

UNA FEDE CHE FU COMBATTUTA. IL RAPPORTO TRA ESISTENZIALISMO E MARXISMO IN JEAN-PAUL SARTRE

MARIA RUSSO

(IRCECP), Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele

russo.maria@hsr.it

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyse changes and evolutions within the relationship between Existentialism and Marxism in Sartre's works. During the 50s and later, Sartre tried to make his account of radical and absolute freedom compatible with Marxist's philosophy of history and its views on class struggle and revolution. This attempt was particularly evident in the *Critique of Dialectical Reason, Marxism and Subjectivity, Existentialism and Marxism* and several articles published in *Les Temps Modernes*. Nevertheless, this was not the only perspective Sartre developed during his life. In his last interview he implicitly referred to his project to elaborate an Existentialist Ethics based on the moral value of authenticity as sketched in *Notebooks for an Ethics*. Therefore, this paper will examine Sartre's early critiques with regards to Marxism and try to evaluate the importance of a Post-Marxist Existentialism.

KEYWORDS

Sartre; Existentialism; Marxism; revolution; class struggle; subjectivity; fraternity.

INTRODUZIONE. IL PICCOLO TESTAMENTO DI SARTRE

La filosofia di Sartre è difficile da vivere. (...) Ciò che dobbiamo fare, ha detto [Sartre] è impegnarci senza sosta. (...) Nessuno scrittore può accettare il totalitarismo implicito dall'espressione 'natura umana'. Se scrive, lo fa perché vuole cambiare il mondo - e se stesso. Scrivere è un atto. È impegno. Sartre si è impegnato tutta la vita.¹

Così John Gerassi, figlio di Fernando Gerassi, pittore che tentò di difendere la Repubblica nella guerra civile spagnola, saluta Jean-Paul Sartre sul quotidiano *Newsday* il 17 Aprile 1980. Per l'intellettuale americano, "siamo tutti figli di Jean-

¹ J. Gerassi, *Talking with Sartre*, Yale University, 2009; tr. it. a cura di R. Kirchmayr, *Parlando con Sartre. Conversazioni al caffè*, Il Saggiatore, Milano 2011, pp. 378-379.

Paul Sartre”. Padre delle nostre idee e del nostro linguaggio, avrebbe influenzato anche coloro che abbandonarono le sue battaglie, dando vita alle filosofie strutturaliste e post-strutturaliste che dichiararono la morte del soggetto e dei valori, etichettando come ideologia o, peggio, metafisica, ogni filosofia che avanzi pretese normative. Dopo un lungo periodo di notorietà, dagli anni Ottanta in poi il padre dell’esistenzialismo ha attraversato un duraturo oblio. Eppure, Sartre ha inventato una filosofia, l’esistenzialismo, una lucida riflessione sulla condizione umana e sul senso dell’esistenza, le cui domande non possono che essere riconosciute come attuali. Qual è il fondamento di ogni scelta individuale? Come è possibile trascendere con la propria *praxis* una realtà oggettiva, opaca e abitata dalle contro-finalità del pratico-inerte? Come conciliare una libertà individuale assoluta che non riconosce alcun dovere con il fine dell’emancipazione e della liberazione concrete degli oppressi? Come orientarsi al di fuori del sistema capitalistico quando l’alternativa - il fantasma di Stalin - produce nuovi serializzazioni² e un Terrore che non fonda una fraternità etica³?

Sartre che usa Husserl contro Heidegger, Freud contro Marx, Marx contro il marxismo, Kierkegaard contro Hegel⁴. E che si scaglia contro Kant conservando di Kant molto più di quello che vorrebbe conservare⁵. Glielo fanno notare dopo la celebre conferenza del 1945: la sua è ancora un’etica borghese, che non riesce a interpretare i bisogni e le lotte del suo tempo. E così, il filosofo si convince:

² In *Critica della ragione dialettica*, la serialità è quella condizione che caratterizza la società contemporanea in cui vige una sorta di molteplicità di solitudini. Gli individui non hanno un vero legame tra loro, se non conflittuale, perché ognuno ripete la propria mansione che è stata affidata dall’esterno, invischiato nelle dinamiche della penuria e della passività. A questa fase si contrappone quella del gruppo in fusione, dove invece si configura una molteplicità caratterizzata e motivata da un fine comune. Esso è però sempre in pericolo di ricadere nella serialità, perché una volta conseguito il fine il gruppo è soggetto a una fase di istituzionalizzazione e burocratizzazione e si scioglie.

³ Sartre avanza due concezioni della Fraternità: una è quella contenuta in *Critica della ragione dialettica*, la cosiddetta Fraternità-Terrore che si genera dal patto del gruppo in fusione, che non può essere sciolto finché non si è conseguito il fine prefissato pena perfino la morte di uno dei componenti, e l’altra è invece la Fraternità *senza* Terrore che viene accennata nell’ultima intervista del 1980. Se la Fraternità-Terrore si fonda sul fine comune, che deve essere realizzato a ogni costo, la Fraternità senza Terrore presuppone, piuttosto, un’origine comune. È in questo senso che Sartre si riferisce in *L’espoir maintenant* a un riconoscimento basato sul fatto di essere “figli della stessa madre”.

⁴ “Kierkegaard ha ragione contro Hegel come Hegel ha ragione contro Kierkegaard.” J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Parigi 1960; tr. it. a cura di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica* (in 2 volumi). *Teoria degli Insiemi Pratici* preceduto da *Questioni di Metodo*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 22.

⁵ L’espressione è di F. Scanzio: “(...) la critica sartriana appare, a una seconda analisi, non priva di ambiguità in quanto, delle esigenze di Kant, Sartre pare conservare forse più di quanto non sembrerebbe a prima vista.” F. Scanzio, *Jean-Paul Sartre: la morale introvabile*, IPOC, Milano 2014, p. 64.

l'esistenzialismo non può che porsi al servizio del marxismo, integrarlo laddove quello rischia il dogmatismo e si lascia sfuggire alcuni aspetti fenomenologici e antropologici della realtà. Per poi concludere, alla fine della sua vita, che la sinistra è morta, anche se non bisogna disperare di fronte allo scacco ma mantenere la speranza nei confronti di un futuro nel quale si possa riscoprire il valore della fraternità.

Tracciare un bilancio complessivo del rapporto tra Sartre e il marxismo, sia come teoria filosofica, economica e politica, sia nelle sue incarnazioni storiche, è perciò un arduo compito, che rischia di disegnare un ritratto indebito di un filosofo che non può mai vantare una coerenza tra le sue idee (anche se, almeno, può farlo tra le sue idee e le sue azioni). Come l'esistenza umana, il Per-Sé dell'*Essere e il nulla*, come la "Storia forata" del secondo tomo incompiuto della *Critica della ragione dialettica*, come Flaubert nel suo percorso di interiorizzazione-esteriorizzazione, anche Sartre non si lascia facilmente ridurre. In questo contributo, cercheremo quindi di rendere giustizia all'avventura filosofica di Sartre nel suo fertile dialogo con il marxismo, evidenziando gli snodi critici e il suo tentativo di progettare un *esistenzialismo marxista* (e non, come spesso si propone egli stesso, un marxismo esistenzialista).

