventi. Cf. CRD II, pp. 228 e ss. Cf. anche le critiche di Lenin a Plekhanov in V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, trad. it. a cura di L. Colletti, Milano, Feltrinelli, 1976.

³⁷ K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. it P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 35-36, corsivi nel testo.

Ciò che Sartre intende mostrare è il carattere *comprendibile* del processo che conduce all'individualizzazione del potere e che attesta un'inevitabile deviazione (intesa come ricondizionamento anti-dialettico della dialettica³⁸) della praxis comune, quale esito della sua incarnazione. In tal senso, l'importanza dell'individuo-sovrano non va letta come assolutizzazione della contingenza o della biografia individuale, quanto piuttosto come elemento condensante lo scarto (*le différentiel*³⁹) che separa le esigenze oggettive imposte da una data circostanza storica e la loro effettiva realizzazione. Lo scopo della critica non è comprendere l'individuo attraverso la sua biografia (analisi mirante ad una *singularizzazione del sociale*), bensì mostrare la dialettica di *socializzazione del singolare* che, nel caso dello stalinismo, si manifesta come totalizzazione della praxis attraverso il sovrano-individuo⁴⁰. Se la singularizzazione della sovranità conduce inevitabilmente a porre il problema di una *deformazione* della praxis comune ad opera del sovrano come individuo singolare, Sartre riconosce al contempo un'autonomia relativa dei molteplici settori che la Ragione dialettica si propone di mediare attraverso il movimento di totalizzazione: esiste cioè un'essenziale irriducibilità pratica di questi ultimi, che il filosofo ammette come «l'impossibilité de les dissoudre dans un monisme d'homogénéité»⁴¹.

³⁸ Cf. CRD II, p. 295.

³⁹ Cf. *ivi*, p. 236.

⁴⁰ Afferma Sartre : «En URSS [...] l'incarnation révolutionnaire avait choisi le singulier contre l'universel et le national contre l'international. Et Staline, avant d'être le singulier choisi, apparaissait comme l'incarnation du choix commun du singulier [...] le caractère fondamental de l'incarnation souveraine consiste dans le fait que la praxis commune réclame de se canaliser dans une praxis individuelle et, par là, de soumettre ses nécessités internes à l'unité synthétique d'une facticité contingente (*devant les difficultés de l'intégration, la dialectique constituée tente de se dissoudre dans la dialectique constituante, de retourner dans la matrice qui l'a produite*). Cela veut dire qu'elle se soumet à un souverain-individu dont les *qualités (exis)* débordent l'action, sont *autre chose* que ce qu'elle réclame [...]», *ivi*, p. 223-224, corsivi nel testo.

⁴¹ *Ivi*, p. 227. A partire da qui sarebbe interessante condurre un confronto con la Rivoluzione cubana e il modo in cui essa è stata "incarnata" da Fidel Castro e da una figura come quella di Ernesto Guevara; confronto tanto più necessario se si considera l'interesse che Sartre rivolse alla situazione cubana proprio all'inizio degli anni '60, testimoniato da un suo (secondo) soggiorno a Cuba, insieme a S. de Beauvoir, dal 22 febbraio al 22 marzo 1960. Egli scrisse un reportage che uscì in sedici articoli sul quotidiano «France Soir», dal 28 giugno al 14 luglio 1960 (ripubblicato in «Les Temps Modernes», n. 649, 2008, pp. 5-155). Altrettanto interessanti sono le pagine redatte da Sartre in quella stessa circostanza ma pubblicate postume da C. Lanzmann sotto il titolo *Ouragan sur le sucre II* (appendice), sempre in «Les Temps Modernes», n. 649, 2008, pp. 156-223. J. Ireland è stato tra i pochi a dedicare delle analisi puntuali a questo materiale, peraltro molto stimolante, ritenendo che gli sviluppi della Rivoluzione castrista abbiano influenzato la decisione sartriana di non concludere il secondo tomo della CRD; si veda almeno J. Ireland, «Ouragan sur le sucre»: Sartre, Castro et la Révolution cubaine, in «Les Temps Modernes», n. 656, 2009, pp. 9-37.

«Il ne s'agit pas de savoir si historiquement et pratiquement *un autre* aurait pu jouer le rôle de Staline ou si Staline aurait pu jouer le sien autrement [...] ce qui est donné dans chaque personne, c'est simplement *sa contingence* [...] et la praxis totale d'une société en voie d'industrialisation est pénétrée, jusque dans ses couches les plus profondes, de cette contingence : loin de se présenter – ainsi que les ingénieurs du Plan le voudraient – comme la réponse nécessaire à des questions posées par le développement nécessaire de l'objectivité, elle apparaît dans la rigueur même de sa temporalisation comme parfaitement incapable de fonder sa propre existence, c'est-à-dire comme décidant des actions à faire et comme résolvant des problèmes sur la base d'un passé qui lui échappe et à travers des limitations individuelles qui l'empêchent de saisir dans son ensemble le champ des options»⁴².

Lungi dal voler esaurire il movimento storico nella dimensione aleatoria della contingenza, l'analisi sartriana della società sovietica cerca piuttosto di mostrare l'integrazione dei fattori accidentali, contingenti e casuali da parte della storia stessa – integrazione che ne marca tanto l'irriducibilità alla dimensione concettuale quanto l'ineliminabile portato di fatticità. Come abbiamo visto alla fine del capitolo precedente, l'esperienza critica – pur rifiutando qualsiasi schematismo universale – difende la comprensibilità dialettica degli aspetti non prevedibili, eccedentari ed anti-dialettici della praxis comune, il che significa riconoscere ed assumere un «héritage lourd et mal connu de déviations fondamentales», il fatto cioè che ogni dialettica *costituita* sia interiormente avvelenata (*empoisonnée*) dall'anti-dialettica⁴³.

A. Negri, riconoscendo a Sartre di aver operato una «eccezionale apertura sul prosieguo degli eventi nel mondo del “socialismo reale”»⁴⁴, considera il tentativo di

⁴² CRD II, pp. 214-215.

⁴³ Ivi, p. 295. Sartre sviluppa in queste pagine una critica all'approccio sociologico della realtà sociale sovietica, affermando : «Il y a une *société-modèle* soviétique que le sociologue peut reconstruire s'il dispose des renseignements statistiques et qu'il prendra comme support d'un processus (saisi en extériorité) d'industrialisation planifiée. Mais cette société le sociologue la met au jour en adoptant une attitude non-dialectique et non-compréhensive : c'est son droit; l'objet décrit ressortit à la Raison positive, *on peut le voir* avec les yeux d'un positiviste. Mais si nous revenons au concret, c'est-à-dire à l'Histoire, nous ne saisissons cet ensemble social qu'à travers les déviations de la praxis commune et des activités particulières. [...] le modèle social établi par le sociologue [...] ne prend sa réalité que comme abstraite *signification d'arrière* éclairant la déviation des actions du souverain, des groupes dirigeants et de tous : ce que l'historien pourra saisir par une redescende compréhensive de la praxis souveraine aux masses et aux modifications nouvelles du pratico-inerte pour remonter ensuite au souverain reconditionné par les nouveaux résultats de son action», ivi, pp. 296-297, corsivi nel testo.

⁴⁴ A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese, SugarCo Edizioni, 1992, p. 426, nota 11.

comprensione del fallimento dell'esperienza sovietica fornito dalla CRD, come interamente basato sul binomio potere costituente/potere costituito:

«In Sartre, il concetto di potere costituente leninista resta intatto, ancor più valorizzato dalla teoria della praxis come fondazione – ma esso può reggersi solo quando, aggiunge Sartre, sia concepito come disutopia e solo più, ormai, come *agencement* della soggettività. Le condizioni del potere costituente leninista, ci spiega Sartre, nella realtà storica sono divenute necessariamente preda del “pratico-inerte” – i gruppi in fusione, ossia il potere costituente in senso soggettivo, sono infatti stati attratti nelle condizioni della rarità (nella fattispecie, l'isolamento e la solitudine dell'esperienza sovietica) e quindi sono divenuti preda dell'oggettivazione istituzionale»⁴⁵.

Negri adotta una lettura diversa rispetto a quella qui proposta, sia sul piano del gruppo in fusione come soggetto costituente⁴⁶, sia riguardo al tipo di approccio critico da adottare nell'interrogazione delle cause e dei fattori che hanno portato alla burocratizzazione del regime staliniano. Come mostrato in precedenza, a nostro avviso gli esiti negativi dello stalinismo sono da Sartre analizzati in stretta relazione ad una mancanza teorica del marxismo, alle *condizioni* di enunciazione delle leggi della dialettica, piuttosto che nei termini di una loro (più o meno inevitabile) deviazione storica. Negri insiste, al contrario, sulle *conseguenze* e sui risultati in quanto soppressione della potenza democratica della fase soggettiva-fusionale:

«Il problema non è dunque quello del compromesso leninista, delle sue condizioni di attuazione soggettiva e della sua realizzazione oggettiva: il problema è *successivo*. *Non di precondizioni si tratta, ma di conseguenze*. Il problema consiste dunque nel fatto che la rivoluzione russa non riesce ad impedire che il suo lavoro costruttivo sia bloccato, che la ricchezza delle *déchirures* sia estinta. Il problema nasce dal fatto che il leninismo, da teoria delle rotture, viene trasformato in pratica della restaurazione dialettica. Occorre invece dare spazio non al lavoro della dialettica, ma all'“anti-lavoro” della *déchirure* continua. Questo “anti-lavoro” – cioè le condizioni negative e contraddittorie del potere costituente – “è produttivo”. [...] Sintesi passiva e rivificata dell'azione, l'anti-lavoro è l'inerzia superata che costituisce, essa stessa, il sostegno fondamentale e il segreto limite della sua intelligibilità. Il senso politico dell'anti-lavoro, la sua inesauribile pratica consistono nel tenere sempre aperta la dialettica [...] riaprire la dialettica come inesauribilità dell'evento rivoluzionario. [...] Ma perché allora la rivoluzione russa è diventata “un mostro”? Perché, conclude senza concludere Sartre, l'urgenza della sintesi si è fatta sempre più

⁴⁵ Ivi, p. 340.

⁴⁶ Cf. Supra: Capitolo II, paragrafo 1: La temporalizzazione dell'evento.

forte, perché la dialettica ha voluto a ogni costo essere sempre restaurata. Perché il potere costituente è stato schiacciato sulla regola d'impresa, nella feticizzazione del lavoro, nella rigida istituzionalizzazione costituzionale. Perché la democrazia dei gruppi in fusione e della dinamica totalizzante è stata eliminata. *La crisi del potere costituente leninista non è determinata dalle sue condizioni ma avverata dal suo risultato.* [...] 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»⁴⁷.

Nell'analisi sartriana, certo, lo stalinismo ha tentato di salvare la socializzazione al prezzo di una deviazione radicale del socialismo, ma esso – ricorda Sartre – ha anche fornito ai suoi successori i mezzi per “correggere” la propria deviazione⁴⁸. Se l'unico modo che la praxis comune ha per ristabilire la sua verità pratica è, appunto, quello di correggere le proprie deviazioni, l'origine di questa possibile trasformazione interna può trovarsi soltanto nelle deviazioni stesse. Una delle questioni con cui quei mezzi richiedono di confrontarsi riguarda le modalità attraverso le quali, in una prospettiva marxista, si produce il passaggio al giudizio di valore considerato nei suoi effetti normativi. Sartre pone il problema nei termini seguenti:

«Il y a eu de 1945 à 1952 abus des jugements de valeur, mais il n'y a avait pas de fondement des jugements de valeur. La réaction consisterait à faire un marxisme sans valeurs : les gens sont ce qu'ils sont, faits par les processus économiques et historiques [...] cela supprime toute possibilité de juger l'action»⁴⁹.

È in occasione della Conferenza tenuta all'Istituto Gramsci di Roma nel dicembre 1961 (sulla quale torneremo tra breve) che Sartre, confrontandosi con i comunisti italiani, apre sulla necessità di creare una *axiologie marxiste*⁵⁰; il Convegno organizzato dallo stesso Istituto Gramsci tre anni dopo (maggio 1964) ed avente per tema *Morale e società*, fornisce al filosofo la possibilità di sviluppare una riflessione sui valori

⁴⁷ A. Negri, *Il Potere costituente*, cit., pp. 340-342, corsivi miei.

⁴⁸ CRD II, p. 238.

⁴⁹ QQS, p. 161.

⁵⁰ In questa teoria assiologica del marxismo dovrebbe trovare spazio tanto la questione dell'arte quanto quella della morale, morale che Sartre continua a definire, come aveva già fatto nel *Saint Genet*, al contempo “impossibile e necessaria”, cf. SG, p. 162.

marxisti, o meglio: sul rapporto tra la dimensione storica della praxis rivoluzionaria e la sua valenza etica. In apertura del suo intervento, infatti, Sartre afferma chiaramente:

«Notre réunion prouve que le moment historique est venu, pour le socialisme, de retrouver sa structure éthique ou plutôt de lui ôter ses voiles»⁵¹.

Un simile compito richiede in primo luogo d'indagare le modalità attraverso cui un insieme di condotte implicitamente o esplicitamente connesse a sistemi normativi o valoriali, s'innesti ed agisca all'interno di un mondo sociale costituito *secondo le leggi della dialettica storica*; si tratterà in seguito di stabilire se la dimensione normativa dell'etica possenga una reale efficacia storica o se, al contrario, essa appartenga alla dimensione del semplice "fatto sociale" di cui il sociologo e lo storico dovrebbero limitarsi a rendere conto. L'urgenza di un'analisi improntata a simili quesiti si manifesta, a maggior ragione, nella fase storica successiva al XX Congresso del PCUS (febbraio 1956), e una volta terminata l'industrializzazione forzata dell'URSS.

«Pendant la période dite stalinienne les difficultés intérieures de la Révolution incarnée sont plus ou moins résolues ou masqués par *la dictature* et les révolutionnaires de l'extérieur ne peuvent, *sans affaiblir le développement du socialisme* soviétique, adopter une attitude *critique*, ni en ce qui concerne l'efficacité pratique des moyens adoptés, ni en ce qui concerne leur rapport avec l'éthique. Tout se passe comme si la défense de l'URSS était le devoir inconditionné des Révolutionnaires à l'extérieur (défense *a priori* et quoi elle fasse) et que l'impératif intérieur de l'URSS était de mettre sur pied et de consolider, par l'intensification de la productivité, *des relations de production* d'où sortirait à point nommé l'homme nouveau. Autrement dit : c'est *en modifiant* la chose qu'on donne à l'homme du socialisme les moyens de se produire. On le vise *indirectement* : il faut *produire*, traverser au plus vite la période d'accumulation socialiste, rejoindre au plus vite le niveau de production des États capitalistes. L'homme viendra *de soi*. Il sera *le produit nécessaire de son produit*. Cette conception correspond à *la mise en vacance de la morale*»⁵².

⁵¹ *Conférence à l'Institut Gramsci 1964*, manoscritto BNF, Achat 85-22, trascrizione : équipe ITEM-Sartre, a cura di J. Bourgault e G. Cormann, p. 1. La pubblicazione del manoscritto è prevista per il 2016 nella rivista «Etudes Sartriennes», sotto il titolo *Les racines de l'éthique*. Un sincero ringraziamento a Grégory Cormann per avermi fornito il testo della trascrizione da lui curata insieme a Jean Bourgault.

⁵² M64, pp. 2-3, sottolineature nel testo.

L'insieme degli eventi che rientrano sotto il nome di *stalinismo* hanno a che vedere con una dimensione specifica di moralità e questa – precisa Sartre – è una constatazione oggettiva, ancorché foriera di equivoci e di aspetti problematici: la condanna, da parte degli stessi rivoluzionari, di alcune decisioni prese dal PCUS non rileva soltanto di una valutazione strategica o tattica, ma contiene un giudizio assiologico formulato in tutta indipendenza rispetto alle relazioni umane che tali decisioni traducono o contribuiscono a creare. In questo senso, l'etica è ridotta ad una sorta di precauzione contro il ritorno della deviazione dittatoriale dello stalinismo.

Per tentare di chiarire gli effetti e i presupposti di una lettura di questo tipo, bisogna considerare congiuntamente due fattori caratteristici della società sovietica: da un lato, la tendenza idealista che pretenderebbe stabilire un'etica socialista in un sistema economico ove i rapporti di produzione non sono di tipo socialista; dall'altro, l'insistenza sul fatto che l'edificio sociale, dialetticamente condizionato in tutti i suoi livelli dai livelli precedenti, trovi il suo condizionamento "fondamentale" sul piano del bisogno, del lavoro e dei rapporti di produzione.

Considerare separatamente questi aspetti⁵³ condurrebbe a due esiti ugualmente problematici agli occhi di Sartre: insistere esclusivamente sul primo significherebbe, infatti, radicalizzare la posizione idealista difesa dai rivoluzionari del 1848, che subordinavano l'insieme materiale della società ad una certa idea dell'uomo mirante a

⁵³ L'opposizione tra questi due livelli, cioè da un lato, l'uomo socialista come "principio regolatore" e, dall'altro, il produttivismo, l'industrializzazione e l'uso politico della violenza come esigenze storico-congiunturali necessarie alla realizzazione del principio, non può che condurre ad una formulazione aporetica della questione morale e del suo rapporto con la politica comunista. Un esempio è fornito dalle osservazioni weberiane sul rapporto tra etica e politica; nella celebre conferenza tenuta a Monaco nel gennaio 1919, Weber afferma infatti: «Dovrebbe essere davvero così indifferenti per le esigenze etiche nei confronti della politica che questa operi con un mezzo così specifico come la potenza, dietro cui vi è la violenza? Non vediamo che gli ideologi bolscevichi e spartachisti, proprio in quanto fanno uso di questo mezzo della politica, giungono esattamente agli stessi risultati di un qualsiasi dittatore militare?». E poco più oltre prosegue così: «Chi intenda agire secondo l'etica del Vangelo, si astenga dagli scioperi – poiché essi rappresentano una forma di coercizione – e si iscriva ai sindacati gialli. E soprattutto non parli di "rivoluzione". Infatti quell'etica non intende certo insegnare che proprio la guerra civile sia l'unica forma di guerra legittima. [...] Ma è proprio sulle "conseguenze" che l'etica assoluta non si interroga. Sta qui il punto decisivo [...] ogni agire orientato in senso etico può essere ricondotto a due massime fondamentalmente diverse l'una dall'altra e inconciliabilmente opposte: può cioè orientarsi nel senso di un' "etica dei principi" oppure di un' "etica della responsabilità". [...] Nessuna etica al mondo può mostrare quando e in che misura lo scopo eticamente buono "giustifici" i mezzi eticamente pericolosi e le sue possibili conseguenze collaterali.», M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. F. Tuccari, introduzione di W. Schluchter, Torino, Einaudi, 2004, pp. 106-110.

ristabilire gli schemi astratti dell'universalità. Il secondo approccio, invece, pur riconoscendo che "l'uomo sociale" è il prodotto del proprio prodotto secondo condizioni specifiche ad ogni società, tende a fare del regime capitalista la leva che, sola, sarebbe in grado di spingere i lavoratori ad unirsi, rendendo «cette fraternité de misère [...] une base valable pour une morale révolutionnaire»⁵⁴.

L'intento sartriano mira a stabilire, mediante analisi regressiva, le condizioni di possibilità di quelle che vengono definite *conduites de moralité* – e ciò richiede di risalire «au niveau de l'homme social au travail»⁵⁵, considerato nell'insieme dei rapporti sociali di produzione; si tratterà inoltre di fornire una descrizione fenomenologica dell'insieme di imperativi, valori e giudizi assiologici che contribuiscono a formare le concezioni e gli *habitus* di una classe, di un determinato ambiente sociale o di un'intera società⁵⁶.

2. La “struttura etica del socialismo”: possibilizzazione del reale e oggettivazione della soggettività.

Prima di proseguire nell'analisi del rapporto che sempre più, a partire dagli anni '60, lega la lettura sartriana dei problemi interni al marxismo alla dimensione di un'etica, alcune precisazioni s'impongono. Illuminare la traiettoria compiuta dal pensiero sartriano dopo la CRD attraverso il prisma della questione morale⁵⁷ è un gesto che non può prescindere dalla riflessione del filosofo sui problemi del marxismo nel periodo della cosiddetta destalinizzazione. In questa sede non affronteremo pertanto la questione morale nel pensiero di Sartre nella sua interezza e complessità: ricordiamo infatti che già nel 1938 la TE si chiudeva sulla problematica etico-politica⁵⁸, così come le ultime

⁵⁴ M64, p. 6.

⁵⁵ M64, p. 7.

⁵⁶ Con questo Sartre non intende affermare che ogni membro vi adegui esplicitamente la propria condotta, piuttosto che ciascuno li *mantiene*, attraverso di essa, sotto forma di prescrizioni, divieti, giudizi di valore interiorizzati, etc.

⁵⁷ Più precisamente, alla luce del tentativo di formulare una morale che sia irriducibile e *al contempo* continuamente “attraversata” dall'opacità del dato fattuale e dal suo portato di contingenza.

⁵⁸ Cf. TE, pp. 86-87: «Il m'a toujours semblé qu'une hypothèse de travail aussi féconde que le matérialisme historique n'exigeait nullement pour fondement l'absurdité qu'est le matérialisme métaphysique. Il n'est pas nécessaire, en effet, que l'objet précède le sujet pour que les pseudo-valeurs spirituelles s'évanouissent et pour que la morale retrouve ses bases dans la réalité. Il suffit que le *Moi* soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des

pagine dell'EN insistevano esplicitamente sulla necessità di costituire una morale⁵⁹; le biografie esistenziali assumono inoltre la questione dell'etica dal punto di vista del tipo di *choix originel* sotteso alle condotte esistenziali dei romanzieri e dei poeti⁶⁰ e soprattutto i *Cahiers pour une Morale* (composti tra il 1947 e il 1948 e pubblicati postumi) attestano l'intento sartriano di produrre una sistematica riflessione sulla morale, basata sugli assunti dell'ontologia fenomenologica del '43⁶¹.

L'aspetto sul quale si concentreranno le riflessioni seguenti riguarda, invece, il tipo di slittamento cui la problematica morale viene sottoposta nel corso degli anni '60 – slittamento improntato alla necessità di vagliare e mettere alla prova la struttura etica della *praxis* dal punto di vista della sua efficacia storica. A questa altezza, la preoccupazione sartriana sul piano della morale è intimamente connessa alla necessità di analizzare, o meglio di (ri)formulare, il rapporto che quest'ultima ha intrattenuto o dovrebbe intrattenere con la politica e il pensiero comunisti⁶².

préoccupations philosophiques. [...] Il n'en faut pas plus pour fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives», corsivi nel testo.

⁵⁹ «L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce qui sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation », EN, p. 720. Su questo tema si veda almeno A. Gorz, *Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, *Témoins de Sartre*, vol 1, 2005, pp. 504-550.

⁶⁰ Si veda ad esempio: D. Benoît, *Engagement littéraire et morale de la littérature : Sartre et Bataille lecteurs de Baudelaire et Genet*, in E. Boujou, *L'engagement littéraire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 31-42 ; G. Seel, *La morale de Sartre. Une reconstruction*, in «Le Portique», n. 16, 2005, in linea all'indirizzo : <http://leportique.revues.org/737>.

⁶¹ Per una trattazione della questione morale nella filosofia sartriana a cavallo tra gli anni '40 e '50, dunque in più stretta relazione con l'orizzonte dell'ontologia fenomenologica, si rimanda a: F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre, Préface de J.-P. Sartre*, Paris, Seuil, 1965; T.C. Anderson., *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Peru, Open Court, 1993; F. Caeymaex, *L'existentialisme comme éthique de Heidegger à Sartre*, in « Les Temps Modernes », n. 650, 2008, pp. 248-269; A. Munster, *Sartre et la morale*, Paris, L'Harmattan, 2012.

⁶² Con questa problematica si era confrontato anche il giovane Lukács, interrogandosi sulla possibilità di trasformare la concezione marxiana della storia in direzione etica. Si veda in particolare l'articolo del 1918 intitolato *Il bolscevismo come problema morale*, in F. Cerutti (a cura di), *Storia e coscienza di classe oggi. Con scritti inediti di Lukács (1918-1921)*, Milano, Edizioni aut-aut, 1977, ma soprattutto i saggi *Tattica e etica* [1919], *Il ruolo della morale nella produzione comunista* e *La missione morale del Partito comunista*, in G. Lukács, *Scritti politici giovanili [1919-1928]*, trad. it. P. Manganaro, N. Merker, Bari, Laterza, 1972, rispettivamente pp. 3-49, pp. 65-72, pp. 94-103. Nel saggio del 1918 Lukács sembra bloccare la sua analisi all'aporia dei mezzi e dei fini, come emerge dal passo seguente: «Nella liberazione dal compromesso si nasconde l'affascinante forza del bolscevismo. Ma colui che ne viene affascinato forse non si rende pienamente conto a che cosa va incontro per cercare di evitarlo. Il suo dilemma è il seguente: si può raggiungere il bene con mezzi cattivi? Si può conquistare la libertà con l'oppressione? È mai possibile un nuovo sistema mondiale se i mezzi usati per il suo raggiungimento differiscono solo tecnicamente dai mezzi del vecchio sistema, così giustamente odiati e disprezzati? Qui evidentemente ci si potrebbe richiamare alla tesi della sociologia marxista che dice che tutto il corso della storia sta nelle lotte di clas-

Ne testimoniano, come accennato in precedenza, due manoscritti (di cui uno ancora inedito) dedicati precisamente al rapporto tra morale e storia. Si tratta delle note che Sartre aveva preparato in vista di alcune conferenze: quella che avrebbe dovuto tenere nel 1965 all'Università di Cornell (salvo poi rinunciare a presentarsi in segno di protesta contro la politica americana in Vietnam e l'intensificazione dei bombardamenti nel nord del Paese), il cui testo è stato pubblicato nel 2005, sotto il titolo *Morale et Histoire*⁶³; e quella pronunciata all'Istituto Gramsci di Roma⁶⁴, il 23 maggio 1964 in occasione del Convegno *Morale e Società*, il cui manoscritto è di prossima pubblicazione. Va segnalata infine la ritrascrizione dell'intervento fatto da Sartre nel quadro del Convegno *Soggettività e marxismo*, svoltosi sempre all'Istituto Gramsci il 12 dicembre 1961⁶⁵;

se, nelle lotte degli oppressi contro gli oppressori, e la lotta dei proletariato non può sfuggire a questa "legge". Ma se ciò è vero, in questo caso [...] tutto il contenuto ideologico del socialismo (tranne per quanto riguarda la soddisfazione degli interessi diretti del proletariato) non sarebbe che un'ideologia. E questo è impossibile. E proprio perché è impossibile, non si può, dall'accertamento dei fatti storici, fare il pilastro per una volontà morale, per la volontà di un nuovo sistema mondiale. Perché allora bisogna prendere il male per il male, l'oppressione per l'oppressione, il potere di classe per il potere di classe. E bisogna credere (e questo è il vero *credo quia absurdum est*) che ad un'oppressione non segua una nuova lotta degli oppressi per il potere (per poter esercitare una nuova oppressione) e così via, una serie interminabile di eterne lotte senza senso e senza scopo – ma l'abolizione dell'oppressione stessa», *Il bolscevismo come problema morale*, cit. Nelle riflessioni di poco successive, la prospettiva lukácsiana cambia di segno e attribuisce valore normativo al marxismo come filosofia della storia. Come ricorda P. Manganaro nell'introduzione al volume degli scritti politici giovanili di Lukács: «*Tattica ed etica* insiste sul carattere utopico del marxismo, in quanto esso è situazionalmente trascendente. Ma in quanto teoria di una classe rivoluzionaria, non mera scienza, esso deve cercare le condizioni della sua attuazione.[...] Ma poiché l'adeguazione di mezzo e fine è concettualmente indeterminabile, bisogna elevare la concrezione del concetto a principio. [...] L'unità di teoria e prassi, come è indicata in *Tattica e etica*, è una mediazione ideale, un'istanza etica, soggettiva», in G. Lukács, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. XXI-XXII.

⁶³ *Morale et Histoire*, trascrizione del *Manuscrit de la Conférence de Cornell* a cura di G. Cormann e J. Simont, in «Les Temps Modernes», dossier *Notre Sartre*, n. 632-633-634, 2005, pp. 268-414.

⁶⁴ Cit. La partecipazione di Sartre al dibattito politico e culturale italiano, all'interno come all'esterno degli organi del PCI, è la concretizzazione di un'apertura e di un interesse che il PCF non mostrava nei confronti del filosofo. Per situare il rapporto specifico tra Sartre e i membri del PCI si veda la Prefazione di M. Alicata alla raccolta di testi politici sartriani *Il filosofo e la politica*, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. VII-XII. Per una trattazione storica più ampia e generale in merito ai rapporti e alle differenze tra il PCI e il PCF si rimanda invece a M. Lazar, *Maisons Rouges, Les partis communistes français et italien de la Libération à nos jours*, Aubier, 1992. Da parte sua, Sartre non manca di usare toni elogiativi nei confronti della politica e della direzione del PCI che vanno però contestualizzati e non assolutizzati. Si veda in particolare il necrologio per Togliatti apparso nel quotidiano «L'Unità» all'indomani della morte del dirigente italiano, ripubblicato in «Les Temps Modernes», n. 221, octobre 1964, e ripreso in *S*, IX, pp. 137-151.

⁶⁵ Il 1961 è un anno particolare per Sartre, un anno di crisi e di transizione: ha appena pubblicato la CRD (scritta con enormi sforzi dal punto di vista sia intellettuale che fisico se si considera che assumeva regolarmente anfetamine nel corso della sua redazione), opera che non ha ricevuto un'accoglienza particolarmente positiva in Francia e che quindi lo conduce a porre il problema di sapere *cosa resta dopo la critica*, tenuto conto dell'impossibilità di concludere il secondo tomo. Quello del dicembre 1961 è inoltre un Sartre provato fisicamente, intellettualmente e personalmente: marcato in particolare dalle recenti morti di Fanon, di Merleau-Ponty e di Camus. L'intervento all'Istituto Gramsci testimonia anche

benché sia il manoscritto che le tracce audio originali siano andati perduti, la consistente serie di appunti degli uditori ne ha permesso una precisa ritrascrizione, recentemente ripubblicata sotto il titolo *Qu'est-ce que la subjectivité?*⁶⁶.

Questo consistente *corpus* di annotazioni (in totale 600 fogli manoscritti) strutturate per lo più secondo un'argomentazione precisa e ben articolata, rappresenta una riserva preziosa per la nostra analisi: lo sforzo teorico-concettuale della CRD, che si condensa nel tentativo di fornire una teoria della conoscenza al marxismo, ci sembra infatti trovare il suo necessario complemento in quella che Sartre nomina un'*éthique de l'histoire*, il cui compito sarebbe quello di trasformare, attraverso la costruzione di una *axiologie marxiste*, l'esperienza critica in disciplina pratica delle lotte⁶⁷.

La nostra ipotesi trova appoggio nella lettura che, di tali manoscritti, forniscono B. Stone ed E. Bowman, tra i primi a sottolinearne l'importanza per comprendere, in tutta la sua radicalità, la riflessione sartriana sul marxismo; gli autori affermano infatti:

di questa crisi personale e intellettuale: se Sartre vi coglie l'occasione per approfondire i risultati teorici della CRD, egli annuncia al contempo i due cantieri di lavoro cui si dedicherà di lì a poco: la ripresa del Flaubert e il lavoro sull'etica dialettica. Anche il 1964 segna uno snodo importante nell'articolazione del pensiero sartriano: oltre alla costante riflessione sull'etica, il filosofo pubblica il suo saggio autobiografico (*Les Mots*) e nello stesso anno escono *Situations, IV* (dove vengono ripresi gli omaggi a Merleau-Ponty e Nizan), *Situations, V* e *Situations, VI* (consacrate rispettivamente ai problemi del marxismo e alla questione del colonialismo).

⁶⁶ Cit. Il testo della conferenza fu pubblicato per la prima volta in italiano, nel fascicolo speciale della rivista «Aut Aut» *Sartre dopo la Critique*, n. 136-137, luglio-ottobre 1973, per poi essere presentato, vent'anni dopo, al pubblico francese nella rivista «Les Temps Modernes», n. 560, marzo 1993, sotto il titolo *Marxisme et subjectivité*. Le versioni delle tre pubblicazioni non differiscono tra loro in modo significativo – ma l'edizione più recente permette di accedere, per la prima volta, ad una parte consistente del dibattito che ha seguito la conferenza di Sartre.

⁶⁷ In questo senso, l'intento sartriano raggiunge lo sforzo compiuto da A. Gorz in differenti saggi nel corso degli anni '50 e '60. Si veda in particolare *Fondements pour une morale* (Paris, Galilée, 1977) la cui redazione risale al periodo compreso tra il 1946 e il 1955. Nella Prefazione Gorz spiega come, durante gli 8-9 anni in cui ha lavorato a questo progetto, vivesse nell'anticipazione del fallimento e del disinteresse che, effettivamente, questo lavoro incontrerà al momento della sua pubblicazione – *in primis* da parte di Sartre. Investirsi nel saggio autobiografico *Le Traître* (di cui Sartre scriverà la Prefazione) gli è apparso allora il miglior modo per “disinvestirsi” dal progetto dell'opera iniziata nel 1946. Tuttavia, *Le Traître* va considerato come un banco di prova del metodo elaborato nei *Fondements pour une morale*, che ne costituiscono a tutti gli effetti il presupposto teorico-concettuale. Nel 1957-58 Gorz pubblica *La morale de l'histoire* (nello stesso tempo quindi in cui Sartre scriveva la CRD) ove radicalizza la critica del marxismo già contenuta nei *Fondements pour une morale*, che proprio per questo vengono lasciati da parte e continuano a funzionare come strumento metodologico per le sue analisi. Nel '58 la questione più urgente non riguardava tanto la portata etica della filosofia esistenziale, bensì la necessità di rinnovare il marxismo: di mostrare che la rivoluzione proletaria non rivestiva un interesse se non nella misura in cui essa incarnava *di fatto* un'esigenza morale, superiore a quella della borghesia. Questo aspetto, che il marxismo non cessava di affermare nella sua propaganda, veniva di fatto negato da un punto di vista teorico, e giudicato un elemento idealista.

