

## IL CONCETTO DI NATURA IN SARTRE

### PREMESSA

Il marxismo di Sartre è stato, a suo tempo, discusso e criticato. Ciò che vorremmo fare non è inserire in un dibattito che è forse concluso, ma tentare una critica che possa essere in qualche modo un saggio per una discussione di altre posizioni nel pensiero contemporaneo, discussione cui Sartre, per alcuni aspetti, si presta più facilmente. L'ipotesi da cui si parte è la presenza di un dualismo presupposto nel pensiero moderno dopo Cartesio, per cui si vede, contrapposto al soggetto, un oggetto che è contemporaneamente l'insieme delle determinazioni del reale e qualcosa di più, che sta dietro queste determinazioni. Sartre dichiara di muoversi sulla base dell'opera di Husserl, che, appunto, aveva avviato il superamento del dualismo riprendendo il concetto di intenzionalità. Poi, sul piano fenomenologico, reintroduce la contrapposizione delle due zone del reale. La scelta del concetto di natura come tema è dettata dall'ipotesi su cui ci si muove: Husserl, nella *Crisi*, aveva visto l'oscuramento del senso delle scienze naturali legato agli equivoci sorti intorno a questa idea. In Sartre vediamo come questo oscuramento influisca profondamente sul senso delle scienze della realtà storica e sociale. L'idea della materia come *res extensa* giunge a viziare dall'interno tutti i tentativi di svelamento di senso operati sul marxismo o sulle scienze sociali, rimandando da un lato all'importanza dell'intuizione della *Crisi* di Husserl (che è stata intravista in tutti i tentativi di apparentare marxismo e fenomenologia) anche al di fuori del campo delle scienze della natura, e dall'altro riproponendo il problema dell'unità della scienza, mostrando come la mancata discussione di un concetto, quello di materia, ritenuto proprio delle scienze naturali, abbia influenzato in radice il senso del sapere storico-sociale.

### REALTÀ MATERIALE E REALTÀ UMANA

a) *L'universo a quattro piani: cosa, utensilità, progetto, libertà assoluta*

La realtà come ci viene presentata in *L'Être et le Néant* è composta di in sé e per sé: questi non sono due sostanze, hanno anzi un legame inscindibile fra di loro. Esiste però il rischio di cadere in un « dualismo insormontabile » fra le due regioni. Quindi questo legame è instabile. Al di là di questa divisione in due regioni, o due poli, si può notare una stratificazione della realtà: 1) al fondo si ha l'in sé, l'indifferenziato, l'essere, il totalmente privo di significato. 2) Al piano superiore si ha l'utensilità: il mondo, le cose, il campo dei possibili, cioè il campo delle sostanze costituite dal sinolo

di materia bruta, espressa dall'in sé, e di senso, espresso dalla pluralità dei soggetti attraverso l'attività progettante. 3) Al terzo piano si pone la libertà, o il progetto che fa del mondo, in cui già sono cristallizzati significati dati da progetti altrui, il mondo che il mio progetto deve affrontare. 4) Infine si pone la libertà pura, come attività riflessiva, coscienza-di-libertà. A questo livello il per sé è senza alcun rapporto con l'in sé, come, sul piano più basso, l'in sé è senza rapporto con il per sé.

In *La Nausée* ritroviamo queste affermazioni: la realtà vera non è nella diversità delle cose, nel loro *uso*, nei loro *nomi* <sup>1</sup>; la realtà vera è qualcosa che sta sotto: qualcosa di omogeneo, indefinibile, contingente, che ha come unica caratteristica quella di essere esistente. Gli uomini le danno la «vernice» che nasconde la vera realtà, dando nomi alle cose, e vivendo in quella illusione che è la vita quotidiana <sup>2</sup>. Della vera realtà abbiamo un'esperienza che viene chiamata «Nausea»: «la diversità delle cose e la loro individualità non erano che apparenza, una vernice. Questa vernice s'era dissolta, restavano delle masse mostruose e molli in disordine - nude, d'una spaventosa e oscena nudità» <sup>3</sup>. È da notare che ciò che è illusorio non è l'esperienza, come per gli Eleati <sup>4</sup>; che raggiungiamo la cosa non per la ragione e contro l'esperienza, ma per un'esperienza. Ciò che è illusorio è il dare nomi alle cose, il vedere gli oggetti come utili. Così *La Nausée* ci offre già diversi elementi del quadro di *L'Être et le Néant*: esiste una «cosa», diversa dalle «cose». Queste nascono dall'incontro fra la «cosa» e i significati che l'uomo mette nella realtà <sup>5</sup>.

In *L'Être et le Néant*, cosa e senso, materia e libertà, si trovano in un rapporto di stratificazione, ma anche in una tensione e in una sorta di equilibrio instabile che talvolta sembra sul punto di crollare. Resta in ogni caso una dualità insuperabile, e, in questa, la radicalità dell'in sé, che è individuabile come il modo d'essere del materiale: la materia anzitutto è essere in sé. Le cose materiali sono colte appunto in questa prospettiva <sup>6</sup>. La stessa materia che è il corpo umano è essere in sé <sup>7</sup> e la «massa» di cui parla la fisica è vista come «essere» <sup>8</sup>. Tutte queste realtà sono in sé solo in una certa misura, perché le cose sono sinolo di in sé e di una certa dose di senso, introdotta dalla libertà altrui, e poi dalla mia. Solo raramente le cose mi vengono date come l'in sé che sono: ciò accade nella nausea o «fenomeno d'essere». La prima caratteristica dell'in sé è di essere esteso. Il per

<sup>1</sup> *La Nausea*. Mondadori. Milano 1970. p. 191.

<sup>2</sup> *Ibid.* n. 34: «Gli oggetti sono cose che non dovrebbero commuovere».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>4</sup> È utile ricordarlo di fronte alle facili assonanze che sono state sentite fra l'in sé e l'essere parmenideo. Cfr. P. PETIT, *Parménides and Sartre*. «Philosophical Studies», 1968. pp. 161-184; K. HARTMANN, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihren Verhältnis zu Hegels Logik*, de Gruyter, Berlin 1963.

<sup>5</sup> Anche *L'homme et les choses*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947. n. 227: «On rapporte que Flaubert disait à Maupassant: "Mets toi devant un arbre et décris-le". Le conseil, s'il fut donné, est absurde. L'observateur ne peut prendre des mesures et c'est tout. La chose lui refusera toujours son sens - et son être. Ponge regarde sans doute le mimosa: (...) Mais il sait déjà ce qu'il cherche. Le galet, la pluie, le vent, la mer sont déjà en lui comme des complexes (...)».

<sup>6</sup> EN. n. 43 (*L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943; cito dall'ed. it.: *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano 1968).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>8</sup> *Ibid.* n. 270. Cfr. anche n. 425; e la prefazione a N. SARRAUTE, *Portrait d'un inconnu*, Gallimard, Paris 1956, p. 11.

sé che è «il nulla dell'in sé», riceve il carattere di essere inesteso<sup>9</sup>. La coscienza però, è corpo, perché non si può tornare al sostanzialismo di Cartesia, e il corpo *non ha una coscienza: è coscienza*<sup>10</sup>.

Ma la coscienza è essa stessa «cosa»: è in sé in quanto la si considera come fattità, come essere-per-altri. Così da un lato il corpo diventa addirittura inesteso, dall'altro diviene pura cosa, anche se ciò non si concilia con l'immediata evidenza della esistenza di altri su cui Sartre insiste. Così quando si parla di materia nel primo Sartre se ne parla in modo equivoco, ma anche con una costante che è sempre ricorrente. Si parla della materia della scienza naturale, delle cose del mondo della vita quotidiana, della «cosa» di cui avremmo una rara esperienza, del corpo proprio e del corpo altrui, degli aspetti della nostra esperienza che presentano un carattere di passività, di già dato (passato, situazione), dell'essere di cui parlano le filosofie, raccogliendo queste realtà sotto il nome di «in sé», e senza stabilire le mediazioni per cui questi aspetti sono in sé. Così il termine «in sé» passa a denotare, dal concetto di oggetto, ogni sorta di realtà diverse: «[il bambino] quando si mette il dito in bocca, tenta di chiudere i buchi del suo viso, aspetta che il dito si fonda con le labbra e il palato, e *turi* l'orifizio boccale come si turerebbe con del cemento la crepa di un muro: egli cerca la densità, la pienezza uniforme e sferica dell'essere parmenideo ( . . . ) l'oscenità del sesso femminile è quella di ogni cosa *spalancata*: è un *richiamo d'essere*, come d'altra parte tutti i buchi; in sé la donna richiama una carne estranea che la trasformi in pienezza di essere, per penetrazione e diluizione »<sup>11</sup>.