1. IL BREVE TRAGITTO DEL COMPAGNO DI STRADA.

Nel 1949, Sartre elabora il lutto del suo tentativo di trovare una terza via tra il modello statunitense e l'Unione Sovietica, tra il capitalismo e il Partito Comunista. Temendo di risultare eccessivamente tiepido nel suo antiamericanismo (ma, al contempo, sostenendo di non sapere neppure cosa significhi la parola antiamericano), egli abbandona il progetto di costituire il *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* e decide di avvicinarsi al Partito Comunista Francese. Come accadrà anche per quanto riguarda la stesura della Prefazione ai *Dannati della Terra* di Franz Fanon, Sartre è qui preoccupato di non essere abbastanza incisivo, brutale e schierato, e di poter essere identificato come un intellettuale borghese che gioca a parlare di lotta di classe. L'intellettuale *engagé* vuole contribuire ai movimenti di liberazione della Storia a tutti i costi. Scrive, nel luglio del 1952, su *Les Temps Modernes*, *I comunisti e la pace*, testo che criticherà nel *Fantasma di Stalin* (nel novembre 1956) e che costituisce il suo tentativo più credibile (ma forse in malafede) di difendere le politiche del blocco sovietico.

Sono stato per poco tempo un compagno di strada, lo sono stato nel 1951-1952, sono andato in Unione Sovietica verso il 1954, e quasi immediatamente dopo, con

le manifestazioni in Ungheria, ho rotto con il partito. È questa la mia esperienza di compagno di strada. Quattro anni⁶,

chioserà sulla vicenda Sartre nella sua ultima intervista. In effetti, dopo la Rivoluzione Ungherese del 1956 e, ancora di più, dopo la Primavera di Praga del 1968, egli si scaglia violentemente contro la stessa idea di “partito”, recuperando dubbi e perplessità già esposti negli appunti su una possibile morale esistenzialista scritti intorno al 1947-1948.

Ne *I comunisti e la pace* troviamo un intellettuale che prova a mettere a tacere il suo stesso spirito critico, sperando così di servire la giusta causa. Sartre sa perfettamente di doversi appoggiare a delle forze storiche che agiscono collettivamente con un fine che sembra, almeno per il momento, essere comune. Il partito non è il gruppo in fusione della *Critica della ragione dialettica*, anzi; tuttavia, all’inizio degli anni Cinquanta, sembra lecito chiedersi “come è possibile credere alla missione storica del proletariato e nello stesso tempo al tradimento del partito comunista?”⁷ Non vi possono essere per Sartre vie di mezzo, vie, cioè, socialdemocratiche. Le masse godono, almeno da un punto di vista formale, delle libertà garantite dalla democrazia: sono i vantaggi derivati dal fatto che il governo francese ha firmato il Patto Atlantico. Tuttavia, per Sartre la libertà promossa dalla borghesia non è altro che un mero palliativo che non può che condurre alla rassegnazione del proletariato. Contro il direttore del *Franc Tireur* Georges Altman, che esprimeva un punto di vista socialdemocratico, e contro il conte Monry della *Revue des deux mondes*, Sartre tuona: “il discorso è vecchio: da centossessantadue anni a questa parte né il rimedio, né il male sono cambiati”⁸ e “a furia di cercare le pulci al partito comunista siete diventati miopi.”⁹ Certo, Aleksandr Solženicyn era confinato in un gulag già dal febbraio del 1945; non bisogna stupirsi del fatto che Sartre venne definito “un solido stalinista.”¹⁰ Egli infatti riconosce che anche se l’URSS non ha ancora realizzato le sue promesse, ossia un socialismo reale,

il rivoluzionario che vive nella nostra epoca e il cui compito è quello di preparare la rivoluzione con i mezzi che ha a disposizione e nella situazione storica in cui si è venuto a trovare, senza perdersi in speranze apocalittiche che finirebbero per

⁶ J.-P. Sartre, B. Lévy, *L’espoir maintenant, Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991, p. 29 (nostra traduzione).

⁷ J.-P. Sartre, *Les communistes et la paix* in *Les Temps Modernes*, n. 81, Luglio 1952; tr. it. *I comunisti e la pace* in *Il filosofo e la politica. Scritti politici 1945-1965*, IDUNA, Milano 2018, p. 16.

⁸ Ibid., p. 19.

⁹ Ibid., p. 20.

¹⁰ L’espressione è di Raymond Rosenthal, in particolare nell’articolo *Master of all he explains*, in *New York Times*, 1 Marzo 1987.

distoglierlo dall'azione, deve associare indissolubilmente la causa dell'URSS a quella del proletariato.¹¹

È questo un Sartre che pensa contro se stesso, dato che accetta ciò che nel suo progetto etico era inaccettabile: la massima secondo cui “il fine giustifica i mezzi”. Ci ritorneremo quando affronteremo quella che è, dal nostro punto di vista, la sua rielaborazione più autentica del marxismo. Nel testo del 1952, gli stessi presupposti dell'esistenzialismo si devono piegare alle urgenze del tempo; se l'intellettuale di *Che cos'è la letteratura?* ambiva a instaurare un patto di generosità con il suo lettore, adesso egli deve anzitutto occuparsi concretamente dei bisogni di un operaio che non ha alcun contatto diretto con il mondo della cultura. E Sartre sostiene qualcosa di estremamente discutibile quando afferma che un'operaia addetta agli stampi

rinuncerebbe volentieri alla libertà di parola di cui si fa un così bell'uso alla sala Gaveau, se venisse liberata dal ritmo lancinante delle macchine, dall'eteronomia dei lavori, dal freddo, dalla triste architettura delle fabbriche.¹²

Che valore può avere la libertà di parola se la propria esistenza viene sacrificata nella ripetizione di un lavoro disumano e alienante? Secondo Sartre, nelle democrazie occidentali ci si accontenta di godere delle libertà politiche e dei diritti universali senza mettere in discussione le leggi del mercato, che vengono presentate dai padroni come necessarie. Come rimarcherà anche in futuro, egli ritiene che perfino il suffragio universale sia solamente un diversivo¹³ (nel 1973 arriverà addirittura a scrivere un articolo intitolato “Elezioni, trappola per gonzi”) per deviare l'attenzione dei cittadini dallo sfruttamento economico.

Come accennato, Sartre rinnegherà quanto scritto in questo testo, soprattutto per quanto riguarda la positività del legame tra il proletariato e il partito comunista; in generale, non difenderà più con tanto vigore l'operato dell'Unione Sovietica (una sorta di totalizzazione deviata ma in movimento e non un

¹¹ J.-P. Sartre, *I comunisti e la pace*, cit., pp. 25-26.

¹² Ibid., pp. 42-43.

¹³ Ne *I comunisti e la pace* ma anche nei *Quaderni per una morale* Sartre ci offre alcune esemplificazioni della finzione che sta dietro al suffragio universale. “Il suffragio universale non veniva soppresso, no; si chiedeva solo che l'elettore fosse domiciliato nel comune da tre anni. Siccome gli operai si erano spostati di continuo, in cerca di lavoro, durante gli anni di crisi '47-'49, questa misura, in ultima analisi, privava il proletariato industriale del suo diritto di voto.” Ibid., p. 59. E, nei *Quaderni*, “l'ipocrisia dell'oppressione moderna si vede nel caso degli afroamericani dell'America del Nord, i quali hanno diritto di votare ma dovendo pagare delle *pool-taxes* troppo alte di fatto non votano. L'oppressore tratta l'oppresso come persona morale astratta e contemporaneamente come oggetto a titolo concreto.” J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Parigi 1983; tr. it. a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale* (1947-1948), Edizioni Associate, Roma 1991, p. 141.

totalitarismo immobile), nemmeno in chiave antiborghese e anticapitalista. Nel già citato *Fantasma di Stalin* infatti sostiene:

quel socialismo nel cui nome i soldati sovietici hanno sparato sulle masse in Ungheria, io non lo conosco, non posso nemmeno concepirlo. (...) Nella ragione di Stato che oggi può invocare, non si può trovare che un vago riferimento a un socialismo futuro; la lotta concreta delle masse è affogata nel sangue.¹⁴

Similmente nel secondo volume della *Critica*:

la Rivoluzione proletaria in URSS, anziché essere un fattore di liberazione e di emancipazione delle masse operaie europee - come avrebbe dovuto essere - si realizza sprofondando quelle masse in una relativa impotenza.¹⁵

Per non parlare di quanto scriverà in *Il socialismo venuto dal freddo* dove giudicherà duramente la repressione cecoslovacca del 1968. Ciò che però Sartre non rinnegherà de *I comunisti e la pace* sarà il suo tentativo di sottolineare, seppur a malincuore, che non è possibile ricusare la violenza in una condizione disumana: la morale, una filosofia della libertà, sarà possibile solo quando si uscirà dalla condizione di sub-umanità, che riguarda contemporaneamente le discriminazioni basate sulla razza, che si riproducono nello sfruttamento del Terzo Mondo, quelle basate sul genere e sulla classe.