«Les *Notes sur la Conférence de Rome de 1964* et les deux autres travaux sur la morale dialectique obligent à une relecture et peut-être à une réinterprétation de l'œuvre de Sartre. Les *Notes* présentent des éléments cruciaux pour “la philosophie de la révolution” promise en 1946 dans *Matérialisme et Révolution*, nommément une éthique, quoique, en fondant cette éthique dans le besoin, elles accomplissent ce programme de manière inattendue. [...] Le plus important néanmoins c'est la place dominante que ce travail occupera dans l'œuvre éthique de Sartre. Il disait que la conférence *L'existentialisme est un humanisme* était un travail transitoire et nous pensons qu'il en est de même quant aux *Cahiers pour une morale*. Ces œuvres sont conceptuellement déchirées, tentant d'une part de remplir la promesse d'une éthique individuelle de la “conversion radicale” héritée de *L'Être et le Néant* et d'autre part de rendre justice au conditionnement social-historique, bien que sans médiation entre le deux. [...] Nous trouvons les *Notes des conférences de Rome* mieux articulées, plus richement conceptualisées et plus consistantes philosophiquement qu'aucun autre travail sur l'éthique proposé par Sartre. Son défi radical à la tradition moderne de la théorisation éthique réactivera, croyons-nous, l'interrogation éthique en général. Bien plus, son défi au positivisme et au structuralisme pourra amener les sciences sociales à reconsidérer les problèmes moraux»⁶⁸.

Ora, il rifiuto di ogni etica normativa sembra derivare in modo necessario dalle tesi fondamentali del materialismo storico in materia di idee e di ideologie, poiché tutte le morali esprimono, nella loro successiva apparizione, degli interessi di classe determinati e non presentano alcuna autonomia rispetto a questa genesi. Inoltre, l'estraneità del pensiero marxiano alla problematica morale parrebbe trovare un'ulteriore conferma nel fatto che Marx rifiuta espressamente di fondare la critica al capitalismo su dei valori eticamente connotati: egli nega la possibilità di definire in termini di ingiustizia lo scambio tra lavoro e capitale alla base dello sfruttamento e stigmatizza l'inutilità di una critica al capitalismo richiamantesi ad una pretesa giustizia distributiva, come quella difesa dal programma di Gotha⁶⁹. Tuttavia, negli scritti della maturità come in quelli giovanili, la filosofia marxiana è attraversata dall'idea che non possa darsi una trasformazione della realtà sociale senza una trasformazione di sé e viceversa – tale reciprocità essendo precisamente la posta in gioco della nozione dialettica di praxis.

⁶⁸ B. Stone, E. Bowman, *Éthique dialectique. Un premier regard aux notes de la Conférence de Rome de 1964*, in G. Hotois (sous la direction de), *Sur les écrits posthumes de Sartre I*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 27.

⁶⁹ Cf. K. Marx, *Critica del programma di Gotha* [1875], trad. it. a cura di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1978.

Partendo da questo presupposto, tenteremo d'illuminare tanto l'esplicita volontà sartriana di costruire un'etica dialettica quanto la valenza etica che connota (marcandone al contempo la politicità) lo svolgersi stesso dell'esperienza critica intrapresa da Sartre nella CRD. Un simile tentativo dev'essere condotto, a nostro parere, al di là delle resistenze suscitate dalla mancanza di un'esplicita tematizzazione del problema morale nella CRD⁷⁰, cui viene dedicata soltanto una lunga nota (nondimeno decisiva), al fine di delegittimare qualsiasi sistematizzazione dei valori morali. A questo proposito J. Simont sottolinea come:

«Quant à la constitution d'une "morale", la pensée de Sartre, telle qu'elle nous était livrée de son vivant, nous laissait, pour l'essentiel, dans un double néant: le suspens de la promesse terminale de *L'Être et le Néant*, renvoi à un autre ouvrage, le non-lieu de cette promesse tel qu'il s'élabore dans la *Critique de la Raison dialectique*, où en une note lapidaire Sartre produit la dénonciation de toute morale des valeurs et de l'impératif comme facteurs aliénants et sérialisants de l'expérience humaine, la seule issue libératoire à l'engluement de la praxis dans le processus ou le pratico-inerte étant non pas morale, mais motivée par l'urgence absolue et incompressible du besoin, urgence amoral, sans devoir-être, la vie se mobilisant dans le refus de l'impossibilité de vivre, non pas en fonction de quelque "respect" de la "valeur" de la vie, non pas en fonction du "devoir" de la préserver, mais en fonction de "l'urgence de la seule perpétuation de son être": sursaut de la liberté matérialisée, concrétisée, "fusionnant" avec d'autres libertés, non pas "règne des fins" *a priori* mais, en des circonstances concrètement déterminées et définies, l'Apocalypse, universalité paradoxale, instantanée, limitée, précaire, vouée à la déperdition et à la retombée sérielle. Avec la *Critique*, les choses semblaient tranchées: plus de nécessité de la morale, mais la morale comme inductrice de nécessité, c'est-à-dire d'aliénation; dès lors liquidation de la morale: aliénée, aliénante; qu'elle soit impérative ou valorisante»⁷¹.

Queste osservazioni insistono, giustamente, sulla convinzione sartriana secondo cui ogni valore morale, trovando il suo fondamento nel valore in senso economico (il che significa che è il tipo di rapporti di produzione a determinare l'orizzonte dei valori morali) non può che appartenere al pratico-inerte ed essere pertanto fattore d'alienazione della e per la praxis. Vale la pena riportare alcuni dei passaggi della lunga

⁷⁰ Si veda su questo P. Verstraeten, *Y a-t-il une morale dans Critique de la Raison dialectique?*, in «Etudes Sartriennes», n. 4, 1990, pp. 45-69.

⁷¹ J. Simont, *Morale esthétique, morale militante: au delà de la « faribole » ?* in «Revue philosophique de Louvain», n. 73, 1989, p. 23.

nota sull'etica che Sartre inserisce nella sezione della CRD dedicata all'analisi della materialità dell'essere sociale e in particolare dell'*être-de-classe*⁷².

«[...] La valeur (au sens éthique du terme et non économique, encore que celui-là trouve son fondement dans celui-ci) est très exactement l'unité contradictoire de la praxis (comme libre dépassement se posant lui-même en possibilité indéfinie de tout dépasser dans la translucidité de l'action créatrice) et de l'exigence comme indépassable avenir. De la pure praxis, la valeur conserve cette translucidité de la liberté se posant elle-même; mais en tant que la fin projetée est en fait une signification inerte et indépassable de l'avenir préfabriqué, la valeur prend un être passif indépendant. Au lieu d'être la simple praxis se donnant ses lois, elle s'isole. [...] Cette nouvelle structure implique que l'expérience de la praxis comme créatrice (ou réalisatrice) de valeur soit originale: [...] la conscience (aliénée) qu'il y a identité entre la praxis elle-même à son plus haut degré de translucidité consciente et une certaine signification inerte qui l'absorbe et lui donne son statut pratico-inerte de matérialité. En un mot, la valeur n'est pas l'aliénation de la fin ou de l'objectivité réalisée, c'est celle de la praxis elle-même»⁷³.

Il valore è presentato come struttura materiale ambivalente e implicante un doppio movimento: la praxis ne scopre l'insuperabile necessità inerziale proprio nel momento in cui si riconosce come libertà ponente i propri fini. Si tratta di quello che più tardi Sartre definirà *paradoxe éthique*⁷⁴, consistente appunto nel fatto che la libertà, proponendosi di raggiungere liberamente uno scopo, si ritrova invece a subirlo e ad essere passiva nell'atto stesso del proprio esercizio. Tuttavia, l'essenziale non è tanto pensare un'azione che sia immune dal rischio dell'alienazione, quanto piuttosto comprendere le modalità attraverso cui la praxis *esiste* le proprie alienazioni:

«Pour décrire le procès du capital ou le système de la colonisation, il faut que le questionneur comprenne comment le questionné – c'est-à-dire lui-même – existe son aliénation, comme il la dépasse et s'aliène dans ce dépassement même»⁷⁵.

⁷² Cf. CRD I, pp. 286 e ss.

⁷³ Ivi, pp. 301-302.

⁷⁴ Cf. MH, pp. 386 e ss.

⁷⁵ QM, p. 132. Su questo punto si veda E. Barot, *Aux racines de l'idéologie*, in Id., *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 253-284, in particolare il paragrafo: "*Exister son aliénation*": *le dépassement de son idéologie est-il possible?*, pp. 270-273; così come dello stesso autore *Ecrire avec science comment l'autre existe existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie*, cit.

In ragione del carattere alienante proprio alla struttura di qualsiasi valore (foss'anche la libertà assunta come valore), Sartre marcherà in MH una distinzione tra l'etica fondata sugli imperativi e l'etica fondata sui valori, riconoscendo alla prima una maggiore efficacia in termini di azione trasformatrice⁷⁶. Già in CRD la portata rivoluzionaria dell'azione collettiva viene esplicitamente connessa alla distruzione di qualsiasi sistema di valori. Il passaggio è decisivo ai fini della nostra scelta interpretativa e merita pertanto di essere riportato:

«[...] du point de vue de l'éthique, les valeurs sont liées à l'existence du champ pratico-inerte, autrement dit, à l'enfer comme la négation de sa négation (ce qui montre que leur pseudo-positivité est toute négative) et si [...] il doit y avoir une liquidation possible de ces structures, les valeurs disparaîtront avec elles, pour redécouvrir la praxis dans son libre développement comme seule relation éthique de l'homme avec l'homme en tant qu'ils dominent ensemble la matière. [...] *Tout système de valeurs au moment de son efficacité révolutionnaire, cesse d'être système et les valeurs cessent d'être valeurs* car elles tiraient ce caractère de leur indepassabilité et les circonstances, en bouleversant les structures, les institutions et les exigences, les transforment en significations dépassés : les systèmes se résorbent dans les organisations qu'ils ont créés et celles-ci, transformées par le bouleversement du champ social, s'intègrent à des nouvelles actions collectives, exécutées dans le cadre de nouvelles exigences et découvrent de nouvelles valeurs. Mais on peut reprocher aux marxistes d'avoir confondu les systèmes de valeurs avec leur expression dans le langage et avec les morales inventées par les intellectuels sur la base de ces systèmes. Il est facile alors de n'y voir qu'un reflet mort de la pratique. En les confondant avec les mots philosophiques qui les désignent, le marxisme s'est débarrassé d'un problème difficile : celui de *rendre compte de leur structure*»⁷⁷.

Rendere conto di simili strutture è precisamente lo scopo che Sartre si prefigge nei manoscritti sull'etica dialettica. Per comprendere, in tutta la sua portata, la posta in gioco delle sue analisi, occorre approfondire il rapporto tra normatività e storicità nella riflessione sartriana a cavallo tra gli anni '50 e gli anni '60. L'intelligibilità delle pratiche non può prodursi, infatti, senza cogliere l'insieme delle determinazioni riguardanti la socializzazione dell'individualità da un lato, e la norma etica, dall'altro. La prima, nel suo rapporto ad una normatività sociale istituita, la seconda come possibilità di de-

⁷⁶ A questo proposito si rimanda all'importante articolo di P. Verstraeten, *Impératifs et valeurs*, in G. Hottois (ed.), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1987, pp. 55 et ss.

⁷⁷ CRD I, p. 303, sottolineature mie.

condizionare il dato condizionante, in direzione emancipativa e, quindi, come pratica di soggettivazione. Pierre Macherey insiste proprio su questi aspetti quando, nel volume *Le sujet des normes*, discute il carattere *surdeterminato* della nozione sartriana di *situazione* e si chiede: «[...] quelles conditions devraient être réunies pour que soit mise en place une situation ne reposant pas sur un rapport de domination ?» e prosegue affermando che «[...] une éthique digne de ce nom ne peut éluder la confrontation avec cette interrogation»⁷⁸.

Sartre infatti si guarda bene dall'eludere un simile interrogativo, poiché, come già si leggeva in QM, dire di un uomo ciò che è equivale a dire ciò che egli *può* e viceversa – senza dimenticare tuttavia (aspetto ribadito con forza a più riprese), che sono le condizioni materiali dell'esistenza a circoscrivere il campo delle possibilità, il quale non dev'essere pensato come una semplice zona d'indeterminazione. Al contrario, esso è :

«[...] une région fortement *structurée* qui dépend de l'Histoire entière et qui enveloppe ses propres contradictions. C'est en dépassant la donnée vers le champ des possibles et en réalisant une possibilité entre toutes que l'individu s'objective et contribue à faire l'Histoire».

Il campo dei possibili, per quanto ridotto, presenta sempre una struttura specifica, il che significa che è sempre normato da sistemi di valori, di condotte, di imperativi e di istituzioni, etc., ovvero da quelli che Sartre definisce *objets sociaux*. Egli precisa infatti che tanto positivamente quanto negativamente:

⁷⁸ P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014, p. 80, nota. Analizzando le differenti figure dell'assoggettamento, Macherey ritiene che Sartre abbia proposto una concezione della soggettivazione più radicale di quella contenuta nella teoria althusseriana dell'interpellazione degli individui in soggetti da parte dell'ideologia. Egli afferma infatti : « Si on prend au sérieux la difficulté interne à la conception althussérienne de l'opération idéologique comme dispositif recrutant tous les sujets sans exception – difficulté due au fait qu'Althusser omet de dire que si l'opération idéologique les inscrit tous dans ses registres, c'est dans le cadre d'une opération de sélection pouvant éventuellement prendre la forme d'une relégation. Tous sont appelés à "être" de sujets, mais pas de sujets de même sorte, certains seulement étant dignes de porter l'étiquette comme les autres, les autres étant au contraire recensés comme n'étant pas comme les autres mais différents, et comme tels exposé à être soit tolérés soit rejetés. Si on prend au sérieux cette difficulté on doit reconnaître que Sartre, *via* Fanon, va plus loin qu'Althusser et relance la question de la subjectivation dans une autre direction», *ibid.* Le implicazioni della lettura di Macherey per la linea interpretativa qui proposta verranno riprese e discusse nel prossimo paragrafo.

«[...] les possibles sociaux sont vécus comme déterminations schématiques de l'avenir individuel. Et le possible le plus individuel, n'est que l'intériorisation et l'enrichissement d'un possible social»⁷⁹.

Per tale ragione l'analisi del sistema normativo dev'essere completata con quello che costituisce il suo reale problema, ovvero l'analisi dei processi di soggettivazione *delle* norme e *attraverso* le norme. Gli effetti delle norme sulle condotte sono condizionati dal modo in cui i soggetti riempiono il vuoto formale che esse perimetrano e dalla maniera in cui si lasciano significare da esse (non solo lasciandosi designare dalle norme, ma anche lasciandosi significare ciò che devono essere o ciò che hanno da essere, per usare un'espressione centrale nella definizione sartriana della soggettività, *l'avoir à être*). In se stesse le norme appartengono al livello della struttura e del pratico-inerte, in quanto strutture formalmente vuote; ciò che occorre definire secondo Sartre è il loro statuto *ontologico*. Non si tratta soltanto di analizzare i sistemi formali di imperativi e di valori in quanto tali, ma anche (e soprattutto) le modalità storicamente variabili d'investimento di questi sistemi e di queste regole che hanno un effetto normante e normativo⁸⁰, da parte di figure differenti di soggettivazione che trovano in essi un proprio mezzo o strumento. Le nozioni di normativo e normatività così come vengono tematizzate da Sartre nei manoscritti sopramenzionati, dovrebbero allora permetterci di rendere conto di uno spostamento operatosi all'inizio degli anni '60 e che verrà in un certo senso radicalizzato nel corso del decennio successivo. L'analisi della struttura normativa propria ad ogni praxis dovrà consentire di leggere sotto una luce differente l'interiorità reciproca della soggettivazione all'oggettivazione e viceversa.

Se, in ogni congiuntura, è la praxis a selezionare e ad "attualizzare" i possibili, è proprio mediante la struttura ontologica del normativo che Sartre giunge a tematizzare la «possibilité de se faire *sujet d'intériorité* par l'accomplissement de la tâche»⁸¹. Il

⁷⁹ QM, pp. 87-89.

⁸⁰ Benché in Sartre compaia solo il secondo dei due termini (che del resto non sono nettamente distinguibili da un punto di vista concettuale), considero il termine *normante* in riferimento alla struttura ontologica propria ad ogni praxis in quanto posizione di un fine come "dovente essere realizzato", e lo uso a proposito della logica proiettiva che struttura ogni tipo di azione, anche al livello dell'organismo biologico. Con questo termine intendo mettere l'accento sulla dimensione dinamica e continuativa della norma come istanza vitale. Il termine *normativo* comporta, invece, un'insistenza sull'insieme dei risultati dell'azione, sul lato socialmente riflesso (implicitamente o esplicitamente) della normatività.

⁸¹ M64, p. 14, sottolineatura nel testo.

nostro obiettivo sarà dunque quello di fornire degli elementi per una possibile risposta ad un quesito cruciale, che Sartre formula nei termini seguenti:

«S'il est vrai que *la norme* comme avenir inconditionné ne se distingue pas du sens historique de mon présent, et finalement, *du sens de l'histoire*, que veut dire au fond, *ce mot d'histoire*, quel est ce sens *inconnu* mais à *faire* qui fait d'elle, en quelque sorte, le fondement de la morale ?»⁸².

Come è emerso dalle analisi precedenti, ciò che Sartre intende come senso della storia non è qualcosa che pre-esiste alla praxis: non si dà alcuna finalità mitica né escatologia che determinerebbe, dal fondo di un avvenire ignoto, un senso normativo cui la praxis dovrebbe conformare il proprio agire. Piuttosto, subordinando la dimensione del senso storico all'apertura della possibilità etica, Sartre difende la possibilità pratica di una progressiva dissoluzione del pratico-inerte che si produce all'interno del movimento dialettico di ogni praxis collettiva. La dimensione etica quale senso e apertura della storia consiste, allora, nel riconoscimento di un *possibile* a partire dal quale il passato può essere continuamente "rigiocato" nel presente, come invenzione di nuove e molteplici pratiche di emancipazione. Questo possibile si presenta come *oggettivo*, nel senso di *incondizionale*, nella misura in cui rifiuta la subordinazione alle determinazioni storico-sociali; il che non vuol dire però che sia determinato o prevedibile in senso deterministico-positivista. Al contrario: introducendo un *décalage* temporale in seno al presente stesso, esso si situa all'opposto dell'idea secondo cui l'avvenire verrà "partorito" dal presente, una volta che quest'ultimo abbia sviluppato tutte le proprie contraddizioni⁸³. Fondamentale è la precisazione che Sartre fa a questo proposito: una possibilità non è definita incondizionale quando tutte le condizioni sono riunite, in modo tale che *non potrebbe che realizzarsi*, bensì quando essa si presenta come realizzabile *qualsiasi siano le condizioni*, il che non significa che lo sarà necessariamente.

⁸² Ivi, p. 47, sottolineature nel testo.

⁸³ Idea che informa l'intera lettura kojéviana della dialettica di Hegel, Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947.

La possibilità incondizionale come criterio dell'azione etica dovrebbe innescare, in altri termini, quella che potremmo definire una dialettica di *possibilizzazione del reale*⁸⁴, la cui posta in gioco è duplice: superare la concezione del reale come campo di impossibilità e, correlativamente, fare del possibile non più una struttura del reale, già da sempre contenuta in esso, bensì l'operatore della sua trasformazione dinamica, sospeso a quel portato d'invenzione e d'indeterminazione (l'efficacia pratica del non-sapere) risultante dal rifiuto di una totalità conchiusa e già data, a vantaggio di una continua ed incessante totalizzazione.

«La *possibilité* exige pour se manifester non seulement l'éclairage de l'étant par le non-être-à-faire-passer-à-l'être, mais encore une déstructuration et une nouvelle structuration du champ dans l'unité totalisante de la fin à atteindre. L'unité de la déstructuration et de la restructuration en ustensilité est dialectique. [...] [Cette dialectique] se définit exactement par le terme d'*invention*. Et ce qui est inventé, c'est une nouvelle unité du champ pratique, c'est-à-dire un rapport hiérarchique et temporalisant de moyens qui donnent la possibilité d'atteindre la fin souhaitée et qui *n'étaient pas donnés* dans l'état précédent du champ pratique. Ils sont inventés parce que trouvés dans l'être à partir d'un non-être défini. [...] L'invention comme moment fondamental de la praxis qualifie tout travail comme transformation de l'impossible en possible par modification des conditions présentes de possibilité à partir de la fin à réaliser»⁸⁵.

Il rifiuto di una totalità organica delle relazioni sociali si traduce, lo abbiamo visto nel capitolo precedente, nel carattere essenzialmente incompleto della totalizzazione e ciò, a sua volta, rimanda al carattere indefinito delle relazioni costitutive della praxis collettiva: la molteplicità irriducibile di queste ultime costituisce una rete essenzialmente aperta che, in quanto tale, non può supportare alcuna chiusura concettuale né, tantomeno, un compimento definitivo sul piano storico.

In un articolo dedicato agli sviluppi della questione morale nel pensiero sartriano, dalle opere giovanili agli anni '60 e '70, F. Jeanson s'interroga sulla compatibilità tra l'approccio morale dell'ultimo Sartre e la concezione della storia e della praxis rivoluzionaria sviluppata nella CRD. L'autore ne marca una profonda difficoltà derivante, a suo avviso, dal fatto che Sartre postula, da un lato «[...] la *nécessité* d'une praxis *révolutionnaire* pour que l'homme puisse s'affirmer comme sujet», e dall'altro

⁸⁴ Riprendo l'espressione da G. Simondon (cf. *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989), benché tale formula abbia una valenza parzialmente differente nell'economia del pensatore francese.

⁸⁵ MH, pp. 352-353, corsivi nel testo.

una «[...] nécessité préalable, pour cette praxis révolutionnaire, d'être elle-même prise en charge – prise en conscience – par quelque sujet que ce soit»⁸⁶.

Gli interrogativi di Jeanson proseguono nella stessa direzione, sottolineando le aporie insite nella tematizzazione sartriana del gruppo come soggetto rivoluzionario definito dalla radicalità della propria azione (connessa ad un *radicalisme éthique*): «un ensemble humain peut-il encore assumer et contrôler le sens de sa propre démarche, en demeurer l'auteur, s'il ne se fait "sujet" qu'aux dépens de la fonction-sujet en chacun de ses membres? Le groupe en fusion a-t-il d'autres horizons que celui de la "fraternité-terreur"? Question subsidiaire : si la praxis révolutionnaire ne peut être agie que par de tels groupes, comment la dialectique entre violence oppressive et violence libératrice ne sera-t-elle pas bloquée par une violence infra-libératrice?»⁸⁷.

Per non bloccare in queste aporie l'articolazione tra la dimensione etica della praxis (fin nel suo portato di violenza) e la possibilità di una sua efficacia storica in senso rivoluzionario, ci sembra necessario dislocare la questione e porla su un terreno differente rispetto a quello scelto da Jeanson. Al fine di rendere consistente l'affermazione sartriana che vede ne *l'accomplissement de la tâche ma possibilité de me faire sujet*, riteniamo utile riprendere il problema a partire dall'analisi del rapporto tra soggettivazione ed oggettivazione, sviluppata da Sartre nel 1961 in occasione della già evocata conferenza all'Istituto Gramsci di Roma⁸⁸.

In tale contesto egli cerca, infatti, di assumere criticamente gli elementi forniti dal pensiero di Marx per una teoria dell'azione *al di là del registro della coscienza e della volontà*. Si tratta di pensare l'azione storica come trasformazione del dato condizionante da parte di ciò che esso condiziona – trasformazione di cui la coscienza e la volontà non possono essere gli strumenti; e di considerare, congiuntamente, la trasformazione dell'agente da parte dell'azione che egli stesso esercita sul dato condizionante. In altri termini: analizzare e comprendere la produzione di una soggettività assumendola come risultato della sua propria azione. In questo senso, Sartre ci sembra interamente fedele alla concezione marxiana che intende la praxis come autoproduzione della soggettività,

⁸⁶ F. Jeanson, *De l'aliénation morale à l'exigence éthique*, in « Les Temps modernes », n. 531-533, 1990, p. 897.

⁸⁷ Ivi, pp. 898-899.

⁸⁸ Conferenza di poco successiva al dibattito (che aveva tra i suoi partecipanti anche J. Hyppolite) in cui Sartre rispondeva alle obiezioni di alcuni comunisti francesi quali J.-P. Vigier, R. Garaudy e J. Orcel, successivamente pubblicato sotto il titolo di *Marxisme et Existentialisme. Controverses sur la dialectique*, Paris, Plon, 1962.

precisamente *nella misura in cui* essa produce un risultato oggettivo. Gli uomini non solo producono, ma *si* producono, cioè producono se stessi facendo la storia.

È singolare che in un volume dedicato a Marx (o meglio: ad una lettura fortemente foucaultiana di Marx)⁸⁹, P. Dardot e Ch. Laval convochino criticamente, proprio su questo tema, la CRD quale esempio di una mancata comprensione della logica di reciproca trasformazione produttiva che sostanzia la visione marxiana della praxis. Sartre piegherebbe l'idea secondo cui gli uomini fanno la storia in un contesto già dato che li condiziona, in direzione di una sottrazione costitutiva, di una fuga inevitabile del senso dell'azione rispetto alla coscienza degli agenti – sottrazione provocata tanto dalle contro-finalità del pratico-inerte, quanto dalle differenti mediazioni che trasformano la reciprocità degli agenti in scissione antagonistica. Il problema, secondo Dardot e Laval, risiede nel punto di partenza adottato da Sartre, cioè quello del progetto come superamento del dato di una situazione oggettiva verso il campo dei possibili. Un simile superamento proiettivo implicherebbe, inevitabilmente, la logica del non-riconoscimento di sé nel risultato oggettivo⁹⁰.

Ora, in QQS (e più in generale nell'intero svolgimento della CRD), Sartre si chiede esplicitamente «dans quelle mesure la subjectivité se fait en créant l'objectivité?»⁹¹. La risposta è precisamente che la soggettività non esiste *se non* nell'azione mediante cui essa *si fa* oggetto, o meglio: il farsi continuamente oggetto è l'unico modo per operare una trasformazione soggettiva dell'oggettività⁹². Come avremo modo di vedere nel prossimo paragrafo, anche nel Manoscritto di Roma 1964 Sartre ribadisce quest'idea a proposito della Rivoluzione algerina, affermando che l'emancipazione non può prodursi

⁸⁹ Cf. P. Dardot, Ch. Laval, *Marx, Prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 210 e ss.

⁹⁰ Contestualmente alla critica rivolta a Sartre, Dardot e Laval si riferiscono all'intervista con Trombadori del 1980, in cui Foucault discute la frase di Marx secondo la quale *l'uomo produce l'uomo*. Foucault critica tanto la lettura della Scuola di Francoforte come riappropriazione da parte dell'uomo della propria essenza, quanto quelle letture che fanno della produzione dell'uomo da parte dell'uomo una produzione del valore, della ricchezza o dell'oggetto d'uso economico. L'autoproduzione dell'uomo non può essere schiacciata sul piano della produzione materiale o economica; al contrario, secondo Foucault, essa mostra come, nel corso della storia, gli uomini non abbiano mai smesso di costruirsi, di spostare continuamente la loro soggettività, di costituirsi in una serie infinita e multipla di soggettività differenti, che non avranno mai fine, né tantomeno produrranno un risultato che sarebbe identificabile con l'uomo (cf. M. Foucault, *Dits et Ecrits, t. II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 893-894).

⁹¹ QQS, p. 97.

⁹² Su questo aspetto si vedano le interessanti osservazioni di Th. Bolmain, nell'articolo *Toute connaissance de soi est bien entendu un processus de démolition: la subjectivité sartrienne. À propos de J.-P. Sartre, Qu'est-ce que la subjectivité ?* in «L'Année sartrienne», n. 28, juin 2014, pp. 1-10.

se non «comme une *action* dialectique de l'exploité *sur lui-même* en tant que, à la fois, moyen et résultat de son action sur l'exploiteur »⁹³.

Già in QM il soggettivo era esplicitamente definito come momento necessario del processo oggettivo, o ancora: passaggio dall'oggettivo all'oggettivo mediante l'interiorizzazione, tenuto conto del fatto che nessuna oggettività si darebbe al di fuori di uno svelamento *in interiorità* dell'essere, assunto mediante una condotta singolare. Nel 1961 questa concezione viene in un certo senso radicalizzata, perché l'essere della soggettività diventa *transizione momentanea* tra due momenti dell'essere oggettivo o, ancor meglio, una mediazione di quest'ultimo con se stesso:

«Il n'y a donc qu'un moment qui s'appelle *l'intériorité*, et qui est une sorte de médiation [...] entre deux moments de l'être objectif. [...] Au fond, c'est le même être, qui procède à une médiation avec lui-même, qui est l'intériorité. Comme cette médiation elle-même définit le lieu où il y a l'unité de deux types d'extériorité, elle est nécessairement immédiate pour elle-même, au sens où elle ne contient pas son propre savoir»⁹⁴.

La soggettività non è di per sé oggettivabile, cioè conoscibile in quanto tale: essa non può conoscersi se non *dehors*, nei risultati della sua propria invenzione. Nella misura in cui deve *farsi*, la soggettività non può *conoscersi*: proprio in ciò che ignora, essa può scoprire cosa fare. Ritroviamo qui ciò che avevamo discusso alla fine del capitolo precedente nei termini di una *efficacia pratica del non-sapere*. Questa dimensione è assunta da Sartre come essenziale non tanto al raggiungimento di uno scopo preliminarmente fissato dalla praxis, quanto piuttosto al suo stesso costituirsi come praxis, alla sua capacità di integrare le esigenze inerziali imposte dal campo pratico, mediante una condotta singolare: l'ignoranza è insomma elemento necessario allo svolgimento di qualsiasi attività pratica. Lo sganciamento della soggettività dalla dimensione del sapere comporta, allora, il rifiuto dell'oggettivazione degli agenti storici praticata da un certo tipo di scienze sociali (economia, sociologia), ma anche il tentativo

⁹³ Un elemento cruciale – sul quale torneremo nel prossimo paragrafo – mette ulteriormente in dubbio la legittimità delle obiezioni sopraesposte alla concezione sartriana della soggettività: il motore dell'operazione trasformatrice non è il progetto schiacciato su un registro volontaristico o intenzionale, bensì il *bisogno*, concepito come «*exigence morale fondamentale, qui ne fait qu'un avec l'exigence matérielle de vie qu'a l'organisme*». Come vedremo, l'esigenza etica riguarda essenzialmente il senso dell'impresa collettiva, più che le sue conseguenze, inevitabilmente imprevedibili.

⁹⁴ QQS, p. 38.

di decostruire lo statuto privilegiato accordato alla riflessione come elemento costitutivo della coscienza. Sartre non nasconde le apparenti contraddizioni legate al suo gesto analitico:

«Pourquoi faut-il que l'homme, dans sa praxis, qui est connaissance en même temps qu'action, qui est action engendrant ses propres lumières, pourquoi faut-il qu'il soit en même temps, sur ce plan que nous appelons la subjectivité, non-connaissance de soi-même?»⁹⁵.

Interrogare il ruolo della soggettività senza farne un oggetto di sapere, significa coglierla nei risultati del suo lavoro, della sua pratica come risposta ad una situazione, nel *différentiel* che si apre tra l'esigenza imposta dalla situazione in un dato momento (*l'être de la conjoncture*) e la risposta che essa fornisce – risposta a sua volta condizionata e mai del tutto adeguata. Il carattere “oggettivato” della soggettività è insomma un altro modo per designare il suo essere necessariamente incarnata⁹⁶:

«Ce qui était pure inertie, gisement de négation, est devenu, par la conduite, une *incarnation* [...] la singularité ou singularisation vient précisément de là»⁹⁷.

Nella parte finale della conferenza del 1961, la categoria di oggettivazione è utilizzata da Sartre per descrivere il rapporto della soggettività tanto al proprio passato quanto all'appartenenza di classe (*être-de-classe*). Nella ri-esteriorizzazione dell'oggettività mediante la condotta singolare si gioca la possibilità di “mettere a distanza” l'essere esterno (sia esso l'appartenenza ad una classe o il passato individuale come insieme di determinazioni inerti) e, di conseguenza, di aprire uno spazio di invenzione pratica. Ripercorrendo le condizioni d'emergenza dell'anarco-sindacalismo⁹⁸ e le ragioni dei suoi fallimenti in termini d'efficacia politica, Sartre

⁹⁵ Ivi, p. 39.

⁹⁶ Allo stesso modo, ne *L'Idiot de la famille*, si legge: «L'homme n'est pas 'là'; il se jette dans le monde. Source de toute praxis, sa réalité profonde est l'*objectivation*. Cela veut dire que la justification de cet "être des lointains" est toujours rétrospective: elle revient sur lui du fond de l'avenir et des horizons, remonte le cours du temps, va du présent au passé, jamais du passé au présent. Mais ces vérités éthico-ontologiques, doivent se dévoiler lentement: il faut se tromper d'abord, se croire mandaté [...] la vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde: administrée d'abord, ce n'est qu'une erreur vrai», IDF, t. I, p. 143.

⁹⁷ QQS, pp. 54-55.

⁹⁸ L'esempio dell'anarco-sindacalismo nella conferenza di Roma riprende in forma concentrata le dettagliate analisi svolte nella *Critique*; cf. CRD I, pp. 295-301: Sartre descrive i passaggi che, a partire

insiste sulla necessità di analizzare la coscienza di classe non come un dato primitivo, ma nelle sue forme storicamente declinate, assumendola come un'interminabile (auto)-conquista di sé, i cui limiti coincidono con quelli della situazione storica e del sistema di produzione che costantemente essa tenta di superare, mediante l'istituzione di un rapporto specifico al lavoro e alle pratiche di lotta politica. Detto altrimenti: è *oggettivandosi*, ovvero riprendendo su di sé, allo scopo di modificarlo, il mondo che gli è stato attribuito o imposto, che il gruppo (o la classe) apprende a conoscersi, *quindi* a trasformarsi. In questa prospettiva, la soggettività costituisce una struttura indispensabile per la conoscenza del sociale: contro gli *idéalistes sociaux* che postulano l'esistenza di grandi forme collettive, Sartre tenta di pensare la dialettica tra possibilità e realtà come dialettica soggettiva:

«Il n'y a que des hommes [...] qui projettent, précisément dans cette vie historique, leur être; mais ils le projettent en fonction de la manière selon laquelle eux-mêmes sont insérés; il créent, à chaque instant, la singularisation de l'être de classe [...] On a à être son être social, ouvrier ou bourgeois, et on a à l'être d'une façon qui, d'abord, est subjective»⁹⁹.