Riassumiamo i caratteri dell'in sé: è esteso, indifferenziato, inerte; inoltre è senza alcun rapporto con altro (è il per sé che è rapporto all'in sé); è {{ opaco », cioè è assolutamente contingente, non è {{ altro » rispetto a nessun altro essere, e non è soggetto alla temporalità. Infine non è necessario, non è derivato dal possibile né è impossibile, perché sfugge a queste determinazioni come a ogni altra. *La Nausée* diceva che le cose sono «le ineliminabili». Vediamo ora come, dall'incontro fra questa materia prima e la libertà, nasca il mondo. L'in sé allo stato puro è un'apparizione rarissima, che non influisce sull'esistenza quotidiana: nella prima parte di *L'Être et le Néant* questa apparizione è chiamata in causa per svolgere il suo ruolo apologetico nella prova ontologica, ma poi si evita di ricordarla, come si dimentica un brutto sogno. La libertà «plenière», quella del quarto piano, comparirà solo nella teodicea finale, per dimostrare che l'uomo è una passione inutile. Ciò non toglie che, con l'oscillazione che si è detta, ogni libertà sia libertà assoluta, e ogni realtà sia in sé. Il «mondo» è il luogo degli oggetti, dove si svolge la vita, perché questi sono tali da essere usati, e sono conosciuti in quanto sono usati. «Gli oggetti ci si manifestano in seno a un complesso di utensilità dove occupano un posto determinato ( . . . ) In questo

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 235: «La rivelazione della spazialità dell'essere è una cosa sola con l'apprensione non posizionale del per sé da parte di se stesso come inesteso »,

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 381.

<sup>11</sup> *Ibid.*, n. 736. L'oscillazione di senso del concetto di in sé è stata vista da K. HARTMANN. *Grundzüge der ...*, cit., n. 39: «Es gibt also folgende vier Fälle: 1) ein paradoxes Ansichsein, in dem Bestimmtheit ungeschiedenen als Falle vorhanden ist: 2) ein Ansichsein, das Veränderungen unserer Welt fundiert und somit als Fundierung der Diskrettheit, nicht nur der qualitativen Inhalte, anzusehen ist: 3) ein Ansichsein, in dem es für die Wissenschaft, d.h.: "objektiv" und "in Wahrheit", Diskrettheit, Ort und Zeitstelle gibt; und 4) ein Ansich als Phänomen für mich als konkretes Bewusstsein »,

senso la percezione non si distingue affatto dall'organizzazione pratica degli esistenti in *mondo* »<sup>12</sup>. E la vita umana si svolge interamente nel mondo; la nausea e la libertà riflessiva non hanno alcun ruolo particolare, salvo che di essere a base dell'ontologia fenomenologica. Le analisi di *L'Être et le Néant* si svolgono sempre fra il secondo e il terzo piano. La cosa e la libertà assoluta rimangono sempre presenti, al di là delle fugaci apparizioni nell'ontologia fenomeno logica, come *condizioni di possibilità* del darsi dell'avversità delle cose e del « dare i nomi alle cose ». L'ontologia fenomenologica è il canone in base a cui si svolge l'interpretazione del dato nelle sezioni seguenti. Questa interpretazione d'altronde è una precomprensione del reale, di cui l'ontologia fenomenologica è l'espressione a un grado di astrazione più elevato<sup>13</sup>. Sotto un certo aspetto, il mondo non è un orizzonte indifferenziato, ma anzi ha in sé una riserva di significati; lo spazio mi si dà come «spazio odologico»<sup>14</sup>. I significati non sono dati arbitrariamente da me, ma sono nelle cose<sup>15</sup>. Da un altro punto di vista il mondo è indifferenziato, perché è spazio organizzato, ma organizzato per una molteplicità di progetti possibili, e si rivela in quanto io formulo su di esso un mio progetto; allora il mondo mi si dà con un « coefficiente d'avversità »<sup>16</sup>: la montagna diventa ripida quando io la scelgo come montagna da scalare. In assenza del mio progetto, il mondo sembra perdersi nell'indistinto. I significati sono realmente nelle cose, ma perché ci sono stati messi da altri: è l'esistenza, immediatamente evidente, di una pluralità di soggetti che fa, del substrato inerte di sé, un mondo con dei significati che incontro e che non dipendono da me<sup>17</sup>. In quanto non dipendono da me, anche i significati dati nel mondo hanno un aspetto di inerzia e sono, in un certo senso, in sé. « La cosa non è prima cosa per poi essere utensile; e non è prima utensile per svelarsi poi come cosa: è cosa-utensile ». Sembra che la scienza naturale non studi le cose del mondo, ma che studi l'essere, o l'in sé: « [L'essere] apparirà alla ricerca ulteriore dello scienziato come puramente cosa, cioè spogliato da ogni utensilità. Ma lo scienziato si cura di stabilire solo le pure relazioni di exteriorità, ed inoltre il risultato di questa ricerca scientifica è che la cosa stessa, spogliata da ogni strumentalità, svanisce per finire in exteriorità assoluta »<sup>18</sup>. Sembra che per un momento anche Sartre avverta l'oscillazione: se la materia studiata dalle scienze naturali è ciò che sta sotto le cose del mondo della vita, e questo qualcosa è l'essere in sé, allora questa materia riesce difficilmente a essere sia estesa e misurabile che indefinibile.

Il mondo è un campo di possibilità rigidamente definito: in quanto il campo dell'utilità è costituito di significati che «appartengono realmente alle cose», la libertà è assoluta solo nel momento riflessivo, raro quanto vano, ed è invece una libertà che è schiavitù nella vita quotidiana. Se que-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 260: « Non è dunque per inautenticità che la realtà umana si perde nel mondo: ma essere nel mondo, per lei, è perdersi radicalmente nel mondo per mezzo della rivelazione stessa che fa sì che vi sia un mondo, cioè essere rimandata senza interruzione, senza neanche la possibilità di un "a che pro?", d'utensile in utensile senza altro rifugio che la rivoluzione riflessiva »,

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 720.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 720: « I significati materiali, il senso umano degli aghi di neve, del granuloso, compatto, grosso, ecc .... sono reali quanto il mondo »,

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 259.

sta è l'utensilità, si può pensare che sia una descrizione che ha la sua verità, ma che vada storicizzata: l'utensilità sarebbe la caratteristica del mondo come si dà nella vita della società industriale; è lo spazio organizzato, pronto per diversi progetti interscambiabili, che hanno un'unità di misura comune perché di questo spazio si usa come di una merce. Inutile notare che la natura ci dà il mondo come differenziato, o, ciò che è lo stesso, che il lavoro non è l'unica fonte dei valori d'uso <sup>19</sup>.

b) *La materia nell'universo della « Critique »*

L'esperienza dialettica comincia con il lavoro individuale: è qui che abbiamo la prima presentazione della materia. La materia è l'inerte indifferenziato che circonda l'uomo <sup>20</sup>. In quanto l'uomo prova il bisogno, formula un progetto per superarlo. Il progetto è un'attività dialettica: si costituisce come totalizzazione grazie a un nulla futuro che è da realizzare, e nella totalizzazione coinvolge l'indifferenziato che è la materia. Per azione di questa totalizzazione in corso, si induce nella materia un « campo di utensilità »; ogni sua parte si differenzia e assume una serie di significati possibili. L'azione della *praxis* trascende questo campo verso il fine da realizzare, e con ciò lo unifica, e sul suo sfondo sceglie gli oggetti-utensili che le sono necessari per realizzare il fine. Resta il dualismo che Sartre teme: c'è una netta differenza fra ciò che la materia è in sé e ciò che la prassi vi mette (indifferenziato e significati). L'esistenza di queste due zone dell'essere contrapposte è data come un fatto inspiegabile <sup>21</sup>, e l'unica forma di incontro fra le due realtà è una sorta di aggressione dell'una da parte dell'altra: la prassi introduce delle differenze azioni nell'inerte per poter trasformare l'inerte in vista dei suoi fini, ma queste differenziazioni, dal punto di vista della materia, sono arbitrarie, non rispondono ad alcun modo originario di darsi della materia prima dell'introduzione del fine. Si ha così l'impressione che questo inerte che circonda la prassi sia il mondo esterno che circonda il corpo umano. Ma se è così si dimentica che il corpo umano è già da sempre materiale, e che l'esterno è già da sempre differenziato, e non è radicalmente differente dall'uomo, perché nel mondo esterno rientrano, e Sartre tende a dirimentarli, gli animali e le piante <sup>22</sup>.