2. PER UN MARXISMO NON DOGMATICO. L'AVVENTURA DELL'ESISTENZIALISMO E DELLA SOGGETTIVITÀ

Seppur con un approccio più marcatamente critico, anche negli anni Sessanta il marxismo per Sartre si qualifica come filosofia insuperabile del proprio tempo. I testi più importanti di questo ripensamento del rapporto tra esistenzialismo e marxismo sono le *Questioni di metodo* (1957), la Conferenza di Araquara in Brasile, dal titolo *Esistenzialismo e marxismo* (1960) e la Conferenza di Roma all'Istituto Gramsci *Marxismo e soggettività* (1961). Anzitutto, ciò che accomuna tutte queste riflessioni è il fatto che per Sartre la filosofia sia inevitabilmente pratica, lungi dall'essere uno studio teoretico o un'analisi contemplativa: essa è un pensiero sulla realtà che non solo la interpreta ma anche la trasforma. D'altronde, già ne *L'essere e il nulla*, la libertà era la continua e inevitabile possibilità di negare uno stato di cose presente in vista della realizzazione di uno stato di cose futuro: un potere di trasformazione. Nella conferenza in Brasile Sartre sostiene:

¹⁴ J.-P. Sartre, *I comunisti e la pace*, cit., p. 94.

¹⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (Tome II - L'intelligibilité de l'histoire)*, Gallimard, Parigi 1985; tr. it. a cura di F. Cambria, *L'intelligibilità della Storia. Critica della ragione dialettica Tomo II*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2006, p. 148.

Nel secolo XIX si è verificato un fatto di primaria importanza: la filosofia è diventata pratica. Essa compromette totalmente il filosofo, per il quale non è più soltanto una visione del mondo, una conoscenza dogmatica o relativistica, ma è, al tempo stesso, un'azione sul mondo; in questo senso essa nasce dall'azione e prepara l'azione.¹⁶

Nel momento in cui Sartre decide di mettere da parte l'interesse per l'esistenza individuale (ciò che veniva criticato come esistenzialismo borghese), la sua *filosofia della libertà* diventa una *filosofia della liberazione*, tutta focalizzata sulle concrete possibilità di emancipazione collettiva. Come correttamente ricostruisce Luca Basso,

il punto di continuità [con *L'essere e il nulla*] consiste nel riconoscimento della crucialità del concetto di libertà, con le sue radici complesse, stoiche, cartesiane, ma, ancora di più, illuministiche. La libertà viene interpretata come liberazione, sulla base di una dinamica espansiva, che coinvolge una molteplicità di soggetti. Ma, rispetto ai primi testi sartriani, la libertà viene circoscritta e articolata, anche tenendo presente che il pratico-inerte non scompare mai completamente: permane, quindi, un 'fondo oscuro'.¹⁷

L'esistenzialismo, così come era stato formulato nel 1943, non prendeva abbastanza sul serio lo spessore della situazione. Ora, "la filosofia è la totalizzazione del sapere, delle rivendicazioni e dei rapporti di forza di una data epoca."¹⁸ Infatti, nelle *Questioni di metodo*, Sartre non ha dubbi: c'è stato il momento di Cartesio e di Locke, contro le sintesi dell'aristocrazia feudale, c'è stato il momento di Kant e di Hegel, come nuova forma di borghesia, ma ora è quello, ancora insuperato, di Marx. Non è possibile sfuggire alle sue categorie pena diventare inattuale o perché non è ancora il tempo di una filosofia della libertà (non è, cioè, ancora il tempo dell'esistenzialismo, ora solamente un'ideologia) o perché si ricade in modo retrogrado nel passato: "un argomento antimarxista è solo il ringiovanimento apparente di un'idea premarxista."¹⁹

Solo il marxismo è in grado di cogliere il primato del lavoro e della *praxis* e di raggiungere l'uomo concreto nei suoi bisogni. Come sostiene anche in Brasile,

¹⁶ J.-P. Sartre, *Esistenzialismo e Marxismo*, Abramo, Roma 1991, p. 47.

¹⁷ L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre Corte, Verona 2016, pp. 69-70.

¹⁸ J.-P. Sartre, *Esistenzialismo e Marxismo*, cit., p. 52.

¹⁹ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. Teoria degli Insiemi Pratici* preceduto da *Questioni di Metodo*, cit., p. 19. Similmente, nella Conferenza di Araquara: "(...) l'insuperabilità fa sì che ogni uomo che pensi contro corrente, lungo una direzione che giudica migliore, più avanzata, ricada al di qua di essa e ritrovi una vecchia filosofia, una filosofia morta, proprio quando avrebbe voluto andare più avanti. Ogni qualvolta, in nome del liberalismo, si vuol trovare una nuova dottrina dell'uomo contro Marx, si ricade immediatamente nell'uomo liberale, quello definito, nel secolo XVIII, dai filosofi francesi, per esempio, da Diderot, Helvétius e altri." J.-P. Sartre, *Esistenzialismo e Marxismo*, cit., p. 53.

nessuna modifica della realtà è sufficiente se permangono profitto e plusvalore, se si conserva la pratica dello sfruttamento anche nel caso in cui esso assumesse caratteristiche più umane e accettabili. Adesso, se l'esistenza è uno *scandalo* non è più per il suo essere-gettata in una contingenza gratuita, bensì per il suo essere storicamente collocata in un sistema di oppressione e sfruttamento, il cui orizzonte è peraltro una condizione che nella *Critica* sembra essere addirittura "naturale", al di là dello sviluppo storico, ossia la penuria²⁰. Tuttavia, il marxismo ha subito i contraccolpi della sua incarnazione storica in un paese ricco di contraddizioni quale l'Unione Sovietica. Un altro scandalo: il marxismo non si è realizzato in Occidente, né tanto meno in una società affetta da un capitalismo in stadio avanzato. Per Sartre, si è trattato di "particolarizzare" il marxismo²¹. Ciò ha contribuito a produrre una vera e propria separazione della teoria dalla pratica, "che ebbe per risultato di trasformare questa in un empirismo senza principi e quella in un Sapere puro e irrigidito."²² La politica dei partiti sembra essersi allontanata dagli stessi valori che hanno ispirato il socialismo, laddove il marxismo come teoria si sta fossilizzando in una sorta di dogmatizzazione. Il marxismo è la filosofia insuperabile del tempo, ma non sembra avere la vitalità necessaria per superarsi e approdare a una filosofia della libertà.