L'assunzione soggettiva dell'essere sociale non richiede però di accettare i presupposti soggettivisti di una filosofia centrata sulla riflessione come *esprit réfléchissant sur lui-même*. Piuttosto, essa riconosce la necessità di fornire delle risposte soggettive allo stato oggettivo di sfruttamento, affermando che tali risposte siano possibili. Si tratta di produrre una conoscenza dei rapporti sociali *dal punto di vista della loro trasformabilità*¹⁰⁰. La riflessività della teoria si determina come immediatamente incorporante al suo interno un'esigenza pratica, formulata nella sua mediazione con la conoscenza di un reale sociale. Il compito della teoria diventa, allora,

dall'introduzione massiva delle macchine all'inizio del XX secolo, hanno prodotto la figura dell'operaio specializzato, l'umanesimo del lavoro e l'attitudine del *paternalisme de l'élite ouvrière* nei confronti degli operai non-qualificati che andavano in qualche modo educati e guidati nella rivolta: «L'association qui se forme contre l'exploitation patronale réinvente rigoureusement mais librement tous les conditionnements que la matérialité impose à l'homme aliéné. [...] Il est capital que l'humanisme anarcho-syndicaliste n'ait pu se dépasser lui-même. [...] cette pratique et cette théorie représentaient la vie même du groupe et le groupe actif n'était rien d'autre que l'unification et la réorganisation du combat social sur les bases structurelles existantes», *ivi*, p. 298. Sarà il cambiamento delle condizioni e dei rapporti di produzione a rendere necessario il superamento dell'anarco-sindacalismo e l'invenzione di nuove strategie di lotta politica.

⁹⁹ QQS, pp. 66-68.

¹⁰⁰ Riprendo l'espressione da H.J. Krhal, *Costituzione e lotta di classe*, trad. it. S. de Waal, Milano, Jaca Book, 1973.

quello di far emergere una negazione determinata a partire da ciò che è già conosciuto e, al limite, nell'atto stesso di questa conoscenza, di organizzare le condizioni del passaggio alla negazione pratica dello stato di cose esistente. In tal senso, la determinazione teorica della necessità del momento soggettivo, in quanto *excesso* ineliminabile rispetto alla struttura sociale, costituisce un momento decisivo della costruzione teorica stessa.

3. Normatività, *ethos* e storia.

L'utilizzo sartriano della nozione di oggettivazione non va ricondotto all'ambizione di una "teleologia dell'oggettivazione individuale non alienante", cioè al paradigma dell'oggettività costruito in funzione del soddisfacimento o della piena realizzazione di una soggettività che le pre-esisterebbe. La necessità di farsi oggetto è la cifra che caratterizza una soggettività che non può darsi se non come risultato della propria attività pratica, della trasformazione di sé mediante trasformazione della realtà sociale e materiale in cui è inserita.

A questo punto si tratta di esplicitare quella che, ai nostri occhi, rappresenta la portata etico-politica della dialettica di soggettivazione ed oggettivazione descritta nel paragrafo precedente; quest'ultima funge in qualche modo da presupposto per comprendere la tematizzazione sartriana della *possibilité inconditionnelle* come struttura ontologica del normativo che, in quanto tale, informa il rapporto etico a qualsiasi norma, qualunque sia il suo contenuto. Tale possibilità si traduce nell'assunzione praxica delle determinazioni imposte dai condizionamenti esterni, delle esigenze della riproduzione sociale, per "metterli a distanza" e privarli del loro carattere condizionante. Praticare, in altri termini, un processo di "dis-attivazione del passato" in modo tale che esso non condizioni il presente, necessitandolo (ma anche di una sua ri-attivazione a partire dal riconoscimento di un possibile). Afferma Sartre:

«Toute exigence morale peut être remplie quelle que soit la détermination antéro-extérieure, à la condition qu'on mette à la limite *sa vie en jeu*. La possibilité la plus profonde *pour chacun* est donc de *mettre sa vie en jeu* pour un impératif. Et bien entendu, la vie est un cas-limite [...] Ce refus inconditionnel des déterminations en extériorité équivaut à *reconnaître à l'agent*, par delà

l'extérieur, une *détermination en intériorité*. [...] La norme – quel que soit le contenu – est *ma possibilité de me produire sujet*»¹⁰¹.

La “determinazione in interiorità” a cui è sospesa la possibilità della soggettivazione, e che si produce a partire dal rifiuto dei condizionamenti esterni o temporalmente precedenti, non deve però tradursi in un'assolutizzazione del potere di negazione della libertà quale “furia del distruggere” o attitudine meramente soggettivista e quindi ineffettuale. Nel manoscritto preparatorio per la Conferenza di Cornell, Sartre mette in guardia dal rischio di leggere la determinazione interna come:

«[...] une illusion inséparable de la praxis, bien que chaque réalisation pratique en soit le démenti rigoureux : il s'agit en vérité d'une production de la praxis par elle-même, d'une disposition constituante qui ne stipule pas, d'ailleurs, si elle doit se vérifier immédiatement ou – contre et par l'histoire – par une progression infinie (circularité des remaniements). Ainsi l'éthique, comme secteur particulier de l'activité humaine, ne serait même pas concevable si toute praxis ne se constituait d'abord comme *éthos*»¹⁰².

L'etica non è quindi la promessa di un regno dei fini in cui la praxis si autofonderebbe come soggettività libera e autonoma, ma un settore particolare dell'attività umana che, in quanto tale, è sempre condizionato dalla materialità in cui tale attività si iscrive. Potremmo dire che è soltanto *dopo* la sua realizzazione pratica che l'incondizionale etico “scopre” le proprie condizioni di possibilità, le quali acquisiscono così il paradossale statuto di “condizioni a posteriori”¹⁰³. O ancora: nella riorganizzazione del campo pratico mediante la messa in questione della fatticità, quelle che inizialmente si imponevano come condizioni limitanti l'azione vengono trasformate in mezzi incondizionali per ricreare, su nuove basi, la fatticità stessa. Il rapporto tra il condizionamento storico e l'incondizionale etico non è infatti un rapporto di semplice giustapposizione. Qualsiasi evento o azione storica che si ponga in contraddizione con la norma in vigore, non può

¹⁰¹ M64, pp. 13-15, sottolineature nel testo; Sartre prosegue affermando: «Le véritable aspect du normatif apparaît ainsi dans l'affirmation de la possibilité inconditionnée comme mon avenir possible *quel que soit mon passé*. [...] Ainsi l'impératif est détermination de mon présent par la possibilité future de me produire contre mon passé ou en dehors de lui», pp. 15-16.

¹⁰² MH, p. 382.

¹⁰³ Sartre definisce questo condizionamento postumo come *limite interno d'esteriorità* dovuto all'iscrizione dell'azione nel campo materiale e conflittuale della storia: «[...] cet élément d'inconditionnalité qui, s'il pouvait pleinement s'épanouir, rendrait l'acte historique et l'acte éthique homogènes, découvre *a posteriori* ce que j'appellerai sa limite interne d'extériorité », MH, p. 353.

che produrre un altro tipo di normatività etica: in tal senso, è il condizionale storico ad innescare una molteplicità di incondizionali etici¹⁰⁴. La relazione della norma etica alla normatività sociale già istituita si struttura allora secondo una reciproca alterazione. L'*ethos* è, da un lato, struttura comune ad ogni praxis e quindi momento essenziale di ogni azione, che deve porre il proprio fine come incondizionalmente possibile (nel senso di “dovente-essere-realizzato”):

«L'action humaine a son moment éthique, quelle qu'en soit l'issue, lorsque, la fin posée, l'invention se présente comme remaniement du champ pratique et libre mise en rapport de structures pratico-inertes comme moyens *intériorisés* (pseudo-intériorité) de réaliser une fin»¹⁰⁵.

Dall'altro, però, Sartre qualifica l'*ethos* come momento *provvisorio* dell'azione, in quanto la sua realizzazione storico-materiale innesca degli effetti inerziali che ne trasformano radicalmente la portata. In quanto produttrice di fatti che hanno conseguenze non prevedibili ed esposte alla contro-finalità del campo pratico, la norma apre il paradosso dell'etica:

«Dans l'option éthique l'agent prétend se produire lui-même en s'objectivant dans un résultat rigoureusement identique à la fin originellement posée; c'est que, refusant de prendre en considération les conséquences, son entreprise rejette du même coup tous les compromis. [...] l'agent ne consent à les reconnaître [les faits produits par son action éthique] qu'en tant qu'ils manifestent son objectivation normative. En ce sens nous devons reconnaître à la fois que *l'histoire se fait contre l'éthique* et que *l'éthique est un facteur spécifique de l'histoire* – à quel niveau ? De quelle portée ? Notre tâche est d'en décider»¹⁰⁶.

La difficile articolazione tra i due fuochi (etica e storia) che formano l'ellisse di un simile interrogativo motiva la necessità di descrivere la molteplice e stratificata struttura normativa propria agli oggetti sociali – a partire dalla forma più semplice che si offre

¹⁰⁴ Cf. J. Simont, *Autour des Conférences de Sartre à Cornell*, in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, cit., pp. 42 e 45.

¹⁰⁵ MH, p. 357.

¹⁰⁶ Ivi, p. 300, sottolineature mie.

all'esperienza, ovvero quella dell'*imperativo*¹⁰⁷. L'analisi fenomenologica condotta da Sartre mostra la struttura imperativa della vita quotidiana mediante gli esempi dalla pubblicità, delle informazioni della stampa¹⁰⁸, delle macchine utilizzate nelle fabbriche, etc.; considerando, in altri termini, l'insieme di regole che si presentano immediatamente come strutturanti la vita in società:

«Le citoyen vit dans le milieu du normatif. Et par là nous n'entendons pas qu'il subit les normes comme une contrainte mais, tout au contraire, qu'il les reprend à sa charge, dans leur ensemble, et qu'il se fait agent éthique non seulement en utilisant la liberté qu'elles lui découvrent (possibilité inconditionnelle) à y conformer ses conduites, mais encore en exigeant des autres membres du groupe qu'ils y conforment les leurs [...] Vivre dans une communauté, quelle qu'elle soit, c'est vivre sous pression normative et contribuer soi-même directement (groupe) ou indirectement (série) à faire subir cette pression aux voisins»¹⁰⁹.

Se la forma imperativa è l'espressione più comune della norma, quest'ultima non appare però necessariamente sottoforma di obbligazione, di divieto o di ordine. La normatività struttura infatti l'esperienza sociale in modi e forme differenti, che Sartre suddivide in cinque macro-categorie: oltre agli imperativi, egli analizza i *valori*, i *beni*, gli *esempi* e gli *ideali*. Tutti sono accomunati dal fatto di proporre dei fini determinati alla condotta umana, designando come incondizionale la possibilità di raggiungerli e, al contempo, dal fatto di contenere, in se stessi, un aspetto inerziale dovuto alla dialettica di interiorizzazione dell'esteriorità. Il valore, ad esempio, possiede un contenuto materiale

¹⁰⁷ «Si l'impératif est la forme plus rudimentaire de l'éthique, nous vivons dans le milieu de l'impératif», *ivi*, p. 274.

¹⁰⁸ A proposito del valore etico-normativo della stampa Sartre riprende, in una nuova prospettiva, le analisi consacrate nella CRD alla produzione di legami seriali all'interno di una molteplicità di individui, che venivano descritti attraverso agli esempi della radio e dell'opinione pubblica: cf. CRD I, pp. 320-325 e pp. 338-344. In MH egli afferma: «Ainsi, qu'elle soit de droite, de gauche ou gouvernementale, la presse apparait comme une accumulation et un réflecteur d'énergie éthique. Aucun organe ne prétend inventer par lui-même les impératifs qu'il impose à ses lecteurs: chacun d'eux vise à capter l'éthique diffuse de l'ensemble social qu'il représente et à la lui refléter, purifiée, systématisée, tirant de sa concentration une force nouvelle. Le journal confirme le groupe dans sa vie éthique, dévoile à son public ses propres exigences, ses valeurs, ses jugements axiologiques [...] Les journaux sont moralisants parce que les ensembles sociaux produisent et maintiennent sans cesse leurs éthiques particulières comme leur milieu intérieur et la règle de leurs relations humaines », MH, pp. 284-285.

¹⁰⁹ *ivi*, p. 277.

che lo particolarizza e che lo pone in una relazione di esteriorità rispetto alla libertà pratica:

«La valeur se donne comme un être par delà l'être et, par là même, elle échappe à l'inertie de l'impératif. Mais elle se présente avec son contenu, c'est-à-dire avec une certaine opacité indissoluble : en cela réside son inertie propre. [...] la valeur ne se manifeste pas comme une obligation mais elle apparaît – à travers le jugement axiologique – comme l'objet d'une *option constituante*»¹¹⁰.

L'agente può *constituarsi* eticamente nel momento in cui pone, come obiettivo della propria condotta, quello di avvicinarsi progressivamente e in modo asintotico al valore riconosciuto mediante un giudizio assiologico¹¹¹. Tuttavia, il carattere etico dell'agente si scontra con la contraddizione costitutiva del valore: la libertà creatrice si produce come *exis* ripetitiva, in quanto la proiezione nella praxis della permanenza dei valori non può che innescare una ripetizione inerziale; in tal senso, l'essere etico dell'agente non è altro che *un devoir-être matérialisé*. Se i valori etici si presentano come dei fini possibili, i beni rappresentano i mezzi incondizionalmente necessari al raggiungimento di un dato fine: in alcuni tipi di società, nota Sartre, la verginità è considerata un bene che si possiede e che si deve preservare come mezzo per poter realizzare delle specifiche relazioni coniugali. Essa però si presenta ed è vissuta diversamente dai vari membri del nucleo familiare: imposta come un imperativo dal *pater familias*, la verginità viene trasmessa alla figlia come un valore da parte della madre.

Le stesse osservazioni possono essere fatte a proposito della vita che, ricorda Sartre, è un bene o una proprietà da difendere per le classi privilegiate, mentre rappresenta un'*esigenza* fondamentale per coloro che devono produrla e riprodurla sul piano biologico attraverso il lavoro. Questo mostra che, all'interno di un dato ambiente sociale, una stessa "realtà normativa" può costituirsi in forme differenti in base alle determinazioni

¹¹⁰ Ivi, p. 316.

¹¹¹ L'esempio scelto da Sartre è quello della sincerità come valore, cf. MH, pp. 312-316: «La sincérité vise, dans ses multiples démarches, non pas à *découvrir* le vrai, mais à *le faire exister*. [...] dans la mesure où elle pose le rapport à soi comme approximation indéfinie, elle pose dans la réciprocité les relations aux autres comme une découverte de soi en l'autre et de l'autre en soi : il n'y a de sincérité que réciproque, c'est-à-dire que la relation humaine est une réciprocité d'approfondissement. Mais [...] *ma sincérité* est scandaleuse pour mon voisin car elle le dévoile, malgré lui, à ses propres yeux», ivi, p. 312, corsivi nel testo.

di classe, appunto perché nei rapporti etici «ce n'est pas le contenu qui décide, mais le rapport du contenu à l'ensemble social»¹¹².

Quelle che Sartre descrive in termini di esempi o condotte esemplari, invece, hanno una valenza etica nella misura in cui dimostrano che la possibilità incondizionale non è condannata a restare semplice possibilità, bensì che è stata o è realizzata in un dato momento, ad opera di un individuo o di un gruppo – e che la sua realizzazione si pone, precisamente, *come determinazione storica* dell'etica.

«Ces conduites [les conduites exemplaires] ne peuvent être imitées par la raison qu'elles incarnent l'éthique dans l'histoire et qu'elles n'ont valeur d'exemple que si on leur conserve toute leur singularité. Bien qu'elles appartiennent au domaine de la norme, elles ne peuvent être source d'obligations; et ceux qui prennent l'exemple pour modèle manquent la singularité de leur propre situation et ne peuvent, conséquemment, trouver la solution de leurs problèmes»¹¹³.

L'esempio è definito come “l'equivalente laico della grazia”: esso mostra, a coloro che agiscono nella realtà storica marcata dai conflitti e dagli antagonismi, che l'*ethos* non è soltanto possibilità continuamente differita, ma anche una realtà; la norma prende così l'aspetto di un incoraggiamento che, in certe circostanze specifiche, può tradursi nell'adesione ad un ideale, ultima categoria normativa esaminata da Sartre. Il riconoscimento o l'assunzione collettiva di un ideale ha un particolare carattere normativo, poiché essa non avviene attraverso un'imposizione o una proposizione esterna, bensì mediante il riconoscimento reciproco della propria volontà nella volontà del gruppo o

¹¹² Ivi, p. 317. Per riassumere questa plasticità propria alle realtà etiche e in particolare alla valutazione etica della vita, Sartre riporta la famosa frase di Malraux “une vie ne vaut rien, rien ne vaut une vie”, vedendovi una condensazione del paradosso etico, formulato su due livelli strutturalmente diversi: da un lato, quello delle classi privilegiate, per le quali la vita è un bene che si possiede, in quanto la sua riproduzione avviene automaticamente e quindi non si presenta come valore. Dall'altro, la formula “nulla vale quanto una vita” appartiene al livello della riproduzione della vita stessa, che si pone come imperativo categorico o come valore: «Ici la vie n'est pas un *donné* soutenu à l'existence par le travail d'autrui, mais une fragilité, une imperfection (sous-alimentation) qui exige d'être maintenue et réalisée dans sa plénitude contre un univers hostile ou dans le meilleur de cas indifférent. A ce niveau aussi, on risque sa vie, mais on la risque *pour la vie*, c'est-à-dire qu'on accepte la mort pour réaliser l'impossibilité inconditionnelle de vivre. C'est le sens de la phrase fameuse des canuts : “Vivre en travaillant ou mourir en combattant”. Ici, la vie étant *exigence*, le travail devient *valeur* ; la mort est le risque couru pour imposer à l'ensemble social le respect inconditionné de la vie comme totalisation permanente exigeant de se reproduire elle-même par l'aménagement du champ pratique», ivi, p. 318, corsivi nel testo.

¹¹³ Ivi, p. 319.

dell'individuo carismatico che di tale ideale si fa l'incarnazione:

«Garanti par l'exemplarité de l'Autre, l'idéal devient, comme synthèse singulière de toutes les normes [d'un certain ensemble social] le libre objet de ma volonté qui s'aliène pour devenir sacrée»¹¹⁴.

La delimitazione di queste strutture normative va naturalmente considerata nella sua azione storica concreta, ovvero nella sua efficacia sul piano delle istituzioni, del diritto, dei costumi, e del loro reciproco condizionamento. Le osservazioni di Sartre a proposito dell'istituzione appaiono particolarmente interessanti ai fini della nostra argomentazione. Egli infatti separa il potere dall'istituzione, sganciando al contempo quest'ultima dall'atto dell'istituire, a cui viene riconosciuto un carattere essenzialmente normativo, indipendente dalla sua fissazione nella stabilità di un'istituzione:

«La hiérarchie des pouvoirs s'impose comme une norme mais ces pouvoirs eux-mêmes sont institués sans institution. C'est qu'un ensemble social s'organise comme totalisation permanente et différentielle des relations humaines en liaison directe avec la lutte contre la rareté, c'est-à-dire avec le mode de production. [...] *L'acte d'instituer est éminemment normatif*, non seulement quand il produit l'institution proprement dite, mais aussi quand en dehors de tout pouvoir politique et même dans la vie privée – il transforme comme dit Merleau-Ponty “une forme privée¹¹⁵ de contingence” en avenir normatif. Un mort peut être institué par mes conduites si je fais de lui la règle de mes relations humaines»¹¹⁶.

¹¹⁴ Ivi, p. 321.

¹¹⁵ Ringrazio G. Cormann, curatore (insieme a J. Simont) dell'edizione del manoscritto di *Morale et Histoire* per avermi segnalato la presenza, in questo passaggio, di un errore di trascrizione in merito al termine “privée” che va invece sostituito con “grévée”, in modo da risultare: “una forma *gravid* [e non privata] di contingenza”. Lo stesso Cormann ha inoltre mostrato (in *L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan: inventer une étrange histoire de L'Idiot de la famille*, in «Recherches et Travaux», n. 71, 2007, pp. 151-176) che la formula in questione, usata (benché in un'accezione differente rispetto a quella presente in M64) da Sartre anche in IDF a proposito della creazione letteraria, si trova nel saggio di M. Merleau-Ponty, *De Mauss à Claude Lévi Strauss*, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960: «Comment appeler, sinon histoire, ce milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir, et le commande avec l'autorité de l'institué ?», ivi, p. 154.

¹¹⁶ MH, p.310, sottolineature mie. Il riferimento a Merleau-Ponty è probabilmente al Corso al Collège de France del 1954-1955 dedicato proprio all'istituzione nella storia personale e pubblica. Cf. Merleau-Ponty, *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, ad esempio i passaggi seguenti: «L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité», ivi, p. 37; o ancora: «Institution signifie établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de di-

La struttura normativa propria agli oggetti sociali presenta dunque un carattere implicito e nondimeno efficace sul piano storico-politico, confermando la necessità di valutare l'efficacia storica della dimensione etico-normativa della praxis in una prospettiva dialettica e marxista, e di assumere criticamente gli effetti derivanti dalla considerazione dell'etica come semplice sovrastruttura:

«Pour le socialisme scientifique l'éthique est un effet, jamais une cause : c'est une détermination de fait qui reflète à un certain niveau les infrastructures. Pour transformer les relations humaines, c'est à celle-ci qu'il faut s'attaquer. L'entreprise est toute positive : elle évalue le rapport des forces, analyse la situation en fonction d'un objectif lointain – la prise du pouvoir – et d'objectifs à court terme – préserver l'unité du mouvement, gagner des positions-clés, intensifier la lutte, contracter des alliances provisoires, etc. Bref, la politique ici prétend aller du fait au fait à travers une conjoncture de fait rigoureusement conditionnée par les circonstances antérieures, c'est-à-dire par les structures réelles du champ pratique et par le pratico-inerte. Le prolétariat détruira la bourgeoisie par ce qu'il est ainsi fait qu'il porte en lui les germes de cette destruction : à partir de là, en chaque moment historique de la lutte des classes, le mouvement des travailleurs fait ce qu'il *peut*. Non ce qu'il *doit*, car il n'est pas d'obligation quand les possibilités sont rigoureusement

mensions (au sens général, cartésien: système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront *une suite, une histoire*», *ivi*, p. 38. E più oltre : «L'idée de l'institution est justement cela: fondement d'une histoire personnelle à travers la contingence», *ivi*, p. 73. Anche nella conferenza del 1964 dedicata a Kierkegaard Sartre definisce l'istituzione come «la singularité devenue loi pour les autres et pour moi-même», *L'Universel singulier*, in *S*, IX, p. 179. Sull'uso merleau-pontiano della nozione di *institution* si veda ad esempio: G. Cormann, *Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux*, in «Daimon. Revista de Filosofia», n. 44, 2008, pp. 45-59. Per una declinazione di tale nozione merleau-pontiana come alternativa alla semantica del potere costituente, cf. M. Farnesi Camellone, *Il soggetto istituyente. Linguaggio, storia e pratica di pensiero*, in P. Cesaroni (a cura di), *Politiche della filosofia*, Roma, DeriveApprodi, 2016 (in corso di edizione). Sempre in quest'ottica dell'istituzione come riattivazione di un passato mediante un rapporto creativo alla contingenza, è possibile avvicinare il rimando sartriano all'istituzione di un morto mediante delle "regole di vita" adottate da coloro che vivono nel presente all'analisi blochiana del personaggio di Thomas Münzer, dove si legge appunto: «Noi vogliamo essere sempre soltanto con noi. Così anche qui noi non guardiamo assolutamente indietro. Ma vivi noi stessi ci mescoliamo. *Ed anche gli altri si volgono di nuovo trasformati, i morti tornano di nuovo, la loro azione vuole compiersi ancora una volta con noi.* Münzer finì molto rapidamente e tuttavia volle il più vasto. *Chi lo osserva nella sua opera ha l'oggi e l'incondizionato in una prospettiva più distaccata, più completa della troppo veloce esperienza vissuta, eppure egualmente non attenuata.* Münzer è anzitutto storia in senso fecondo, egli e ciò che è suo e tutto il passato che merita essere trascritto è qui per impegnarci, per entusiasmarci, per sostenere sempre in modo più ampio ciò che è da noi continuamente inteso.», E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, trad. it. S. Krasnovsky, S. Zecchi, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 29, corsivi miei. Devo a M. Farnesi l'indicazione di questa possibile vicinanza tra la concezione blochiana del rapporto presente-passato, possibile-reale e l'articolazione sartriana tra determinazione storica e possibilità etica.

conditionnées. Pourtant cette politique réaliste est sous-tendue par des appréciations et des impératifs éthiques»¹¹⁷.

I presupposti normativi della politica comunista sono particolarmente visibili nella fase della IV Internazionale e nell'atteggiamento adottato dal PC nei confronti dei trotskisti. L'analisi che Sartre ne propone in MH ci permette allora di approfondire quella che il secondo tomo della CRD aveva già sviluppato a proposito del rapporto Trotskji-Stalin, risituando la questione in una prospettiva parzialmente differente. La condanna delle posizioni trotskiste da parte del PC si basa senza dubbio su una valutazione politica e strategica, dal momento che il movimento promosso da Trotskji costituisce una minaccia reale per l'unità delle forze rivoluzionarie. Tuttavia, afferma Sartre:

«Cette appréciation politique est elle-même vécue *éthiquement* dans le Parti puisqu'elle se renforce aussitôt en attribuant aux trotskistes des conduites de fait – d'ailleurs fictives – qui l'obligent à se transformer d'elle-même en jugement moral : les trotskistes sont vendus, le gouvernement les paie pour qu'ils deviennent partout provocateurs, dénonciateurs et divisionnistes. Ce qui s'est passé, c'est que le jugement politique ne peut pas se suffire à lui-même : il ne suffit pas que le mouvement de la IV^{ème} Internationale divise en fait les forces révolutionnaires. Il est indispensable que cette division, loin d'être une conséquence d'un conflit politique, soit de nature *intentionnelle*. [...] en transformant le fait en intention (la division objective en divisionnisme voulu) on permet au *scandale éthique* de se manifester dans toute sa force : c'est la division elle-même qui est scandaleuse pour le militant ; [...] ainsi l'horreur spontanée des militants pour la désintégration se développera dans toute sa force en devenant condamnation éthique des *traîtres trotskistes*»¹¹⁸.

Il giudizio morale che viene formulato nei confronti della politica trotskijista si basa certo su un rischio reale di disgregazione ma deve, a sua volta, dotarsi di un'armatura fattuale supplementare al fine di risultare efficace e condivisibile agli occhi degli altri militanti. Con questo esempio Sartre intende mostrare come qualsiasi giudizio di fatto (“il trotskismo divide”) contenga in sé, benché implicitamente, una valutazione etica (“il trotskismo è divisionista, traditore, etc.”) e un giudizio assiologico (che attribuisce una

¹¹⁷ MH, p. 278.

¹¹⁸ MH, pp. 282-283, corsivi nel testo.

priorità assoluta all'unità dei rivoluzionari, alla quale debbono subordinarsi le concezioni politiche dei singoli gruppi). L'efficacia del normativo (cioè la produzione di determinazioni reali da parte di quest'ultimo) si attesta qui mediante l'invenzione di "pseudo-fatti" a cui è necessario credere per poter radicalizzare e rendere intenzionale (quindi condannabile eticamente e politicamente) una certa condotta (singolare o collettiva) i cui effetti risultano dannosi per i membri di un dato movimento o partito politico¹¹⁹. Siamo di fronte, insomma, ad una diversa formulazione del problema dell'*ideologia*, che Sartre non tratta semplicemente in termini negativi o alienanti, bensì ridislocandone la portata su un piano più ampio, riguardante la connotazione etica e "qualitativa" degli effetti di soggettivazione prodotti dagli apparati ideologico-normativi (in questo caso dal Partito)¹²⁰.

Le osservazioni di Macherey nel saggio evocato all'inizio del paragrafo precedente appaiono ancora utili per mostrare la particolare torsione operata da Sartre in merito alla questione del normativo. Riferendosi al testo althusseriano del 1970 intitolato *Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat*, l'autore interroga i limiti della concezione dell'*ideologia* come interpellazione dell'individuo in soggetto¹²¹, ovvero in quanto dimensione a cui ogni possibilità di soggettivazione risulta costitutivamente subordinata.

¹¹⁹ Sartre vede in questa "radicalizzazione etica della praxis politica" una tendenza propria del pensiero popolare e precisa che la credenza agli pseudo-fatti non solo è sincera, ma il suo portato di "spontanea finzione" condiziona le condotte di coloro che hanno contribuito a crearla e, in certe circostanze, rivela la verità della situazione: «Ces fictions populaires, quand elles sont spontanées, retrouvent, souvent à leur manière, la vérité. Même si le pseudo-fait est sans fondement réel, l'intention manifestée est bien celle du groupe visé. Il s'agit en tous cas d'une vérité éthique car l'intention se dévoile à l'indignation. Cette liaison de l'invention morale à la vérité se brouille quand les organisations et la presse utilisent systématiquement les catégories de la pensée populaire pour la conditionner dans le sens qui leur est profitable», MH, p. 283.

¹²⁰ Il carattere ideologico della struttura del Partito viene ribadito da Sartre nel corso della già citata intervista al quotidiano «Il Manifesto», ove egli ne esplicita le ragioni con le parole seguenti: «[...] Il [le Parti] est toujours en retard par rapport à la masse en fusion, même lorsqu'il tente de la diriger, parce qu'il l'appauvrit, parce qu'il cherche à la subordonner à lui, quand il ne va pas jusqu'à la renier, à s'en désolidariser. La pensée et l'action de chaque groupe en reflètent, nécessairement, la structure. Il se produit donc ceci : la pensée d'un groupe – du fait qu'elle naît dans le feu d'une situation particulière et non à cause d'une quelconque "spontanéité" – a une charge plus forte, plus critique, plus neuve que celle d'un groupe structuré. En tant qu'institution, un parti a une pensée institutionnalisée – c'est-à-dire quelque chose qui s'écarte d'une pensée sur la réalité [...] une pensée idéologique en somme», *Masses, spontanéité, Parti*, in S, VIII, p. 267. La rottura operata dai movimenti studenteschi e operai del 1968 si misura allora per il fatto di aver prodotto un «degré de réflexion *plus vrai* parce qu'aucune institution ne s'est interposée entre l'expérience et la réflexion sur l'expérience», *ibid.*, corsivo nel testo.

¹²¹ Cf. L. Althusser, *Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat*, in *Id.*, *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 110.

In opposizione alla dinamica indifferenziata, anonima e trans-storica¹²² con cui Althusser spiega il rapporto tra ideologia e soggettivazione, l'argomentazione di Macherey fa giocare il concetto sartriano di *situazione*: in quanto campo pratico *surdeterminato*, esso permette di mostrare come qualsiasi quadro normativo o giudizio di valore che contribuiscono a determinare una forma specifica di soggettività, non possa che procedere da (ed esplicarsi mediante) una combinazione paradossale di libertà e necessità. La situazione si costituisce sempre come struttura *al contempo* normativa, nella sua forma storicamente determinata, ed intrinsecamente instabile, a causa di quel portato di libertà – che naturalmente non coincide con l'intenzione individuale del singolo – capace di assumere la norma in senso emancipativo:

«Revue à la lumière du concept de situation, la question de la subjectivation se pose différemment [...] être sujet implique alors la référence à quelque chose en plus, un supplément d'être, une qualification excédentaire [...] Cet aspect de la question semble avoir échappé à Althusser, qui l'a évacué de la même manière qu'il a écarté la considération de l'intersubjectivité, dont il n'a pas admis que, revue à la lumière d'un concept comme celui de situation, elle revêt une toute autre signification que celle impliquée par le rapport ordinaire à autrui théorisé par la phénoménologie»¹²³.

Il fatto che Althusser non abbia tenuto sufficientemente in considerazione il carattere “situato” dei processi di soggettivazione, né la loro appartenenza ad un orizzonte originariamente plurale e intersoggettivo spiega, sempre secondo Macherey, l'insistenza althusseriana sulla dimensione “verticale” o trascendente dell'operazione ideologica, a scapito della dimensione “orizzontale”, storico-politica e quindi qualitativamente diffe-

¹²² *Indifferenziata* perché, secondo Macherey (che riprende in parte la lettura proposta da Judith Butler) l'ideologia in Althusser interpella tutti gli individui senza distinzione, «elle saisit le sujet à sa source, en l'assignant à son être absolu de sujet en soi, non spécifié, non qualifié» (*Le sujet des normes*, cit., p. 63). *Anonima* poiché la procedura dell'interpellazione si presenta come un *fait de langage*, che le conferisce un carattere universale: «D'où l'appel est-il lancé? Qui le lance? On n'en sait rien, et l'appel tire justement sa force insistante de cette ignorance. La voix qui énonce le message n'est pas la voix de quelqu'un, ce n'est pas une voix de sujet» (ivi, p. 64). Infine, il carattere *trans-storico* (o meglio: *omni-historique*) su cui insiste Althusser a proposito de “l'idéologie en général” dipende dalla sua appartenenza al piano dell'inconscio (il quale, secondo la formulazione freudiana, non ha storia), cf. ivi, pp. 52-55 e pp. 91-102.

¹²³ P. Macherey, *Le sujet des normes*, cit., pp. 78-79.

renziata, della dinamica di soggettivazione, che vi rivestirebbe invece un ruolo secondario¹²⁴.

«Qu'est-ce que cela change de dire qu'on devient sujet en situation ? Cela a pour conséquence qu'on ne devient jamais sujet tout court, mais sujet "surdéterminé", c'est-à-dire *qualifié*, et dans certaines configurations *quantifié*»¹²⁵.

Le analisi di Macherey si appoggiano su un testo sartriano del 1946, *Réflexions sur la question juive* e, in particolare, sulla riattivazione che ne ha proposto Franz Fanon¹²⁶ nel saggio del 1952 *Peau noire, Masques blancs*, ove centrale è l'idea del giudizio in forma di condanna sotteso a certe forme di soggettivazione (che si tratti dello sguardo dell'antisemita nei confronti dell'ebreo o di quello del razzista nei confronti delle persone di colore). La linea interpretativa proposta da Macherey mostra, a nostro avviso, tutta la sua pregnanza se misurata all'analisi del sistema coloniale come sistema normativo¹²⁷ che Sartre svolge nel manoscritto del 1964.

¹²⁴ Per una differente lettura della questione dell'ideologia in Althusser e per una sua trattazione diacronica nella riflessione complessiva del filosofo si veda almeno: F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, Ombre corte, 2011, cf. in particolare capp. I, II, III. Si segnalano inoltre i numerosi lavori su Althusser svolti dal *Groupe de Recherches Matérialistes* (GRM), che trovano pubblicazione semestrale nella rivista elettronica «Les Cahiers du GRM», consultabile al sito <https://grm.revues.org/>.

¹²⁵ P. Macherey, *Le sujet des normes*, cit., p. 79.

¹²⁶ Sul rapporto Sartre-Fanon si veda: G. Cormann, "Passer la ligne": la rencontre de Fanon et de Sartre, di prossima pubblicazione in M.-P. Luneau, D. Saint-Amand (sous la direction de), *Jeux et enjeux de la préface*, Paris, Garnier, 2015; V. Schaepelynck, *Sartre avec Fanon: notes et réflexions sur une alliance*, in E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 201-215; J. Butler, *Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon*, in «Aut Aut», n. 344, 2009, pp. 32-63, dove l'autrice sottolinea un aspetto importante della *Préface* di Sartre a *Les Damnés de la terre*: «La scrittura di Sartre è un modo di agire sul lettore europeo situandolo al di fuori del cerchio e facendo di quello status periferico un requisito epistemologico per comprendere la condizione della colonizzazione», ivi, p. 35.