<sup>19</sup>Cfr. K. KOSIK, *Dialettica del concreto*. Bompiani, Milano 1965, n. 76: «L'occuparsi, come astratto lavoro umano nel suo aspetto fenomenico, crea un mondo di utilità altrettanto astratto, nel quale tutto si converte in apparato utilitario: in questo mondo le cose non possiedono significato indipendente né esistenza oggettiva, bensì assumono significato soltanto nonendosi in rapporto con la propria manipolabilità (...) il mondo si presenta all'individuo in preda alla sollecitudine come un sistema di significati, dove ogni cosa si richiama a tutto il resto e il sistema di significati come intero si riferisce al soggetto, per il quale le cose hanno un significato». Cfr. anche ciò che dice A. SCHMIDT, *Il concetto di Natura in Marx*. Laterza Bari 1969, n. 76: «Finché l'appropriazione della natura ha un carattere agrario, e la natura è perciò indipendente dagli uomini, questi sono astrattamente identici ad essa, sono immersi per così dire nell'essere naturale: quando invece, essi riescono a dominare la natura sotto tutti gli aspetti con gli strumenti tecnici e scientifici, trasformandola in un mondo di macchine, essa si irrigidisce in un in sé astratto, esterno agli uomini».

<sup>20</sup>La materia come indifferenziato ci è già presentata in *La nausea* e in *L'Être et le Néant*. A proposito di questa continuità cfr. K. HARTMANN, *Sartres Sozialphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1966, n. 100.

<sup>21</sup>CRDI n. 21 (*Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; cito dall'ed. it.: *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963).

<sup>22</sup>Preciso: parla a ridosso di «organismo» in *Sulla "praxis" individuale come totalizzazione*, come nota K. HARTMANN, *Sartres ...*, cit., pp. 70-71, ma non nel senso che

Il secondo livello a cui viene presentata la materia, è quello in cui la materia è un fatto sociale, come un elemento determinante delle relazioni fra uomini. A questo livello la materia si presenta non come materia da lavorare, ma come materia lavorata. La materia lavorata è materia che ha assorbito una certa dose di significati, quindi non giace più nell'indifferenziato, ma ha una certa unità pseudo-organica, che le permette di avere una vita autonoma, indipendente dall'uomo che la produce, e *contro* l'uomo che la produce. È il caso della macchina: "la macchina semi-automatica definisce il suo ambito circostante e si costruisce il suo uomo ( ... ) l'uomo è allora la macchina della macchina ed è la propria exteriorità a se stesso»<sup>23</sup>. L'uomo perde la sua umanità nel rapporto con la materia non solo in seguito alla divisione del lavoro, ma semplicemente per via del carattere inerte della materia. « Una casa va abitata, cioè mantenuta, riscaldata, spazzata nei, camini, intonacata ecc.; altrimenti si deteriora; quest'oggetto-vampiro assorbe senza posa l'azione umana, si nutre di un sangue preso a prestito dall'uomo, con cui finisce per vivere in simbiosi ( ... ) l'uomo superando la propria condizione materiale, si oggettiva nella materia mediante il lavoro: ciò vuol dire che si perde affinché la *cosa umana* esista »<sup>24</sup>. La materia è il motore passivo della storia come memoria sociale e riserva di significati: la prassi si perde se non si iscrive nell'« essere », dove dura e continua a esercitare un'azione, seppure un'azione cieca, dopo che l'azione che l'ha generata si è spenta<sup>25</sup>. È il caso dell'oro portato dalle miniere americane in Spagna, che diviene cosa umana per l'azione degli uomini e continua ad agire al di là del progetto formulato, esercitando un'azione di fuga oltre i confini della Spagna, verso l'Italia e i Paesi Bassi affamati d'oro<sup>26</sup>. È il caso del *loess* cinese che, con il disboscamento non diviene solo campo coltivato ma anche terriccio che si deposita nei fiumi causando inondazioni<sup>27</sup>. La materia è così non solo il luogo dove si deposita la prassi che altrimenti andrebbe perduta, ma è anche ciò che la condanna all'inefficacia. La materia, per la sua inerzia, accoglie l'azione umana ma la porta dove l'uomo non vorrebbe. E sempre per la sua inerzia contrappone le azioni che riceve dai diversi individui, esercitando quella che Sartre chiama *controfinalità*<sup>28</sup>. La materia è anche ciò che costituisce gli uomini in unità, in quanto tutte le relazioni avvengono tramite la materia. È la presenza di questo elemento inerte che permette la cosificazione delle realtà umane che si vede particolarmente nel collettivo, nella serie, ma a cui è condannata forse ogni forma di realtà umana, salvo il gruppo in fusione, durante il breve momento della rivolta<sup>29</sup>. Così la classe non è un rapporto fra uomini, ma un rapporto prefabbricato fra gli uomini di una stessa classe sulla base dell'utensilità,

dell'ambiente naturale fanno parte gli organismi viventi, ma che nell'esperienza critica, io provo il bisogno e il lavoro in quanto organismo e che quindi il protagonista dell'esperienza critica è il punto d'arrivo d'una storia naturale come per TRAN-DIUC-THAO nella seconda parte di *Fenomenologia e materialismo dialettico*. L'annunziante Nieri Milano 1970. Cfr. anche P. CHIODI, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 78 ss.

<sup>23</sup> *CRD*, I, D, 216.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, D, 239.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, D, 300.

<sup>26</sup> *Ibid.*, I, pp. 304-305.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, D, 286.

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, D, 277.

<sup>29</sup> *Ibid.*, II, p. 28.

Questa oggettività prefabbricata non impedisce alla prassi di essere libera temporalizzazione e riorganizzazione efficace del campo pratico.