A differenza che ne *I comunisti e la pace*, Sartre, nelle *Questioni di metodo* e nella *Critica*, attacca fortemente la burocrazia sovietica²³ e, in generale, i partiti come nuove forme di serializzazione che seguono al raggiungimento del fine del gruppo in fusione. Nei momenti rivoluzionari, che si oppongono alla serialità, la *praxis* collettiva riesce davvero a combattere per un fine comune. Certo, non è un momento eticamente edificante dato che la sua contro-violenza conduce alla Fraternità-Terrore (in entrambe le rivoluzioni paradigmatiche della Storia: quella francese e quella d'Ottobre). Tuttavia, è un momento che potremmo caratterizzare con un'espressione ripudiata da Sartre: "di maggiore autenticità". Una volta che il gruppo decide di stabilizzarsi e istituzionalizzarsi, esso produce

²⁰ Almeno, non conosciamo una diversa condizione: "il rapporto univoco tra la materialità circostante e gli individui si manifesta nella nostra Storia in una forma particolare e contingente, perché tutta l'avventura umana -almeno sinora- è una lotta accanita contro la penuria. (...) I tre quarti della popolazione sono sotto-alimentati, dopo millenni di storia; così, malgrado la sua contingenza, la penuria è una relazione umana fondamentale (con la Natura e con gli uomini)." J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. Teoria degli Insiemi Pratici* preceduto da *Questioni di Metodo*, cit., pp. 440-441.

²¹ Ibid., p. 152.

²² Ibid., p. 28.

²³ "In riferimento allo sviluppo dell'Unione Sovietica, risulta operante una serialità organizzata, disciplinante, e che quindi tende a neutralizzare ogni *conatus* verso il superamento dello 'stato di cose presente'. Questa nuova serialità comporta una netta separazione tra dirigenti e diretti. Molto stretto appare così il nesso fra serialità e burocratizzazione." L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, cit., p. 176.

una nuova serialità, quella che Basso definisce “una situazione disciplinata e disciplinante”²⁴, avvicinando Sartre alle riflessioni foucaultiane. Non abbiamo quindi in Sartre una dialettica “positiva” (non è nemmeno propriamente una legge interna alla Storia), ma un movimento circolare di ripetizione e invenzione, meglio, a spirale, dove ciclicamente esplodono le contraddizioni interne a un sistema, senza però poter essere definitivamente superate in un’assenza finale di inquietudini. Come giustamente evidenzia Basso, “la circolarità [della storia] non viene a configurarsi in termini di ‘eterno ritorno dell’uguale’: piuttosto, tale riferimento fa emergere la precarietà del percorso.”²⁵ La dialettica si gioca nella relazione tra le varie *praxeis*, e tra queste e le contro-finalità del pratico-inerte.

Nell’introduzione a *Marxismo e soggettività*, Giacomo Marramao giustamente sottolinea: “rompere con la scolastica marxista significa assumere non solo il soggetto, ma la stessa dialettica ‘in situazione’.”²⁶ Nella conferenza in Brasile, Sartre dice: “la vera dialettica può apparire come una relazione degli uomini tra loro”²⁷ e, ancora,

L’origine della dialettica è la *praxis* e non altro. Essa è l’origine vivente della dialettica, non c’è nessuna legge piovuta dal cielo che dice che ci sarà una tesi, un’antitesi e una sintesi. Ciò non esiste e quel che è reale sta nel fatto che noi siamo perpetuamente in rapporti o univoci o reciproci con esseri che sono oggetti o uomini e che proprio l’insieme di questi rapporti, mostrandosi sempre sotto forma di contraddizione, di lotta e di loro soluzione, dà origine, infine, alla storia.²⁸

La *praxis*, attività totalizzante, processo di totalizzazione ma mai totalità, fatta e condizionata dalla Storia, fa e condiziona la Storia. *L’uomo esteriorizza in azione ciò che ha interiorizzato dalla situazione*: è questa la nuova idea di libertà di Sartre. Il libero progetto esistenziale de *L’essere e il nulla* lascia il posto a una *praxis* che, nel suo agire, è però sempre alienata, in quanto le decisioni dipendono sempre dalle coordinate del proprio contesto storico e familiare. Marxismo ed esistenzialismo non sono più due visioni alternative²⁹; quest’ultimo “si è sviluppato ai margini” del primo “e non contro”³⁰ di esso. Ecco perché

²⁴ Ibid., p. 90.

²⁵ Ibid., p. 164.

²⁶ J.-P. Sartre, *La conférence de Rome 1961. Marxisme et subjectivité* in *Les Temps Modernes*, n. 560, 1993; tr. it. a cura di R. Kirchmayr, *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961 con ampio resoconto del dibattito che ne seguì*, Christian Marinotti, Milano 2015, p. 8.

²⁷ J.-P. Sartre, *Esistenzialismo e marxismo*, cit., p. 87.

²⁸ Ibid., pp. 94-95.

²⁹ “Esistenzialismo e marxismo mirano allo stesso oggetto, ma, mentre il secondo ha riassorbito l’uomo nell’idea, il primo lo cerca dovunque esso si trovi, al lavoro, a casa, per strada.” J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 32.

³⁰ Ibid., p. 25.

per essere ancora più preciso, noi aderiamo senza riserve alla formula del *Capitale* con cui Marx intende definire il suo ‘materialismo’ (...). Non appena esisterà *per tutti* un margine di libertà *reale* oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo tempo; una filosofia della libertà ne prenderà il posto. Ma non abbiamo alcuna maniera, alcuno strumento intellettuale, alcuna esperienza concreta che ci permetta di concepire questa libertà, né questa filosofia.³¹

Questa dichiarazione di inattualità della filosofia de *L'essere e il nulla* non è poi così in contraddizione con quanto ci veniva detto nei *Quaderni per una morale*, che tentavano di proporre un'etica a partire dall'ontologia del 1943:

la rivoluzione storica dipende dalla conversione morale. L'utopia consiste in questo, che la conversione di tutti nel medesimo tempo, per quanto possibile, resta la combinazione meno probabile.³²

Nessuno può curarsi della propria libertà individuale se prima tutte le libertà alienate non riescono a emanciparsi dal circolo vizioso dell'oppressione e dalla materialità del pratico-inerte (forse, mai del tutto eliminabile, anche al di là del capitalismo).

Tuttavia, questo non significa disfarsi della soggettività, una volta e per tutte, se non nel senso in cui è possibile andare oltre alla stessa contrapposizione tra soggetto e oggetto, ma in una modalità diversa dal superamento hegeliano. In apertura a *Marxismo e soggettività*, Sartre critica la dialettica idealistica “che esclude il soggetto”³³ di Lukács: secondo il filosofo francese, non è un'interpretazione fedele dello stesso Marx, che avrebbe connesso bisogno, lavoro e godimento a una trascendenza, ossia “un'esplosione di sé verso”³⁴, espressione già utilizzata da Sartre in un articolo del 1939 per riferirsi all'intenzionalità husserliana. Questi tre termini attestano per Sartre la presenza della nozione di soggettività nel marxismo³⁵; si riferisce addirittura a una soggettività pura quando l'interiorità funge da “mediazione tra due momenti dell'essere trascendente.”³⁶

³¹ Ibid., pp. 33-34. È opportuno confrontare questa posizione con quella di *Materialismo e rivoluzione*, saggio del 1947, scritto prima della “svolta marxista”, dove addirittura il materialismo viene definito come una “metafisica dissimulata sotto una forma di positivismo”. J.-P. Sartre, *Matérialisme et Révolution* in *Situations III*, Gallimard, Parigi 1949 (pubblicato per la prima volta nel 1946 su *Les Temps Modernes*); tr. it. a cura di F. Fergnani e P. A. Rovatti, *Materialismo e Rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, p. 57.

³² J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 51.

³³ J.-P. Sartre, *Marxismo e soggettività*, cit., p. 17.

³⁴ Ibid., p. 22.

³⁵ “Dunque, attualmente non si tratta per noi di introdurre dal di fuori una nozione come quella di soggettività, che non comparirebbe nel marxismo, ma si tratta al contrario di esplicitare e di ritrovare una nozione che nel marxismo stesso è già data come bisogno, lavoro, godimento, e che è stata misconosciuta dai alcuni oggettivisti idealisti come Lukács.” Ibid., p. 26.