¹²⁷ Ricordiamo che già nel 1948 Sartre scrisse *Orphée noir*, come introduzione a *l'Antologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* di L. Sedar Senghor (ora in S, III, pp. 229-286). Per quanto riguarda l'analisi del sistema coloniale, l'argomentazione sviluppata nel Manoscritto del 1964 riprende la struttura dell'intervento che Sartre tenne al *Meeting pour la paix en Algérie* nel 1956, poi pubblicato in «Les Temps Modernes» con il titolo *Le colonialisme est un système*. In questo articolo si legge infatti: «Quand nous parlons de système colonial, il ne s'agit pas d'un mécanisme abstrait. Le système existe, il fonctionne; mais cette réalité s'incarne dans un million de colons, fils et petits-fils de colons qui ont été modelés par le colonialisme et qui pensent, parlent et agissent selon les principes mêmes du système colonial. Car le colon est fabriqué comme l'indigène: il est fait par sa fonction et par ses intérêts. Lié à la Métropole par le pacte colonial, il est venu commercialiser pour elle, en échange d'un gros profit, les denrées du pays colonisé. Il a même créé des cultures nouvelles qui reflètent les besoins de la métropole beaucoup plus que ceux des indigènes. Il est donc double et contradictoire: il a sa "patrie" la France, et son "pays" l'Algérie. En Algérie, il représente la France et ne peut avoir des rapports qu'avec

4. Il bisogno come radice dell'etica.

É attraverso l'esempio dell'occupazione dell'Algeria da parte dall'esercito francese, che Sartre mette in evidenza gli effetti mistificanti delle “moralì alienate” o “moralì della ripetizione”¹²⁸, legati alla pretesa universalità di sistemi valoriali fondati sugli interessi di classe. Nella conferenza all'Istituto Gramsci viene dapprima esplicitata la contraddizione interna alla figura del colono: questi deve affermare e negare al contempo l'umanismo formale quale valore costitutivo della cultura borghese metropolitana. In quanto prodotto della democrazia borghese, il colono si riferisce positivamente a quest'ultima per mantenersi nei suoi diritti di colono, il che significa che deve affermare e riconoscere l'universalità dei diritti per tutti i membri della specie umana; tuttavia, per poter essere ciò che è (un colono, appunto), egli deve alimentare e riprodurre un sistema

elle. Mais ses intérêts économiques l'amènent à s'opposer aux institutions politiques de sa patrie. Les institutions françaises sont celles d'une démocratie bourgeoise fondée sur le capitalisme libéral. Elles comportent le droit de vote, celui d'association et la liberté de la presse. Mais le colon, dont les intérêts sont directement contraires à ceux des Algériens et qui ne peut asseoir la surexploitation que sur l'oppression pure et simple, ne peut admettre ces droits que pour lui et pour en jouir en France, au milieu des Français. Dans cette mesure, il déteste l'universalité – au moins formelle – des institutions métropolitaines. Précisément parce qu'elle s'applique à tout le monde l'algérien pourrait s'en réclamer. Une des fonctions du racisme c'est de compenser l'universalisme latent du libéralisme bourgeois : puisque tous les hommes ont les mêmes droits, on fera de l'Algérien un sous-homme. [...] la Métropole est prise au piège du colonialisme. Tant qu'elle affirme sa souveraineté sur l'Algérie, elle est compromise par le système, c'est-à-dire par des colons qui nient ses institutions», *Le colonialisme est un système*, in S, V, pp. 25 e ss. All'analisi del colonialismo Sartre dedica una lunga nota anche nel tomo I della CRD, contestualmente alla trattazione della serialità e del carattere seriale dell'Idea: cf. CRD I, pp. 344-349, nota. A questa altezza, la descrizione del sistema coloniale dal punto di vista del *vissuto* degli agenti in esso implicati, insiste sulla dimensione *magica* dei rapporti tra colonizzato e colonizzatore, riattivando in parte il lessico dell'*Esquisse pour une théorie des émotions*. A partire da questo aspetto Hervé Oulc'hen propone un'acuta lettura dell'analisi sartriana del sistema coloniale nel saggio *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, Port Baly, Editions La Digitale, 2014, in particolare pp. 34-51. L'elemento innovativo presentato nel manoscritto del 1964 risiede nell'approccio del colonialismo sul piano della sua struttura normativa e dei tipi di condotte morali che in esso si incarnano come realizzazione di uno specifico sistema assiologico.

¹²⁸ «L'éthique comme structure ontologique de la praxis en tant que celle-ci se définit par sa fin [...] peut s'incarner dans toutes les formes aliénées de la morale: impératifs et valeurs des privilégiés, anti-impératifs et anti-valeurs des opprimés et exploités, réalisation fautive de l'homme par l'acte anarchiste d'un groupe ou d'un individu, etc.», M64, p. 72. Più oltre Sartre fornisce la seguente definizione di morale alienata: «[...] c'est la subordination de la praxis actuelle aux résultats de la praxis passée. [...] Les normes aliénées joignent les caractères de la chose – inertie, perpétuel présent a-historique vécu comme éternité, rigidité inflexible – à ceux de la praxis c'est-à-dire à l'*avoir à être*. En sorte qu'on arrive précisément à considérer le présent-passé, pris pour l'éternité, comme ayant à être – alors que précisément il est», ivi, pp. 93-94, sottolineature nel testo.

che esige la radicale ineguaglianza dei diritti anche sul piano astratto. Questo perché l'indigeno non deve essere soltanto sfruttato, ma sovrasfruttato (*surexploité*), ovvero costretto al lavoro forzato, affinché la riproduzione del sistema sia garantita. Di conseguenza, afferma Sartre :

«[...] il [l'indigène] est institutionnellement et normativement défini comme un *non-homme* [...] la sous-humanité de l'indigène n'est pas un *fait* objectivement décelable, mais *une valeur* à maintenir [...] le colon est *agent moral*»¹²⁹.

Il colono quindi considera e vive il rapporto coloniale non come un sistema, bensì come un'*operazione*, una creazione continua che procede da una decisione volontaria determinata dall'adesione ad un insieme di norme (ciò non deve naturalmente occultare il fatto, precisa Sartre, che dietro l'aspetto produttivo dell'impresa coloniale, il colono difende il proprio interesse di classe, quindi il sistema che lo favorisce e lo protegge). Tuttavia, ciò su cui Sartre insiste è il fatto che il colono *viva* l'oppressione esercitata sugli indigeni come insieme normativo, da mantenere e riprodurre mediante la propria condotta¹³⁰. Diversa è ovviamente l'esperienza che della colonizzazione fanno gli oppressi, al contempo, prodotti e vittime del sistema, ma anche suoi complici involontari, fintanto che non si opporranno ad esso attraverso l'insurrezione armata¹³¹; la possibilità di rifiutare il sovrasfruttamento che viene loro imposto non potrà sorgere, afferma Sartre, che dalla situazione materiale in cui essi si trovano costretti a vivere, confermando la valenza di rivolta contenuta nel bisogno:

«A considérer l'histoire de la lutte algérienne, nous voyons que le mouvement anticipateur de la contre-violence prend racine dans *le besoin*»¹³².

¹²⁹ M64, p. 81 e p. 86.

¹³⁰ «Le propre de l'agent historique est de saisir ses conduites comme des normes et leurs effets comme des valeurs [...] si l'on doit refuser une conduite sociale, ce n'est pas parce qu'elle est immorale : c'est au nom d'une morale libre qui dénonce les normes de l'injustice comme faisant partie d'une morale aliénée», M64, p. 89.

¹³¹ Ivi, p. 96, Sartre afferma infatti: «En travaillant pour reproduire leur vie, ils [les colonisés] sont contraints d'entrer dans le système de la surexploitation : les Européens exploités vendent leur force de travail, l'indigène – à la limite – tend à la donner», ibid.

¹³² Ivi, p. 97.

Il bisogno del colonizzato diventa la base della praxis rivoluzionaria come impresa etica, poiché si costituisce in opposizione alla morale del colono che, definendosi attraverso il diritto di proprietà, assume come norma il perseguimento del proprio interesse e non può che alienarsi in esso, in quanto ricorda Sartre: «[...] il [le colon] *est* la chose en tant que la chose qu'il possède lui dicte des normes et l'oblige à la protéger contre le cours changeant des choses et, éventuellement, contre les hommes»¹³³.

Sartre schematizza in tre fasi la dialettica attraverso cui l'impossibilità di vivere, provata dal colonizzato in una specifica situazione divenuta insostenibile, può trasformarsi, nella e mediante l'urgenza del bisogno, in «*possibilité de l'homme* au-delà de tous les systèmes»¹³⁴. La ragione profonda che condurrà alla rivoluzione risiede nella contraddizione tra la pretesa di un certo apparato economico e politico (quello della Francia metropolitana) di costituire in comunità individui "liberi e uguali" e la *nuda* soggettività dell'indigeno, la cui forza-lavoro viene sempre più sfruttata. Una prima fase si strutturerà come rivolta contro la violenza oppressiva o come rivolta di un sistema contro un altro (ad esempio le strutture politiche e religiose nazionali dell'Algeria si opporranno alle strutture nascenti del colonialismo). Questo scontro tra due sistemi (quello metropolitano e quello nazionale dell'Algeria) porterà ad una presa di coscienza da parte del colonizzato, il quale, rischiando la vita per un sistema di valori nazionali o religiosi, sceglie di alienarsi liberamente ad un sistema alternativo a quello imposto dalla Francia:

«[...] par la mise en jeu de sa vie, l'Algérien se réalise non comme l'homme dont l'idéal est la suppression de toute aliénation, mais comme celui dont la condition essentielle est de produire l'aliénation sous ses formes particulières et de s'y subordonner librement. En choisissant son aliénation contre l'aliénation étrangère l'Algérien reste produit de son produit, mais manifeste sa vocation à l'autonomie dans le choix qu'il fait de reproduire son produit au péril de sa vie»¹³⁵.

Ciò che conta qui non è tanto il sistema di valori in virtù del quale il colonizzato si oppone all'oppressione (ad esempio quelli dell'Islam) ma, più profondamente, il cambiamento che si produce sul piano del suo *rapporto alle norme*, il quale cambia

¹³³ Ivi, p. 102. Sulla matrice hegeliana di tale concezione si veda J. Simont, *La lutte du maître e de l'esclave dans Cahiers pour une morale et Critique de la Raison dialectique*, in « Etudes sartriennes », n. 4, 1990, pp. 69-89.

¹³⁴ M64, p. 103.

¹³⁵ M64, p. 105.

radicalmente di segno: non più obbedienza passiva ad una serie di imperativi o prescrizioni, ma difesa di un sistema di valori che coincide con l'affermazione di sé, in quanto difenderlo equivale a rischiare la propria vita e a rivendicare questo rischio. Resta nondimeno un duplice condizionamento poiché «la liberté sort de l'aliénation et s'affirme *contre elle* dans le moment où elle prétend la maintenir»¹³⁶.

La seconda fase è quella in cui si palesa la dissimmetria tra i rapporti di forza esistenti, facendo apparire la sconfitta dei ribelli come inevitabile e aprendo, al contempo, due possibili vie di resistenza: il terrorismo contro i coloni o il tentativo di assimilazione al loro sistema mediante riconoscimento di eguali diritti. Quando il bisogno dell'indigeno viene in un certo senso “deviato”, falsato dal sistema che lo opprime, il tipo di rivendicazioni cui esso può dar luogo si porrà sullo stesso registro dell'apparato giuridico del paese colonizzatore: Sartre critica infatti esplicitamente il ricorso alla forma del diritto (e alle rivendicazioni ad essa legate) quale strategia emancipativa o di liberazione¹³⁷.

«Le besoin saisit pour commencer la vie coloniale comme *le modèle de son assouvissement*. Il revendique les droits du colon comme les moyens réels de s'assouvir. Du coup son exigence inconditionnée porte sur des impératifs institutionnels, sur des valeurs. La structure normative du besoin fait de ces morales aliénées non point – comme elles sont pour le colon – des règles à observer, des droits acquis et à exercer mais un ensemble de normes à *intérioriser* pour l'indigène. [...] le *devenir-homme* de l'indigène est brusquement dévié vers le *devenir-colon* parce que le colon qui satisfait *par droit* tous les besoins apparentes [*sic*] se présente comme le terme ultime de l'évolution»¹³⁸.

¹³⁶ Ivi, p. 106, sottolineatura nel testo. Sartre prosegue poco dopo con un'osservazione che non ha perso nulla della sua attualità: «Par cette raison la mort d'un musulman au combat apparaît comme le comble du fanatisme au soldat français. Celui-ci est stupéfait qu'on puisse mourir pour la religion de Mahomet, sans se rendre compte qu'il meurt, lui, pour le capital. De ce fait celui-ci est inhumain en tant que soldat professionnel : il ne met pas sa vie en jeu: *il la vend plutôt que de vendre sa force de travail* par-dessus le marché», ivi, pp. 106-107, sottolineatura nel testo.

¹³⁷ Su questo punto in particolare si attesta la differenza della rivoluzione algerina rispetto all'indipendenza “concessa” al Congo, cf. *La pensée politique de Patrice Lumumba*, in S, V, pp. 194-253, in particolare pp. 226 e ss.

¹³⁸ M64, p. 111 e p. 115.

Attraverso i fallimenti ripetuti ed inevitabili dei tentativi assimilazionisti, i militanti algerini prenderanno la misura dell'impossibilità di qualsiasi forma d'integrazione al sistema coloniale, poiché l'oppresso, insiste Sartre, diventa inevitabilmente complice dell'oppressore ogniqualvolta si riferisca, positivamente o negativamente, al sistema di valori che regge l'apparato che lo opprime e lo sfrutta. Ne deriva la necessità di distruggere tale sistema senza altro programma che la negazione radicale delle condizioni presenti. A partire dal momento in cui la possibilità di morire è assunta come la norma fondamentale dell'azione comune, un cambiamento radicale si produce nel campo pratico:

«[...] *la connaissance pratique est transformée, le système révèle sa fragilité.* [...] la force d'un système, quel qu'il soit, c'est qu'il est maintenu par des agents humains qui veulent vivre d'abord, même en payant leur vie de la perte de leur humanité [...] Tant qu'il est ainsi, l'agent humain *ne voit pas* le système : celui-ci est sujet dans chaque conscience et l'agent se découvre, dans sa subjectivité même, comme son objet»¹³⁹.

Questo spiega perché l'incondizionalità alla base del rifiuto del sistema oppressivo non possa costituirsi come oggetto di sapere o di previsione. Sartre ripropone qui la descrizione della temporalizzazione della praxis nel suo carattere etico-normativo: l'avvenire non può essere prevedibile né calcolabile, precisamente perché esso si scopre come *négation à effectuer de l'organisation présente*:

«Le passé, c'est le système, l'état nié mais du coup éclairé et conservé par la praxis, c'est-à-dire par la position d'un avenir abstrait et non connaissable dont les conditions de réalisation se dévoilent à mesure que l'entreprise avance [...] l'avenir [...] apparaît, au cœur du non-sens et de l'aliénation, comme possibilité inconditionnée pour le passé-présent d'avoir un *sens*»¹⁴⁰.

Abbiamo già insistito a più riprese sul fatto che il senso dell'avvenire storico come possibilità d'emancipazione non è un fattore trascendente che guiderebbe il fare degli agenti pratici secondo un *thélos*¹⁴¹; esso si condensa piuttosto nel rifiuto della ripetizione, un rifiuto da praticare in nome della possibilità di eliminare i fattori che

¹³⁹ M64, pp. 126-127, sottolineature nel testo.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 45-46.

¹⁴¹ È rispetto a questo tema che Sartre ribadisce a più riprese la propria distanza rispetto a Lukács: cf. ad esempio QQS, pp. 29-33.

mantengono gli uomini in una condizione che Sartre definisce di *sous-humanité*. Se questo termine richiama immediatamente il suo opposto complementare, non si tratta certo per Sartre di postulare la nozione sostanzialistica di un'umanità piena che andrebbe riconquistata nel regno di una libertà incondizionata e riconciliata con sé. Anche a questa altezza, egli critica esplicitamente ogni ideologia umanista mirante a stabilire ciò che l'uomo debba essere, affermando esplicitamente che, qualsiasi azione rivoluzionaria, è necessariamente anti-umanista, poiché:

«Si l'homme est le propriétaire, l'humanité n'est que la propriété s'imposant comme devoir et comme droit. [...] Selon que l'une ou l'autre fraction de la classe dominante aspire à devenir hégémonique et reflète son aspiration par sa conception de l'homme [...] toute position révolutionnaire, en tant qu'historique, est antihumanisme»¹⁴².

In questo senso, possiamo spingerci a definire l'antropologia sartriana come *anthropologie non-humaniste*¹⁴³; quanto emerso dall'analisi della conferenza del 1961, mostra infatti che per Sartre la soggettività, precisamente nella misura in cui è *à faire*, non è mai *conoscibile*: tutt'al più, può essere colta come l'*orientamento* comune ad agenti storici in lotta contro il sistema che riduce gli individui ad essere null'altro che "il prodotto del proprio prodotto"¹⁴⁴.

¹⁴² MH, citato da P. Verstraeten in *Impératifs et valeurs*, cit., pp. 59-60. E in M64 Sartre ribadisce il carattere alienato della morale borghese implicante una definizione dell'uomo mediante il diritto di proprietà: «Une action révolutionnaire peut être celle d'une seule classe qui vise à devenir classe dominante plutôt qu'à réaliser une société sans classe. En ce cas, bien que sa praxis ait en vue l'homme intégral, elle est limitée par un système en formation qui est précisément celui qu'on veut imposer. L'homme total posé par la déclaration des droits révèle sa réalité quand on le définit dans la Constitution par la propriété – citoyens actifs/citoyens passifs. Et quand on défend cette définition par des arguments pratiques, c'est-à-dire moraux. Propriété = sagesse, moralité. L'homme est sage parce qu'il défend son bien. L'exercice du droit de propriété est assimilé à l'expérience morale, le maintien et l'accroissement de la propriété devient l'impératif de l'utilitarisme. A partir de là, c'est la Révolution même qui définit l'agent moral comme subordonné à une chose. La propriété réelle est la possession de l'homme par la chose possédée», ivi, p. 147.

¹⁴³ È l'espressione usata da Balibar contestualmente ad una dettagliata analisi della *VI Tesi su Feuerbach* di Marx: cf. E. Balibar, *Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: cosa fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?*, in Id., V. Morfino (a cura di), *Il Transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 147-177.

¹⁴⁴ Su questo si veda almeno l'articolo di F. Caeymaex, *Sartre et Althusser. Retour critique sur l'antihumanisme*, cit., e D Giovannangeli, *L'Homme en question*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», n. 1, 2005, in linea all'indirizzo: <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=121>.

«L'homme est à faire. Cela signifie qu'il est la fin *non connaissable* mais saisissable comme *orientation*, d'un être qui se définit par la praxis, c'est-à-dire de l'homme incomplet, aliéné que nous sommes. Autrement dit cette réalité abstraite demande sa réalisation concrète au prix – s'il y a lieu – de la destruction de l'être concret que nous sommes»¹⁴⁵.

Con l'esempio della lotta di liberazione anti-coloniale, Sartre descrive una rivendicazione che, nella forma stessa del rifiuto radicale, contiene già in sé una valenza affermativa. La possibilità etica della praxis collettiva è sospesa, lo abbiamo visto, alla contingenza di un'esperienza-limite, quella appunto capace di mettere la vita in gioco¹⁴⁶ e di ridefinire il rapporto tra condizionamento e de-condizionamento, tra un passato che pesa sulla praxis come un sigillo di ripetizione e un futuro ove possa prodursi la “liberazione della libertà”. In tal senso, la possibilità di *scegliere* la morte diventa la formula ultima dell'insubordinazione, o meglio: quest'ultima non acquisisce il senso di un'affermazione della libertà che nella misura in cui accetta di spingersi al limite dell'esperienza, il quale è, anche e sempre, esperienza del limite. Va precisato però che l'accettazione della morte non è, in assoluto, l'unica dimensione a cui è sospesa la possibilità etica. Sartre stesso lo sottolinea quando afferma:

«Disons-nous que l'inconditionnel exige à la limite la mort de l'agent pratique? Pas nécessairement [...] le fondement du radicalisme éthique n'est ni le choix de vivre ni le choix de mourir. C'est la restructuration du champ pratique par la mise en question de notre facticité – c'est-à-dire de notre présence contingente au monde. Cette contingence qui est le conditionnement de notre praxis historique, nous la reprenons en main en tant qu'agents éthiques, soit en faisant de la mort – qui est pour nous, en principe, la conséquence certaine mais extérieure de la facticité – un moyen de réaliser l'inconditionnel [...] soit, quand c'est la mort qui devient notre probabilité historique, en vivant contre l'impossibilité de vivre, c'est-à-dire en faisant de ma vie nue ma possibilité choisie et en me donnant pour but de réintégrer ma naissance à la totalité-sujet que je me fais être»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ M64, p. 65, sottolineature nel testo.

¹⁴⁶ È qualcosa di molto simile, forse, a ciò che Blanchot definisce nei termini di un “droit à la mort” di cui soltanto la letteratura, ai suoi occhi, può farsi depositaria. Cf. M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort* [1948], in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 293-331.

¹⁴⁷ MH, pp. 364-366. Questo permette di misurare la distanza tra la concezione heideggeriana dell'essere-per-la-morte e la tematizzazione sartriana della morte come possibilità di una scelta “éclairant tout le reste” legata all'incondizionalità etica. Il *Sein zum Tode* heideggeriano funge infatti da radice ontologica del *Dasein*, poiché (come ricorda F. Volpi in *Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 320) la morte che l'Esserci può prefigurare quale sua possibilità estrema – indeterminata nel suo “quando” ma certa nel suo incombere – apre la prospettiva per considerare l'esistenza nella sua totalità

Qui la disponibilità a morire non si conferma per principio come «l'imperativo categorico di tutto il pensiero esistenziale», diventando mera «caricatura della filosofia morale borghese e della sua costruzione pratica, del suo assoluto, che intende togliere alla morte il carattere di coazione fisica, di necessità deterministica, accogliendola moralmente nella volontà che, in tal modo, ritorna ad essere autonoma»¹⁴⁸.

Piuttosto, come sottolinea Etienne Balibar¹⁴⁹ a proposito della *Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie* (1961), meglio nota sotto il nome di *Manifeste de 121* – e che aveva anche Sartre tra i suoi firmatari¹⁵⁰ –, si tratta di praticare una modalità “non negativa” del rifiuto¹⁵¹, quando il potere di dire “no” ad una vita impossibile diventa l'enunciazione di un “sì” alla libertà. Nella singolarità di una situazione di eccezione, come quella che faceva dell'esercito il centro del potere politico nell'Algeria in rivolta¹⁵², la dichiarazione per il diritto all'insubordinazione scopre la struttura antinomica della libertà politica, quand'essa si fa lotta di liberazione storica. I

e nella sua finitudine: la morte determina il poter essere finito dell'Esserci che, dunque è detto un “essere per la morte”. Mediante l'anticipazione (*Verlaufen*) della propria morte, l'Esserci assume la retta attitudine per rapportarsi in modo autentico al suo poter essere più proprio in quanto “Cura” e “temporalità originaria”. Cf. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. F. Volpi, Milano, Longanesi, 2001, §§ 46-53, pp. 284-319. Di contro, a questa altezza della trattazione sartriana, il caso-limite della morte è legato al rifiuto di assolutizzare la vita quando questa si presenta come “inumana”, cioè quando le condizioni storico-sociali ed economiche riducono l'esistenza dell'uomo a mera forza lavoro, ad essere null'altro che “il prodotto del proprio prodotto”.

¹⁴⁸ Sono le critiche rivolte da Krahl ad uno scritto marcusiano del 1928 intitolato *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*. Cf. H.-J. Krahl, *Teoria Rivoluzionaria e radicalità esistenziale*, in *Costituzione e lotta di classe*, trad. it a cura di S. de Waal, Milano, Jaca Book, 1973, pp. 113-129.

¹⁴⁹ E. Balibar, *Blanchot l'insoumis (à propos de l'écriture du Manifeste de 121)*, in Id., *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, pp. 435-461.

¹⁵⁰ In questo saggio, in realtà, Balibar si mostra critico nei confronti di Sartre e della “visibilità” della sua firma, che egli contrappone a quella di M. Blanchot, caratterizzata appunto da una invisibilità mantenuta e rivendicata, e ciò nonostante Blanchot fosse tra i principali redattori del testo del Manifesto, a partire almeno dalla sua nona versione. Balibar si rammarica allora del fatto che «La visibilité l'emporte sur l'invisibilité», e afferma: «C'est Sartre qui polarise les émotions de l'opinion publique et les réactions de l'Etat. Mais les mots qui les déclenchent sont ceux de Blanchot», ivi, p. 437.

¹⁵¹ Ivi, p. 444.

¹⁵² In un'intervista del 1960 con M. Chapsal per il settimanale «L'Express» (che la redazione alla fine rifiutò di pubblicare) Blanchot afferma a questo proposito: «Au fond d'eux-mêmes et confusément, les Français dans leur grande majorité sont convaincus que cette guerre est injuste et, en effet, absurde. On pourrait donc croire qu'ils vont se révolter contre le fait que leurs fils y participent. Mais la pensée doit être retournée: parce que leurs fils y participent – fût-ce automatiquement, par le seul automatisme du service militaire – ils ne peuvent plus reconnaître que cette guerre est injuste, et ils s'en font les complices. L'armée ainsi tient tout le monde: les fils, physiquement, et parce que peu à peu elle les change; les parents, solidaires et complices des fils. C'est le piège. L'armée est ce piège», citato da Ch. Bident, *Maurice Blanchot partenaire invisible*, Champ Vallon, 1998, p. 396 (nota).

firmatari del Manifesto, concepito come atto collettivo di pensiero¹⁵³, non avevano certo l'obiettivo di prescrivere una condotta di libertà al popolo algerino. La rottura provocata da quella che voleva essere una "presa di parola anonima" consiste, piuttosto, nel mostrare la fragilità intrinseca a qualsiasi ordine giuridico-normativo, poiché grazie a questa fragilità diventa possibile rivendicare un "diritto contro il diritto"¹⁵⁴, un'illegalità che, sottraendosi alla prescrizione di ogni forma predefinita, si (im)pone come «nécessité contingente sans autre fondement que son énonciation»¹⁵⁵.

A questo punto è necessario considerare più attentamente il passaggio che Sartre compie quando individua nella categoria di *bisogno* l'elemento capace di garantire la possibilità della condotta etica nella sua valenza propriamente trasformatrice e politicamente efficace. Il soddisfacimento del bisogno, rinviando ad una "prova originaria" costituita dal bisogno stesso, aprirebbe allora una dimensione che di per sé non potrebbe essere né passiva né alienante.

«Le besoin n'est jamais une aliénation. Bien que son intensité et son objet puissent naître des circonstances historiques, il ne peut jamais être que la revendication vivante de

¹⁵³ In gioco è insomma la possibilità, per il pensiero, di valere come atto. Agire, paradossalmente, può significare rifiutare di agire che, in questo caso, vuol dire rifiutare di opprimere un altro popolo. Blanchot vede proprio in questo aspetto la portata più profonda del *Manifesto dei 121*, al di là del suo significato storico preciso e congiunturale. In un testo inedito, Blanchot sottolinea come «La dernière guerre, et l'après-guerre de Nuremberg, ont montré que l'obéissance, la soumission aux ordres peuvent être criminelles. Le principe qui recommandait de servir la patrie, juste ou injuste, a été enterré dans les camps d'extermination, avec les victimes de ceux qui ne surent pas préférer à l'obéissance dans la folie la désobéissance dans la raison. [...] Aujourd'hui, [...] il convient à tous les hommes de réflexion, à quelque pays qu'ils appartiennent, d'accueillir et de renouveler [l']acte de pensée [qu'est le Manifeste], parce qu'il a une valeur universelle. Par [lui] en effet, et pour la première fois, une parole s'élève de l'intimité d'un peuple pour revendiquer le droit de ne pas opprimer, avec la même force qui a porté jusqu'ici les peuples à revendiquer le droit de n'être pas opprimés. [Ainsi] s'affirme que la [...] violence oppressive par laquelle l'on cherche à briser l'indépendance d'un peuple se retourne bientôt contre l'oppresser en une violence qui brisera sa propre volonté politique», *ibid.*

¹⁵⁴ «Toute la force de la Déclaration, tout son pouvoir d'ébranlement, vient de l'autorité avec laquelle elle a prononcé ce seul mot, le mot insoumission, mot grave, refus extrême: Droit à l'insoumission. Je dis bien Droit et non pas Devoir, comme certains, d'une manière irréfléchie, auraient voulu que s'exprime la Déclaration, sans doute parce qu'ils croient que la formulation d'un devoir va plus loin que celle d'un droit. Mais cela n'est pas: une obligation renvoie à une morale antérieure qui la couvre, la garantit et la justifie; quand il y a devoir, on n'a plus qu'à fermer les yeux et à l'accomplir aveuglément; alors, tout est simple. Le droit, au contraire, ne renvoie qu'à lui-même, à l'exercice de la liberté dont il est l'expression; [...] rien n'est plus fort, rien n'est plus grave », M. Blanchot, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, cit.

¹⁵⁵ E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, cit., p. 450.

l'homme nu. Mieux : il est *la racine de l'autonomie*, puisqu'il se pose lui-même et s'extériorise comme négation autonome d'un manque»¹⁵⁶.

La portata etica del bisogno che Sartre tematizza nei manoscritti sulla morale va interrogata a partire da due prospettive : innanzitutto, marcandone la torsione rispetto al ruolo euristico-trascendentale rivestito da tale categoria nella CRD; avendo già analizzato nel primo capitolo la funzione epistemologica del bisogno, ci limitamo qui a riassumerla attraverso le efficaci parole di P. Verstraeten:

«Toute la théorie du besoin se fonde sur la lutte permanente de l'organisme avec l'environnement dans la perspective unique de satisfaire le manque qui le définit. [...] cette matérialité environnante n'est pas le règne de l'abondance mais au contraire celui de la rareté, c'est-à-dire de la possibilité permanente de l'impossibilité de satisfaire le besoin. [...] sur tous les fronts les actions humaines se trouvent mesurées par la possibilité de la mort, c'est-à-dire de la non-satisfaction du besoin – qui par définition exige inconditionnellement la reproduction de la vie, donc la satisfaction de ce qu'elle détermine dans l'état historico-sociallement déterminé comme les conditions minimales de reproduction de soi»¹⁵⁷.

Tuttavia, non è possibile tacere la problematicità della concezione sartriana che vede nel bisogno la radice dell'autonomia; in particolare, quando si tratta di situarla in un contesto storico-sociale strutturato secondo rapporti di produzione di tipo capitalistico, nel quale cioè la dialettica della produzione e riproduzione dei bisogni costituisce un elemento fondamentale del funzionamento e dell'autoriproduzione del sistema stesso. La grande rottura operata dal capitalismo consiste nel fatto che, per la prima volta nella storia, un modo di produzione abbia posto alla base del suo funzionamento la separazione della produzione dai bisogni umani e che, correlativamente, esso produca tanto più efficacemente quanto meno riesce a soddisfare i bisogni elementari della maggioranza degli uomini. Come ricorda F. Fischbach:

«Un des effets les plus insidieux du capital est de nous priver de nos besoins, de nous soustraire la capacité même de ressentir nos besoins comme tels [...] Le capital doit nous priver de

¹⁵⁶ M64, p. 35.

¹⁵⁷ P. Verstraeten, *Sartre/Foucault*, in «Etudes Sartriennes», n. 5, 1991, p. 183.

nos besoins originels ou naturels parce que, ceux-ci une fois satisfaits pour tous, il n'aurait plus aucune perspective de valorisation ou de croissance : sa valorisation et son expansion dépendent de la production permanente à la fois des besoins artificiels et des moyens de nous faire ressentir ces besoins artificiels comme s'ils venaient de nous et comme s'ils étaient naturels. [...] Il est vital pour le capital que nos besoins croissent et qu'ils croissent comme lui, c'est-à-dire de manière indéfinie»¹⁵⁸.

Indubbiamente, di fronte ad una prospettiva che fa del “ritorno ai bisogni” la base per pensare i processi d'emancipazione sorgono una serie di interrogativi di difficile soluzione. La questione riguarda innanzitutto la problematica distinzione – che questa prospettiva sembra implicare – tra “falsi bisogni” e “veri bisogni”, la quale non potrebbe radicarsi altrove che in una concezione essenzialistica di questi ultimi e dei soggetti che sono supposti provarli più o meno “naturalmente”. Ciò imporrebbe di riconoscere a certi bisogni una sorta di naturalità originaria che andrebbe protetta e difesa, in quanto rivelatrice di una qualche essenza umana non contaminata dal produttivismo e dal consumismo capitalistici. Come complemento di tale categoria se ne formerebbe necessariamente un'altra, raggruppante quella serie infinita di bisogni artificiali, dai quali ci si dovrebbe progressivamente allontanare, man mano che si prenda coscienza del loro carattere fittizio e socialmente indotto¹⁵⁹.

¹⁵⁸ F. Fischbach, *Sans Objet*, cit., pp. 258-259. L'autore connette la privazione dei bisogni indotta dal capitalismo alla perdita dell'oggettività dell'essere degli uomini e, a tal proposito, riporta un passo dei *Manoscritti del 1844* in cui Marx afferma: «“L'économiste politique transforme le travailleur en un être non sensible et dépourvu des besoins, de même qu'il transforme son activité en une pure abstraction de toute activité” [...] ce dont le travailleur comme support abstrait d'une pure puissance de travail est dépossédé, ce n'est pas seulement de l'objet de travail, de l'outil de travail ou du produit du travail, ni même du travail lui-même comme objet, mais du besoin, de l'épreuve (en elle-même passive) du besoin comme tel, c'est-à-dire de cela même qui est au principe du travail comme appropriation de l'objet et objectivation de soi», ivi, p. 156.