Resta l'impressione che questa materia lavorata che domina la vita sociale agisca come una specie di male radicale che schiaccia l'uomo, utilizzando proprio la sua prassi per asservirlo. La materia di per sé non saprebbe essere disumana, perché non ha con l'uomo alcun rapporto. La cosa umana è invece una specie di figura demoniaca che condanna l'uomo a servirla. Abbiamo già visto che l'alienazione non è fondata sulla mercificazione del lavoro, ma è fondata sull'inerzia della materia <sup>30</sup>. Il rapporto con la materia fa della storia umana una storia disumana: « la storia, considerata a questo livello, offre un senso terribile e disperante; risulta infatti che gli uomini sono usciti dalla negazione inerte e demoniaca che sottrae loro la sostanza (cioè il lavoro) per volgerla contro tutti sotto forma di *inerzia attiva* e di totalizzazione per sterminio » <sup>31</sup>. In *L'Être et le Néant*, oltre alla materia, gran parte della realtà umana cadeva nell'in sé. Abbiamo visto che ben poco sfuggiva: quella libertà tanto radicale quanto inefficiente. Erano « in sé » anzitutto il passato e gli altri, e poi tutto ciò che costituisce la situazione e la fattità, come la morte o il corpo. Nella *Critique* il termine « essere » viene riferito, oltre che alla materia, alla realtà sociale in quanto cade al di fuori della libertà, in quanto è alterità e permanenza. Sono « essere » il passato e il superato <sup>32</sup>, la serialità e il collettivo <sup>33</sup>, la classe <sup>34</sup>. Esiste uno sforzo, più o meno disperato di strapparsi all'inerzia. « La classe operaia rappresenta ( ... ) lo sforzo più tenace e più evidente degli uomini per riconquistarsi gli uni attraverso gli altri, cioè per *strapparsi all'essere* » <sup>35</sup>. Il tentativo di strapparsi all'essere si concretizza nel tentativo di costituirsi come gruppo. Il gruppo è unità, in cui ognuno vale per l'altro come reciproco; e l'unità nella reciprocità non consiste nell'unità data dalla cosa ma anzi le sfugge. Il gruppo però tende a farsi efficace nella materia perché si costituisce come gruppo grazie a un fine riconosciuto come fine comune <sup>36</sup>. Questo si realizza pienamente solo nel gruppo in fusione che diventa tale quando la serie, portata a temperatura sufficiente, fonde, e lascia spazio al brusco risorgere della libertà. Questo gruppo assolutamente non cosificato, in cui l'unità è « ovunque », in quanto attuata da ogni membro, non può avere vita lunga, perché è sorto per un fine, e il suo status muta bruscamente quando il fine è raggiunto: « Il gruppo non si è costituito per: se stesso ( ... ) e l'unione s'è fatta in base ad un obbiettivo ( ... ) e il gruppo non può essere che totalizzazione in corso e la sua totalità è fuori di esso nel suo oggetto, vale a dire nella totalità materiale che lo designa e di cui esso tenta d'appropriarsi, rovesciandolo in strumentalità » <sup>37</sup>. Ma che succede quando il gruppo riesce ad appropriarsi dell'oggetto? « Nel caso metodologicamente più semplice (che è quello della vittoria, per esempio, della presa della Bastiglia), l'unità del risultato prodotto ( ... ) diventa la realtà oggettiva

<sup>30</sup> *Ibid.*, I, n. 277.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, n. 249.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, nn. 348-370; 380-396.

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, p. 436.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, nn. 436-437.

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, n. 431.

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, pp. 46-47.

del gruppo, cioè *il suo Essere* in quanto non può prodursi che nella materialità inerte»<sup>38</sup>. Bisogna dunque pensare a una rivincita della cosa, che si riafferma sul gruppo e rende il gruppo *una cosa* in quanto ricade nella serialità? La rivincita della cosa è innegabile, ma il gruppo fa altri tentativi per sfuggirle. Davanti al pericolo della dispersione, il gruppo reagisce con la pratica del giuramento: questo vale a dare al gruppo l'unità instaurando la fraternità-terrore. Ogni membro acquista diritto di vita e di morte sull'altro membro. L'unità che il gruppo si dà con il giuramento è diversa dall'unità del gruppo in fusione che è unità nel fine, come dall'unità del collettivo che è unità nella cosa, ma nasce implicitamente dalla prassi comune e non si pone quindi come fine<sup>39</sup>. La rivincita sulla cosa non si può considerare definitiva. In quanto per sopravvivere il gruppo deve organizzarsi, si creano degli organi specializzati. Questi organi consistono a loro volta in un individuo o un gruppo che decide e agisce attraverso il gruppo organizzato, attuando una prassi simile a quella del gruppo in fusione, ma che si sovrappone al gruppo. Sorge così la sovranità: l'organo specializzato attua una prassi che si afferma come prassi del gruppo, e attraverso la sua stessa impotenza, dovuta al ricadere nella serialità, si pone come unica libertà agente nel gruppo, che si vale del gruppo, ma del gruppo come inerzia. Questa è la burocratizzazione, con cui la rivincita della « cosa » sulla libertà appare completa.

#### DUALISMO ONTOLOGICO E ONTOLOGIZZAZIONE DELLA MATERIA

##### a) *Fondazione e concetto dell'in sé*

Le analisi della *Critique* che hanno per oggetto la materia, richiamando il concetto di in sé, rimandano al luogo in cui questo concetto viene fondato, nell'introduzione e nella prima parte di *L'Être et le Néant*. Il sottotitolo di quest'opera è *Essai d'ontologie phénoménologique*. Conviene cercare di spiegare che cosa vuole essere questa ontologia fenomenologica. Sartre non si preoccupa di dirlo: *L'Être et le Néant* è particolarmente povero di indicazioni di metodo. Ciò che sembra emergere è che Sartre si propone di fare un discorso sull'essere usando la fenomenologia di Husserl come metodo, ma correggendola in quello che era il suo difetto principale: di essere discorso non sull'essere ma sul puro apparire. Sartre aveva visto in Husserl l'iniziatore di una nuova epoca in campo filosofico. Nel 1939 scriveva che Husserl aveva riscattato la scena filosofica dalla « philosophie alimentaire » che la dominava: « Husserl non si stanca di affermare che non si possono dissolvere le cose nella coscienza ( ... ) tutto è fuori, tutto, fino a noi stessi: fuori, nel mondo, in mezzo agli altri »<sup>40</sup>. Si vede qui l'interpretazione sartriana dell'intenzionalità: la cosa è indipendente dalla coscienza. Ma già nel '36, in *La transcendance de l'Ego* egli critica la fenomenologia husserliana in diversi punti<sup>41</sup>. In *L'Être et le Néant* sembra prendere maggiormente le di-

<sup>38</sup> *Ibid.* II, nn. 59-60.

<sup>39</sup> *Ibid.* II, n. 90.

<sup>40</sup> *Situations*, I, nn. 29-32.

<sup>41</sup> Il punto centrale del dissenso sta nel vedere nell'Ego non un trascendentale, ma

stanze da Husserl: Sartre lo accusa due volte di « infedeltà alla sua concezione originaria della fenomenologia per essere caduto in una forma di idealismo berkeleyano che riduce l'essere e gli oggetti trascendenti alla coscienza, al ruolo di irreali »<sup>42</sup>. Lo accusa di puro immanentismo<sup>43</sup>, di non essere sfuggito alla « illusion chosiste » introducendo una *hyle* passiva nel quadro della coscienza<sup>44</sup>. Di essere rimasto « craintivement » al livello di una pura descrizione « funzionale ». Per questo Husserl non ha mai sorpassato la pura descrizione dell'apparenza in quanto tale, si è rinchiuso nel cogito, e merita di essere chiamato, malgrado le sue smentite, « fenomenista piuttosto che fenomenologo »<sup>45</sup>. In *Conscience de soi et connaissance de soi*, le critiche precedenti vengono riassunte in una sola: in Husserl non si arriva mai a porre i veri problemi, cioè non si pongono mai i problemi dell'essere della coscienza e dell'essere del mondo. Non si ha mai « la posizione dei problemi ontologici, particolarmente quello dell'essere della coscienza ( ... ) Nello stesso modo il problema dell'essere del mondo rimane in sospeso ( ... ) Non ritorniamo mai dalla epoché fenomeno logica al mondo »<sup>46</sup>.