³⁶ Ibid., p. 26.

Per Sartre “la conoscenza soggettiva trasforma costantemente l’oggetto”³⁷, come l’antisemita che sposta la sua attenzione dall’oggetto ebreo a se stesso come oggetto antisemita, come Madame de Renal che rinnega l’adulterio ma si concede a Julien Sorel perché non aveva rivelato a se stessa che si trattava di amore. La soggettività è una mediazione tra due oggettività, è ciò che trasforma un momento di exteriorizzazione in quello successivo. Dice Sartre: “se la soggettività può rendersi manifesta è per la differenza che c’è tra ciò che la situazione comunemente richiede e la risposta che le si dà.”³⁸ Soggettività, singolarità, singolarizzazione: i tre termini si sovrappongono per rivendicare il primato della *praxis* in situazione, che si contrappone alla pura inerzia³⁹.

L’intento di Sartre di questi anni è sempre quello di *comprendere oggettivamente una soggettività*, che, in quanto tale, sfugge al sapere riduttivo: è l’*universale singolare*. È quanto aveva fatto con Genet (1952) e quanto farà con Flaubert (nel monumentale *L’Idiota della Famiglia*, 1971-1972⁴⁰), ma anche con Stalin (secondo tomo incompiuto della *Critica*). Prendendo a esempio Michel Leiris (nel testo chiamato Paul) che voleva intitolare *Les Temps Modernes* “*Grabuge*” in virtù del suo passato surrealista e di una certa interpretazione della violenza diretta contro la borghesia, Sartre ci dice: “il suo passato è lì, tutto intero, ma nel modo del non-sapere, della non-coscienza, della sua necessaria riassunzione”⁴¹. Non è un caso che quando Sartre assume una posizione più conciliatoria nei confronti del marxismo rispetto agli anni Quaranta contemporaneamente riconsidera la psicanalisi freudiana (dopo aver tentato di fondarne una sua, nella quarta parte de *L’essere e il nulla*, una psicanalisi esistenziale che rifiutava qualsiasi fonte di condizionamento e di determinismo). Marxismo e psicanalisi aiutano Sartre a comprendere in che modo una libertà assoluta *de iure* si ritrovi poi alienata *de facto* nei condizionamenti della situazione, invischiata sia nel proprio passato sia nei meccanismi socio-economici della materialità e della produzione. Certamente, l’uomo contemporaneo non può prescindere dal sistema capitalista in cui è inserito; in questo senso, la psicanalisi considera troppo l’individuo e poco il contesto sociale. Tuttavia, il marxismo spesso si occupa del proletario e del borghese quando sono già adulti, inseriti nel mondo del lavoro, senza alcun interesse per il periodo dell’infanzia e

³⁷ Ibid., p. 33.

³⁸ Ibid., p. 33.

³⁹ “C’è soggettività quando un sistema in interiorità, mediazione tra l’essere e l’essere, interiorizza, nella forma del dover essere una qualunque modificazione esterna, e la re-esteriorizza nella forma di una singolarità esterna.” Ibid., pp. 41-42.

⁴⁰ Presentato da Fredric Jameson nella Postfazione come “una specie di rivincita definitiva del suo punto di partenza, cioè del cogito individuale e della descrizione dell’esperienza fenomenologica.” Ibid., p. 63.

⁴¹ Ibid., p. 49.

dell'adolescenza dove invece vengono introiettate le forme dell'alienazione della propria famiglia e della propria classe.

Genet⁴² ha dieci anni quando gli viene detto: “tu sei un ladro”. La sua soggettività si esprime accettando questo destino alienante e sguardo oggettivante che lo incatenano alla ripetizione dello stesso atto. L'uomo si ripete e si inventa: “*Grabuge* è al tempo stesso una ripetizione e un'invenzione.”⁴³ Il soggetto si proietta in tutti i suoi atti, la soggettività è questa proiezione continua, che però sfugge al sapere, perché non può accorgersi della sua stessa proiezione. E

nel corso della lotta, il momento soggettivo, come modo d'essere all'interno del momento oggettivo, è assolutamente indispensabile allo sviluppo dialettico della vita sociale e del processo storico.⁴⁴

Nella conferenza di Araquara, Sartre esplicita la sua preferenza per la coppia interiorizzazione-esteriorizzazione piuttosto che soggettività-oggettività: “ciò che vi è di reale è semplicemente un processo di interiorizzazione-esteriorizzazione totalmente oggettivo.”⁴⁵ Che poi la soggettività sia alienata o meno, dipende dal futuro che essa sceglierà per sé. Quando Sartre torna a Roma nel 1964 (l'anno in cui muore quel Palmiro Togliatti che Sartre ammirava molto più degli esponenti del PCF⁴⁶ - c'è una sorta di fascinazione di Sartre per il PCI, almeno dal 1961 al 1964), sostiene che “l'uomo comunista è il prodotto di se stesso”⁴⁷, nel senso che solo colui che si sceglie contro il sistema e non seguendo le norme e gli imperativi precostituiti non è un semplice risultato del capitalismo.

È quindi necessario reintegrare la libertà nella dialettica, una libertà alienata che, anzi, si aliena essa stessa proprio nel momento della massima espressione della sua *praxis*, ossia nel lavoro. Questa è la contraddizione che solo il marxismo può *sciogliere praticamente*, ma che solo l'esistenzialismo può *comprendere* nella

⁴² J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Parigi 1952; tr. it. a cura di C. Pavolini, *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano 2017.

⁴³ Ibid., p. 50.

⁴⁴ Ibid., p. 57. In *Materialismo e Rivoluzione* la critica al ruolo della soggettività nel materialismo è ancora più dura: “il materialista, negando la sua soggettività, pensa di averla fatta svanire. Ma l'astuzia è facile da scoprire: per sopprimere la soggettività il materialismo si dichiara oggetto, cioè materia di scienza. Ma una volta che ha soppresso la soggettività a vantaggio dell'oggetto, invece di vedersi cosa fra le cose, sballottato fra le risacche dell'universo fisico, si fa sguardo oggettivo e pretende di contemplare la natura così com'è, in via assoluta. Sull'oggettività si fa un gioco di parole per il quale ora essa esprime la qualità passiva dell'oggetto guardato e ora il valore assoluto di uno sguardo spogliato delle debolezze soggettive. Così il materialismo, avendo superato ogni soggettività ed essendosi assimilato alla pura verità oggettiva, si muove in un mondo di oggetti abitato da uomini-oggetto.” J.-P. Sartre, *Materialismo e Rivoluzione*, cit., p. 58.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *Esistenzialismo e marxismo*, cit., p. 88.

⁴⁶ Si veda l'elogio funebre dell'autunno del 1964 su *Les Temps Modernes*.

⁴⁷ J.-P. Sartre, *Determinazione e libertà* in *Morale e società. Atti del Convegno di Roma* organizzato dall'Istituto Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 41.

sua complessità. Come indica anche al colloquio internazionale su Kierkegaard organizzato dall'UNESCO nel 1964. Di nuovo, la singolarità di Kierkegaard contro il Soggetto Assoluto, il rifiuto di essere ridotto a oggetto di sapere e, come nel caso del filosofo danese, a mera figura della coscienza infelice. Forse anche per questo Kierkegaard si nasconde: “più è Climacus o Vigilius Haufniensis, meno è Kierkegaard, quel cittadino danese, iscritto nei registri dello stato civile.”⁴⁸ Bisogna rendere conto di un certo *avviluppamento*, nozione di Merleau-Ponty (un altro elogio funebre, un altro *vivant*)⁴⁹, che “decide dei confini entro i quali le modificazioni reali sono possibili.”⁵⁰ Eppure, Kierkegaard dimostra di non essere una semplice incarnazione dialettica in un dato momento dello sviluppo; vi è anche una *casualità radicale* (pure qui, come nelle psico-biografie, torna l'infanzia: un padre cupo, eventi dolorosi, la madre serva-padrone), che conduce l'incarnazione sul terreno di una “contingenza opaca e singolare”⁵¹. L'incarnazione (termine che viene mantenuto in entrambi i volumi della *Critica*) diventa *ancoraggio*: “Kierkegaard ha mostrato che l'universale entra nella Storia come singolare”, in un movimento dialettico di *fuga dalla Storia e farsi nella Storia*.