¹⁵⁹ Sul crinale di questa problematica distinzione si situa buona parte della riflessione di A. Gorz (autore per molti versi vicino a Sartre), la quale insiste sul fatto che : «Nos besoins ne sont plus des besoins naturels, spontanément éprouvés, ce sont des besoins *produits* en fonction des besoins de rentabilité du capital [...] Le résultat est que nous n'avons plus l'expérience du *suffisant*, c'est-à-dire du point où nous pouvons dire que cela nous suffit et que l'essentiel de nos besoins est satisfait » (*Écologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 62). Definendo l'alienazione come «l'impossibilité de vouloir ce que l'on fait et de produire des actions que l'on puisse prendre pour fin dans leurs résultats comme dans les modalités de leur déroulement» (*Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris, Galilée, 1981 p. 132), Gorz difende la necessità di costruire una nuova utopia, legandola alla necessità di superare quella che egli chiama la *moralità oggettiva*, il cui effetto principale è di dispensare gli individui da un'interrogazione sul carattere voluto delle modalità e delle conseguenze delle proprie azioni. Secondo la moralità oggettiva, dice Gorz: «l'homme n'a pas à se faire sujet. Et avec le sujet, la moralité elle-même disparaît, la question de la signification des fins et de leur valeur ne se posant plus : il ne s'agit plus de savoir si je peux vouloir cela, mais seulement qu' 'il le faut'. C'est toujours au nom de nécessités inéluctables que les hommes se font

Un'obiezione di questo tipo viene avanzata da R. Rossanda durante un dialogo-intervista con Sartre, pubblicato sul quotidiano «Il Manifesto» il 4 settembre 1969. La difficoltà con cui si scontra Sartre emerge nel momento in cui viene posta la questione del passaggio dall'antagonismo di classe ad una contraddizione produttiva, capace cioè di produrre un'alternativa rivoluzionaria al sistema capitalistico, senza ricorrere al puro volontarismo o, all'opposto, ad una visione evoluzionistica dei rapporti di produzione. Sartre ritiene che le basi per una tale alternativa andrebbero cercate conducendo un'analisi «[...] plus sur l'aliénation que sur les besoins. En un mot, sur la reconstruction de la personne et de la liberté-nécessité tellement présentes que même les techniques d'intégration les plus raffinées ne peuvent pas n'en pas tenir compte. C'est pourquoi elles cherchent à la satisfaire sur un mode imaginaire»¹⁶⁰.

Rossanda nota giustamente che la critica ai “nuovi bisogni” prodotti dalla fase avanzata del sistema capitalista corre il rischio di riattivare « les résidus d'un “humanisme” de la société précapitaliste »¹⁶¹, favorendo così il ritorno ad una concezione essenzialista-naturalistica dell'uomo e dei suoi bisogni. Per quanto le osservazioni fatte da Sartre in occasione di questa intervista siano criticabili e teoricamente deboli, la loro portata non può essere assolutizzata: da buon lettore di Marx¹⁶², egli non può ammettere alcun

contre-hommes ». La posizione di Gorz va inserita nel più ampio contesto della critica del lavoro che egli ha svolto in numerosi saggi a partire dalla fine degli anni '70 e nel corso degli anni '80 (cf. in particolare: *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988; *Misères du présent, Richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997). La sua concezione dell'etica, profondamente influenzata dal pensiero sartriano (influenza che emerge in particolare all'altezza dei saggi *La morale de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1959, e *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée, 1977) non va però appiattita sul registro di una “presa di coscienza” da parte di un soggetto de-oggettivato, che pretenderebbe opporre la propria autonomia all'eteronomia dell'universo socio-economico in cui è inserito. Per un'analisi del pensiero filosofico e politico di Gorz si veda: A. Munster, *André Gorz ou le socialisme difficile*, Paris, Lignes, 2008; A. Caillé, Ch. Fourel (sous la direction de), *Sortir du capitalisme, Le scénario Gorz*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013 ; A. Negri, recension de *Misères du present, richesses du possible* d'André Gorz, in «Futur Antérieur», n. 43, 1998, consultabile al sito <http://www.multitudes.net/Recension-Miseres-du-present/>.

¹⁶⁰ *Masses, spontanéité, Parti*, cit., p. 278.

¹⁶¹ Ivi, p. 279.

¹⁶² Come è noto, fin da *L'Ideologia tedesca* Marx difende la necessità di una radicale denaturalizzazione delle categorie, dal momento che qualsiasi formazione economica o sociale è un risultato prodotto dalle precedenti relazioni tra gli individui. Nel passo in cui descrive la specificità del comunismo rispetto a i movimenti storici precedenti, egli non manca di sottolineare il carattere storicamente determinato dei bisogni: «Il comunismo [...] tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti. [...] La diversa configurazione della vita materiale è naturalmente dipendente, volta per volta, dai bisogni già sviluppati, e tanto la produzione quanto il soddisfacimento di questi bisogni sono essi stessi un processo storico», K. Marx, F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958,

processo di naturalizzazione dei bisogni e condivide anzi con quest'ultimo la necessità di un'integrale storicizzazione delle categorie – *in primis* quella di bisogno, operatore fondamentale per la comprensione degli insiemi pratici nella struttura argomentativa della CRD. Nel manoscritto di Roma 1964, Sartre si rifà a Marx a sostegno della propria tesi che vede nel bisogno l'unica possibile radice dell'etica:

«Le besoin, a dit Marx, est à lui-même la propre raison de sa satisfaction [...] la situation historique du colonisé réduit son besoin au *besoin pur* (masqué dans d'autres cas ou transformé). [...] avec le besoin nous voyons surgir la première *structure normative*. Ce dernier caractère est souligné par Marx dans un autre passage où il dit que le besoin se passe de toute justification. C'est en effet la seule détermination pratique, chez l'homme, qu'on n'ait pas à justifier par la médiation d'autres pratiques et d'autres fins. [...] Par le cycle besoin-travail l'homme se constitue comme sa propre tâche»¹⁶³.

Come nella CRD, la determinazione pratica del bisogno è ciò che permette di fondare *en droit* l'intelligibilità della lotta a vari livelli di complessità, dallo sforzo di autoconservazione dell'organismo biologico fino alle rivolte sociali. L'incondizionalità del bisogno reclamante il proprio soddisfacimento è insomma il criterio per individuare quei momenti di “rottura” in cui l'organismo pratico, riconoscendo l'impossibilità di assicurare la propria riproduzione socio-culturale, è spinto ad innescare un conflitto o ad impegnarsi nella lotta. Esiste quindi una *normativité imperative de l'existence elle-même* (dovuta al fatto che «la possibilité de la mort n'est pas donnée avec la vie»¹⁶⁴), la quale però dev'essere articolata al sistema normativo che definisce, in ogni congiuntura storica, le modalità mediante cui la praxis potrà assicurare la riproduzione della sua esistenza. Le analisi di Verstraeten insistono sulla portata etico-politica che questa concezione del bisogno assume nell'economia della riflessione sartriana – e lo fanno marcanone significativamente la differenza col pensiero di Foucault:

«C'est le même besoin qui à la fois rend possible le fait de l'aliénation et le droit de la ré-

pp. 69-70. Cf. su questo aspetto del pensiero marxiano L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci, 2008, pp. 86-93.

¹⁶³ M64, p. 31.

¹⁶⁴ Cf. CRD I, p. 255: «La possibilité de s'ôter la vie n'est pas donnée avec la vie même, dont la réalité réside dans la seule perpétuation de son être [...] dans le milieu de la vie organique comme position absolue d'elle-même, l'unique but de la praxis est la reproduction indéfinie de la vie».

volte chez Sartre, alors que chez Foucault l'intelligibilité des techniques d'aliénation débouche sur les purs faits de résistance. Il y a bien une sorte de complémentarité entre les deux œuvres [...] qui se motive par les intérêts divergents des auteurs : pour Foucault une généalogie de type historique, pour Sartre un *criticisme des conditions de la révolte*, animé chez lui par une motivation non pas historisante, mais *éthico-politique*»¹⁶⁵.

Queste precisazioni offrono la possibilità d'interpretare l'utilizzo sartriano del bisogno come categoria etica in una direzione che non sia quella della reintroduzione di un ingenuo essenzialismo. Direzione che viene già suggerita, in realtà, da diversi passaggi della CRD, come quello che individua, tra le conseguenze dello sfruttamento della forza lavoro, la privazione della capacità, per gli individui, di provare i propri bisogni e di rivendicarne l'urgenza di soddisfacimento:

«Dans le Sud italien, les journaliers – ces demi-chômeurs nommés *braccianti* – ne mangent pas plus d'une fois par jour et, dans certains cas, une fois tous les deux jours. A ce moment, la faim comme besoin disparaît (ou plutôt n'apparaît que s'ils sont mis brusquement dans l'impossibilité de faire chaque jour ou tous les deux jours cet unique repas). Ce n'est pas qu'elle n'existe plus mais elle s'est intériorisée, structurée comme une maladie chronique. Le besoin n'est plus cette négation violente qui s'achève en praxis : il est passé dans la généralité du corps comme exis, comme lacune inerte et généralisée auquel l'organisme tout entier essaie de s'adapter en se dégradant, en se mettant en veilleuse pour pouvoir baisser ses exigences»¹⁶⁶.

In certe condizioni storico-sociali, il bisogno può essere esso stesso alienato e, anziché rendere manifesta la contraddizione tra l'esigenza vitale e l'impossibilità di soddisfarla (fungendo da detonatore della rivolta), si cronicizza e produce una diminuzione della potenza vitale e della capacità d'azione, diventando elemento di passività. In un'appendice posta dai curatori dell'edizione del manoscritto della conferenza di Cornell, Sartre ritorna sulla questione del bisogno affermandone la determinazione storica, sociale e culturale:

¹⁶⁵ P. Verstraeten, *Sartre/Foucault*, cit., p. 186, sottolineature mie.

¹⁶⁶ CRD I, p. 178.

«Dans une société constituée, le besoin est toujours désir à quelque degré, c'est-à-dire que *la reproduction comme absolu naturel est conditionnée, pénétrée par la culture*. Par exemple : la sous-alimentation diminue les forces, mais, par ailleurs, le besoin est un fait culturel intériorisé en tant que sur la base de la rareté, la société envisagée choisit ses sous-alimentés. Et comme elle les choisit sur un mode idéologico-éthique, la sous-alimentation introduit chez l'agent pratique une certaine *structure culturelle du besoin*»¹⁶⁷.

5. La norma come possibilità di soggettivazione.

Sartre riconosce che l'insieme assiologico-normativo delle istituzioni giuridiche e statali mira al mantenimento dei rapporti di produzione esistenti e delle strutture sociali che su di essi si fondano. Ciò che distingue il capitalismo da altri modi di appropriazione di lavoro altrui è il fatto che la coazione esercitata sui lavoratori non è esterna, ma *interna* al processo di produzione immediata¹⁶⁸. Il sistema etico-valoriale procede pertanto dalle classi dominanti alle classi dominate e, in questo senso, si fonda sulla ripetizione e sulla condanna di ogni condotta innovatrice – almeno fino a quando la propagazione di quest'ultima non sia tale da doverne produrre l'integrazione (e, di conseguenza, un assorbimento neutralizzante). Da questo punto di vista, qualsiasi sistema normativo, preso come espressione generale di un insieme sociale, è già e da sempre superato (*perimé*): esso si mantiene in opposizione ai cambiamenti profondi della società, in modo tale da “falsare” il rapporto tra le relazioni che legano gli uomini tra loro e il sistema che è chiamato a supportarle.

Di fronte a questa tensione, due opzioni si presentano nell'analisi sartriana: quella che egli definisce la *casistica*, ovvero la scelta di un compromesso tra l'incondizionale etico e il condizionamento storico e quella, radicale, del rifiuto del sistema in vigore.

«Les dominés, les exploités sont posés comme pouvoir éthique mais négatif, dans la mesure où ils n'acceptent pas l'éthique en vigueur. L'éthique refuse le pluralisme dans le

¹⁶⁷ MH, p. 403, corsivi miei.

¹⁶⁸ M. Merlo, G. Rametta, *Potere e critica dell'economia politica in Marx*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 377.

moment même où les ensembles historiques s'adaptent historiquement aux rapports de force. L'éthique constitue comme négation de l'éthique les revendications des ensembles dominés [...] et ceux-ci, dans la mesure où ils mènent une lutte historique contre les ensembles et les groupes dominants, se constituent paradoxalement à la fois comme exigence fondamentalement éthique et comme négation radicale non pas seulement de l'éthique dominante, mais de toute éthique»¹⁶⁹.

Emerge così la reale posta in gioco contenuta nel paradosso etico: il fatto che la norma sia marcata da una dimensione di rigidità inerziale e di non superabilità (che essa cioè non sia mai realizzabile in quanto tale), la dota di uno statuto cosale che l'agente pratico percepisce come una richiesta o un'imposizione da parte della realtà esterna¹⁷⁰:

«La demande reste inerte *quelles que soient les conditions* et conséquemment l'entreprise en intériorité se fait inconditionnelle parce qu'elle peut agir sur les conditions plutôt que sur la norme. Le paradoxe de l'*éthos* pourrait bien venir de ce qu'une chose ouvrée se présente à la liberté comme sa loi»¹⁷¹.

Questa tensione dimostra e conferma, ancora una volta, che l'etica così come Sartre si sforza di pensarla, cioè dialetticamente e materialisticamente, ha il suo ancoraggio nella realtà materiale e nella continua trasformazione praxica di quest'ultima:

«La morale est un certain rapport de l'homme avec l'homme. Mais ce rapport n'est pas à l'origine une inerte relation d'intériorité. C'est un rapport actif de réciprocité qui se passivise et s'éternise (éternité de l'instant) par la médiation de la matière ouvrée. La mo-

¹⁶⁹ MH, pp. 390-391.

¹⁷⁰ A questo livello la struttura della norma non differisce da quella dell'*esigenza* descritta in CRD: «Les forces matérielles rassemblées dans la synthèse passive de l'outil ou de la machine *font des actes* [...] la praxis inscrite dans l'instrument par le travail antérieur définit *a priori* les conduites, ébauchant dans sa rigidité passive une sorte d'altérité mécanique qui aboutit à une division du travail. [...] Quelles que soient ses relations avec d'autres moments de l'expérience, celui-ci se donne à bon droit comme la détermination d'une certaine structure de l'Histoire réelle: à savoir la domination de l'homme par la matière travaillée. [...] nous avons vu s'esquisser le visage terrible de l'homme en tant qu'il est le produit de son produit (et que – à ce niveau de la recherche – il n'est que cela) [...] Cet homme est resté l'homme du besoin, de la praxis et de la rareté. Mais en tant qu'il est dominé par la matière, son activité ne dérive plus directement du besoin, bien que celui-ci en soit la base fondamentale: elle est suscitée en lui, du dehors, par la matière ouvrée comme exigence pratique de l'objet inanimé. Ou, si l'on préfère, c'est l'objet qui désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue », CRD I, pp. 250-252.

¹⁷¹ MH, p. 397, corsivo nel testo.

rale change dans la mesure où la matière ouvrée change et où conjointement nos rapports changent avec la matière ouvrée»¹⁷².

Agire sulle condizioni significa, in altri termini, posizionarsi su quel limite interno d'esteriorità in virtù del quale «la praxis s'épanouit en se limitant» e la norma viene posta come «le dehors du dedans»¹⁷³. La possibilità di soggettivazione aperta dall'incondizionale normativo richiede allora un certo tipo di rapporto a sé orientato dal *radicalisme éthique* ed implica, di conseguenza, una torsione riflessiva, che Sartre descrive nel modo seguente:

«L'homme se fait *réflexivement* par réflexion critique sur l'action par quoi il se produit. Ainsi assume-t-il non seulement le produit de l'action mais l'action elle-même en tant qu'il porte sur elle des jugements axiologiques. La *critique* fait partie de l'action»¹⁷⁴.

Ciò non deve essere compreso, lo ribadiamo, come l'apertura di uno spazio di autenticità ove si darebbe riconciliazione identitaria del soggetto con se stesso. La categoria di “riflessione purificante”, centrale in EN, non solo non gioca alcun ruolo nella riflessione sull'etica dialettica, ma Sartre stesso vi ritorna in un'intervista degli anni '70 per spiegare come:

«Cette réflexion [purifiante ou non complice, condition de l'authenticité] je ne l'ai jamais décrite, j'ai dit qu'elle pouvait exister, mais je n'ai montré que des faits de réflexion complice. Et par la suite j'ai découvert que la réflexion non complice n'était pas un regard différent du regard complice et immédiat, mais était le *travail critique que l'on peut faire pendant toute une vie sur soi, à travers une praxis*»¹⁷⁵.

Nello stesso manoscritto di Cornell, del resto, vengono sottolineati i rischi propri all'assunzione della norma etica quale ripiegamento dell'ipseità su se stessa (*resserrement éthique de l'ipséité*), ovvero del ricorso all'interiorità come rifugio del soggetto,

¹⁷² Ivi, citato da P. Verstraeten in *Impératifs et Valeurs*, cit., p. 68.

¹⁷³ MH, rispettivamente p. 396 e p. 385.

¹⁷⁴ M64, p. 152, sottolineature nel testo.

¹⁷⁵ *Sur L'idiot de la famille*, in *S, X*, p. 104-105, corsivi miei.

dinamica che è tipica, secondo Sartre, di quelle morali basate sull'intenzione, sullo sforzo o sulla saggezza come accettazione dell'impotenza o dello scacco:

«Ces morales (intention, effort, sagesse, service inutile, etc.) sont nécessairement des morales qui, partant de l'échec, se définissent réflexivement par l'équivalence de tous les buts en tant qu'ils sont moyens de constituer l'Ego comme resserrement éthique de l'ipséité, et en tant que celui-ci, symbole perpétuel de l'Entreprise vue de l'intérieur, se caractérise par un certain détachement par rapport à ces buts moyens. L'Ego n'est autre que l'Entreprise se donnant comme l'essence éthique de l'Entreprise»¹⁷⁶.

In questo senso preciso, non è improprio utilizzare per l'etica dialettica di Sartre la formulazione forgiata da Deleuze in riferimento a Foucault:

«È come se i rapporti del fuori si piegassero, si curvassero per formare un ripiegamento e lasciar sorgere un rapporto a sé, costituire un dentro che si scava e si sviluppa secondo una direzione propria [...] separazione che opera un piegamento, una riflessione. [...] La forma più generale del rapporto a sé è la seguente: l'affezione di sé attraverso sé, o la forza piegata. La soggettivazione avviene mediante un piegamento»¹⁷⁷.

Se la struttura dell'incondizionalità è interna ad ogni praxis (in virtù della logica *normante* necessaria al compimento di qualsiasi azione) e definisce al contempo una pratica di soggettivazione, che si esplica precisamente attraverso un rapporto specifico all'incondizionale normativo, si pone la questione di comprendere quale sia, nella prospettiva sartriana, il criterio che dovrebbe permettere di distinguere i due tipi di normatività. O meglio: di individuare le condizioni necessarie perché l'incondizionale diventi praticabile in direzioni trasformatrici e non solo conservatrici, fermo restando che l'atto radicale non può rinviare la praxis rivoluzionaria ad un soggetto

¹⁷⁶ P. Verstraeten sottolinea a tal proposito come: «[...] le recours explicite à l'Impératif ou à la Valeur comme "aménagement" psychologique de l'Ego dans une situation critique (impuissance ou échec) sera transposable à toute intelligibilité du comportement normatif relevant [...] du système des mœurs, coutumes, habitudes, valeurs, etc. qui aime potentiellement les comportements humains en société. [...] Ce qui ne veut pas dire que toute morale soit en conséquence "idéologique", c'est-à-dire expression d'intérêts conditionnels. [...] Plutôt que déguisement ou un produit passif de l'intérêt, ce sera la seule façon de vivre une certaine situation socio-historique [...] En ce sens, il n'est évidemment pas possible de définir *une* morale une fois pour toutes, leur multiplicité dessine une multiplicité de "figures humaines normatives"», *Impératifs et Valeurs*, cit., pp. 64-67.

¹⁷⁷ G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. P.A. Rovatti, F. Sossi, Napoli, Cronopio, 2002, p. 133 e p.138.

volontaristico, poiché alla concezione puramente soggettivistica della liberazione farebbe eco una determinazione irriducibilmente oggettivistica del decorso storico, pietrificato a immutabile necessità storica¹⁷⁸. Secondo J. Simont la nozione sartriana di *radicalismo etico* non è caratterizzata tanto da una differenza di natura rispetto alla dimensione propriamente storica (o alienata) della praxis, quanto piuttosto da una differenza di “accento”, nel senso che:

«[...] la teneur authentiquement morale de l'inconditionnel se définit non par une forme, mais par une *intensité*, une *inventivité*, une *puissance*: la puissance de remanier le champ pratique de manière à ce qu'il serve la norme au lieu de l'entraver. [...] à défaut de cette intensité, l'inconditionnel peut être une entrave plus qu'une liberté [...] cette intensité s'atteste dans le monde, le lien de l'inconditionnel aux déterminations mondaines n'étant plus une énigme: c'est la force de déconditionner, c'est-à-dire de nier de façon déterminée des déterminations mondaines [...] de se rapporter au monde en tant qu'elle [la réalité humaine] *ne l'est pas*, et d'infléchir ce rapport vers la réalisation de la fin morale»¹⁷⁹.

È a partire dalla conflittualità tra norme differenti e dalla percezione della loro inconciliabilità in una data situazione, che l'agente può trasformare le condizioni in vista di un'opzione etica¹⁸⁰. Quello che Sartre definisce il “radicalismo etico” si manifesta nell'accettazione del rischio legato all'incrinazione dell'ordine sociale come conseguenza della possibilità incondizionale. O, se si preferisce, il rifiuto del condizionamento è rigorosamente legato alla scelta delle conseguenze che l'agente accetta o meno di assumere. Sartre utilizza diversi esempi, tra cui quello della tortura, situazione-limite in cui il *se faire sujet* è sospeso all'adesione ad un incondizionale etico che diventa precisamente il mezzo per *faire l'histoire*: il militante sotto tortura che sceglie il silenzio compie una scelta che, prima di essere valutazione politica rispetto ad una data situazione, è una scelta etica, riguardante il tipo di relazioni umane all'interno di un gruppo in lotta: è

¹⁷⁸ Cf. H.-J. Krahl, *Teoria rivoluzionaria e radicalità esistenziale*, cit., p. 125.

¹⁷⁹ J. Simont, *De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre*, in « Bulletin d'analyse phénoménologique », n. 11, 2014 (Actes 7), pp. 34-51, reperibile in linea all'indirizzo: <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/>, corsivi miei.

¹⁸⁰ Sartre illustra questo conflitto normativo attraverso diversi esempi, tra cui quello di un operaio comunista che scopre, mediante una presa di coscienza riflessiva, di avere tendenze antisemite: cf. QQS, pp. 39-44.

anche (e soprattutto) dalla tenuta di queste relazioni che dipende l'efficacia politica del gruppo stesso. Come si legge in MH:

«[...] il [le militant] n'atteindra son objectif historique qu'en se faisant contre la souffrance et jusqu'à la mort et par elle son propre fondement éthique. *L'éthos devient le moyen de l'histoire dans la mesure même où l'histoire s'est faite moyen de manifester l'éthos.* S'il *prévoit*, il ne peut que prévoir sa défaite (conditionnement probable par la douleur) ; s'il se détermine éthiquement, c'est en fonction de l'imprévisible car il ne suffit pas de choisir l'inconditionnel pour le réaliser»¹⁸¹.

La possibilità soggettiva dell'etica è legata, lo si è visto, ad una dimensione essenzialmente liminare, cioè al registro di un'*esperienza-limite*, e l'incondizionale si iscrive in una dialettica temporale, strutturandosi come rivendicazione di un avvenire possibile qualunque sia il passato, o ancora come condizionamento del passato da parte del futuro attraverso l'azione presente¹⁸². Ciò permette di collocare l'etica dialettica al di fuori del circolo che caratterizza generalmente la filosofia esistenziale, ove la restrizione all'esistenza finita sembra tradursi in un vincolo all'esistente, dimodoché come ebbe a dire Krahl: «Si fa un postulato morale [...] di ciò che è da sempre determinato *a priori*. E così “nella situazione fondamentale marxista si libera l'atto radicale nella sua necessità storica”. L'azione radicale esistenziale diventa esecutrice dell'immanente necessità storica, *thesis* esistenziale di ciò che essenzialmente è sempre stato. [...] Essa trasforma in postulato, in comandamento del dover-essere, ciò che da sempre è: diventa chi sei»¹⁸³.

Nella prospettiva aperta da Sartre, invece, l'opzione del rifiuto della normatività sociale istituita si presenta quando la rigidità dell'imperativo (o della norma socialmente riconosciuta), che solitamente rappresenta un'ingiunzione a mantenersi tali quali si è,

¹⁸¹ MH, p. 371, corsivi miei.

¹⁸² In ciò consiste il rifiuto della dimensione *destinale* della storia: il destino per Sartre costituisce la necessità, per la praxis, di realizzare il condizionamento dell'uomo che si produce come risultato, futuro e paradossale, di una libertà che, attraverso l'invenzione, pone la propria fine come incondizionale: « Le Destin a le mérite fondamental de s'opposer au simple déterminisme et de montrer l'homme forgeant son avenir inhumain par la libre position d'un avenir humain. C'est ce que j'ai appelé ailleurs praxis-processus [...] la généralité de la praxis historique », MH, p. 357.

¹⁸³ H.-J. Krahl, *Teoria rivoluzionaria e radicalità esistenziale*, cit., p. 126.

viene rovesciata nel tentativo di trasformarsi e di trasformare le relazioni di reciprocità attraverso un'invenzione di sé e dell'altro:

«L'intention de s'intégrer à l'entreprise éthique, au risque [...] de se reprendre en mains en se transformant, de changer le langage par la communication en changeant la communication par le langage, conduit nécessairement à l'intention éthique d'intégrer, par la lucidité, toute notre condition éthique d'agents historiques [...] par la reconnaissance pratique de notre condition au sein de l'ensemble social [...]»¹⁸⁴.

L'azione etica deve essere in grado di superare *al contempo* la normatività astratta del diritto e il carattere irriducibile delle aspirazioni individuali alla norma, poiché essa implica, per definizione, una presa in considerazione dell'altro e dell'insieme sociale in cui si inserisce. È ancora Verstraeten ad insistere sulle implicazioni collettive della trasformazione legata all'assunzione etica della norma:

«Toute inconditionnalité constitue une aliénation de l'homme et en l'homme en tant qu'elle ne peut s'imposer que comme le produit d'une libre interprétation de soi de la liberté dans le cadre rigide d'une limite inertielle. Or, selon Sartre est précisément l'inertie de l'impératif qui fait naître le radicalisme où la liberté se pose pour soi contre le pur et simple accomplissement de la norme: "l'obéissance engendre son contraire"; mais il ajoute aussitôt que *le radicalisme reste illusoire s'il doit demeurer individuel, ne pas s'intégrer dans la communauté humaine en vue de réaliser, à travers l'histoire "la réciprocité des libres relations humaines par domination commune de la matérialité"*»¹⁸⁵.

È proprio questo, allora, il criterio che impedisce all'etica dialettica di cadere nel formalismo astratto, nel valore indistintamente normativo della legge morale in quanto tale, facendo astrazione dal contenuto delle differenti norme. La differenza tra le morali alienate e l'attitudine propriamente etica riguarda infatti la struttura e il tipo di relazioni umane che il compimento dello scopo (o la sua sperimentazione) potrà realizzare o rendere possibili.

¹⁸⁴ MH, p. 347.

¹⁸⁵ P. Verstraeten, *Impératifs et valeurs*, cit., pp. 55 et ss, corsivi miei.

Il manoscritto del 1964 si conclude riportando l'analisi sul piano del rapporto tra il socialismo come movimento storico e la sua portata normativa, legata precisamente alla possibilità di una *ridefinizione dell'universalità* come «dépassement de la singularité par l'éthique»¹⁸⁶. Da un lato, l'universalità non può certo consistere in una semplice negazione della singolarità¹⁸⁷; dall'altro però, essa non può nemmeno basarsi su un sistema valoriale che abbia come referente ultimo un'idea già costituita di "uomo", dal momento che, come si è visto, qualsiasi valore tende a cristallizzare in sé un certo tipo di dominazione.

La struttura etica del socialismo si differenzia da quella delle "moralì alienate" perché essa nasce dalle classi sfruttate e dalla loro rivendicazione di un "pouvoir *nu d'être des hommes*"¹⁸⁸, che non è legato (o almeno non in modo necessario) al loro reale potere sul piano delle forze produttive. La morale socialista non è quindi "ipotecata" dagli interessi del dominio economico o da quelli connessi alla conquista del potere politico. Detto altrimenti, la classe sfruttata *non può*, in senso oggettivo, materiale, esercitare il proprio potere con gli stessi mezzi e nelle stesse forme in cui esso viene esercitato dalla borghesia, poiché i termini e i soggetti implicati in questo processo costitutivo non sono omologhi¹⁸⁹.

«De fait la contradiction de la morale révolutionnaire c'est qu'elle est la seule à se déterminer en fonction de l'homme intégral, mais qu'elle limite son but, en elle-même, en fonction des exigences de la lutte, et produit en tant que praxis-processus des morales d'extrême-urgence qui sont aliénées au processus»¹⁹⁰.

La specificità della morale rivoluzionaria, dovuta alla determinazione mobile della figura dell'universalità in funzione della quale essa pone i propri scopi, non la dispensa

¹⁸⁶ M64, p. 161.

¹⁸⁷ Nella conferenza tenuta all'UNESCO in occasione della giornata dedicata al pensiero di Kierkegaard (24 aprile 1964), Sartre sottolinea come «[...] il n'est d'absolu historique qu'enraciné dans le hasard; par la nécessité de l'ancrage, il n'est d'incarnation de l'universel que dans l'irréductible opacité du singulier», *L'Universel singulier*, in S, IX, p. 175.

¹⁸⁸ M64, p. 148. Nel manoscritto ricorrono frequentemente espressioni quali "pouvoir *nu*", "vie *nue*", "besoin *nu*" etc., a partire dalle quali sarebbe interessante indagare la vicinanza con la nozione benjaminiana di "nuda vita" (*bloß Leben*), cf. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, trad. it. M. Tomba, Roma, Alegre, 2010.

¹⁸⁹ M. Merlo, G. Rametta, *Potere e critica dell'economia politica in Marx*, cit., p. 382.

¹⁹⁰ M64, p. 146.

ovviamente dal rischio di produrre delle morali che risultino a loro volta alienate al sistema dominante. Se il fine riguarda l'emancipazione a partire da una "dominazione comune della materialità", i mezzi per raggiungerla non potranno tuttavia riprodurre le rigide gerarchie del modello contro cui essa combatte, né limitarsi a cambiare di segno ai rapporti di dominazione¹⁹¹. Si tratta, innanzitutto, di commisurare la validità dei mezzi al mantenimento del fine; il mezzo deve farsi "mezzo assoluto"¹⁹², ovvero dimostrare di essere all'altezza del proprio fine¹⁹³, anticiparlo nel movimento stesso che dovrebbe condurre alla sua realizzazione. Sospendendo la definizione dell'universalità¹⁹⁴ ad una sua *ristrutturazione etica*, la mossa critica compiuta da Sartre acquista allora un senso ben preciso all'interno della prospettiva marxista:

«Cela consiste à développer *dans l'action* l'émancipation vraie du prolétariat par la représentation claire du but essentiel de cette action, c'est-à-dire de créer une éthique de l'histoire. Ou d'identifier l'histoire au développement dramatique de la morale. De ne pas la cantonner au niveau des superstructures mais d'y voir la définition même de la praxis [...] la morale est contrôle de la praxis en fonction d'elle-même, c'est-à-dire de son but. [...] tous les moyens sont bons pour atteindre la fin à la condition qu'ils ne l'altèrent pas en la produisant»¹⁹⁵.

Riportare l'attenzione all'esame critico del rapporto tra mezzi e fini non significa tuttavia far calare dall'alto, nella dialettica storica, una rivisitazione in chiave socialista del formalismo kantiano, riproponendo l'imperativo di considerare «l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e

¹⁹¹ Come afferma Marx nello scritto sulla Comune di Parigi: «La classe operaia non può accontentarsi di prendere possesso della macchina dello Stato senza cambiarla, e di farla funzionare per suo proprio conto. *Lo strumento politico del suo asservimento non può servire come strumento politico per la sua emancipazione*», K. Marx, *La Comune di Parigi. La Guerra civile in Francia*, Savona, International Edizioni, 1971, p. 267, corsivo mio. Per una lettura diversa della teoria marxiana dello Stato, si rimanda alle celebri pagine che Lenin dedica all'argomento in *Stato e Rivoluzione*, trad. it V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1976, in particolare pp. 97-156.

¹⁹² La morale deve farsi quindi disciplina critica delle lotte, fungendo da regola d'efficacia e da (auto)controllo supplementare: «La fin étant l'ensemble synthétique des moyens, la morale socialiste n'est autre que la fin elle-même se retournant sur ses moyens pour les contrôler en fonction d'elle, c'est-à-dire pour exiger d'eux qu'ils soient moyens absolus, c'est-à-dire moyens de moyens et moyens de la fin, liés directement à elle», M64, p. 162.

¹⁹³ Si veda su questo: G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

¹⁹⁴ Cf. E. Balibar, *Universalité bourgeoise et différences anthropologiques*, in Id., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, pp. 465-515.

¹⁹⁵ M64, pp. 161-162, sottolineatura nel testo.

mai come semplice mezzo»¹⁹⁶. Sartre non cerca di perimetrare il terreno di un'intersoggettività morale entro cui il pensiero marxista dovrebbe situarsi per proseguire su nuove basi le lotte di liberazione, né si limita ad isolare i sistemi di valori morali propri ad una certa formazione storica per dimostrarne l'inevitabile effetto alienante. Dai manoscritti degli anni '60 emerge, piuttosto, la volontà d'indagare le modalità attraverso cui gli individui possono costituirsi (o si sono costituiti) come soggetti delle proprie condotte – modalità che riguardano il rapporto a sé, all'alterità e all'insieme sociale, risultando pertanto eticamente connotate – al fine di mostrarne le implicazioni storico-politiche rispetto alle possibilità di emancipazione delle classi sfruttate. Un tentativo non certo scevro da contraddizioni, dal momento che la sua stessa pensabilità richiede di situarsi al limite di quelle opposizioni categoriali che separano la libertà dall'alienazione, la reciprocità dall'antagonismo, l'etica dalla storia.

Non ci sembra corretto, tuttavia, ridurre questa parte della riflessione sartriana ad una prometeica compensazione delle lacune interne all'apparato concettuale della CRD, come invece sembra sostenere J. Simont, quando giudica il manoscritto del 1964 privo di sviluppi concettuali ulteriori rispetto all'opera del '60: l'argomentazione sarebbe troppo "interna" a quest'ultima per poterne marcare uno scarto in direzione della trattazione teorico-critica della questione morale. L'etica dialettica non sarebbe allora che l'ennesima occorrenza di un'aspirazione che, costante nel pensiero di Sartre, si traduce negli anni '60 in affermazione di principio e si priva, *ipso facto*, della capacità di elucidare in senso critico le basi della "pretesa morale rivoluzionaria"¹⁹⁷. L'autrice afferma infatti:

«D'emblée nous savons *qu'il y a une morale de la révolution*, que le socialisme a "mis la morale en vacances", et qu'il s'agit de lui restituer son efficacité. La question posée par Sartre est en somme la suivante: quelle est la morale de la *Critique de la Raison dialectique* ? Comment est-elle possible? Si elle est – et nous savons d'emblée qu'elle est par la tonalité volontariste de la phrase de départ, l'hypothèse n'étant en fait que de pure forme –, elle devra articuler son intelligibilité propre entre deux écueils philosophiques, celui du marxisme positiviste, qui lui dénie

¹⁹⁶ Cf. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. V. Mathieu, Milano, Rusconi, 1994, pp. 143-145.