Sartre giunge dall'accettazione della fenomenologia a fare un discorso sull'essere. Come è possibile questo che a molti è sembrato un salto? Anche Heidegger aveva visto l'insufficienza della fenomenologia pura di Husserl, e aveva posto la necessità della domanda sull'essere. Sartre sente questa necessità e pensa di giustificarla radicalizzando l'idea fondamentale della fenomenologia. Nelle prime opere che presentano la fenomenologia, Sartre insiste nel dire che l'intenzionalità comporta che tutto è fuori dalla coscienza: tutto è nel mondo, la coscienza è vuota<sup>47</sup>. Da ciò si inferisce che la coscienza è « rien »<sup>48</sup>. L'idea che la coscienza sia « rien » suggerisce che l'essere sia presente nel « tutto » che si ha di fronte a questa coscienza che non contiene niente. E allora la coscienza può identificarsi al *Néant*, al contrario dell'essere<sup>49</sup>. La caratterizzazione della fenomenologia che ci dà Sartre è così diversa da quella di Husserl. Da un lato tenta di radicalizzarla. Dall'altro giunge a parlare dell'intenzionalità in termini di essere, legando così ontologia e fenomenologia. Questa reinterpretazione avviene fin dal primo incontro con l'idea di intenzionalità, anche se all'inizio non è del tutto esplicita. In *Une idée fondamentale* Sartre insiste nell'affermare che, per Husserl, l'intenzionalità è posizione di un essere trascendente la coscienza, dando così a questa idea un esito nettamente realistico, anche se poi, in *L'Être et le Néant*, accuserà Husserl di aver dato all'intenzionalità un esito idealistico, ponendo il noema come « irreali ». Possiamo così riassumere la caratterizzazione dell'intenzionalità che Sartre ci dà: la coscienza è coscienza

un trascendente, qualcosa che non fa parte originariamente del campo della coscienza. Questa correzione sembra sia dettata dall'esigenza di fare della fenomenologia una dottrina più realistica, che sfugga all'accusa di essere una dottrina rifugio, un'ultima versione dello spiritualismo. Cfr. *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1965.

<sup>42</sup> EN, nn. 25, 27.

<sup>43</sup> *Ibid.*, n. 750.

<sup>44</sup> *Ibid.*, nn. 77, 64, 403.

<sup>45</sup> *Ibid.*, n. 117.

<sup>46</sup> *Conscience de soi et connaissance de soi*, « Bulletin de la Société française de philosophie », 1948.

<sup>47</sup> *Une idée fondamentale*, cito.

<sup>48</sup> *La transcendance de l'Ego*, cito.

<sup>49</sup> Cfr. S. BRETÓN *Le principe d'intentionnalité de la conscience immédiate-t-il l'athéisme?*. « Sapientia Aquinatis », I, pp. 394-401, « Atti » IV Congresso Tomistico, Officium Libri Catholici, Roma 1955.

di qualcosa, il che non vuol dire che la coscienza costituisce l'essere dell'oggetto, come vuole l'idealismo, ma che la coscienza è, nella sua natura, rapporto a un essere trascendente. La trascendenza è una struttura costitutiva della coscienza. La coscienza nasce portata da un essere che non è lei. L'essere che non è la coscienza è pieno e massiccio, è pura identità. Al contrario, la coscienza è un vuoto o un niente, che rivela, con il suo «appello d'essere», la realtà del pieno che invoca. L'essere chiuso su se stesso è di per sé «irrelazionale», un assoluto che non ha alcun bisogno della coscienza. Così viene privilegiato l'aspetto di distinzione piuttosto che quello d'identità, che era sottolineato nella concezione della conoscenza della filosofia classica, e nell'intenzionalità di Husserl. Ogni forma di identità fra essere e coscienza può sboccare solo a una «cosificazione» della coscienza, o a una volatilizzazione dell'essere. Ogni genesi dell'essere a partire dalla coscienza o viceversa, è irrimediabilmente esclusa. Possiamo pensare che Sartre legga Husserl avendo di mira il proprio problema filosofico: «di riconciliare il soggetto e l'oggetto», che nasce dalle due esperienze fondamentali del giovane Sartre: l'esperienza della Nausea, esperienza dell'opacità dell'oggetto, e quella dell'Angoscia, esperienza della libertà umana.

Possiamo infine trovare la fonte di questo problema fondamentale nel «cartesianesimo» di Sartre. Cartesio è un autore cui egli si sentì sempre vicino<sup>50</sup>. Dalla familiarità con Cartesio, Sartre ha assorbito l'idea della contrapposizione di *res cogitans* e *res extensa*, idea che ha poi agito come un dato indiscusso sul suo pensiero. Il distacco da Husserl è deciso dall'esigenza di parlare dell'essere, ma anche dall'esigenza di dare consistenza all'oggetto di fronte al soggetto, esigenza che, se fosse stata compresa a fondo l'idea di intenzionalità, non avrebbe avuto luogo. È stato fatto più volte l'accostamento tra Sartre e Fichte<sup>51</sup>. L'analogia va un po' ridimensionata e ridotta a una «spia» del cartesianesimo di Sartre. In Fichte il non-io è un residuo del presupposto dualistico. In Sartre l'opposizione di in sé e per sé nasce invece all'interno del piano dell'apparire che è stato correttamente stabilito da Husserl, e non è più la contrapposizione assoluta di un essere che sta dietro il fenomeno, ma è l'affermazione di una transfenomenicità del fenomeno<sup>52</sup>. Si ha perciò un ritorno indietro rispetto agli stessi risultati dell'idealismo; e questo ritorno avviene proprio mentre si vuole integrare Husserl con il discorso sull'essere per superare l'idealismo<sup>53</sup>. La via del ritorno a Fichte è così Cartesio, troppo amato da Sartre in gioventù, e penetrato da sempre nell'atmosfera francese. Quando Sartre pone la domanda sull'essere, si fa già sentire l'idea, rimasta in fondo al suo pensiero, che questo essere è in qualche modo soprattutto una *res extensa*, che si oppone alla coscienza. Questo influsso, all'interno del campo fenomenologico, di un'idea che non ha più ragione di essere, spiega l'oscillazione dei termini del pensiero sartriano.

*L'Etre et le Néant* si apre dando quella che può essere una definizione

<sup>50</sup> Cfr. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, M. Nijhoff, The Hague 1969, vol. II, p. 454.

<sup>51</sup> Cfr. K. HUBNER, *Fichte. Sartre und der Nihilismus*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» X 1956 pp. 29-43.

<sup>52</sup> *EN*, pp. 10-16.

<sup>53</sup> S. NATALI, *L'ontologia fenomeno logica di «L'Essere e il Nulla»*, «Contributi dell'Istituto di Filosofia». Vita e Pensiero, Milano 1969, p. 215.

dell'essere: il termine essere nel senso più generale dovrebbe coincidere con la serie completa delle apparizioni: «Il pensiero moderno ha realizzato un notevole progresso col ridurre l'esistente alla serie delle apparizioni che lo manifestano ( ... ) L'apparenza rinvia alla serie completa delle apparenze e non ad un reale nascosto che varrebbe ad assorbire per sé tutto *l'essere* dell'esistente»<sup>54</sup>. Ma questa definizione, che tiene conto della lezione di Husserl sull'intenzionalità, lascia scaturire un dualismo che farà nascere diverse zone dell'essere, e farà sì che l'essere sia insieme la serie completa delle apparizioni e qualcosa di molto diverso. La definizione data presuppone l'esistenza di una serie di apparizioni al di là di quelle che sono date attualmente. Ci si ritrova così con il dualismo finito-infinito<sup>55</sup>. Per evitare lo scoglio di questo dualismo, interroghiamo direttamente l'apparire. Chiamiamo in causa un «fenomeno d'essere» che ci dovrebbe dare l'esperienza di questo essere del fenomeno in modo da poterne parlare: «Fenomeno è ciò che si manifesta, e l'essere si manifesta a tutti in qualche modo, giacché possiamo parlarne e ne abbiamo una certa nozione. Deve quindi esservi un *fenomeno d'essere*, un'apparizione di essere, descrivibile come tale. L'essere sarà scoperto attraverso qualche via d'accesso immediata, la noia, la nausea, ecc ..., e l'ontologia sarà la descrizione del fenomeno d'essere quale si manifesta in se stesso, cioè senza intermediari»<sup>56</sup>. Ma il senso dell'essere che il fenomeno d'essere ci dà, contiene le solite caratteristiche dell'in sé: contingenza, opacità, indifferenziazione. Resta che questo è l'essere dell'oggetto, perché il soggetto ha un altro genere di essere. Del soggetto si viene a dire che, in un certo senso, ha un essere anche lui. In un altro senso, essendo opposto all'oggetto che è essere, viene ad essere un nulla, o meglio, un essere che si nullifica.