Una dialettica che era già presente in un'opera pubblicata postuma ma scritta immediatamente dopo i *Quaderni, Verità e esistenza* (1948), con un nuovo piano per una morale. In quel testo, la *storializzazione*, come progetto nella storia, si opponeva alla *storicità*, intesa come espressione di un determinato periodo storico. Già ci si riferiva a un condizionamento, ma ancora si credeva a una responsabilità assoluta, morale e individuale, che non sarebbe stata ripresa nella *Critica*. In quest'ultima, la Storia si costituisce nella dialettica tra il motore attivo della *praxis*, una *praxis* resistente (oltre il significato politico) e un motore passivo, la materialità dell'inerzia. Come abbiamo già accennato, il movimento non può essere quello lineare e progressivo della dialettica hegeliana, bensì quello a spirale, con continue invenzioni e ricadute, e il risultato non può essere certo: il paradiso dei lavoratori non segue direttamente da un'implosione del capitalismo, bensì è una possibilità aperta nel caso in cui uno sforzo collettivo di libertà alienate scelga quel futuro e lo realizzi al di là di tutti i rischi di ripiombare nella serializzazione. Ecco perché prima dell'intelligibilità della storia bisogna stabilire se sia possibile un'intelligibilità delle lotte; come viene riportato nel secondo volume della *Critica*,

⁴⁸ J.-P. Sartre, *L'universel singulier* in Av.V., *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Parigi 1966; tr. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'Universale Singolare* in *L'universale singolare. Saggi politici 1965-1973*, Mimesis, Milano 2009, p. 144.

⁴⁹ Si veda lo speciale dedicato a Merleau-Ponty di *Les Temps Modernes*, nn. 184-185, 1961.

⁵⁰ J.-P. Sartre, *L'Universale Singolare*, cit., p. 151.

⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

[esse] non sono mai, in nessun caso e in nessun luogo accidenti della storia umana. Esse rappresentano la maniera stessa in cui gli uomini vivono la loro penuria nel loro continuo movimento di superarla.⁵²

Una disalienazione è quindi possibile, anche se Sartre non riesce mai a indicare un processo realmente vincente nella Storia, al di là delle sue brevi fascinazioni, come nel caso della rivoluzione cubana. Laddove però nei testi citati la disalienazione si caratterizza come conseguimento storico, risultato delle lotte dei gruppi in fusione per l'emancipazione, negli appunti in cui Sartre tentò di costruire un'etica questa possibilità assumeva i tratti di una conversione esistenziale e radicale.

3. E TUTTAVIA, LA MORALE. CRITICA ALLA VIOLENZA DIALETTICA

“Ho scritto una decina di grossi quaderni di appunti che rappresentano un tentativo fallito per una morale. (...) Non l'ho terminata perché... perché è difficile fare una morale!” così Sartre commenta a Sicard nelle sue interviste pubblicate su *Obliques* il naufragio del suo progetto di scrivere un'etica esistenzialista. In realtà, dal nostro punto di vista, se quel tentativo fallì fu per la scelta di Sartre di seguire lo spirito del tempo. Infatti, in quegli appunti incompiuti, mentre il filosofo francese cercava di sistematizzare una morale conseguente a *L'essere e il nulla*, stava contemporaneamente pensando a una filosofia della storia in dialogo critico (maggiormente critico rispetto alle opere successive che abbiamo analizzato) con la dialettica hegeliana e con il marxismo (soprattutto con quello di Engels, come nella *Critica*).

Come uscire dalle dinamiche dell'oppressione? Se dagli anni Cinquanta in poi Sartre si sforza di immaginare imprese storiche collettive, alla fine dei Quaranta egli pensava anzitutto a una conversione individuale, anche se già originariamente rivolta a una modificazione radicale della relazione con l'altro. Evidentemente, sembrò una soluzione per pochi eletti intellettuali borghesi europei. Questi appunti ci sembrano particolarmente rilevanti perché emerge un altro Sartre, diverso da quello abituato a calcare la scena pubblica. Qui Sartre non deve impressionare e non è ancora costretto a schierarsi. Non potendo fornire un'analisi dettagliata dei *Quaderni*, ci limiteremo a riportare tre aspetti cruciali di questo ripensamento del marxismo: 1) la differente concezione di dialettica e di Storia rispetto a Hegel e a Marx; 2) una critica al concetto di sovrastruttura economica come fattore storico determinante (in una parola, il materialismo

⁵² J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della storia*, cit., p. 36.

dialettico); 3) una concezione più critica rispetto alla contro-violenza degli oppressi (forse l'aspetto che nelle opere successive subirà le modificazioni più evidenti).

Anzitutto, Sartre contrappone la nozione di *totalità detotalizzata* alla totalità hegeliana. Al mito hegeliano di un progresso già contenuto nelle sue premesse, Sartre oppone un *progresso ristagnante*:

In altri termini: la Storia ha un senso se lo Spirito è uno. Nella misura in cui lo Spirito è totalità questo senso esiste, c'è direzione e quindi progresso; nella misura in cui esso è alienato a se stesso dal nulla che lo penetra (detotalizzazione), non c'è né direzione né progresso: ristagno. La situazione è perciò quella di una Storia che non è Storia, di un progresso ristagnante (...).⁵³

Questa concezione assomiglia molto a quella della "Storia forata" del secondo tomo della *Critica*: anche qui l'elemento che viene sottolineato è la perdita continua della totalità, la sua incessante emorragia, il suo ricambio senza recupero. Proprio come il nulla penetrava nell'Essere, secondo i processi di nullificazione della libertà de *L'essere e il nulla*, qui la negazione penetra nella Storia, negazione che dipende anzitutto dalla finitezza dell'essere umano. L'eventuale progresso, poi, non è certamente inscritto in una legge dialettica interna alla storia stessa: "affinché il progresso possa essere uno dei sensi della Storia è necessario che esso si incarni nella Storia come progresso voluto, vissuto e sofferto."⁵⁴ L'unica evoluzione oggettiva che Sartre è disposto a riconoscere è quella tecnica, che non ha peraltro condotto a un miglioramento del benessere in termini di giustizia sociale; anzi, molto spesso, questo presunto progresso scientifico ha portato a un ulteriore ampliamento della forbice sociale e delle differenze tra le classi o con le popolazioni del Terzo Mondo. Per Sartre, la Storia non ha un lieto fine precostituito, sia esso il dispiegarsi dello Spirito Assoluto o il paradiso dei lavoratori al di là della preistoria. Ecco perché egli, nella sua breve rilettura del Medioevo, del sistema feudale e dell'avvento della borghesia, evidenzia soprattutto le linee di frattura tra un'epoca e l'altra, laddove le contraddizioni non sono progressivi superamenti dello Spirito, ma tensioni presenti in ogni tempo: "in nessuna epoca storica noi abbiamo semplicemente a che fare con un momento universale della Storia. Tutto è in ogni epoca."⁵⁵ Le contraddizioni, allora, non sono nei movimenti di passaggio da uno stadio all'altro, ma sono compresenti *sempre*, anche se si manifestano diversamente a seconda delle opportunità sociali, politiche, economiche e tecnologiche di un determinato periodo.