¹⁹⁷ «Si les *Notes* [de la conférence de Rome 1964] ne contiennent "rien de plus" que la *Critique*, pourquoi ce "rien" s'impose-t-il selon la modalité morale, et pourquoi, en retour, dans la *Critique*, ces concepts dialectiques pouvaient-ils faire l'impasse sur la morale?», J. Simont, *Morale esthétique, morale militante : au-delà de la "faribole"?*, cit., p. 40.

toute teneur intrinsèque pour n'en faire qu'un épiphénomène, celui d'un kantisme de l'intention pure, morale de l'impératif [...] Mais, si le propos de Sartre est d'étudier la spécificité de l'éthique, et plus particulièrement celle de l'éthique *pure* – qui sera, de façon privilégiée, révolutionnaire – il semble qu'on doive s'attendre, par rapport à la *Critique*, à des développements conceptuels nouveaux: puisque cette dernière faisait précisément l'économie de toute morale, hormis pour dénoncer l'aliénation qu'elle représente comme impératif aussi bien que comme valeur»¹⁹⁸.

Senza disconoscere la pertinenza delle perplessità evidenziate da Simont in merito al carattere teoreticamente incompiuto della formulazione dell'etica dialettica così come viene tematizzata nel manoscritto del 1964, il nesso tra dimensione storica e struttura etica dell'azione collettiva costituisce, a nostro avviso, un complemento necessario alla possibilità di rendere intelligibili e *quindi trasformabili* i rapporti di dominazione sociale. Pur richiedendo un passo ulteriore rispetto alle analisi presenti nel testo in questione, tale proposta interpretativa ci sembra la sola in grado di implementare la concezione sartriana della soggettività in quanto potenza trasformatrice del reale. Per poter assumere questa possibilità, è indispensabile ammettere una *normatività interna* alla stessa praxis rivoluzionaria e all'aspirazione emancipativa dei soggetti che se ne fanno carico. Normatività che, senza poter immunizzarsi da un'ossificazione inerziale, resta però costitutivamente *aperta* a nuove possibilità d'incarnazione soggettiva, grazie alle molteplici “figure dell'universalità”¹⁹⁹ che essa permette di pensare e praticare.

Se il prezzo per mantenere questa possibilità comporta, tra le altre cose, la necessità di orientare la propria condotta a partire da una serie di giudizi assiologici (i.e. «tout anticommuniste est un chien») che fungono da indici e operatori di un dato posizionamento rispetto alla realtà storico-sociale, non ci sembra improprio affermare che Sartre questo prezzo abbia accettato di pagarlo nel corso di tutta la sua riflessione filosofico-politica.

La portata etica della CRD, in tal senso, non ha bisogno di venire formalizzata o sistematizzata in una compiuta riflessione tesa a circoscrivere “l'etica pura”; una simile

¹⁹⁸ Ivi, p. 39, corsivi nel testo.

¹⁹⁹ Il problema relativo alla definizione di differenti tipi di universalità è centrale anche nel pensiero marxiano. È ancora E. Balibar ad averne analizzato le implicazioni rispetto ad una teoria dell'azione comune e rivoluzionaria. Si veda ad esempio: *Le contrat social des marchandises: Marx et le sujet de l'échange*, in Id., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, cit., pp. 315-342 (in particolare il paragrafo *Post-scriptum : l'inter-objectivité*, pp. 337-342).

portata va invece rintracciata nel gesto stesso dell'esperienza critica, nel fatto che Sartre lo consideri praticabile da chiunque²⁰⁰; la formulazione ulteriore di un'assiologia e di una dimensione etica da ritrovare in seno al marxismo diventa, allora, una radicalizzazione di quanto l'esperienza critica porta già in sé, ovvero l'obiettivo di praticare una condotta che, nella storia e attraverso la storia, sia in grado di comprendersi e, comprendendosi, di trasformarsi. La critica della Ragione dialettica è l'esperienza dei suoi limiti; ed è, anche e soprattutto, esperienza storica: solo a partire dal carattere aperto e mai sistematizzabile (o meglio di "sistematicità aperta") del suo esito una prospettiva critica sugli elementi del proprio tempo diventa praticabile. Tale prospettiva si connette al tentativo sartriano di costruire una "meta-teoria" della teoria marxista della storia, ove le categorie dialettiche del pensiero siano definite dalla loro appartenenza ad una realtà concepita quale risultato ed effettuazione di un'attività socialmente e storicamente determinata. Se la conoscenza non è semplice ordinamento di concetti e di strutture definite una volta per tutte, ma pratica che si associa al movimento della realtà oggettiva trasformandola, essa non può essere orientata soltanto verso il passato o ignorare la dialettica della temporalizzazione. Al contrario, dovrà farsi carico della tensione verso dei possibili non ancora definiti che, costituendone la cifra propriamente umana, sono anche la misura della sua valenza etica. La non-omologia tra pensiero e realtà che ogni materialismo impone (e che Marx ha formulato mediante la categoria di *astrazione praticamente vera*²⁰¹) si traduce, nella prospettiva sartriana, in un incondizionale normativo, astrazione la cui verità è sospesa ad un'assunzione soggettiva e condivisa.

²⁰⁰ Su questo punto la nostra lettura trova di nuovo consonanza con la prospettiva aperta da E. Barot, il quale, pur senza riferirsi ai Manoscritti degli anni '60, accenna al nesso tra la politicità interna alla struttura argomentativa e categoriale della CRD da un lato, e la costruzione di una morale rivoluzionaria, dall'altro: «Le concept, en sa triple opération logique, générique et historique, autant de ce qui est (sous sa forme scientifique), que de ce qui peut être (sous sa forme utopique), ouvre nécessairement à son autre dont il a capturé la règle, qui est de lui échapper par nature, tout simplement parce que les formes historiques qui peut prendre la liberté ne sont pas présumables. La connaissance qu'elle soit diagnostique ou prospective, n'est donc pas le paramètre déterminant du politique émancipateur, puisque de celle-là on est renvoyé *sine die* à celui-ci. [...] voilà pourquoi et comment l'établissement épistémique de la politicité intrinsèque de la dialectique trouve directement écho dans la question des fins et des moyens, de la *morale révolutionnaire*», E. Barot, *Lectures de Sartre*, cit., p. 180.

²⁰¹ K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 32.

CONCLUSIONE

La Rivoluzione come postura etica: un ritorno critico sulla *Critique*

Le analisi svolte hanno mostrato come l'etica rappresenti uno spazio di *insaturabilità* della praxis, uno scarto interno all'esperienza del suo darsi storico, ove ad essere modificata è la struttura stessa della temporalità e la dialettica tra possibilità e realtà. Inoltre, il tipo d'investimento etico di tali strutture non è separabile da una modificazione di sé e da un differente posizionamento rispetto all'alterità. Considerare la storicità della praxis secondo una prospettiva etica appare, quindi, un passaggio imprescindibile per confrontarsi ad una congiuntura storica le cui forme visibili ed immediate sembrano smentire radicalmente l'idea che la storia possa essere *altro* che il ritorno continuo e naturale dello sfruttamento e dell'alienazione. Diventa urgente, allora, interrogare le contro-finalità che portano i processi di liberazione – di cui l'idea di Rivoluzione è simbolo e paradigma – a rovesciarsi nella ricostituzione dell'oppressione e dello sfruttamento.

Comprendere le deviazioni o i fallimenti di una data sequenza rivoluzionaria e di uno specifico momento storico, significa anche riconoscere i limiti e le *impasses* degli strumenti teorici e concettuali con cui essi sono stati *pensati*. Per questo, la centralità della dialettica del possibile e del reale nell'economia della riflessione sartriana degli anni '60 e '70 si attesta su un livello che è, al contempo, epistemologico, storico ed etico-politico¹.

¹ Una riflessione che dialoga – benché implicitamente – con le ambizioni della teoria critica, in particolare nella sua versione marcusiana, condividendone l'orizzonte problematico e le aperture teoriche. Nella conclusione di *L'Uomo a una dimensione* (che esce nel 1964) Marcuse pone infatti, alla stregua di Sartre, la libertà come *a priori* necessario della liberazione. Di fronte all'efficienza onnipresente del sistema di vita dato, le alternative di chi discerne la necessità di mutamento sono sempre apparse utopistiche. E discernere la necessità, essere coscienti del male, non basterà neanche nella fase in cui le realizzazioni della scienza ed il livello di produttività avranno eliminato le caratteristiche utopiche delle alternative – in cui sarà la realtà stabilita, piuttosto che il suo opposto, ad apparire utopica. Ciò significa forse che la teoria critica della società debba abdicare e lasciare il campo ad una sociologia empirica che proclama l'eliminazione dei giudizi di valore? O forse, al contrario, i concetti dialettici dimostrano una volta di più di essere nel vero in quanto comprendono la propria situazione non meno di quella della società che analizzano? Una risposta si può tentare proprio se si considera la teoria critica nel punto della sua maggiore debolezza: l'incapacità di liberare le tendenze liberatrici che si trovano già in seno alla società costituita. Cf. H. Marcuse, *L'Uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967. Su questo tema e più in generale sulla possibile vicinanza tra Sartre e Marcuse, si veda E. Barot, *Sartre, Marcuse et la stratégie dialectique (ou la philosophie sociale au prisme du marxismo)*, intervento al seminario "Marx au XXI siècle", 27 marzo 2010, consultabile in linea all'indirizzo: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=120:e-barot-sartre-marcuse-et-la-strategie-dialectique-ou-la-philosophie-sociale-

Gli ultimi dieci anni della vita e della riflessione sartriana² coincidono insomma con la chiusura (o l'implosione) di un'intera sequenza storica e politica, marcata dal declino su scala internazionale delle esperienze rivoluzionarie e socialiste: dal comunismo cinese alle lotte di liberazione coloniale in Africa e in America Latina, fino alla difficile eredità lasciata dal '68 ai movimenti di contestazione nei paesi industrializzati. È proprio la necessità di fornire un bilancio critico dell'esperienza del maoismo francese e del cosiddetto *gauchisme*, a costituire uno dei principali fattori di avvicinamento tra Sartre e l'ex dirigente della *Gauche Prolétarienne* Pierre Victor, *alias* Benny Lévy³. Dall'inizio degli anni '70 comincia infatti una collaborazione tra i due, la cui traccia si ritrova in una serie di dialoghi ed interviste, alcuni pubblicati mentre Sartre era ancora in vita⁴, altri invece postumi⁵.

La scelta di convocare, in conclusione del lavoro, questo *corpus* di dialoghi ed interviste nasce dalla convinzione che la postura (auto-)critica che Sartre assume nell'ultimo decennio della sua vita (tanto sul piano filosofico che su quello esistenziale)

au-prisme-du-marxisme&catid=34:sartre&Itemid=54. Cf. anche F. Jameson, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, London, Verso, 1990; Id., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991, trad. It. M. Manganelli, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma, Fazi, 2007, in particolare pp. 300-415.

² A questa fase della riflessione sartriana, spesso discredita dal punto di vista filosofico o interamente assorbita dalla ricezione dei tre tomi dell'IDF (usciti tra il 1971 e il 1972), la critica non ha ancora rivolto una grande attenzione. Preziosa è quindi la lettura proposta da J. Bourgault nel saggio *Sartre et le maoïsme*, in E. Barot (sous la direction de) *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 81-105. Si segnala inoltre, benché privo di unità argomentativa e spessore teorico, il saggio di J.-P. Barou *Sartre: Le temps des révoltes*, Paris, Stock, 2006. Maggiore interesse presenta la recensione che di tale saggio ha proposto A. Janvier: cf. Id., *Styles en situations: notes à propos du dernier Sartre, à partir de J.-P. Barou, Sartre le temps des révoltes*, in G. Cormann (éd.), « L'Année sartrienne », n. 21, pp. 81-84. Si veda infine I. H. Birchall, *Sartre et l'extrême gauche française. Cinquante ans des relations tumultueuses*, Paris, La Fabrique, 2011.

³ La lettura del rapporto tra Sartre e Lévy qui presentata porta la traccia delle stimolanti conversazioni avute con A. Cavazzini a proposito di *Pouvoir et liberté* nell'inverno 2014 a Liège. Per un confronto tra il nostro approccio e quello dell'autore si veda: A. Cavazzini, *La Révolution et l'archi-histoire. Sur les dialogues entre Sartre et Benny Lévy*, in G. Cormann (ed.) «L'Année Sartrienne», n. 28, juin 2014, pp. 19-27.

⁴ Ovvero la raccolta dei dialoghi politici con P. Victor e Ph. Gavi pubblicata sotto il titolo *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974 e le tre lunghe interviste con P. Victor apparse sul giornale «Le Nouvel Observateur» nel marzo 1980 (cioè un mese prima della morte di Sartre) e riprese poi in volume autonomo dieci anni più tardi: J.-P. Sartre, Benny Lévy, *L'Espoir, maintenant. Les entretiens de 1980*, Lagrasse, Verdier, 1991.

⁵ In quest'ultima categoria rientra la raccolta di riflessioni che avrebbero dovuto confluire in un libro comune dal titolo *Pouvoir et Liberté*, pubblicata soltanto nel 2007 e attribuita esclusivamente a Benny Lévy, ancorché l'assegnazione del soggetto dell'enunciazione dei testi riuniti risulti parzialmente indecibile. Gli scambi di idee tra i due interlocutori, dettagliatamente annotati da Benny Lévy, cominciano nell'ottobre 1975 e si concludono nel novembre 1979, quindi qualche mese prima della morte di Sartre, avvenuta il 15 aprile 1980. A *Pouvoir et liberté* va aggiunto il saggio di Benny Lévy *Le nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Lagrasse, Verdier, 1984, in cui l'autore conduce un attraversamento critico dell'intera produzione filosofica sartriana.

non sia riducibile ad un impegno di facciata a fianco della *Gauche Prolétarienne*, né a quel “retournement de veillard” di cui Lévy è stato accusato a più riprese⁶. Convinzione che non implica però in alcun modo, foss’anche implicitamente, un’apertura o una condivisione nei confronti della traiettoria che il pensiero di Lévy ha seguito a partire dall’inizio degli anni ’80, quando l’ebraismo, in una versione sempre più religiosa e ortodossa, divenne la lente attraverso cui egli interrogò la storia, la filosofia e la politica, sancendo “il passaggio da Mao a Mosé”, come è stato scritto⁷. Di contro, l’importanza di questi dialoghi per la nostra analisi riguarda l’attenzione rivolta da Sartre alla dimensione etica come componente della riflessione sulla rivoluzione. Se a questa altezza egli intende inscrivere la questione politica all’interno di un quadro morale, ciò non si traduce nell’innesto del giudaismo in seno al pensiero sartriano, al contrario:

«[...] c’est un cadre sartrien, une éthique uniquement fondée sur la condition humaine, et dont on peut suivre la gestation tout au long de son œuvre. Il est vrai que Benny Lévy essaie de conduire Sartre à accrédi-ter le judaïsme, mais il échoue: Sartre le dit en toutes lettres, c’est lui qui essaie, comme non-juif, d’utiliser le judaïsme “pour d’autres buts” c’est-à-dire la révolution, une révolution à laquelle le judaïsme peut simplement apporter “la force de la morale”. La légende, il est vrai, paraissait crédible, tant il reste une énigme dans le fait que l’on puisse forger une morale sans s’appuyer sur une Transcendance : la concordance ponctuelle avec une tradition religieuse passe alors pour une conversion»⁸.

Condivisibili appaiono pertanto le osservazioni fatte da V. de Coorebyter a proposito delle tre lunghe interviste del 1980 raccolte sotto il titolo *L’Espoir, maintenant*:

⁶ L’espressione è usata da Olivier Todd in *Un fils rebelle*, Paris, Grasset, 1981. Anche Simone de Beauvoir esprime un giudizio negativo sulla collaborazione tra Sartre e Lévy; si veda ad esempio *La cérémonie des adieux*. Suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1981, in particolare : pp. 126-127 e 140-141.

⁷ Cf. Ph. Lardinois, *De Pierre Victor à Benny Lévy. De Mao à Moïse?* Paris, Éditions Luc Pire, 2008. Benny Lévy è nato nel 1945 da una famiglia ebrea del Cairo che, nel 1956, fu costretta a lasciare l’Egitto guidato da Nasser. Egli entrò all’Ecole Normale di Rue d’Ulm nel 1965, dove ha seguito i seminari d’Althusser, partecipato attivamente all’*Union des Jeunesses Communistes marxiste-léniniste* (UJCM-I), per poi fondare, nell’autunno del 1968, il gruppo maoista *La Gauche Prolétarienne* (GP). La sua militanza fu alla base dell’incontro con Sartre, che accettò la direzione del giornale della GP «La Cause du Peuple» a seguito dell’arresto dei due precedenti direttori. Sartre stesso racconta e commenta le ragioni del suo sostegno al gruppo di Lévy nella lunga intervista del 1975 con M. Contat *Autoportrait a soixante-dix ans*, in S, X, pp. 133- 226. Si veda anche *Avant-propos aux Maos en France de Michèle Manceaux* (Paris, Gallimard, 1972), ripreso in S, X, pp. 38-47.

⁸ V. de Coorebyter, *Le “mais” de Sartre*, in « Le soir », 20.10.2003, p. 2, in linea all’indirizzo : http://archives.lesoir.be/le-mais-de-sartre_t-20031020-ZONNEV.html. Dello stesso autore si veda anche: *L’Espoir maintenant, ou le mythe d’une rupture*, in «Les Temps Modernes», n. 627, 2004, pp. 205-227.

«Ce texte a déchaîné les passions, et notamment la colère de Simone de Beauvoir, parce que Sartre semblait y renoncer à son radicalisme politique et inscrire sa réflexion dans un cadre nouveau, *profondément éthique* et traversé de références très positives au judaïsme. Une légende s'est ainsi créée, noire ou rose: le rapprochement subit de Sartre avec Levinas sous l'influence de Benny Lévy. [...] C'est pourtant une gigantesque erreur [...] Benny Lévy, qui avait alors renoncé au maoïsme au profit d'une foi judaïque ressourcée à Levinas, essaie bien d'amener Sartre sur ses nouvelles positions, en établissant un bilan critique du radicalisme politique qui les avait rapprochés au début des années septante. Mais Sartre ne cède rien, rien qui ne soit pas du Sartre : il concède à Benny Lévy tout ce qu'il pense lui-même, et ajoute régulièrement un "mais" par lequel il marque sa différence»⁹.

Questa fase della riflessione sartriana va considerata allora come indice non certo della volontà di rinnegare o sminuire la portata filosofica delle opere e teorie precedenti, a favore del vagheggiato messianismo suggerito da Lévy, bensì della radicalizzazione di un'attitudine che Sartre ha sempre rivendicato: il pensare contro se stessi, la capacità a «casser la pierre de ses propres idées», poiché precisamente a tale capacità è sospesa la possibilità stessa del pensiero, «le premier impératif d'une pensée digne de ce nom»¹⁰. Le parole di R. Rossanda ci sembrano particolarmente appropriate per descrivere questo "decentramento produttivo" operato da Sartre rispetto a se stesso, al proprio pensiero e alla realtà storico-politica in cui si trova inserito:

«Oggi [1972] il discorso *totale* di Sartre avviene a un solo livello, quello del suo lavoro di intellettuale. Ed è l'ultima contraddizione – non sua, ma del destino politico di un "comunista solo" – che gli tocca subire; giacché questo avviene proprio in quella fase della vita, in cui egli ha consumato interamente quel mito dell'intellettuale su cui si era prima felicemente, poi colpevolmente fondato. [...] Lo confessa egli stesso: non nel 1968, ma un anno dopo, ridiscutendo in Italia, ha infine inteso qual è la colpa storica, la tara originale dell'intellettuale, prodotto della divisione del simbolo del privilegio, segnato a fuoco dal capitale. [...] questa assunzione lucida del

⁹ Id., *Le "mais" de Sartre*, cit.

¹⁰ Sono le parole usate da Bernard-Henri Lévy nel libro *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000 (p. 738), il cui epilogo (pp. 719-757) è interamente dedicato all'incontro tra Sartre e Benny Lévy e al ruolo rivestito, all'interno di questo incontro, dal pensiero di E. Levinas, al quale Benny Lévy si avvicinerà progressivamente a partire dalla fine degli anni '70. Sul rapporto tra Sartre e Lévy si vedano anche: J.-P. Martin, *L'autodissolution: Benny Lévy et le dernier Sartre*, in «Critique», n. 2008, pp. 931-943; S. Repaire, *Sartre et Benny Lévy. Une amitié intellectuelle, du maoïsme triomphant au crépuscule de la révolution*, Paris, L'Harmattan, 2013; G. Hanus, *Penser à deux? Sartre et Benny Lévy face à face*, Paris, L'âge d'homme, 2013; Id., *Benny Lévy, l'éclat de la pensée*, Paris, Verdier, 2013.

proprio stato deve essere intesa come una *lezione di moralità politica rivoluzionaria*. La sola che a un intellettuale, nelle condizioni di separatezza e negli anni vissuti da Sartre, fosse consentito di sperimentare e trasmettere. [...] La sua intransigenza si esprime nell'intendere il fare politico come una rimessa in questione permanente di sé, ricominciare daccapo, senza residui, un impegno. Difficile separare le sue *impasses* e i suoi fallimenti da quelli di tutta la sinistra rivoluzionaria da quarant'anni a questa parte; speranze e sconfitte della rivoluzione occidentale hanno in lui, come in pochi altri, non un testimone o uno storico, ma un punto singolare di precipitazione, sono diventate una vita che tempestosamente le ha precorse e riflesse»¹¹.

La riflessione di Sartre e Lévy prende avvio, non a caso, da un'interrogazione sulla figura dell'intellettuale, la cui sacralizzazione era stata contestata dai protagonisti del Maggio '68, che avevano conferito al dibattito toni altamente polemicici; ad essere contestata era tanto l'immagine del «philosophe dans la rue, ayant aquis l'investiture des masses et [permettant] le fonctionnement de la figure impériale de l'intellectuel-dissident officiel»¹², quanto quella dell'intellettuale proletario rieducatore, autoconferentesi la prerogativa d'interpretare le rivolte popolari.

La principale posta in gioco di *Pouvoir et liberté* riguarda la necessità di praticare un *déplacement* del rapporto tra pensiero filosofico e pensiero politico e quella, correlativa, di una definizione dello statuto epistemologico del discorso che, di questo rapporto, intende fare il proprio oggetto. Uno spostamento da non leggere in termini caricaturali, quasi si trattasse di passare da una verità filosofica inoperante e discredita verso quella, materiale e irriducibile, che soltanto nelle fabbriche e nei consigli operai sarebbe dato incontrare¹³. Lo slittamento si opera piuttosto all'altezza di uno *scarto di sé a sé* in

¹¹ R. Rossanda, *Sartre et la pratica politica*, in « Aut-Aut », n. 136-137, luglio-ottobre 1973, fascicolo speciale *Sartre dopo la Critique*, pp. 39-40, sottolineature mie.

¹² D. et J. Rancière, *La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme)*, in « Révoltes Logiques », n. spécial *Les Lauriers de Mai ou les chemins du pouvoir (1968-1978)*, Solin, 1978, pp. 7-25.

¹³ Olivier Rolin, uno dei militanti della UJCM-I sotto lo pseudonimo di Antoine Liniers, insisteva ad esempio sulla necessità di rifiutare ogni "gesticulation intellectuelle", per cercare la norma dell'azione politica all'interno delle masse sfruttate; questo significava anche sacrificare la vita intellettuale e rinunciare ad un riconoscimento istituzionale, contestando le pretese dei "rivoluzionari professionisti". Cf. A. Liniers, *Objection contre une prise d'armes*, in F. Furet, A. Liniers, P. Raynaud, *Terrorisme et démocratie*, Paris, Fayard, 1985, p. 165, citato da J. Bourgault in *Sartre et le maoïsme*, cit., p. 93. La rivolta del Mai '68, dapprima studentesca (e quindi, secondo il lessico dell'epoca, *borghese*) e trasformatasi poi in rivolta popolare e operaia, costringerà i militanti della UJCM-I a ripensare la loro strategia di lotta politica: questo porterà alla scissione del movimento, da cui nascerà appunto la GP. Sempre Bourgault, nell'articolo sopracitato, riporta alcune osservazioni di Jean-Claude Milner, anch'egli impegnato nella GP; nel saggio *L'Arrogance du présent*, Milner spiega infatti la tensione introdotta dalle lotte del '68 all'interno della sinistra francese extraparlamentare: «Mai '68 n'était pas le gauchisme; là où le gauchisme se joue dans

seno alla riflessività stessa del filosofo: non tanto quale risultato di una presa di coscienza delle contraddizioni legate alla propria posizione di classe, ma come disposizione (o es-posizione) a modificare gli assunti del pensiero, a renderli disponibili ad incontri e contaminazioni, aprendo la possibilità di pensare altrimenti la pratica intellettuale e quella politica. Sartre si trova insomma nella paradossale posizione di un *Maître à penser* (di colui, cioè che possiede “il sapere del sapere”, che detiene o stabilisce le condizioni di possibilità della rottura rispetto al discorso dominante o all’ideologia) che riflette sulla propria posizione di *maîtrise* e, nell’atto stesso di questa riflessione, contribuisce a distruggerla. Lévy annota a questo proposito:

«Sartre reconnaît qu’il a été chef idéologique. Il dit alors: si *Pouvoir et liberté* commençait par cette décomposition de Soi comme chef idéologique? Ne serait-ce pas une marque de contestation – la première pour le lecteur – de l’essai, de la manière de faire de la théorie?»¹⁴.

Dal punto di vista contenutistico e ai fini della nostra argomentazione, *Pouvoir et liberté* presenta un notevole interesse, poiché è la *Critique* come esperienza critica ad essere qui messa in discussione: non soltanto nel suo impianto categoriale e nella sua ambizione teorica ma, più profondamente, nella sua operatività pratica, come possibile strumento di lotta e soggettivazione politica.

In primo luogo, viene posto in dubbio il carattere *Sujet* del gruppo in fusione, così come è stato descritto nella CRD: Benny Lévy critica il concetto sartriano di praxis costituente, vedendovi un «*déguisement du sujet transcendantal*»¹⁵, responsabile del *bloquage* della logica dell’azione collettiva nell’insuperabile circolarità gruppo-inerzia¹⁶. In un dialogo del 29 ottobre 1976 egli annota al riguardo:

l’affrontement gouvernant/gouverné, Mai ’68 fut la tentation d’une “action pure”, détachée de la figure même de cet affrontement. Pour cela la GP se proposa de poursuivre Mai en s’opposant aux logiques d’appareil du gauchisme», ivi, p. 94.

¹⁴ *Pouvoir et liberté* (10 octobre 1975), p. 16.

¹⁵ B. Lévy, *Pouvoir et liberté*, cit., p. 85.

¹⁶ Critica senza dubbio opinabile, poiché tra gli elementi fondamentali che il pensiero di Sartre ha fornito e continua a fornire alle riflessioni filosofiche e politiche attuali, c’è proprio quello di aver dimostrato come «[...] une théorie révolutionnaire pour le XXIème siècle n’a pas besoin d’un sujet politico-historique parfaitement ou pseudo-homogène, ni d’une vision unique des modalités organisationnelles de son action pour élaborer une stratégie de lutte unitaire», E. Barot, *Sartre et le marxisme*, cit., p. 381.

«Sartre reconnaît dans une discussion sur la *Critique* que les principes de celle-ci peuvent être modifiés : ils décriraient la temporalité dialectique *pour autant qu'elle est soumise au pouvoir* (de la dialectique constituante au culte de la personalità) [...]. Si l'instant insurrectionnel se déploie en durée? Alors il faudrait une nouvelle *Critique*»¹⁷.

Vengono posti congiuntamente due problemi: quello della temporalità rivoluzionaria e quello riguardante la consistenza soggettiva dell'azione collettiva, senza ricorrere alle varie figure del *Sujet-maître* implicate dall'idea della Rivoluzione come frattura radicale nel corso del tempo storico. Dietro la questione del soggetto rivoluzionario e della messa in forma dell'azione collettiva si trova, ovviamente, il classico problema della relazione tra il tutto e le sue parti, relazione che il pensiero politico della modernità ha creduto di risolvere ricorrendo al principio rappresentativo. La riflessione di Sartre e Lévy sulle possibili forme di soggettivazione politica al di fuori e al di là della forma-Stato e della forma-Partito si accompagna ad un lavoro – che si vorrebbe complementare a quello degli storici – su alcuni concetti della filosofia politica moderna, al fine di tratteggiare una genealogia del lessico che da essa dipende, *in primis* delle nozioni di potere e volontà generale, poiché:

«Tant que la multitude doit passer sous le joug du *sujet* pour s'unifier et exister socialement, l'espace est ouvert pour le totalitarisme. Il faut donc chasser le caractère *sujet* de la volonté générale»¹⁸.

Attraverso una lettura critica di alcune analisi storiche della Rivoluzione Francese¹⁹ i due interlocutori si propongono di indagare i cambiamenti che il pensiero rivoluzionario

¹⁷ B. Lévy, *Pouvoir et liberté*, cit., p. 66.

¹⁸ B. Lévy, *Pouvoir et liberté*, p. 54. Sartre e Lévy conducono un attraversamento critico del pensiero hobbesiano, ritenendo che la nozione di volontà generale trovi la sua origine in questo autore. Viene sottolineato in particolare l'aspetto immaginario e religioso del *Grand-sujet* come fondamento di un potere che schiaccia il pluralismo, impedendo il *partage de la souveraineté*: «La faiblesse de cette théorie la voici: elle réduit à un acte et à un commencement le travail de la foule et le travail du pouvoir. Ceux deux travaux ne sont pas à confondre. Penser la constitution du social-politique, c'est penser leur articulation: celle de la puissance et du pouvoir, si on veut. La volonté générale dissout cette articulation », *ivi*, p. 60.

¹⁹ In particolare troviamo commenti e riferimenti ai seguenti testi: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1939; D. Guérin, *La lutte de classes sous la Première République (1793-1797)*, [1946], Paris, Gallimard, 1968 ; P. Chauvet, *1789, L'insurrection parisienne et la prise de la Bastille*, Domat-Montchrestien, 1946; A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens et l'An II*, Clavreuil, 1962; P. Caron, *Paris pendant la Terreur*, Klincksieck, 1964.

ha introdotto nella nozione di potere. Se nelle interviste raccolte in *On a raison de se révolter* si trattava di definire la forma rivoluzionaria della lotta di classe in funzione della presa del potere²⁰, a distanza di pochi anni, la nozione di potere viene indagata dal punto di vista dei suoi effetti negativi, in quanto possibile ostacolo per lo sviluppo del pensiero rivoluzionario: si tratterebbe allora, secondo i due interlocutori, di pensare una nuova figura dell'azione collettiva a partire da ciò che essi chiamano «travail de la foule», in opposizione al «travail du pouvoir»²¹.

La posta in gioco è delle più importanti: concepire la temporalità rivoluzionaria abbandonando il “mito della rottura”²² come improvvisa insorgenza all'interno di una temporalità uniforme; di aprire cioè lo spazio della *durata rivoluzionaria*, in vista di un superamento dello schema della rivoluzione come istante evanescente destinato a trovare la sua “glaciazione”²³ proprio nel tentativo di una conquista del potere. Pensare la durata dell'istante insurrezionale, e pensarla al di fuori della presa di potere statale, significa assumere la temporalità rivoluzionaria come *presenza* permanente: come *une perspective de l'histoire*²⁴.

²⁰ Cf. *La liberté retrouvée*, in *On a raison de se révolter*, pp. 341-354.

²¹ «Problème : comment une idée dérivée de l'impouvoir peut-elle traverser le champ politique ?», B. Lévy, *Pouvoir et liberté*, cit., p. 22.

²² In merito alla decostruzione di questo mito, Sartre e Lévy sottolineano l'importanza del ruolo rivestito dall'*immaginario* in seno al pensiero rivoluzionario: «Il faut révolutionner l'imaginaire et notre rapport à l'imaginaire, en s'appuyant sur son trait de provisoire (contre les éternisations): faire que l'imaginaire reste imaginaire, par remaniements successifs. Certes, l'effet réalisant de l'imaginaire n'est pas à nier. Ce qui est à abolir c'est la fermeture de l'imaginaire, son rabattement sur le réel (totalité fermée)», Benny Lévy, *Pouvoir et liberté* (3 mars 1976), cit., p. 43. Su questo aspetto ha riflettuto, più o meno negli stessi anni, anche F. Guattari - autore che a più riprese si è riferito positivamente alla CRD. In un saggio del 1972 intitolato *La causalité, la subjectivité, l'histoire*, Guattari analizza gli effetti di *bloquage* prodotti da una serie di *mythes historiquement définissables* durante le epoche di riflusso rivoluzionario. Egli interroga le modalità attraverso cui sarebbe possibile, per una pratica rivoluzionaria, sottrarsi all'alienazione prodotta da quelle formazioni immaginarie quali “lo spirito di resistenza”, “l'unione del popolo intero”, etc. al fine di limitarne gli effetti di “paralisi” e di inibizione sul piano dell'organizzazione dell'azione collettiva. Guattari si rifà esplicitamente alla teoria sartriana del gruppo in fusione quando tenta di stabilire le condizioni d'emergenza dei *groupes-sujets*, che si caratterizzano per la loro capacità di «[...] maîtriser suffisamment leur propre fantasmatisation pour la réduire à l'état de *fantasmes transitionnels* – c'est-à-dire marqués d'une finitude historique assumée – retenant le groupe de s'empêtrer dans les fantasmes des groupes dominants et de se transformer lui-même en groupe assujetti», F. Guattari, *La causalité, la subjectivité, l'histoire*, in *Psychanalyse et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 190-191.

²³ In esplicito riferimento alla celebre frase di Saint-Just «La révolution est glacée» il termine “glaciazione” è usato da Sartre e Lévy per indicare il rovesciamento del potere rivoluzionario contro la sua propria origine.

²⁴ B. Lévy, *Pouvoir et liberté* (16 janvier 1976), cit., p. 35.

«Désormais il faut penser la révolution comme processus permanent et donc la penser *hic et nunc* [...] dans cette nouvelle perspective, le sens le plus fondamental de la révolution c'est celui d'une appréhension de l'aliénation (en un sens l'aliénation est donc éternelle et en un autre, toujours contestée). Donc c'est une révolution dans l'appréhension de l'Autre. Donc c'est une révolution de la morale»²⁵.