b) *L'in sé espressione e condizione del pensiero di Sartre sulla materia*

Riguardo al concetto di materia c'è una sostanziale continuità fra *L'Etre et le Néant* e la *Critique*. Nell'ontologia fenomeno logica viene formato il concetto di in sé, che poi, in sede di lettura dell'esperienza, viene visto coincidere con la materia e con le altre realtà che hanno con questa una qualche analogia. La *Critique* presenta, nell'esperienza critica, una serie di analisi che non pretendono uno statuto differente da quello delle analisi di *L'Etre et le Néant*. Queste vengono presentate come il contributo di analisi che l'«esistenzialismo» dà alla fondazione del marxismo, in linea con le analisi sull'uomo «concreto» che l'esistenzialismo aveva già svolto in passato<sup>57</sup>. Possiamo dire che la materia, quando se ne parla nel corso dell'esperienza critica, è intesa come in sé. Il termine «in sé» non compare mai nella *Critique*. (Il «per sé» compare una volta)<sup>58</sup>. Però compare sovente il termine «essere»: parecchie volte troviamo la materia identificata con l'essere. La maggior parte delle volte in cui questo termine è usato, viene identificato con la realtà umana e sociale in quanto passività. Inoltre viene detto che non ci viene mai data la materia pura, ma che ci viene data come «cosa

<sup>54</sup> *FN*, n. 9.

<sup>55</sup> *Ibid.*, n. 11.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>57</sup> *CRD*, I pp. 28 ss.

<sup>58</sup> *Ibid.*, I, p. 377.

umana », come materia in cui è stata introdotta la differenziazione che le ha dato la sua « utensilità ». Questa realtà, la materia bruta a cui è stato aggiunto un elemento umano, è vicina alla realtà umana quale normalmente si dà: come realtà umana in cui è stato introdotto un elemento di cosalità. Ambedue possono essere ricondotte all'in sé di *L'Être et le Néant*: la materia quale normalmente si dà, e la realtà umana quale si presenta nel suo aspetto di fattità. Gli unici elementi che sfuggono all'in sé, sono, in *L'Être et le Néant*, la libertà, nella *Critique*, l'aspetto non ancora cosificato della prassi e la reciprocità del gruppo in fusione non ancora burocratizzato. L'unico elemento che è caduto per strada, l'abbiamo visto, è la nausea, il solo momento in cui ci si dava l'in sé puro, libero dalla utensilità, che sopravvive in *L'Être et le Néant*.

Il discorso su materia, essere, cosa, dipende dall'ontologia fenomenologica, della cui fragilità teorica si è detto. Più che di un sistema contraddittorio da correggere e confutare, si tratta di un discorso che arranca in superficie, lasciando sotto, alla fine, ciò che già c'era prima che il discorso cominciasse: che la realtà è divisa in due zone, di cui una sola è veramente reale (anche se irrazionale), e l'altra è una realtà che è un niente. Questo si inserisce nel generale ritorno a prima di Husserl che Sartre attua, quando vuole andare oltre Husserl: infatti se le letture della realtà di *L'Être et le Néant* e dell'esperienza critica fossero mantenute su un piano correttamente fenomenologico, perderebbe senso un concetto di materia come in sé, in conoscibile, o conoscibile eccezionalmente attraverso un'esperienza privilegiata diversa dall'esperienza quotidiana, e che costituisce qualcosa che sta « sotto » i fenomeni. L'esperienza ci dà le cose, con la caratteristica della materialità e della corporeità. Il concetto di materia della scienza è una costruzione concettuale, prodotta per astrazione, « sopra » le cose dell'esperienza, e non « sotto ». Più precisamente, dovremmo dire che la scienza, per esempio, la fisica, usa il concetto di massa, che è un attributo della materia, che non viene definita attraverso questo concetto, e che è intesa come la materia dell'esperienza, della quale non si dà definizione.

Conviene notare che il concetto di materia-in sé si ricollega a tutta una serie di perplessità che il discorso di Sartre lascia irrisolte. Sul problema del materialismo, Sartre ha sempre avuto una posizione non molto conseguente. Fino all'epoca di *Questions de méthode* non vuole sentire parlare di materialismo, e vede la propria come una terza posizione fra idealismo e materialismo. Poi la qualifica come un « materialismo storico », ma definendolo in modo estremamente generico. Così, fino all'epoca di *Controverse sur la Dialectique*, rifiuta nel modo più assoluto il materialismo dialettico, perché non si può dare dialettica nella natura, che è per essenza inerzia, per giungere poi a concedere che si potrebbe scoprire, in un domani, una dialettica della natura - in relazione, per esempio, alla fisica atomica - proprio del tipo « metafisico » con cui aveva polemizzato. Non giunge mai a prendere in esame, come centro del problema, la realtà del rapporto reciproco fra uomo e natura, che è ciò che caratterizza di più il materialismo dialettico in senso marxiano. L'incapacità di cogliere l'aspetto centrale, in ciò che può avere di più valido o di meno valido, del materialismo marxista, al di là delle carenze storiografiche, si adatta bene all'idea di realtà umana e di in sé che Sartre si porta addosso: negare la dialettica alla natura per

concederla alla realtà umana, può discendere dalla convinzione che la realtà materiale è priva della negazione, di cui è dotata la realtà umana. Merleau-Ponty notava che per Sartre la storia non esiste: esistono solo «uomini e cose»<sup>59</sup>. Come la posizione sul materialismo dialettico, anche questa si inserisce in un certo ambiente culturale. Era esigenza diffusa nella Francia degli anni trenta, quella di riaffermare che la vera realtà è l'individuo, che non si può studiare la storia come un processo fisico; che non si può fare della storia, o di realtà sociali come la classe, un'entità mitica. In Sartre queste esigenze sono portate all'estremo, tanto che le realtà sociali non hanno esistenza propria, ma vivono in modo parassitario dell'esistenza degli individui, e l'unico oggetto è il mondo non umano: l'in sé.

Un'altra perplessità nasce sul problema dell'alienazione. Lukacs ha fatto una confessione che ha un certo interesse, nella prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe*. La sua opera del '22 aveva avuto il merito di riprendere il concetto dell'estraneazione come concetto capitale della critica al capitalismo. Poi questo concetto era passato nell'esistenzialismo di Heidegger e Sartre, che avevano veri similmente ereditato l'errore di *Storia e coscienza di classe*: la confusione fra oggettivazione e estraneazione<sup>60</sup>. Sartre, in base a quanto dice in *Questions de méthode*, non avrebbe alcuna difficoltà a riconoscere l'identificazione di oggettivazione e alienazione. Non avrebbe forse difficoltà a riconoscere che questa identificazione ha portato a un pessimismo eccessivo: l'uomo aspira a essere in sé per sé, ma non può esserlo; quando agisce e realizza fini concreti, ricade nell'in sé. La situazione è più complicata nella *Critique*: Sartre riconosce che *L'Étre et le Néant* poteva far pensare a una condanna metafisica all'alienazione<sup>61</sup>, pur senza sconfessare apertamente l'opera. Riconosce che l'alienazione di cui parla il marxismo è conseguenza dello sfruttamento<sup>62</sup> e fa sua questa posizione, ma non interamente, perché vuole aggiungere a questa un'alienazione più radicale, che nasce dal rapporto dell'uomo con l'inerzia del mondo circostante<sup>63</sup>, e che è anche condizione dell'alienazione generata dallo sfruttamento<sup>64</sup>. D'altronde c'è una certa oscillazione per cui ad un certo momento si ammette che l'oggettivazione sarebbe un effondersi dell'uomo nella natura, che gli permetterebbe di contemplare se stesso in un mondo che ha creato<sup>65</sup>, in un altro momento si vede, citando Marx, la libertà come libertà dalla materialità<sup>66</sup>. Sartre ci dice che l'origine dell'alienazione sta nella capacità della materia di accogliere i significati impressi dalla prassi e di ri-

<sup>59</sup>M MERLEAU-PONTY *Les aventures de la Dialectique* Gallimard Paris 1955 n. 270.