Nella pseudo-storia, caratterizzata da una quasi-dialettica⁵⁶ (questi sono i termini che utilizza Sartre per distinguersi da Hegel e da Marx) *la storia stessa*

⁵³ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 25.

⁵⁴ Ibid., p. 44.

⁵⁵ Ibid., p. 92.

⁵⁶ "Si tratta di una quasi-dialettica senza sintesi, quindi senza senso." Ibid., p. 49.

resiste alla narrazione dialettica. Vi è ristagno in questa rappresentazione idealistica del progresso perché in realtà non è possibile ravvisare una concreta evoluzione morale, ossia dei rapporti tra gli individui, destinati a gerarchizzarsi in oppressore e oppresso (le varianti storiche del sadico e del masochista protagonisti dell'essere-per-altri del testo del 1943). Inoltre, Sartre non può concordare con la nozione di superamento hegeliana poiché essa non è certamente intesa come il risultato della combinazione di forze individuali (i progetti dei cosiddetti "camerieri"). A questa, Sartre contrappone la trascendenza, presentata invece come la capacità individuale di negare la situazione presente in vista di uno stato di cose possibile e futuro, ritenuto migliore e correttivo rispetto allo stato di cose attuale. Se nel superamento il passato si conserva come negato, nella trascendenza esso viene liberamente problematizzato come recupero, negazione, fraintendimento o nostalgia. Da un lato avremo le incarnazioni della libertà nell'*ethos* (*Lineamenti di filosofia del diritto*), dall'altro delle libertà che si contrappongono al sistema di oppressione rappresentato dall'*ethos* vigente; l'immagine narrativa dell'eternità, dove presente, passato e futuro non sono altro che momenti dell'eterno, in opposizione a un futuro incerto e ipotetico che restituisce senso e struttura al presente come al passato. Come sottolinea Aniello Montano,

la dialettica, allora, più che a spiegare la storia, il suo ritmo, le sue totalizzazioni, serve a Sartre a comprendere la natura della coscienza e ad esplicitarne il potere negativo, e, quindi, la libertà. Solo attraverso la dialettica è possibile concepire la libertà e riconoscerle il suo carattere di creazione.⁵⁷

Questa è un'idea che abbiamo visto svilupparsi nella *Critica*: la dialettica è tra le *praxeis*, non all'interno del dispiegamento storico.

Infine, contrapporsi alla dialettica hegeliana e marxista ha per Sartre una ricaduta morale immediata: se la storia non è altro che lo svolgersi necessario delle tappe dello Spirito, o della lotta di classe, allora ogni evento sarà già da sempre giustificato. Ma allora,

(...) la sofferenza, come momento dello sviluppo globale, sarebbe giustificata e fusa nel tutto. Ma la separazione delle coscienze implica necessariamente che la sofferenza di chi è stato sacrificato non sia recuperabile. Così il nulla che separa l'una dall'altra le coscienze fa di ogni determinazione di queste coscienze un assoluto.⁵⁸

Per Sartre, non vi è alcuna possibilità di riscatto individuale in una totalità, perché questa totalità non esiste. Se si sacrifica qualcuno all'altare della Storia, non

⁵⁷ A. Montano, *Dialettica e storia nei Cahiers*, in *Gli scritti postumi di Sartre*, Marietti, Genova 1993, p. 36.

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 29.

vi sarà alcuna possibilità di recupero: “poiché la Storia non può salvare le sofferenze dei bambini di Oradour, anche se ha una direzione non ha un senso”⁵⁹, come voleva anche un proto-esistenzialista come Ivan Karamazov. Con una prudenza che non ritroveremo nelle opere successive, nella caratterizzazione del gruppo in fusione e del rivoluzionario, Sartre ci mette in guardia: “nessun motivo di preparare per degli estranei, degli sconosciuti il regno della morale o della felicità al prezzo dell’ingiustizia o dell’infelicità di oggi.”⁶⁰

Inoltre, il vero nemico da combattere non è solamente una sovrastruttura economica. L’economico nello sviluppo storico non è per Sartre in una posizione di maggiore rilevanza rispetto a dinamiche culturali, morali, politiche, sociali o religiose: è uno degli aspetti configurazionali della situazione. La stessa oppressione non è derivante da determinati rapporti materiali e di produzione, bensì viene liberamente adottata a partire da una precisa condizione ontologica, quella dell’alienazione: “il fatto d’oppressione si fonda sul rapporto ontologico delle libertà tra di loro.”⁶¹ Sfruttamento, discriminazione e miseria derivano unicamente da una serie di scelte umane, che hanno prodotto il solidificarsi di specifiche relazioni nella storia. Per Sartre, infatti, vi è una condizione pre-oppressiva anche prima dell’invenzione della tecnica, nel mondo primitivo - già nei *Quaderni* egli dimostra, come riprende nella conferenza di Araquara, un forte interesse nei confronti dell’antropologia: “il rapporto primitivo è già un rapporto di reciproca alienazione. A partire di qui, un progresso tecnico può permettere un’oppressione più centralizzata”⁶² e, ancora,

l’oppressione è un avvenimento, una presa di responsabilità umana, una decisione dell’uomo riguardante l’umanità che può sopraggiungere solo quando sono realizzate due condizioni: una condizione tecnica ed economica, e una condizione ontologica. Ma la prima appare sullo sfondo della seconda. È in un’umanità nella quale un certo tipo di relazioni fra gli uomini viene abbozzato che l’utensile cristallizzerà certi rapporti in oppressione.⁶³

Come è responsabilità dell’uomo aver cristallizzato determinate relazioni alienanti, e non dell’istituzione della proprietà privata in sé o dell’adozione di certi meccanismi di produzione, così è sempre a carico dei singoli individui tentare di liberarsi dal giogo dell’oppressione, senza attendere l’avverarsi dell’ipotesi di un esaurimento del capitalismo.

Tuttavia, nei progetti di emancipazione, non è possibile adottare una controviolenza acritica senza snaturare il fine per il quale si combatte. Le poche pagine

⁵⁹ Ibid., p. 37.

⁶⁰ Ibid., p. 52.

⁶¹ Ibid., p. 316.

⁶² Ibid., p. 367.

⁶³ Ibid., p. 339.

che Sartre dedica a questo tema nei *Quaderni* sono tra le più controverse dell'opera, e sono difficilmente conciliabili con le idee espresse in opere successive come la *Critica* o la Prefazione ai *Dannati della terra*. Realizzare una società umana con mezzi disumani (quale è, chiaramente, la violenza) rischia di perpetrare l'atmosfera violenta che si voleva superare. Il fine non corrisponde alla totalità dei mezzi impiegati; il fine non può, in questo senso, giustificare i mezzi. Sartre è inoltre piuttosto obbiettivo: l'oppresso che si ribella spinto dalla fame, dalla miseria e dal bisogno "non ha né la cultura né l'efficacia del pensiero, né la preparazione necessaria per immaginare un altro ordine."⁶⁴ Una libertà che semplicemente nullifica il presente senza poter concretamente immaginare uno stato di cose possibile e migliore è pura violenza. Gli oppressi che si ribellano spesso non hanno gli strumenti per realizzare una concreta trasformazione della situazione. Allora,

non bisogna vedere nella violenza, alla maniera hegeliana, un passaggio verso la liberazione, ma piuttosto una strada senza uscita. (...) E poiché essa non sopprime la schiavitù e l'alienazione come fenomeni collettivi, noi la descriviamo qui come una delle strutture della servitù, allo stesso titolo della rassegnazione.⁶⁵

Infatti, nei *Quaderni* Sartre sembra rivolgersi più a coloro che hanno le disponibilità culturali, economiche e sociali per poter produrre un cambiamento nel mondo piuttosto che alla classe operaia o ai popoli colonizzati. Chi devono essere i protagonisti della rivoluzione? Una Fraternità-Terrore del proletariato oppure un patto di generosità, come immaginava in *Che cos'è la Letteratura*.⁶⁶ tra intellettuale e lettore, che significa, qualcuno che può comprendere l'intellettuale? Se durante gli anni successivi, come abbiamo visto, Sartre non ha alcun dubbio a fare degli oppressi i protagonisti della sua ragione dialettica, è proprio nell'ultima intervista che ritorna, con un rimpianto, a pensare a un'etica della fraternità al di là della contro-violenza. Forse, la violenza e l'oppressione che caratterizzano la storia, lungi dal sancire definitivamente l'assurdità della morale, esigono proprio il suo intervento correttivo.