La torsione cui Sartre e Lévy sottopongono la categoria di Rivoluzione si basa infatti sull'affermazione del suo carattere trans-storico, sull'assunzione cioè della sua permanenza nel corso della storia, come "motivo" che l'attraversa, determinandone la struttura ontologica. Prospettiva *della e sulla* storia, la Rivoluzione dovrebbe così sottrarsi al registro evenemenziale che ne fa un evento a-venire, oggetto di una credenza di tipo religioso, «[...] image posée au loin comme le Paradis», la cui realtà è sempre «hors de portée et le Parti, comme l'Eglise dans les premiers temps, est là pour nous faire atteindre»²⁶.

Rispetto alle analisi svolte, è significativa l'insistenza posta da questi dialoghi sulla «production d'un *universel sauvage*, c'est-à-dire un universel qui ne se conforme pas à la Norme (universel du pouvoir)»²⁷. L'assimilazione della norma al registro del potere ha qui lo scopo di mostrare come il meccanismo di quest'ultimo (nella sua forma rappresentativa come in quella assolutistica) funzioni mediante "omogeneizzazione dell'eterogeneo", cioè dissolvendo l'eterogenea molteplicità nell'omogeneità del *Grand Sujet*:

«Il n'y a pas de société; la société c'est du social couvert sous le chef du Pouvoir. L'article défini "la" dans la société vise de l'extra-social : poser le social comme unité systématique c'est déjà le penser sous le pouvoir [...] [penser] le pouvoir comme ombrelle trouée. [...] il faut multiplier les trous»²⁸

Il potere come strumento di omogeneizzazione del corpo sociale implica una logica binaria (dentro-fuori, amico-nemico, integrato-escluso, etc.) dalla quale si tratta di uscire per pensare la dimensione plurale dell'azione collettiva. Il pensiero dell'universale come omogeneizzazione si fonda infatti sull'idea della "purezza del

²⁵ Ivi (13 janvier 1976), pp. 33-34.

²⁶ *On a raison de se révolter*, cit., p. 48.

²⁷ B. Lévy, *Pouvoir et liberté* (17 juillet 1976), cit., p. 57.

²⁸ Ivi (24-25 septembre 1976), p. 63.

corpo sociale” e sulla conseguente forclusione dell’eccesso, della “permanenza dell’eterogeneo”. Non si tratta ovviamente di opporre un’astratta istanza del sociale (luogo di un’ipotetica fratellanza) ad un ambito pragmatico del politico (luogo del potere unificatore), poiché il nucleo del problema riguarda precisamente l’articolazione tra questi due ambiti²⁹. Un pensiero dell’eterogeneo che concepisca le forme dell’insurrezione come “puissance de désintégration”³⁰ e la molteplicità dei soggetti come “être diasporique”³¹ appare però in contraddizione, agli occhi di Lévy, con un’idea-chiave della dialettica sartriana, ovvero la totalizzazione della storia, connessa alla possibilità, per quest’ultima, di avere un senso:

« La totalisation historique comme notion décapitée. [...] Elle recèle encore l’idée de totalité comme *point aveugle*, comme cicatrice (marque au lieu où la tête est coupée). La totalisation implique l’éjection du totalisateur (acéphalisme). Mais habituellement cela fait qu’il y a oubli des origines réelles [...] nous discutons pour remarquer qu’il y a, chez Sartre, comme un soubassement constitutionnel de l’idée de totalité, et que celle-ci demeure sous une forme métaphysique dans *L’Être et le Néant* et puis dans la *Critique* sous la forme de l’idée d’une totalisation *Une*. [...] Je remarque que cette idée de la totalité est bien kantienne et qu’il est troublant qu’il recoure, sur le plan théorique, à l’Idée régulatrice de Kant, et sur le plan pratique-éthique, au Royaume des Fins de Kant»³².

Il richiamo all’ideale kantiano è utilizzato da Lévy per evidenziare la problematicità dell’articolazione tra la concezione storico-antropologica che attraversa la CRD e la riflessione sartriana sull’etica dialettica³³. La dimensione della rarità come condizione

²⁹ Tale prospettiva acquista la sua pertinenza anche nella situazione attuale, se è vero che la dialettica tra la logica d’omogeneizzazione del capitalismo globalizzato e la logica di eterogeneizzazione o di ibridazione che la prima induce contraddittoriamente e in modo esplosivo, costituisce uno dei compiti fondamentali di una critica dell’economia politica “attualizzata” in funzione della complessità del suo oggetto.

³⁰ B. Lévy, *Pouvoir et liberté* (7 décembre 1976) p. 69.

³¹ Ibid.

³² Ivi (22 décembre 1976), p. 73.

³³ In riferimento agli esempi utilizzati da Sartre nella CRD per descrivere i collettivi seriali e il gruppo in fusione, Lévy afferma: «Au fond il n’y a que deux modes d’être: tous revient à prendre soit le bus soit la Bastille. Ou plutôt: le premier mode est à proprement parler une manière *d’être*, le deuxième: une manière *d’exister* [...] Mais comment passe-t-on de la série au groupe? [...] La réciprocité pure (le groupe) échapperait-elle à l’historique? Impossible, puisque l’histoire se comprend précisément à partir des groupes et des séries. Comment Sartre se sort-il de cette difficulté? Il ne s’en sort pas mais, pour qu’on ne s’en aperçoive pas, il nous donne le tournis: sans crier gare il transforme la réciprocité pure en réciprocité positive qu’il peut sans problème retrouver à tous les niveaux de la praxis sociale [...] Positive, la réciprocité est aussi “translucide” et immédiate. [...] Pour avoir refusé la transcendance de

della storia e causa degli antagonismi tra le praxis non può infatti implementare, a suo avviso, una reciprocità positiva capace di realizzare quel «comune dominio degli uomini sulla materialità»³⁴ che Sartre considera, come abbiamo visto, la base per una riorganizzazione dell'universalità mediante l'etica rivoluzionaria³⁵. Tuttavia, come emerso dalle analisi del terzo capitolo, la concezione sartriana dell'etica si distacca dalla morale kantiana su un aspetto cruciale, che è riconosciuto del resto dallo stesso Lévy; nella presentazione alla pubblicazione in volume autonomo delle interviste del 1980, egli nota infatti:

«Ce que Sartre veut gagner par rapport à Kant: la possibilité que l'impératif *singularise*. [...] Sartre veut distinguer la réquisition de la liberté, de la "loi morale". Car il ne saurait admettre la forme de l'universalité de la loi morale. Pour une double raison ; celle-ci ne reconnaît pas la singularisation du sujet sous le choc de l'impératif, mais aussi elle ignore en un autre sens la "contingence originelle": elle oublie le fait contingent de la rareté qui s'oppose à l'accomplissement de l'universel»³⁶.

Il punto di forza dell'etica dialettica formulata da Sartre, secondo la lettura qui proposta, risiede precisamente nella "singolarizzazione dell'imperativo": nel tentativo,

l'un, Sartre se condamne à l'illusion dialectique. Il faut payer ce prix théorique pour accueillir le lyrisme dans l'Histoire. Sartre veut la dualité des Cités – Enfer du pratico-inerte et Règne des groupes – mais feint de se désintéresser du problème "métaphysique" du dualisme», B. Lévy, *Le nom de l'homme*, cit., p. 116-118.

³⁴ Nel saggio del 1984 Lévy pone la questione nei termini seguenti: «Au cœur de la facticité se loge l'impératif éthique. En butant sur *le fait* de la rareté (c'est-à-dire en butant sur l'Autre) je découvre que les hommes ne peuvent cohabiter *tous* sur le même sol et j'entends par là plus profondément: *il faut* qu'ils le puissent. L'unité-de-tous est éthiquement nécessaire: l'universel est à faire (l'Homme est à faire)», B. Lévy, *Le nom de l'homme*, cit., p. 112, corsivi nel testo. Secondo l'autore, il rifiuto sartriano di postulare un'unità trascendente alla molteplicità delle praxis, è ciò che motiva il blocco del suo pensiero in un'aporia insolubile: «[...] *ou bien*, butant sur le fait de la rareté – sur l'Autre – j'entends: il faut que l'unité de tous se fasse et sans doute je découvre alors *l'excès* de l'un par rapport aux "tous", c'est-à-dire, sa *bonté*. *Ou bien*, je me dis : il y a *un* en trop – l'Autre – il faut le supprimer. Un en trop dans le deux cas : bonté de la Donation d'un côté, "mal radical" de l'autre», ivi, p.113.

³⁵ Secondo Lévy, la pretesa di scoprire una relazione etica nella praxis comune finalizzata ad una dominazione condivisa della materia lavorata colloca la prospettiva sartriana sul registro del *mito*, legato al sogno di un nuovo cominciamento dell'umanità quale unica base della "fede" manifestata da Sartre nei confronti del socialismo: «L'expérience critique ne [l']autorise absolument pas [Sartre] à imaginer la "domination de la matière", tout au plus peut-il se représenter une matière sublimée, une "objectivité intérieure" – le contenant comme être-de-groupe», B. Lévy, *Le nom de l'homme*, cit., p. 130. Nelle pagine seguenti Lévy mette in scena una sorta di prosopopea tra la *Critique de la Raison dialectique* e l'etica dialettica descritta nel manoscritto del 1964, con l'intento di mostrare l'essenziale inconciliabilità delle due prospettive. Cf. ivi, pp. 130-137.

³⁶ EM, pp. 12-13.

cioè, di pensare un'universalità aperta come assunzione singolare e condivisa di un incondizionale mirante alla realizzazione di una differente organizzazione dei modi di produzione (questo il senso della sartriana "dominazione comune della materialità").

Nelle discussioni tra Sartre e Lévy sembra invece predominante la preoccupazione di fondare ontologicamente il rapporto tra etica e rivoluzione, compiendo un passaggio ulteriore rispetto alle analisi che i manoscritti degli anni '60 avevano dedicato al normativo come struttura ontologica della praxis³⁷. Dalle note di *Pouvoir et Liberté* emerge infatti progressivamente una prospettiva ontologico-trascendentale incentrata sull'idea di un *accès communiel à l'Être*³⁸, quale condizione per una condivisione dell'esperienza, in vista della costituzione del mondo come "mondo comune"³⁹. È la categoria di *reciprocità* che dovrebbe fungere da strumento per operare, congiuntamente, la destituzione del *Grand Sujet*, la scomposizione del binomio *fraternité-terreur* (che nella CRD costituiva la forma di rapporto inevitabile tra i membri del gruppo organizzato⁴⁰), e scardinare in tal modo la logica della sovranità in cui l'azione collettiva viene identificata all'unificazione statale:

«Pour casser le couple révolution-État, deux points stratégiques, deux lignes de brisure: la question du Sujet. C'est-à-dire: la théorie de la personne publique. Généalogie dans la philosophie politique. Sa fonction. La question de l'action multiple, i.e. le travail de foule. [...] réfléchir sur le travail de la foule avant que se forme le couple révolution-État. Se demander alors si la philosophie politique ne se déploie qu'à la condition de forclure la réciprocité (*id est*: le moral)»⁴¹.

³⁷ La mossa ermeneutica suggerita da Lévy si basa su un ritorno alla filosofia sartriana degli anni '40, con particolare riferimento a *L'Être et le Néant* e ai *Cahiers pour une morale*: a partire dalla connessione che i *Cahiers* stabilivano tra rivoluzione storica e "conversione morale" (facendo dipendere la prima dalla seconda), si tratterebbe di «[...] poser le problème ontologique à partir du politique: faire donc de la révolution le lieu du problème ontologique», B. Lévy, *Pouvoir et Liberté* (10 novembre 1977), cit., p. 120.

³⁸ *Pouvoir et liberté* (16 novembre 1977), p. 121.

³⁹ Ivi, p. 123.

⁴⁰ Cf. CRD I, pp. 445 e ss.: «[...] elle [la fraternité] est la violence elle-même vécue comme violence-amitié (comme force violente dans les relations d'amitié). Cette violence, née contre la dissolution du groupe, a créé une réalité nouvelle, la conduite de trahison; et cette conduite se définit justement comme ce qui transforme la fraternité (comme violence positive) en Terreur (comme violence négative). [...] La liberté librement limitée pour toujours par son être-autre est *pouvoir* de chacun sur tous dans la mesure où elle est en chacun mutilation acceptée », ivi, p. 456, corsivo nel testo. O ancora: «La *fraternité-terreur* comme véritable rapport d'intériorité entre les membres du groupe fonde sa violence et sa force coercitive sur le mythe de la *nouvelle naissance*; elle définit et produit le traître comme le mal absolu dans la mesure même où elle le détermine comme l'homme qui a détruit l'*unité préalable*», ivi, p. 566, corsivi nel testo.

⁴¹ Benny Lévy, *Pouvoir et liberté* (12 mai 1977), pp. 96-97.

Situare la categoria di reciprocità su un piano ontologico sembra avere come correlato necessario il riconoscimento di una struttura comunitaria originaria, di cui ogni rivoluzione storica non sarebbe che un'attualizzazione evenemenziale. Se Lévy sembra effettivamente orientato in una direzione di questo tipo, Sartre non può che mostrarsi reticente (e sono le stesse annotazioni di Lévy a segnalarlo) di fronte ad una visione troppo fusionale e positiva del “comune” che finirebbe per reintrodurre l'ipostatizzazione del soggetto collettivo, la cui liquidazione è uno dei risultati fondamentali della “teoria degli insiemi pratici” costruita dalla CRD.

Non si può negare, tuttavia, che *Pouvoir et liberté* sia esplicitamente orientato ad una riformulazione della teoria della coscienza fornita da EN; in particolare, la teoria dello sguardo che nell'opera del 1943 costituiva il luogo del conflitto fondamentale tra le coscienze e la causa dell'inevitabile oggettivazione dell'altro, viene ridiscussa con l'intento di problematizzare la questione dell'alterità e delle sue possibili modalità di apprensione: tentativo saturo di echi leviniassiani che, a nostro avviso, restano interamente imputabili alla formazione di Lévy⁴².

Porre l'accento sul condizionamento che la presenza di *autrui* esercita su ogni praxis (collegando a tale condizionamento il carattere etico della risposta che la praxis fornisce alle esigenze del campo pratico), non può corrispondere, sartrianamente, ad uno schiacciamento sul piano ontologico della struttura reciprocitaria. Riconoscere una dimensione di alterità “originaria” può avere il vantaggio di far emergere la dipendenza di ogni individuo rispetto a tutti gli altri e di destabilizzare la simmetria implicata dalla reciprocità; *ma* un'analisi della questione dell'alterità sul piano etico e politico non può in alcun modo implicare l'abolizione della struttura dialettica e materialistica delle relazioni tra individui storicamente determinati. Abbandonare questo aspetto condurrebbe, inevitabilmente, a postulare una dimensione comune e un'universalità già da sempre date, in quanto inscritte nell'essere: nulla di più lontano dalla logica che informa e sostanzia la concezione sartriana dell'universale singolare, come universalità mobile, ancora e sempre *da farsi*.

Sartre stesso precisa, secondo quando riporta Lévy, che il rapporto di reciprocità non può essere pensato senza il riconoscimento preventivo di un'a-simmetria essenziale

⁴² G. Hanus, curatore dell'edizione di *Pouvoir et liberté*, sottolinea come l'introduzione delle categorie leviniassiane nelle conversazioni coincida con la rilettura che Lévy fa delle opere di Lévinas nel corso del 1978, cf. *Pouvoir et liberté*, cit., pp. 126 e ss.

interna al comune stesso e costituita appunto dal fatto che “la storia è fatta anche dal mio vicino”. La presenza dell’alterità non va quindi intesa come la presupposizione di un accordo o di una trasparenza intersoggettiva: la struttura della mancanza propria ad ogni coscienza (quello che in EN era *le manque à être*) come ad ogni praxis (ovvero la connessione tra *non-savoir* e *avoir-à-être*) sta ad indicare tanto la possibilità del conflitto quanto quella della propulsione verso un agire in comune.

L’efficacia della mancanza, del carattere *troué* della storia rende insomma la categoria di alterità più fondamentale di quella di reciprocità; e soprattutto non consegna la dimensione collettiva dell’azione ad una logica conciliativa (come invece sembra proporre Lévy in accordo con la prospettiva leviniassiana sull’alterità).

Questo permette di sottrarre le riflessioni dell’ultimo Sartre all’alternativa tra, da un lato, l’alterità come passività o negatività radicale e, dall’altro, un relativismo gnoseologico dovuto alla pluralità dispersa dei punti di vista. Piuttosto: va riconosciuta un’essenziale irriducibilità delle praxis e, al contempo, una loro virtuale simmetria, certo non oggettivabile, né produttrice di posizioni interscambiabili. In altri termini, questa presenza originaria, sempre già data, dell’altro, si pone allo stesso tempo come “attivante” e minacciante, marcando la propria ambiguità strutturale, ma anche lo spazio a cui è sospesa la possibilità politica del plurale. Se tale decentramento, strutturale e costitutivo, fa segno verso una radice comune dell’umanità, se anche volessimo assumerlo come sostrato che unisce gli uomini al di là dei rapporti di produzione, la sua attivazione non può che essere prodotta e condizionata storicamente, continuamente riattivabile attraverso delle lotte e un agire in comune che, soli, possono condurre alla “liberazione della libertà” o, se si preferisce, ad una dimensione ove “il libero sviluppo di ciascuno sarà la condizione per il libero sviluppo di tutti”. Queste possibilità non potrebbero darsi o anche solo “sperimentarsi” se non ci fosse, in seno all’azione stessa, una struttura normativa che pone l’emancipazione quale fine incondizionale. Considerare l’essere-in-comune (in quanto modalità e struttura relazionale interna alla Rivoluzione) come elemento che attraversa la storia umana organizzandone il senso e che risulta, pertanto, irriducibile a qualsiasi istante cronologicamente situabile significa, al contempo e necessariamente, interrogarsi sul nesso che lega l’azione politica alla pratica di un’etica. Per quanto la formula si esponga ad equivoci e fraintendimenti – e Sartre stesso non abbia trovato un modo compiuto né sufficientemente adeguato per

descrivere questa dialettica – ciò che bisogna assumere e difendere, ricominciando ogni volta daccapo e sempre “avec les moyens du bord” è, precisamente, la rivoluzione come postura etica.

BIBLIOGRAFIA

Scritti di Jean-Paul Sartre:

L'Imagination [1936], édition corrigée avec un index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, PUF, 1994; trad. it. *L'immaginazione*, a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1962.

La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique [1936], Introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris, Vrin, 1966 ; trad. it. *La trascendenza dell'ego*, a cura di R. Ronchi, Milano, Christian Marinotti, 2011.

Esquisse d'une théorie des émotions [1939], Paris, Hermann, 1995; trad. it. *Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1962.

L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination [1940], édition revue par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1986; trad. it. *Immagine e coscienza, Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di E. Bottasso, Torino, Einaudi, 1964³.

L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943; trad. it. *L'Essere e il Nulla*, a cura di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, Il Saggiatore, 1965.

Réflexions sur la question juive [1946] Paris, Gallimard, 1985; trad. it. *Ebrei*, a cura di I. Weiss, Milano, Edizioni di comunità, 1948.

L'existentialisme est un humanisme [1946], Paris, Gallimard, 1996; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di G. Re, Introduzione di P. Caruso, Milano, Mursia, 1965.

Baudelaire, Paris, Gallimard, 1946.

Situations, I. Essais critiques, Paris, Gallimard, 1947.

Situations, II. Qu'est-ce que la littérature?, Paris, Gallimard, 1948.

Conscience de soi et connaissance de soi, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», n. 3, 1948.

Situations, III. Lendemain de guerre [1949], Paris, Gallimard, 2003.

Jean-Paul Sartre reproche à Georges Lukács de ne pas être marxiste, interview de F. Erval, in «Combat», 20 Janvier 1949.

Saint Genet, comédien et martyr, Paris, Gallimard, 1952; trad. it. *Santo Genet, commediante e martire*, a cura di C. Pavolini, Introduzione di P.A. Rovatti, Milano, Il Saggiatore, 1972.

Critique de la Raison dialectique, tome 1: *Théorie des ensembles pratiques*, précédé de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960; trad. it. *Critica della Ragione dialettica, tomo I: Teoria degli insiemi pratici (preceduto da Questioni di metodo)*, a cura di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963.

Ouragan sur le sucre. Reportage sur Cuba, in «France-Soir», 28 juin-14 juillet 1960, ripubblicato in «Les Temps Modernes», n. 649, 2008, pp. 5-155.

Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique (avec R. Garaudy, J. Hyppolite, J.-P. Vigier, J. Orcel), Paris, Plon, 1962.

Les Mots, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *Le Parole*, a cura di L. de Nardis, Milano, Il Saggiatore, 1964.

Situations, IV. Portraits, Paris, Gallimard, 1964.

Situations, V. *Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

Situations, VI. *Problèmes du marxisme*, 1, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. parziale in *Il filosofo e la politica*, a cura di L. Trentin e R. Ledda, Roma, Editori Riuniti, 1964.

Situations, VII. *Problèmes du marxisme*, 2, Paris, Gallimard, 1965; trad. it. parziale in *Il filosofo e la politica*, a cura di L. Trentin e R. Ledda, Roma, Editori Riuniti, 1964.

Jean-Paul Sartre répond, in «L'Arc», n. 30, 1965, pp. 87-96.

L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, t. I e II, Paris, Gallimard, 1971; trad. it. *L'Idiota della Famiglia. Saggio su Gustave Flaubert*, t. I e II, a cura di C. Pavolini, Milano, Il Saggiatore, 1977.

L'Idiot de la famille, t. III, Paris, Gallimard, 1972.

Situations, VIII. *Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972; trad. it. parziale in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Milano, Il Saggiatore, 1980.

Situations, IX. *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972; trad. it. parziale in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Milano, Il Saggiatore, 1980.

Je ne suis plus réaliste (entretien avec Pierre Verstraeten), in «Gulliver», n. 1, novembre 1972, ripreso in «Études sartriennes», n. 14, 2010, pp. 3-23.

Un théâtre de situations (textes rassemblés par M. Contat et M. Rybalka), Paris, Gallimard, 1974.

On a raison de se révolter (entretiens avec P. Gavi et P. Victor), Paris, Gallimard, 1974; trad. it. *Ribellarsi è giusto. Conversazioni con P. Gavi e P. Victor*, Torino, Einaudi, 1975.

Situations X. Politique et autobiographie, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. parziale in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Milano, Il Saggiatore, 1980.

Entretien avec Michel Sicard. L'écriture et la publication [1978], in «Obliques», n. 18-19, 1979, pp. 9-29.

L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980 (avec B. Lévy), Lagrasse, Verdier, 1991.

Pubblicazioni postume di Jean-Paul Sartre:

Les Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-Mars 1940, éd. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1983; trad. it. *Taccuini della strana guerra*, a cura di M. Sinigaglia, Milano, Acquaviva, 2002.

Lettres au Castor et à quelques autres (t. I: 1926-1939 ; t. II: 1940-1963), éd. S. de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1983.

Cahiers pour une morale [1947-1948], Paris, Gallimard, 1983; trad. it. *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Roma, Edizioni Associate, 1991.

Critique de la Raison Dialectique, tome II (inachevé): *L'intelligibilité de l'Histoire* [1958-1962], éd. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1985; trad. it. *Critica della Ragione dialettica, II. L'intelligibilità della storia*, a cura di F. Cambria, Milano, Christian Marinotti, 2006.

Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre [1952], éd. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1986.

La conférence de Araraquara. Philosophie marxiste et idéologie existentialiste, Rio de Janeiro, UNESP Editora Paz e Terra, 1986; trad. it. *Esistenzialismo e marxismo*, a cura di O. Borgia, Introduzione di N. Badaloni, Catanzaro, Abramo Editore, 1991.

Vérité et existence [1948], éd. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1989; trad. it. *Verità e esistenza*, a cura di F. Sircana, Milano, Il Saggiatore, 1991.

Écrits de jeunesse (1922-1927), éd. M. Contat et M. Rybalka, Paris, Gallimard, 1990.

Conversations with Jean-Paul Sartre, edited by P. Anderson, R. Fraser, Q. Hoare, London/New York, Seagull Books, 2005.

Esquisses inédites pour la Critique de la Raison dialectique, éd. V. de Coorebyter, in «Études sartriennes», n. 10, 2005, pp. 9-23.

Morale et Histoire [1965], éd. G. Cormann, J. Simont, in «Les Temps Modernes», n. 632-633-634, 2005, pp. 268-414.

Situations philosophiques, Paris, Gallimard, 2005.

Ouragan sur le sucre II [1960], éd. C. Lanzmann, in «Les Temps Modernes», n. 649, 2008, pp. 156-223.

Mai-Juin 1789. Manuscrit sur la naissance de l'Assemblée Nationale [1950], éd. J. Bourgault, V. de Coorebyter, in «Études sartriennes», n. 12, 2008, pp. 19-154.

Liberté – Egalité. Manuscrit sur la genèse de l'idéologie bourgeoise [1951], éd. J. Bourgault, V. de Coorebyter, in «Études sartriennes», n. 12, 2008, pp. 165-256.

Les conférences du Havre sur le roman [1932-1933], éd. A. Cohen-Solal, G. Philippe (avec la collaboration de G. Cormann, V. de Coorebyter), in «Études sartriennes», n. 16, 2012.

Qu'est-ce que la subjectivité ? [1961], éd. R. Kirchmayr, M. Kail, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013.

Conférence à l'Institut Gramsci 1964, manoscritto BNF Achat 85-22, trascrizione ad opera di équipe ITEM-Sartre, a cura di J. Bourgault e G. Cormann (di prossima pubblicazione).

Riviste periodiche e siti internet dedicati a Sartre

Gli studi critici sul pensiero di Jean-Paul Sartre trovano luogo di pubblicazione e di spoglio regolare in una serie di riviste dedicate:

- «Bollettino studi sartriani. Gruppo ricerca Sartre», Roma, Biblink.
- «Études sartriennes», Ousia (distribué par Vrin), Bruxelles.
- «L'Année sartrienne. Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes», sous la direction de G. Cormann.
- «Sartre Studies International. An Interdisciplinary Journal of Existentialism and Contemporary Culture», Berghahn, New York/Oxford.

Per uno sguardo sulle attività di ricerca e diffusione del pensiero sartriano si segnalano, inoltre, i seguenti siti internet:

- <https://fr-ca.facebook.com/sartrevivant>
- www.ges-sartre.fr
- www.grupporicercasartriana.it
- www.jpsartre.org

- www.sartre-gesellschaft.de
- www.sartresociety.org

Monografie su J.-P. Sartre:

Anderson T.C., *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Peru, Open Court, 1993.

Aron R., *Histoire et dialectique de la violence. Étude de la Critique de la Raison dialectique de Sartre*, Paris, Gallimard, 1973.

Aronson R., *Sartre's second critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Baiasu S., *Kant and Sartre. Re-discovering Critical Ethics*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

Barale M., *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Firenze, Felice Le Monnier, 1977.

Id., *Il tramonto del liberale: Sartre e la crisi della teoria politica*, Napoli, Guida, 1981.

Barbaras R. (sous la direction de), *Sartre, désir et liberté*, Paris, PUF, 2005.

Barot E. (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

Beauvoir (de) S., *La cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (août-septembre 1974), Paris, Gallimard, 1981.

Birchall I.H., *Sartre against Stalinism*, New York/Oxford, Berghahn, 2004.

- Id., *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses*, Paris, La Fabrique, 2011.
- Boschetti A., *Sartre et « Les Temps Modernes ». Une entreprise intellectuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- Breuer R., *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005.
- Burnier M.-A., *Les existentialistes et la politique*, Paris, Gallimard, 1966.
- Caeymaex F., *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Zurich-New-York, Olms Verlag, Coll. Europaea Memoria, 2005.
- Cabestan Ph., (sous la direction de), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 2009.
- Cabestan Ph., Zarader J.-P. (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011.
- Cambria F., *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Pisa, ETS, 2009.
- Cannon B., *Sartre and the Psychoanalysis*, Lawrence, University Press of Kansas, 1991.
- Carofiglio V., Semerari G., *Jean-Paul Sartre. Teoria, scrittura, impegno*, Bari, Edizioni dal Sud, 1985.
- Catalano J.S., *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason, Volume 1*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1986.
- Cera G., *Sartre tra ideologia e storia*, Bari, Laterza, 1972.

- Chiodi P., *Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1973.
- Cohen-Solal A., *Sartre 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1985.
- Contat M., Rybalka M., *Les Écrits de Sartre. Chronologie, Bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970.
- Id., *Sartre. Bibliographie (1980-1992)*, Paris, Éditions du CNRS, 1993.
- Coorebyter (de) V., *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Bruxelles, Ousia, 2000.
- Id., *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005.
- Colombel J., *Sartre ou le parti de vivre*, Paris, Grasset, 1981.
- Contat M. (sous la direction de), *Sartre*, Paris, Bayard, 2005.
- Id., *Pour Sartre*, Paris, PUF, 2008.
- Depraz N., Parant N. (sous la direction de), *L'écriture et la lecture : des phénomènes miroir ? L'exemple de Sartre*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2011.
- Farina G., Tognato C. (a cura di), *Sartre contro Sartre*, Bologna, Cosmopoli, 1996.
- Flynn, T. R., *Sartre and Marxist existentialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Id., *Sartre, Foucault, and Historical Reason, vol. I. Toward an Existentialist Theory of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

- Id., *Sartre, Foucault, and Historical reason, vol. II. A Poststructuralist mapping of History*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- Fergnani F., *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Fulton A., *Apostles of Sartre. Existentialism in America, 1945-1963*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.
- Gély R., *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2012.
- Giovannanageli D., *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001.
- Guindey G., *Le drame de la pensée dialectique. Hegel, Marx, Sartre*, Paris, Vrin, 1974.
- Hanus G., *Penser à deux? Sartre et Benny Lévy face à face*, Lausanne, L'âge d'Homme, 2013.
- Hollier D., *Politique de la prose. Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, Paris, Gallimard, 1982.
- Id., *Les dépossédés. Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Paris, Éditions de Minuits, 1993.
- Hottois G. (sous la direction de), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1987.
- Ireland J., *Sartre: Un Art déloyal – théâtralité et engagement*, Paris, Editions Place, 1994.

- Jameson F., *Sartre origins of style*, New York, Columbia University Press, 1984.
- Jeanson F., *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Seuil, 1965.
- Id., *Sartre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- Judaken J. (ed.), *Race after Sartre*, Albany, SUNY Press, 2008.
- Kail M., *Jean-Paul Sartre. Conscience et subjectivité*, Saint-Hilaire-le-Châtel, SCEREN-CNDP, 2011.
- Kouvelakis E., Charbonnier V., (sous la direction de), *Sartre, Lukács, Althusser. Des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005.
- Lévy B., *Le nom de l'homme : dialogue avec Sartre*, Lagrasse, Verdier, 1984.
- Lévy B., Sartre J.-P., *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Lagrasse, Verdier, 1991.
- Id., *Pouvoir et liberté*, Lagrasse, Verdier, 2007.
- Louette, J.-F., *Silences de Sartre*, Toulouse, Presses Universitaires du Miral, 2002.
- Id., *Traces de Sartre*, Grenoble, ELLUG, 2009.
- McBride W., *Sartre's Political Theory*, Indiana, Indiana University Press, 1991.
- Moravia S., *Introduzione a Sartre*, Roma, Laterza, 1997.
- Mouillie, J.-M. (sous la direction de), *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS, 2000.

Id., *Sartre. Conscience, Ego, Psyché*, Paris, PUF, 2010.

Munster A., *Sartre et la praxis : ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, Paris, Harmattan, 2012.

Id., *Sartre et la morale*, Paris, Harmattan, 2012.

Oulc'hen H., *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, Moëlan-sur-Mer, La Digitale, 2014.

Id., *L'intelligibilité de la pratique : entre Foucault et Sartre* (tesi di dottorato sostenuta il 20/11/2013 all'Università Michel de Montaigne – Bordeaux III, consultabile al sito: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-00995333/document>).

Pacaly J., *Sartre au miroir*, Paris, Klincksieck, 1980.

Pompeo Faracovi O., Teroni S. (a cura di), *Sartre e l'Italia*, Livorno, Belforte editore, 1987.

Renaut A., *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

Rizk H., *Comprendre Sartre*, Paris, Bordas, 2011.

Id., *Individus et multiplicités. Essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 2014.

Rudinesco E., *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*, New York, Columbia UP, 2008.

Scanzio F., *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Napoli, Vivarium, 2000.

- Scriven M., *Jean-Paul Sartre. Politique et culture dans la France de l'après-guerre*, Jaignes, La chasse au snark, 2001.
- Seel G., *La dialectique de Sartre*, tr. fr. E. Muller, Ph. Muller, M. Reinhardt, Lausanne, L'âge d'Homme, 1995.
- Sicard M., *Essais sur Sartre, entretiens avec Sartre (1975-1979)*, Paris, Galilée, 1989.
- Simont, J., *Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté*, Paris, De Boeck Université, 1998.
- Id. (sous la direction de), *Écrits posthumes de Sartre, II. Avec un inédit de Jean-Paul Sartre*, Paris, Vrin, 2001.
- Sirinelli, J.-F., *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Hachette, 1995.
- Tamassia P., *Politiche della scrittura. Sartre nel dibattito francese del Novecento su letteratura e politica*, Milano, FrancoAngeli, 2001.
- Vagnarelli G., *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Macerata, eum, 2010.
- Verstraeten P., *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972.
- Id., *L'anti-Aron*, Paris, Editions de la différence, 2008.
- Wormser G. (sous la direction de), *Sartre : du mythe à l'histoire*, Lyon, Editions Sens Public, 2006.
- Id. (sous la direction de), *Sartre : violence et éthique*, Lyon, Editions Sens Public, 2006.

Numeri monografici di riviste dedicati a J.-P. Sartre:

«Aut Aut», n. 136-137, 1973, *Sartre dopo la Critique*.

«Cités», n. 22, 2005, *Sartre à l'épreuve : l'engagement au risque de l'histoire*, sous la direction de Y.C. Zarka, J.-A. Barash.

«L'Arc», n. 30, 1966, *Sartre aujourd'hui*, sous la direction de B. Pingaud.

«La Nouvelle Critique», n. 173-174, 1966, *Sartre est-il marxiste?*

«Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, *Témoins de Sartre*, 2 voll., sous la direction de C. Lanzman.

«Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, *Notre Sartre*, sous la direction de C. Lanzman.

«Obliques», n. 18-19, 1979, *Sartre*, sous la direction de M. Sicard.

«Obliques», n. 24-25, 1981, *Sartre et les arts*, sous la direction de M. Sicard.

«Recherches et Travaux», n. 71, 2007, *L'Idiot de la famille de Jean-Paul Sartre*, sous la direction de J. Anselmini, J. Aucagne.