<sup>60</sup>Cfr. G. LUKACS. *Storia e coscienza di classe*. Sugar. Milano 1967, pp. XXI-XXV:

« (...) Si tratta del problema dell'estraneazione, che viene trattato qui per la prima volta dopo Marx come questione centrale della critica rivoluzionaria del capitalismo, riconducendo alla dialettica hegeliana le sue radici storico-teoretiche e metodologiche. Naturalmente questo problema era nell'aria. Alcuni anni dopo esso passò al centro delle discussioni filosofiche per opera di Heidegger, ed ancora oggi non ha perduto questa posizione, essenzialmente per influenza di Sartre, della sua scuola e dei suoi oppositori (...) Ora *Storia e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraneazione viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per fare uso della terminologia dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx) ».

<sup>61</sup>CRD, I, n. 377.

<sup>62</sup>*Ibid.*, I, n. 348.

<sup>63</sup>*Ibid.*, I, n. 377.

<sup>64</sup>*Ibid.*, pp. 199-200.

<sup>65</sup>*Ibid.*, I, n. 22.

<sup>66</sup>*Ibid.*, I, pp. 33-34.

voltarli poi contro l'uomo <sup>67</sup>. Il fondamento dell'alienazione è dunque nel rapporto uomo-materia. Sartre cerca di staccarsi dalla posizione di *L'Être et le Néant*, che faceva dell'alienazione qualcosa di fatale <sup>68</sup>. Ma afferma anche chiaramente che l'alienazione non è causata dal solo sfruttamento; quindi oggettivazione e alienazione vengono, bene o male, a coincidere. «Ritourneremo forse a Hegel, che fa dell'alienazione un carattere costante dell'oggettivazione, qualunque essa sia? Sì e no ( ... ) l'uomo ( ... ) si scopre come *altro* nel mondo dell'oggettività; la materia totalizzata, come oggettivazione inerte perpetuantesi per inerzia, è infatti un *non-uomo* e persino, se si vuole, un *contro-uomo*. Ciascuno di noi passa la vita a incidere sulle cose la sua immagine malefica che lo affascina e lo svia se vuole capirsi *grazie ad essa*» <sup>69</sup>. A parte il fatto che «l'immagine malefica che lo affascina e lo svia» è degna della miglior tradizione orfico-pitagorica, sembra proprio che quel sì e no vada letto più come un sì. In quanto l'uomo è prassi, e deve esercitare questa prassi sulla materia, perde se stesso nella materia perché il senso della prassi viene perduto e modificato. I modi dell'alienazione sono: l'ergersi della materia lavorata a cosa umana, la controfinalità, la necessità come destino della libertà nel suo aspetto di esteriorità <sup>70</sup>; e infine l'azione dell'altro, perché è la cosa come materia lavorata da me o da altri che mi si ribella <sup>71</sup>. Si capisce allora come la libertà tenda a diventare abolizione del lavoro: l'alienazione richiede, per essere superata, che l'uomo si svincoli dalla necessità, che continui, forse, una sua prassi nella materia <sup>72</sup>, ma come prassi incondizionata: quella che Cartesio aveva disegnato con molta correttezza, ma aveva, per via dei pregiudizi religiosi dell'epoca, riservato a Dio <sup>73</sup>. Per concludere: fra l'uomo e la cosa, è la cosa a vincere la partita. La realtà sociale si irrigidisce perché è costituita dalla cosa che è suo oggetto: il gruppo in fusione svanisce per lasciare il campo all'oggetto, e se tenta di ergersi contro la cosa, per sopravvivere si fa lui stesso cosa. Posto che la realtà sociale non ha esistenza propria, ma esiste negli uomini e nelle cose, la burocratizzazione, come ogni forma di oppressione, ha lo stesso

<sup>67</sup>*Ibid.*, I, p. 277.

<sup>68</sup>*Ibid.*, I, p. 377.

<sup>69</sup>*Ibid.*, I, p. 348.

<sup>70</sup>*Ibid.*, I, p. 301.

<sup>71</sup>Cfr. anche P. CHIODI, *Sartre e ...*, cit., p. 386: «Il presupposto comune a Hegel, al marxismo idealistico e a Sartre è costituito dall'assunzione del luogo logico-ontologico dell'idealismo: l'interpretazione della realtà umana come relazione di alienazione tra soggetto e oggetto. Ora questo luogo esprime la *pura e semplice impossibilità* dell'assunto fondamentale del marxismo originario: che sia tolta l'alienazione conservando la relazione. Di conseguenza le alternative che si muovono all'interno del luogo idealistico non potranno in ogni caso che avere una portata parzialmente marxistica, cioè pre-marxistica. Esse si riducono fondamentalmente a due: 1) togliere l'alienazione togliendo la relazione (soluzione di Hegel e dell'idealismo marxistico); 2) conservare la relazione conservando la alienazione (soluzione dell'esistenzialismo ancora prigioniero dell'idealismo). La posizione di Sartre costituisce il tentativo di una sintesi fra le due alternative: togliere l'alienazione e conservare la relazione. L'assunto di questa sintesi è validissimo e rappresenta il senso di un autentico superamento dell'idealismo: ma in Sartre diventa impossibile perché si compie all'interno del luogo logico-ontologico dell'idealismo che, come abbiamo visto - costituisce la pura e semplice impossibilità di questa sintesi. Questo luogo è fatto proprio da Sartre quando interpreta il progetto esistenziale come *relazione di soggetto-oggetto*». Mi sembra che anche il Paci veda la necessità di correggere Sartre sull'identificazione di alienazione e oggettivazione. Cfr. E. PACI, *La funzione delle scienze e il significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 386.

<sup>72</sup>CRD, I, pp. 249-250.

<sup>73</sup>*Situations I*, p. 308.

carattere di male radicale dell'alienazione, e deriva dagli stessi motivi di tipo metafisico.

DUALISMO ONTOLOGICO E DUALISMO METODOLOGICO

a) *Sartre e Cartesio*

Ciò che, nell'arco della sua evoluzione, Sartre ha sempre conservato, a livello di categorie concettuali, è ciò che possiamo chiamare il suo « cartesianismo », Pensava, da giovane, di avere rotto con l'ambiente filosofico francese. Tuttavia quello che pesa di più sulla sua opera è il dato più tipico della tradizione francese: tutte le sue rivoluzioni teoriche hanno un che di ansimante, trascinandosi dietro il peso di quella tradizione<sup>74</sup>. Il cartesianismo di Sartre è assorbito dall'ambiente: il suo riferimento esplicito a Cartesio è frequente, ma non eccessivo. Nella Francia in cui Sartre crebbe, Cartesio rimaneva un mostro sacro. Thorez, ligio alla tradizione nazional-popolare dei partiti comunisti, ne faceva un grande filosofo materialista<sup>75</sup>. E il richiamo quadrava con la versione meccanicistica del materialismo, nella cui professione i comunisti francesi si distinguevano. Lo spiritualismo di sinistra, nella tradizione della « philosophie réflexive », vedeva in Cartesio un filosofo che privilegiava la coscienza, la soggettività, e quindi *l'Uomo*. Il meccanicismo della filosofia naturale di Cartesio era pienamente accettato, in quanto le scienze naturali interessavano poco. Era accettata, sulle scienze, una posizione strumentalista, simile a quella professata dai peggiori nemici dell'Uonzo d'oltremarica. Lo spiritualismo di sinistra, con Sartre, opponeva questa filosofia della soggettività, che fa appello alla prassi, alla filosofia dell'oggettività dei comunisti, che assorbe la prassi nella materia. Quando Sartre parla di Cartesio, lo accosta a Husserl: entrambi filosofi della soggettività, del cogito. Anche Husserl si era richiamato a Cartesio per il cogito, ma aveva criticato l'impostazione cartesiana, perché questa passa dalla constatazione dell'esperienza di una zona di realtà all'affermazione di una sostanza. Sartre riprende questa critica<sup>76</sup>. Husserl però aveva svolto, nella *Crisi*, una ricostruzione storica che vedeva in Cartesio un tentativo di restituire alla soggettività i suoi diritti, un tentativo viziato dal permanere di un « in sé » ingiustificato di fronte alla coscienza. Sartre, all'epoca di *L'Être et le Néant* non conosce la *Crisi*. E riduce « l'illusione sostanzialistica » di Cartesio all'aver reso la *res cogitans* una sostanza simile alla *res extensa*. La *res cogitans* deve diventare per Sartre non-sostanza per potere essere legata indissolubilmente all'in sé. Quella che non viene discussa è l'illusione sostanzialistica riguardo alla *res extensa*. La *res extensa* può rimanere, per Sartre, totalmente separata e indipendente dalla *res cogitans*: è questa che

<sup>74</sup> G. LICHTHEIM. *Sartre. Marxism and History*. « History and Theory », 1963-1964, n. 240: « As a former Cartesian who by a tremendous effort of will has turned himself into a thinker of the modern post-Hegelian kind, he remains haunted by the Cartesian problem of relating the outside world to the solitary individual, while at the same time his intellectual conscience tells him that he ought to be thinking about the on-going historical process ».