⁶⁴ Ibid., p. 385.

⁶⁵ Ibid., p. 392.

⁶⁶ "Così gli affetti del lettore non sono mai dominati dall'oggetto e, dato che nessuna realtà esterna può condizionarli, hanno la loro fonte permanente nella libertà, ossia sono tutti generosi - poiché io chiamo generoso un affetto per il quale la libertà sia l'origine e il fine. La lettura è dunque un esercizio di generosità (...)." J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* in *Les Temps Modernes*, nn. 17-22, 1947; tr. it. a cura di L. Arano-Cogliati, *Che cos'è la letteratura? Lo scrittore e i suoi lettori secondo il padre dell'Esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 40.

4. CONCLUSIONI. UNA SPERANZA CHE BRUCIÒ PIÙ LENTA

A poche settimane dalla morte, Sartre rilascia un'intervista al suo segretario personale, l'ex maoista Pierre Victor, ora l'ebreo Benny Lévy. Uno dei rapporti più discussi e controversi della storia personale di Sartre: Simone de Beauvoir e amici rinnegano ciò che Sartre dichiara in queste interviste, anche se in realtà ritorna, senza ammetterlo esplicitamente, a quelle idee lasciate inedite nei testi poi pubblicati postumi⁶⁷. È Sartre stesso a chiedere, con una telefonata al direttore de *Le Nouvel Observateur*, la pubblicazione di questi materiali, convinto che possano costituire la base per una nuova opera di filosofia morale. In questo testo riemerge una critica meno mitigata al marxismo e il bisogno, la speranza, di un'etica della fraternità, forse umanista (non la chiama più esistenzialista). Quando Lévy chiede a Sartre se ha pensato di aggirare lo stallo de *L'essere e il nulla* attraverso il senso della storia di Hegel e del marxismo, questi risponde:

Sì, ma solo a grandi linee. E dopo ho pensato che bisognava andare assolutamente altrove. Ed è ciò che sto facendo ora. Ti dirò che questa ricerca dei veri fini sociali della morale si associa all'idea di ritrovare un principio per la sinistra per come è oggi.⁶⁸

Ecco ciò che non aveva avuto il coraggio di fare alla fine degli anni Quaranta: connettere l'etica esistenzialista con un pensiero politico di sinistra che non fosse *tout court* il marxismo imperante⁶⁹. Una strada sartriana, terza, alternativa per la sinistra. Da qui, la sfiducia dell'ultimo Sartre nei confronti di ogni partito, che porta avanti il proprio interesse, la propria lotta per il potere. Da qui, la credenza che nel giro di venti o trent'anni non sarebbero nemmeno più esistiti dei partiti, ma solo dei movimenti di massa, in una sorta di previsione dell'affermarsi del populismo contemporaneo. "C'è un partito che si chiama partito comunista, e si vota per quello come si voterebbe normalmente per un altro partito."⁷⁰

⁶⁷ Come evidenzia G. E. Linsenbard: "(...) la terza etica alla quale egli ha lavorato alla fine della sua vita non dovrebbe essere considerata come un totale ripudio dell'etica che aveva sviluppato nei *Quaderni per una morale*, bensì, piuttosto, come un suo 'arricchimento'." G.E. Linsenbard, *An investigation of Jean-Paul Sartre's posthumously published Notebooks for an Ethics*, The Edwin Mellen Press Ltd. Lewinston 2000, p. 2 (nostra traduzione).

⁶⁸ J.-P. Sartre, *L'espoir maintenant*, cit., p. 25 (nostra traduzione).

⁶⁹ "Il marxismo si presenta come una teoria, una teoria rigorosa, o che voleva esserlo, come un tentativo di studiare i fatti con la deduzione e l'analisi. Ma, oltre a ciò, esso si collocava in un ambiente, in un'atmosfera intellettuale e sentimentale, che era più ampio della teoria stessa e che, per certi versi, era deluso da quella teoria. Questo ambiente era la sinistra. Quando Marx andava a parlare con i rivoluzionari tedeschi delle sue dottrine, discuteva con loro, essi prendevano delle decisioni in comune. Ciò che presiedeva al loro accordo, senza che lo dicessero né gli uni né gli altri, era proprio la sinistra, era proprio l'idea di essere insieme per un qualche tentativo di compiere un'azione di sinistra." Ibid., p. 43 (nostra traduzione).

⁷⁰ Ibid., p. 41 (nostra traduzione).

La sinistra, per Sartre, è morta. Per farla rivivere, il suo principio, quello della fraternità, deve incarnarsi secondo modalità distinte dal Terrore, pena il riprodurre una situazione violenta e non l'avvento morale di un'umanità oltre la sub-umanità. Una speranza che non è assolutamente affidata al dispiegamento della storia (già allora la destra trionfava pressoché dappertutto e dalla seconda guerra mondiale alla sua morte Sartre ha conosciuto il volto più violento e oppressivo del Novecento), ma all'azione dei singoli individui, che possono riconoscersi come "figli della stessa madre"⁷¹ e non più, come nel caso della guerra d'Algeria, "figli della violenza". Infatti,

Il rapporto più profondo tra gli uomini è quello che li unisce al di là dei rapporti di produzione. È quello che fa in modo che essi siano gli uni per gli altri un'altra cosa dall'essere produttori. Sono uomini. È questo che bisogna tentare di studiare. (...) Tutta la distinzione delle sovrastrutture di Marx è un buon lavoro, ma è interamente sbagliato, perché il rapporto primario di un uomo con un altro uomo è un'altra cosa.⁷²

La vera sfida, che è anche l'ultima sfida di Sartre, è di trovare un equilibrio tra la lotta in opposizione alla penuria, una lotta contro-violenta di classe e anticolonialista, e lo sforzo, finalmente costruttivo, al di là della rivoluzione e del cosiddetto movimento apocalittico, di realizzare l'umanità, nella propria e nell'altrui persona. La rivoluzione resta inevitabile, ma di certo non può che essere un momento: si tratta di comprendere come concepire una fase post-rivoluzionaria dove non si ripetono le stesse strutture oppressive attraverso l'invenzione di una nuova istituzionalizzazione gerarchica e burocratica.

Poco prima della sua morte, l'atteggiamento di Sartre non è quello di un'attesa: che i tempi maturino, che il capitalismo esasperi le sue modalità produttive e relazionali fino al suo superamento. La sua non un'attesa passiva, bensì una speranza attiva. Esercitando, ancora una volta, un pensiero critico, pensando, per l'ultima volta, a una nuova modalità relazionale con l'altro. Per un esistenzialismo post-marxista.

⁷¹ Ibid., p. 53 (nostra traduzione).

⁷² Ibid., p. 52 (nostra traduzione).