«Revue Internationale de Philosophie», n. 152-153, 1985, *Sartre*.

«Rue Descartes», n. 47, 2005, *Sartre contre Sartre*, sous la direction de P. Vauday.

«Revue d'esthétique», hors série, 1991, *Sartre/Barthes*, sous la direction de M. Dufrenne.

Saggi ed articoli su J.-P. Sartre:

Alicata M., Prefazione a *Jean-Paul Sartre. Il filosofo e la politica*, Roma, Editori Riuniti, 1964.

Aronson R., *Sartre on Stalin: a discussion of Critique de la raison dialectique*, II, «Studies in Soviet Thought», n. 33, 1987, pp. 131-143.

Id., *La Morale de la Vérité*, «Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française», n. 4, 1992, pp. 157-166.

Badiou A., *Saisissement, dessaisie, fidélité*, in «Les Temps Modernes», n. 533-534, 1990, pp. 14-22.

Barot E., *Ecrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie*, in «Études sartriennes», n. 10, 2005, pp. 55-75.

Id., *Aux racines de l'idéologie*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, pp. 449-476.

Id., *1789 ou les fictions contradictoires de l'universel. Autour du manuscrit "Mai-juin 1789" de Sartre*, «Études Sartriennes», n. 14, 2010, pp. 71-97.

Id., *Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre*, in Ph. Cabestan, J.-P. Zarader, *Lectures de Sartre*, cit., pp. 163-181.

Id., *Entre Marx et l'URSS*, in Id. (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit., pp.127-156

- Id., *Entretien avec Alain Badiou*, in Id. (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 241-250.
- Id., *Sartre, Marcuse et la philosophie sociale au prisme du marxisme*, in E. Dufour, F. Fischbach, E. Renault (sous la direction de), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Grenoble, Université Pierre Mendès France, 2012, pp. 211-227.
- Bataille G., *Baudelaire "mis à nu" / l'analyse de Sartre et l'essence de la poésie*, in « Critique », n. 8-9, 1948, articolo ripreso (e parzialmente modificato) in Id., *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 27-47.
- Beauvoir (de) S., *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, in «Les Temps Modernes», n. 114-115, 1955, pp. 2072-2122.
- Bietlot M., *La mise au ban des bouches inutiles. Actualité de la Critique de la raison dialectique articulée aux diagrammes de Foucault*, «Études sartriennes», n. 10, 2005, p. 159-189.
- Blanchot M., *Les romans de Sartre*, in «L'Arche», n. 10, 1945, pp. 121-134.
- Bolmain Th., *Entre arrachement et déprise : Sartre, Foucault et la création de soi*, orbilu.ac.be/bistream/2268/108_893/1/Bolmain-SartreES.pdf.
- Bourgault J., *Repenser le corps politique. "L'apparence organique du groupe" dans la Critique de la raison dialectique*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, pp. 477-504.
- Id., *Réinventer l'art d'écrire. Littérature et phénoménologie dans L'Idiot de la famille*, «Recherches et Travaux», n. 71, 2007, p. 107-123.

- Id., *Tours et détours de l'idéologie. Sartre et l'action politique*, in P. Cabestan, J.-P. Zarader (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, cit., pp. 199-227.
- Id., «*Un collectif plus ou moins bien articulé*». *Sur quelques pages de la Critique de la raison dialectique et quelques silences de Bruno Latour*, in «L'Homme et la société», n. 181, 2011, pp. 75-98.
- Butler J., *Violenza, non-violenza. Sartre su Fanon*, in «aut aut», n. 344, 2009, pp. 32-63.
- Cabestan Ph., *Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi-même ?*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, pp. 604-625.
- Id., *Désir, besoin et rareté*, in P. Cabestan, J.-P. Zarader (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, cit., pp. 147-161.
- Caeymaex F., *Actualité de l'intellectuel ?*, intervento al Colloquio *Actualités de Sartre et Foucault*, Liège, marzo 2004, www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/textes/-cf_actualite_de_l_intellectuel.pdf.
- Id., *Praxis et inertie : la Critique de la raison dialectique au miroir de l'ontologie phénoménologique*, in G. Wormser (sous la direction de), *Sartre, violence et éthique*, cit., pp. 45-63.
- Id., *La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty*, in «Études sartriennes», n. 10, 2005, pp. 111-139.
- Id., *Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien*, in «PhaenEx», n. 1, 2006, <http://www.brocku.ca/eptc-tcep/fr/phaenex.html>.
- Id., *L'existentialisme comme éthique de Heidegger à Sartre*, in «Les Temps Modernes», n. 650, 2008, pp. 248-269.

- Id., *La Critique de la Raison dialectique : une phénoménologie de la praxis ?*, in «Alter», n. 17, 2009, p. 29-44.
- Id., *Vie et praxis : le statut de l'organisme dans la Critique de la Raison dialectique*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», Volume 6 (2010), Numéro 2, <http://popups.ulg.ac.be/bap/>.
- Id., *Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme*, in «Les Temps Modernes», n. 658-659, 2010, pp. 141-158.
- Cavazzini A., *La Révolution et l'archi-histoire. Sur les dialogues entre Sartre et Benny Lévy*, in G. Cormann (sous la direction de), «L'Année sartrienne», n. 28, 2014, pp. 19-27.
- Chabot A., *L'Enée de la famille. Une lecture du Scénario Freud de J.-P. Sartre*, in «Les Temps Modernes», n. 674-675, 2013, pp. 128-156.
- Charbonnier V., *Sartre et Lukács : des marxismes contradictoires ?*, in E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 159-178.
- Colombel J., *L'espoir et le désespoir dans la pensée de Sartre*, in «Études sartriennes», IV, «Cahiers de sémiotique textuelle», 18, 1990, pp. 25-38.
- Coorebyter (de) V., *Genèse et structure de la Légende de la vérité*, in J. Simont (sous la direction de), *Ecrits posthumes de Sartre, II*, cit., pp. 19-25.
- Id., *Les boxeurs et la cuisine anglaise. Sens et totalisation dans la Critique de la Raison dialectique*, tome II, in J. Simont (sous la direction de), *Ecrits posthumes de Sartre, II*, cit., pp. 187-201.
- Id., *Présentation des esquisses inédites pour la Critique de la Raison dialectique*, «Études sartriennes», n. 10, 2005, p. 3-7.

- Id., « *Liberté-égalité* » : une genèse non marxiste de l'idéologie bourgeoise, in «Études sartriennes», n. 14, 2010, p. 27-59.
- Cormann G., *Le problème de la solidarité: de Durkheim à Sartre*, in «Études sartriennes», n. 10, 2005, pp. 77-110.
- Id., *L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan: inventer une étrange histoire de L'Idiot de la famille*, in «Recherches et Travaux», n. 71, 2007, pp. 151-176.
- Id., *Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre*, in P. Cabestan, J.-P. Zarader (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, cit., pp. 93-115.
- Id., (con Hamers J.), «*Ce qu'il est con...*» *Des idées aux corps: Sartre, Baader et la grève de la faim*, in «Les Temps Modernes», n. 667, 2012, pp. 31-59.
- Id., *Emotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» VIII, 1, 2012 (Actes 5), pp. 286-302.
- Id., *Sartre, Heidegger et les Recherches philosophique – Koyré, Levinas, Wahl. Éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine*, in Id., O. Feron (sous la direction de), *Questions anthropologiques et phénoménologique. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, 2014, pp. 135-166.
- Deleuze G., *Il a été mon maître*, in Id., *L'île déserte et autres écrits (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002, pp. 109-113.
- Depraz N., *Lire et écrire en phénoménologue : Sartre et l'accès au vécu « en première personne »*, in N. Depraz, N. Parant (sous la direction de), *L'écriture et la lecture*, cit., pp. 45-54.

- Desanti J.-T., *Sartre et Husserl ou les trois cul-de-sac de la phénoménologie transcendantale*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, pp. 571-585.
- Doubrovsky S., *J.-P. Sartre et le mythe de la Raison Dialectique*, «Nouvelle revue française», n. 105-107, pp. 490-501, 687-698, 879-888.
- Fergnani F., *Materialismo e soggettività in Sartre*, in «Aut Aut», n. 136-137, 1973, pp. 65-83.
- Franco V., *I possibili e la libertà. Jean-Paul Sartre*, in *Etiche possibili: il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Roma, Donzelli, 1996, pp. 97-134.
- Frank P., *Jean-Paul Sartre, le léninisme et le stalinisme*, in «Quatrième Internationale», Volume 10, n. 59, 1952, pp. 5-10.
- Giovannangeli D., *Sartre et le refus de l'inertie*, in Id., *La Fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, de Boeck, 1990, pp. 109-128.
- Id., *Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre*, in G. Cormann et O. Feron (sous la direction de), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour des travaux de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Ousia, 2014, pp. 13-24.
- Gorz A., *Sartre et le marxisme*, in «Critica Marxista », n. 1, 1966, ripreso in M. Contat (sous la direction de), *Sartre*, cit., pp. 101-125.
- Id., *Sartre ou de la conscience à la praxis*, in *Le Socialisme Difficile*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, pp. 205-244.
- Id., *Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 504-550.

- Harder Y-J., *Dialectique et structure : Sartre, Lévi-Strauss, Lacan*, in «Les Temps Modernes», n. 674-675, 2013, pp. 173-209.
- Howells C., *Sartre et la déconstruction du sujet*, in «Études sartriennes», n. 5, 1991, pp. 217-229.
- Husson L., *De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité dans L'Être et le Néant*, in J.-M. Mouillie (sous la direction de), *Sartre et la phénoménologie*, cit., pp. 133-173.
- Id., *Sartre et Lefebvre : aliénation et quotidienneté*, in E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 217-239.
- Ireland J., « *Ouragan sur le sucre* » : *Sartre, Castro et la révolution cubaine*, in «Les Temps Modernes», n. 656, 2009, pp. 9-37.
- Jameson F., *Sartre and History*, in *Marxism and Form. Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- Id., *Les trois méthodes de la critique littéraire sartrienne*, in M. Contat (sous la direction de), *Sartre*, cit., pp. 126-151.
- Id., *Entre structure et événement: le groupe*, in E. Kouvelakis, V. Charbonnier (sous la direction de), *Sartre, Lukács, Althusser*, cit., pp. 11-32.
- Id., *Sartre's Critique, Volume One: An Introduction*, in Id., *Valences of Dialectic*, London, Verso, 2009, pp. 223-240.
- Id., *Sartre's Critique, Volume Two: An Introduction*, in Id., *Valences of Dialectic*, cit., pp. 241-253.

- Jeanson F., *De l'aliénation morale à l'exigence éthique*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 890-905.
- Kail M., *La critique sartrienne du matérialisme*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 309-349.
- Id., *La conscience n'est pas sujet : pour un matérialisme authentique*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», n. 3, 1996, pp. 339-354.
- Id., Sobel R., *Le marxisme est un humanisme*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, pp. 505-521.
- Id., Sobel R., *La méthode en question: Sartre en marxisme*, in E. Kouvelakis, V. Charbonnier (sous la direction de), *Sartre, Lukács, Althusser*, cit., pp. 33-46.
- Id., Sobel R., *Y a-t-il une économie sartrienne ?*, in «L'homme et la société », n. 181, *La question anthropologique*, , 2011, pp. 49-73.
- Kirchmayr R., *Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique*, in J. Simont (sous la direction de), *Ecrits posthumes de Sartre, II*, cit., pp. 103-134.
- Id., *L'enveloppement : Sartre et la pensée de la singularité dans la Critique de la raison dialectique II*, in G. Wormser (sous la direction de), *Sartre, violence et éthique*, cit., pp. 115-133.
- Id., *Critique du corps "fou". L'héritage de Sartre dans la psychiatrie de Franco Basaglia*, in « Les Temps Modernes », n. 668, 2012, pp. 2-23.
- Knee Ph., *Le cercle et le doublet : note sur Sartre et Foucault*, in «Philosophiques», Vol. XVII, n.1, Printemps 1990, pp. 13-126.

- Kouvelakis E., *Sérialité, actualité, événement : notes sur la Critique de la raison dialectique*, in Id., V. Charbonnier (sous la direction de), *Sartre, Lukács, Althusser*, cit., pp. 47-61.
- Legrand S., *Althusser et Sartre II. La question du temps historique et la catégorie d'événement*, Groupe de Recherches matérialistes (GRM), séance du 3.11.2007, <http://grm.hypotheses.org/tag/sartre>.
- Lévi-Strauss C., *Histoire et dialectique*, in Id., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 324-357.
- Maniglier P., *Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, pp. 425-448.
- Misrahi R., *L'inachèvement pratique de la philosophie de Sartre*, in «Études sartriennes», IV, «Cahiers de sémiotique textuelle», 18, 1990, pp. 9-24.
- Petyx V., *La Rivoluzione possibile. Sartre e il marxismo*, in P.P. Poggio (a cura di), *L'Altronecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol II: *Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, Milano, Jaca Book, pp. 295-315.
- Philonenko A., *Liberté et mauvaise foi chez Sartre*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 2, 1981, pp. 145-163.
- Rametta G., *Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione Francese*, «Etica e Politica», n. 2, 2009, pp. 371-398.
- Remley W.L., *Sartre and Engels : The Critique of Dialectical Reason and the Confrontation on the Dialectics of Literature*, in «Sartre Studies International», n. 18, 1, 2012, pp. 19-48.

- Rizk H., *Analytique de la domination et de la résistance: le pouvoir selon Sartre et selon Foucault*, in «Études sartriennes», n.10, 2005, pp. 139-159.
- Id., *Sartre et le statut de la totalisation*, in «Cahiers Philosophiques», n. 102, juin 2005, pp. 9-19.
- Id., *La Révolution française dans la Critique de la raison dialectique*, in «Études Sartriennes», n. 11, 2006, pp. 169-183.
- Rossanda R., *Sartre e la pratica politica*, in «aut aut», n. 136-137, 1973, pp. 13-40.
- Roudinesco É., *Sartre lecteur de Freud*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 589-613.
- Rovatti P.A., *Sartre e il marxismo strutturalistico*, in «Aut Aut», n. 136-137, 1973, pp. 41-64.
- Id., *Verso una dislocazione della dialettica*, Introduzione a Id., F. Fergnani (a cura di), *Jean-Paul Sartre: L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, cit., pp. 9-19.
- Id., *Sartre e Foucault, andata e ritorno*, in «Bollettino Studi Sartriani», n. 7 (*Sartre e la Critica della ragione dialettica – Tradizione e effetti*), 2011, pp. 149-154.
- Sabot Ph., *Sartre et Feuerbach*, in Id., *Héritages de Feuerbach*, Villeneuve-d'Ascq, PUS, 20008, pp. 161-180.
- Said E.W., *Il mio incontro con Sartre*, «Le monde diplomatique», 7 (2000), n. 8/9, pp. XII-XIII.
- Salanskis J.-M., *Sartre, Kant et la sérialité*, in «Études sartriennes», n. 10, 2005, pp. 25-54.

Id., *Sartre, l'histoire, la vérité*, 2008, <http://jmsalanskis.free.fr/IMG/pdf/SartreHistVer-Sit.pdf>.

Sibertin-Blanc G., *Althusser et Sartre I: tout, totalité, totalisation*, Groupe de recherches matérialistes (GRM), séance du 20.10.2007, http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_3_20-10.pdf.

Id., *L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme*, in «Études sartriennes», n. 13, 2009, pp. 55-92.

Sicard M., *La notion de série dans Critique de la Raison dialectique, entre politique et esthétique*, in « Bollettino Studi Sartriani », n. 7, 2011, pp. 175-191.

Silverman H., *Le lieu de l'histoire : Sartre et Foucault*, in « Etudes sartriennes », n. 2-3, 1994, pp. 151-156.

Simont J., *Autour des conférences de Sartre à Cornell*, in G. Hottois (sous la direction de), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, cit., pp. 35-53.

Id., *Morale esthétique, morale militante: au delà de la "faribole"?*, in « Revue philosophique de Louvain », n. 73, 1989, pp. 23-58.

Id., *Sartre et la question de l'historicité : réflexions au-delà d'un procès*, in «Les Temps Modernes», n. 613, 2001, pp. 109-130.

Id., *La morale de Sartre, entre humanisme et anti-humanisme*, in «Daimon», n. 35, 2005, pp. 11-24.

Id., *Figures de la spatialité chez Sartre, Kant, Foucault*, in «Les Temps Modernes», n. 632-634, 2005, pp. 585-603.

- Id., *La Critique de la raison dialectique : du besoin au besoin, circulairement*, in M. Contat (sous la direction de), *Sartre*, cit., pp. 195-210.
- Id., *Sartre et l'être-de-classe*, in E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 25-46.
- Id., *De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», n. 11, 2014, pp. 34-51.
- Stone B., *Freedom as a Universal Notion in Sartre's ethical Theory*, in «Revue internationale de philosophie», n. 152-153, 1985, pp. 137-148.
- Id., Bowman E., *Ethique dialectique. Un premier regard aux notes de la conférence de Rome. 1964*, in G. Hottois (sous la direction de), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, cit., pp. 9-33.
- Terray E., *Marxisme années 60*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 86-98.
- Id., *Badiou et Sartre*, in I. Vodoz, F. Tarby (sous la direction de), *Autour d'Alain Badiou*, Meaux, Germina, 2011, pp. 127-141.
- Tertulian N., *De l'intelligibilité de l'histoire*, in E. Kouvelakis, V. Charbonnier (sous la direction de), *Sartre, Lukács, Althusser. Des marxistes en philosophie*, cit., pp. 63-77.
- Id., *Entre Heidegger et Marx*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 398-412.
- Tomès A., *Le statut de la phénoménologie dans la Critique de la raison dialectique*, in Ph. Cabestan, J.-P. Zarader (sous la direction de), *Lectures de Sartre*, cit., pp. 131-146.

- Verstraeten P., *Impératifs et valeurs*, in G. Hottois (sous la direction de), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, cit., pp. 55-75.
- Id., *Y a-t-il une morale dans Critique de la Raison dialectique ?*, in «Études sartriennes», n. 4, 1990, pp. 45-69.
- Id., *Sartre/Foucault*, in «Études sartriennes», n. 5, 1991, pp. 179-216.
- Id., *Le Mythe d'Er (du platonisme de Sartre à son kantisme)*, in «Études sartriennes», n. 6, 1992, pp. 193-224.
- Id., *Sartre-Foucault (une opposition biaisée)*, in «Revista de Filosofia», n. 35, 2005, pp. 91-97.
- Victor P., *Pouvoir et liberté : actualité de Sartre. Dialogue avec P. Victor*, in «Libération», 6.01.1977.
- Id., *Apocalypse*, in «Obliques», numéro spécial *Sartre*, cit., pp. 265-280.
- Wahnich S., *L'Histoire de la Révolution française peut-elle être dialectique? Sartre, Lévi-Strauss, Benjamin*, in «L'Homme et la société», n. 181, 2011, pp. 99-120.
- Wolin R., *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'Histoire*, in «Les Temps Modernes», n. 531-533, 1990, pp. 365-397.
- Worms F., *Le concret et la liberté, Aron et Sartre*, in S. Audier, M.O. Baruch, P. Simon-Nahum (sous la direction de), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire. "Armer la sagesse"*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, pp. 15-25.
- Yazbek A.C., *Sartre et Althusser: le marxisme est-il un humanisme ?*, in E. Barot (sous la direction de), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 179-200.

Zevin A., *Sartre's Anti-Colonialism*, in «New Left Review», n. 70, 2011, pp. 151-176.

Altre opere utilizzate:

Adorno T.W., *Prismi: saggi sulla critica della cultura*, trad. it. a cura di C. Mainoldi, Torino, Einaudi, 1972.

Althusser L., *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, trad. it. *Umanesimo e stalinismo. I fondamenti teorici della deviazione staliniana*, Bari, De Donato, 1973.

Id., *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974.

Id., *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, in *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976.

Id., *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, textes réunis et présentés par F. Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994.

Id., *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

Id. (avec E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière), *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 1996.

Id., *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996.

Aron R., *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.

Id., *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Pion, 1961.

Id., *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

Id., *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969.

Id., *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1970.

Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Badiou A., *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (avec J. Bellassen, L. Mossot), Paris, Maspero, 1977.

Id., *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.

Id., *Peut-on penser la politique?*, Paris, Seuil, 1985.

Id., *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.

Id., *L'Hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009.

Id., *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris, Germina, 2011.

Id., *Le réveil de l'Histoire*, Paris, Lignes, 2011.

Id., *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique, 2012.

Balibar E., *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974.

- Id., *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser, *Lire Le Capital*, op. cit., pp. 419-568.
- Id., *Avant-propos pour la réédition de 1996*, in L. Althusser, *Pour Marx*, cit., pp. I-XIV.
- Id., *Le structuralisme, une destitution du sujet?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», hors série, *Repenser les structures*, 2005, www.ciepfc.fr.
- Id., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- Id., *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014.
- Bataille G., *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978.
- Id., *Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme*, in « Critique », 2, 1946, pp. 99-110.
- Id., *La Littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957.
- Basso L., *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci, 2008.
- Id., *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Verona, Ombre Corte, 2012.
- Id., *Rivoluzione francese e temporalità del soggetto collettivo: tra Sieyès e Marx*, in Aa. Vv., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 37-66.
- Beauvoir (de) S., *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 2003.
- Benjamin W., *Tesi sul concetto di storia*, in Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 20-57.

- Benoist J., *La fin de l'histoire comme forme ultime du paradigme historiciste*, in Id., F. Merlini, *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 2000, pp. 17-59.
- Bianco G. (sous la direction de), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris, ENS Editions, 2013.
- Blanchot M., *La littérature et le droit à la mort*, in *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 291-331.
- Bloch E., *Trasformazione del mondo ovvero le undici tesi di Marx su Feuerbach*, in id., *Karl Marx*, trad. it. a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna, 1972, pp. 81-135.
- Id., *La non-contemporaneità e il dovere di renderla dialettica*, in Id., *Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, Milano, Il Saggiatore, 1992, pp. 82-102.
- Blumenberg H., *Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT, 1983.
- Bourdieu P., *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977.
- Id., *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- Id., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984.
- Id., *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de trois études d'ethnologie kabyle)*, Paris, Seuil, 2000.
- Id., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003.
- Id., *Sur l'Etat. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2012.

- Brenkert G., *Marx's Ethics of Freedom*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Cacciari, M., "Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, in «Aut Aut», 161, 1977, pp. 119-133.
- Camus A., *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- Canguilhem, G., *La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito* (1967), trad. it. *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, a cura di S. Agosti, in appendice a M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 2004⁶, pp. 417-436.
- Id., *La décadence de l'idée de progrès*, in «Revue de métaphysique et de morale», vol. 92, n. 4, 1987, p. 437-454.
- Carr E.H., *1917. Illusioni e realtà della rivoluzione russa*, trad. it. a cura di L. Baranelli, Torino, Einaudi 1970.
- Castel, R., *Présent et généalogie du présent*, in P. Franche (sous la direction de), *Au risque de Foucault*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1999, pp. 161-168.
- Castoriadis C., *La question du mouvement ouvrier, t. I. (écrits politiques, 1945-1997)*, Paris, Éditions du Sandre, 2012.
- Cavazzini A., *Le sujet et l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste*, Reims, Le clou dans le fer, 2011.
- Id., *Enquête ouvrière et théorie critique. Enjeux et figures de la centralité ouvrière dans l'Italie des années 1960*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013.

Cesaroni P., *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Padova, CLEUP, 2010.

Id., *L'etica in Teoria del soggetto di Alain Badiou*, in «International Journal of Zizek Studies», VI, n. 4, 2012, <http://www.zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/viewFile/410/461>.

Id., *Etica e filosofia in Badiou*, in «Badiou studies», III, n. 1, 2014, <http://badioustudies-org.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/69/full%20text>.

Chignola, S., *Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione*, in «Filosofia politica», n. 1, 1990, pp. 5-36.

Id., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.

Id. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, Ombre corte, 2006.

Id., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

Id., P. Cesaroni (a cura di) *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Verona, Ombre corte, 2013.

Id., “Phantasiebildern”/“histoire fiction”. *Weber, Foucault*, in Id., P. Cesaroni (a cura di), *La forza del vero*, cit., pp. 30-70.

Id., Duso G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

Clastres P., *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.

Dardot P., Laval Ch., *Marx, prénom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

Id., *Commun. Essai sur la révolution au XXIème siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

Dreyfus H., Rabinow P., *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, trad. fr. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1992.

Duso G., *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, «Filosofia politica», n. 1, 2001, pp. 5-28.

Id., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003².

Id., *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», n. 3, 2006, pp. 367-390.

Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007.

Fanon F., *Peau noir, masque blanc*, Paris, Seuil, 1975.

Id., *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte, 2002.

Farnesi Camellone M., *Il soggetto istituyente. Linguaggio, storia e pratica di pensiero*, in P. Cesaroni (a cura di), *Politiche della filosofia*, Roma, DeriveApprodi, 2016 (in corso di edizione).

Fischbach F., “*Im Denken ist nichts Praktisches*”: *Quelques remarques à propos d'une critique couramment adressée à Hegel*, in O. Tinland (sous la direction de), *Lectures de Hegel*, Paris, Livre de Poche, 2005, pp. 396-449.

Id., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, 2008.

Id., *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

Id., *Les mésaventures de la critique. Réflexions à partir de Jacques Rancière*, in «Actuel Marx», n. 49, 2011, pp. 140-147.

Id., *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

Forni E.M., *L'impossibilité della storiografia. Significato e senso della storicità in Heidegger*, Parma, Silva, 1961.

Fortini F., *Le mani di Radek*, in Id., *Verifica dei poteri*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 93-94.

Id., *Che cos'è il comunismo?*, in Id., *Saggi ed epigrammi*, Milano, Mondadori, 2003, pp. 1653-1656.

Foucault M., *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 ; trad. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, BUR, 2007.

Id., *Due risposte sull'epistemologia*, trad. it. a cura di M. De Stefanis, in *Il Sapere e la Storia*, Perugia, Savelli, 1979.

Id., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), in «Concordia. Revista internacional de filosofía», n. 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116, in Id., *Dits et écrits*, tome IV, édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, texte n. 356, pp.708-729.

- Id., *Préface à la transgression*, in Id., *Dits et Écrits*, t. I. Paris, Gallimard, 2001, pp. 261-266.
- Id., *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di M. Foucault*, trad. it. a cura di M. Bertani, G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, pp. 9-102.
- Galli C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001.
- Giovannangeli D., *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et la phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995.
- Id., *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2010.
- Gollain F., *André Gorz, un marxismo esistenzialista*, in P.P. Poggio (a cura di), *L'Altronevencento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol II: *Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, Milano, Jaca Book, pp. 347-361.
- Gorz A., *Le Traître* (préface de J.-P. Sartre), Paris, Seuil, 1958.
- Id., *La morale de l'histoire*, Paris, Seuil, 1959.
- Id., *Le socialisme difficile*, Paris, Seuil, 1967.
- Id., *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée, 1977.
- Id., *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.
- Id., *Métamorphose du travail. Critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 2004.

- Guattari F., *Psychoanalyse et transversalité : essai d'analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte, 2003.
- Haber S., *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, coll. Actuel Marx Confrontation, 2007.
- Id., *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- Id., *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital, aliénation*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013.
- Hartog F., *Régimes d'historicité : Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- Heidegger M., *Il principio di ragione*, trad. it. a cura di F. volpi, Milano, Adelphi, 1991.
- Id. *Essere e Tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2001.
- Id., *Lettera sull'umanismo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2005⁶.
- Id., *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2008⁵, pp. 133-157.
- Hyppolite J., *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Riviere, 1955; *Saggi su Marx e Hegel*, trad. it. a cura di S.T. Regazzola, Milano, Bompiani, 1965.

Id., *Figures de la pensée philosophique*, 2 voll., Paris, PUF, 1991.

Husserl E., *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. a cura di F Costa, Milano, Bompiani, 1989.

Id., *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. a cura di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 2008.

Jameson F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, trad. it. *Postmodernismo ovvero La Logica Culturale del Tardo Capitalismo*, a cura di M. Manganelli, Roma, Fazi Editori, 2007.

Id., *Valences of Dialectic*, London, Verso, 2009.

Kant I., *Critica della Ragion Pura*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1996.

Id., *Critica della Ragion Pratica*, trad. it. a cura di F. Capra, Roma-Bari, Laterza, 2000².

Id., *Su un presunto diritto di mentire per amore degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2002³.

Id., *Metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Vidari, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Id., *Antropologia dal punto di vista pragmatico, Introduzione e note di M. Foucault*, trad. it. a cura di M. Bertani, G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010.

Karsenti B., *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947, 1968²; trad. it. a cura di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.
- Korsch K., *Il materialismo storico*, trad. it. a cura di E. Tota, Bari, Laterza, 1972.
- Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1959; trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di G. Panzieri, Bologna, il Mulino, 1972.
- Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di A. Marietti Solmi, Genova, Marietti, 1986.
- Id., *Istorica ed ermeneutica*, in Id., H.-G. Gadamer, *Ermeneutica e storica*, trad. it. a cura di P. Biale, Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 11-37.
- Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, mit einem Beitrag von H.-G. Gadamer, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000.
- Krahl H.-J., *Costituzione e lotta di classe*, trad. it. a cura di S. de Waal, Milano, Jaka Book, 1973.
- Lacan, J., *Écrits*, Paris, Éditions de Seuil, 1966; trad. it. *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Torino, Einaudi, 2002³.
- Id., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions de Seuil, 1973; trad. it. *Il seminario libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi (1964)*, a cura di A. Succetti, Torino, Einaudi, 2003.

Lardinois Ph., *De Pierre Victor à Benny Lévy. De Mao à Moïse?* Paris, Éditions Luc Pire, 2008.

Lazar M., *Maisons rouges, Les Partis communistes français et italien de la Libération à nos jours*, Mesnil-sur-l'Estrée, Aubier, 1992.

Lefèbvre H., *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, PUF, 1958.

Id., *Métaphilosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.

Lefort C., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

Id., *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999.

Legrand S., *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; trad. it. a cura di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966.

Id., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, trad. it. a cura di P. Caruso, *Il Pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1990.

Levinas E., *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 2014, trad. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 2001.

Lévy B., *Visage continu. La pensée du retour chez E. Levinas*, Paris, Verdier, 1998.

Löwith, K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. a cura di E. Grillo, Milano, Il Saggiatore, 1988.

- Id., *Marx, Weber, Schmitt*, trad. it. a cura di A.L. Giavotto Kunkler, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Id., *Significato e fine della storia*, trad. it. a cura di P. Rossi, F.T. Negri, Milano, Il Saggiatore, 2004².
- Id., *Saggi su Heidegger*, trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, Milano, SE, 2006.
- Lukács G., *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, Nagel, 1948.
- Id., *Scritti politici giovanili [1919-1928]*, trad. it. P. Manganaro, N. Merker, Bari, Laterza, 1972.
- Id., *Storia e coscienza di classe*, trad. it. a cura di G. Piana, Milano, Mondadori, 1973.
- Id., *Ontologia dell'essere sociale*, trad. it. a cura di R. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- MacIntyre A., *After Virtue: a Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- Marx K., *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1950, pp. 77-80.
- Id., *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, trad. it. a cura di G. Giorgetti, Roma, Editori Riuniti, 1962.
- Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica [1857-1858]*, 2 voll., trad. it. a cura di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968.

- Id., *Il Capitale*, trad. it. a cura di D. Cantimori, R. Panzieri, M.L. Boggeri, Roma, Editori Riuniti, 1973.
- Id., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. it. a cura di G. Giorgetti, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Id., *Critica al programma di Gotha*, trad. it. a cura di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1978.
- Id., *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958.
- Id., F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 2005.
- Marcuse H., *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, tr. fr. G. Raulet, A. Baatsch, Paris, Minuit, 1972.
- Id., *L'uomo a una dimensione*, trad. it. a cura di L. Gallino, T. Giani Gallino, Torino, Einaudi 1999.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950; trad. it. a cura di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Id., *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.
- Id., *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.
- Id., *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

Id., *Parcours Deux: 1951-1961*, éd. établie par J. Prunair, Paris, Verdier, 2000.

Mezzadra S., *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma, Manifestolibri, 2014.

Nielsen K., Patten S.C. (ed.), *Marx and Morality*, «Canadian Journal of Philosophy», supplementary Volume VII, 1981.

Ogilvie B., *La deuxième nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Prodi P. *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2003.

Raimondi F., *Althusser: filosofia della contingenza e scienza della storia*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale*, Padova, Cleup, 2008.

Id., *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, Ombre Corte, 2011.

Rametta G., *Il concetto del tempo. Eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano FrancoAngeli, 1989.

Id., *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Schio, Tamoni Editore, 1992.

Id., *Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze*, in «Filosofia Politica», n. 1, 2006, pp. 29-42.

Id., *Le "difficoltà" del potere costituente*, «Filosofia politica», n. 3, 2006, pp. 391-402.

Rancière J., *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.

Id., *La Méésentente: Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

Id., *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 2007.

Renault E., *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

Ritter J., *Hegel e la Rivoluzione Francese*, Napoli, Guida, 1970.

Sabot P., *De Kojève à Foucault. "La mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme*,
in «Archives de philosophie», n. 72, 2009, pp. 523-540.

Sebag L., *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964.

Schmidt A., *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, Bari, De
Donato, 1972.

Id., *La negazione della storia. Marxismo e strutturalismo in Althusser e Lévi-Strauss*,
trad. it. a cura di G. Bosetti, Milano, Lampugnani-Nigri, 1972.

Id., *Il concetto di natura in Marx*, trad. it. a cura di L. Colletti, Bari, Laterza, 1973.

Scott J.W., *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris,
Fayard, 2009.

Thao T.-D., *De Husserl à Marx. Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Ed.
Delga, 2012.

Tosel A., *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Editions sociales,
1984.

Id., *Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser*, in E. Kouvelakis, V. Charbonnier (sous la direction de), *Sartre, Lukács, Althusser*, cit., pp. 169-196.

Trotsky L., *La Rivoluzione tradita*, trad. it. C. Bellotti, Milano, AC Editoriale, 2000.

Veyne P., *Comment on écrit l'histoire*, Editions du Seuil, Paris 1971, tr. it. *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, a cura di G. Ferrara, Roma-Bari, Laterza, 1973.

Virno P., *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

Weber M., *Il Metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. P. Rossi, Torino, Einaudi, 1958.

Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. F. Tuccari, introduzione di W. Schluchter, Torino, Einaudi, 2004.

White H., *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973, tr. it. *Retorica e storia*, a cura di P. Vitulano, 2 voll., Guida, Napoli 1978.

White H., *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione*, a cura di E. Tortarolo, Carocci, Roma 2006.

Wood A., *Karl Marx*, London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

Worms F., *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.