<sup>75</sup> Cfr. V. SOKOLOV. *Filosofia Dekarta i ideologiceskaia borba v sovremennii Frantzii*, « Voprosy Filosofii », 1950, p. 104.

<sup>76</sup> *EN*, p. 117.

vive come un parassita alla superficie della *res extensa* <sup>77</sup>. Anche la *res cogitans* si riduce, per qualche aspetto, a in sé, e così si perde la limpidezza del quadro cartesiano, con i suoi vasi comunicanti attraverso la ghiandola pineale. Il mondo umano è anche in sé, in quanto il per sé è solo vita parassitaria sull'in sé, e perciò un po' nulla e un po' essere <sup>78</sup>. Fatte le correzioni necessarie per la *res cogitans*, che è un che di incerto, né in sé né per sé, l'in sé da solo - e da solo in Sartre può stare - ha tutti i connotati della *res extensa*: «La rivelazione della spazialità dell'essere è una cosa sola con l'apprensione non posizionale del per sé da parte di se stesso come *inesteso*. Ed il carattere inesteso del per sé non è affatto una misteriosa virtù positiva della spiritualità che si nasconderebbe sotto una denominazione negativa: è una relazione ekstatica per essenza, perché proprio nell'estensione dell'in sé trascendente e con esso il per sé si fa annunciare e realizza la propria inestensione » <sup>79</sup>. L'uomo è l'inesteso, si configura di fronte alla materia solo come completa negazione. E la libertà dell'uomo è la libertà assoluta, creatrice, quella che aveva visto anche Cartesio - lo abbiamo già ricordato - ma che, dati i suoi preconcetti religiosi, aveva riservato a Dio <sup>80</sup>.

#### b) *Scienza dell'uomo e scienza della natura*

Se teniamo presente l'influsso che esercita questa sorta di cartesianismo sul discorso di Sartre, possiamo collocare nella giusta luce i punti che finora ci hanno dato maggiore perplessità. Così, che la natura sia il dominio della ragione analitica, o che la scienza del mondo umano debba essere un'antropologia e comprendere le realtà sociali a partire dagli individui, appare dettato dai presupposti accettati da Sartre, presupposti che sono quasi sempre accettati anche dai suoi avversari. Così vediamo la *Critique* affermare la necessità di un'antropologia che comprenda, come momenti subordinati, le scienze storiche e sociali. L'antropologia, che è la scienza a un grado veramente comprensivo, vede il mondo umano come una pluralità di individui: la condizione di intelligibilità di questo mondo è la razionalità della prassi dei singoli che lo compongono. È una posizione che mantiene l'atteggiamento per cui le realtà storico-sociali non possono essere studiate come oggetto, perché non sono realtà se non in senso equivoco. E' una posizione che porta a identificare la scienza del mondo umano con l'ideologia: l'esperienza critica è prassi di uno degli individui, e la sua verità sta solo nel divenire prassi ideologica di una molteplicità più vasta possibile di individui. Di pari passo porta ad affermare l'impossibilità anche dell'oggetto di questa scienza: la storia non può esistere nel senso pieno, perché si riduce a un'alternanza fra l'esistenza degli individui nella serialità, a un livello inferiore di realtà, comprensibile dalla ragione analitica, e il loro brusco sottrarsi a questa serialità, in una ribellione che non crea niente. La ribellione, l'unico momento in cui il mondo umano si avvicina alla storia, non è quindi realtà, ma è definita solo negativamente come massimo grado di negazione di quella realtà non razionale che è l'in sé, e quindi, come tale, *non reale*.

<sup>77</sup> *Ibid.*, n. 129.

<sup>78</sup> *Ibid.*, n. 381.

<sup>79</sup> *Ibid.*, n. 235.

<sup>80</sup> *Situations I*, p. 308.

La condizione di possibilità perché si dia una scienza della storia è la negazione di un'eterogeneità radicale fra uomo e mondo. In questo caso, un gruppo è reale, allo stesso titolo di un individuo, anche se in modo diverso. Nel caso che esistano solo (« uomini e cose », le realtà storico-sociali si riducono a un incrociarsi inafferrabile di individui che hanno la loro realtà solo nel tentativo di sottrarsi a quella realtà che è l'in sé. In questa prospettiva anche l'uomo come individuo sfugge all'intelligibilità.

Così l'atteggiamento di fronte alla scienza naturale, anch'esso dettato dall'impalcatura intellettuale che conosciamo, non è slegato dall'atteggiamento che porta all'impossibilità di una scienza della storia. Marx vedeva la razionalità e la comprensibilità della storia nel rapporto fra uomo e natura, nello sviluppo delle forze produttive. Per Sartre la natura è qualcosa che sta perennemente in margine, che rientra nella realtà umana, ma come un'inerzia che questa si trascina sul fondo. La scienza della natura è dominio della ragione analitica; come tale non è vero sapere perché non permette di comprendere, permette solo di organizzare e utilizzare il dato. Il progetto di costruzione di un'unità della scienza che sta alla base dell'ispirazione della *Critique*, viene risolto cercando di costruire un'organizzazione storica del sapere, in cui la scienza della natura viene assorbita in quanto è lasciata in margine come sapere inteso in senso solo strumentalistico e, come tale, come sottoscienza. Così la scienza storico-sociale si trova nella posizione paradossale di essere l'unica vera scienza, perché è il luogo in cui si esercita la ragione dialettica, che non solo organizza, ma comprende; e insieme non essere scienza, per la presenza inintelligibile del reale non umano, e per la condizione della ragione scientifica, di essere una delle prassi della pluralità pratica. Anche per questo la scienza del mondo umano tende a coincidere con l'ideologia, la politica, la morale e, forse, la letteratura.

Nell'opera di Sartre, se la riconsideriamo a partire dalla *Critique*, vediamo riemergere, senza completa coscienza del loro collegamento, molti nodi del pensiero attuale. In particolare vediamo un tentativo di porre i problemi della critica e dell'unità della scienza. Che la risposta a questi problemi sia insufficiente, non va addebitato solo a carenze e ritardi culturali. Così sono insufficienti le critiche che vedono nel tentativo di una « antropologia », distinta dalla scienza della natura, il residuo di un'antipatia umanistica per la scienza; come è insufficiente denunciare l'acriticità dell'unificazione rappresentata da una riorganizzazione « statica » del sapere, in nome di una lettura più attenta di Marx, che metta in rilievo come il suo tentativo di ricomposizione del sapere nasca dalla storicizzazione, e con ciò dalla critica delle scienze. Quello che si vuole qui dimostrare, è il legame che esiste fra i problemi di critica scientifica e storica e l'ontologia. Si è preso ad esempio Sartre, per collegare le sue posizioni sul sapere del mondo umano e del mondo naturale al suo cartesianismo. Un discorso analogo potrebbe essere fatto, e deve essere fatto, per collegare, per esempio, i progetti di unità della scienza avanzati dal neopositivismo all'ontologia che questo pratica senza professarla; come deve essere fatto per le varie posizioni di ispirazione storicistica o strutturalista.