

MATERIALISMO STORICO E ANTROPOLOGIA MARXISTA

Premesse per una teoria della singolarità in Sartre

Raoul Kirchmayr

1. Sulla collocazione storiografica della *Critica della ragione dialettica*

Si è soliti affermare che la pubblicazione, nel 1960, del primo tomo della *Critica della ragione dialettica* ha rappresentato il tornante marxista nel percorso filosofico di Sartre, contrassegnandone gli scritti e gli interventi, sia quelli legati al contesto dell'attualità culturale e politica del tempo sia quelli spiccatamente teoretici. La recente accessibilità a un importante *corpus* di scritti inediti, fornendo degli importanti tasselli per la ricostruzione dei percorsi intrapresi e spesso abbandonati da Sartre, ha permesso di riconsiderare in profondità questo tornante. La passata storiografia lo aveva molto spesso interpretato come una *cesura* tra un «primo» Sartre – che con gli scritti sulla psicologia fenomenologica e *L'essere e il nulla* aveva definito negli anni quaranta la cornice dell'esistenzialismo – e un «secondo» – che con la *Critica* era giunto all'adesione al marxismo, nonostante la permanenza di nodi problematici che avevano caratterizzato la prima fase. Questo schema interpretativo pressoché fisso ha condotto a considerare l'opera del 1943 da un lato come superata con l'approdo al materialismo storico, ma dall'altro ha cercato di mostrare quanto poco (e male) la *Critica* potesse essere organicamente inserita in una filosofia della prassi marxista proprio a causa di perduranti residui metafisici risalenti alla fase fenomenologica ed esistenzialista – in particolare la teoria della libertà con cui in buona misura veniva fatto coincidere l'esistenzialismo –, che ne avrebbero inficiato sia le premesse filosofiche sia gli esiti etici e politici.

Le conseguenze di questo schema ermeneutico convergevano sulla sottolineatura delle contraddizioni in cui Sartre sarebbe incorso nel passaggio dall'una e all'altra opera, e dunque sul sostanziale fallimento del suo progetto di fondazione di un'antropologia storica¹. A fortiori risultava pregiudicata la stessa

¹ Di questa linea interpretativa tradizionale, che oramai denuncia tutti i suoi limiti storiografici, in misura diversa testimoniano, nella critica italiana, lavori seppure molto diversi per impostazione e metodo, come quello di P. Chiodi (*Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1966), di S. Moravia (*Introduzione a Sartre*, Bari, Laterza, 1967 e 1983), di G. Cera (*Sartre tra ideologia e storia*, Bari, Laterza 1972). Non è raro trovare giudizi che mirano a togliere spessore filosofico alle tesi di Sartre, come quello che per esempio compare nel saggio di Moravia, quando si discute degli scritti degli anni Cinquanta: «In sostanza, come si ricava anche da altri scritti di questo periodo, Sartre non solo non ha fatto realmente proprio il pensiero marxista, ma non ha saputo neppure rivedere adeguatamente alcuni dei propri fondamentali principi filosofici» (ivi, p. 101). Ciò che oggi sappiamo, invece, è che gli «altri scritti di questo periodo» mostrano come la discussione con il marxismo fosse già stata avviata nei *Quaderni per una morale* e che il confronto con il marxismo avviene, non sulle basi delle tesi dell'*Ideologia tedesca* o del *Capitale*, quanto piuttosto su quelle dei *Manoscritti* del 1844. Non solo: infatti è in questo periodo che Sartre pone al marxismo la questione metodologicamente decisiva della sua realizzazione storica e del contraccolpo che quest'ultima ha prodotto (ovvero: non ha prodotto) sul nucleo teorico del marxismo. Le pagine della *Critica II* sono il luogo in cui avviene questa elaborazione metodologica di decisiva importanza (cfr. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome II. L'intelligibilité de l'histoire*, a cura di A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1985; trad. it di F. Cambria, *L'intelligibilità della storia. Critica della ragione dialettica. Tomo II*, Marinotti, Milano 2008; da qui in poi abbreviato in CRD II). Anche la storiografia anglosassone ha insistito sul supposto gravame della filosofia esistenzialista rispetto all'adesione al marxismo: cfr., per es., R. Aronson, *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*, London, Verso, 1980.

adesione al marxismo che, in epoca di riflusso nella storiografia filosofica, a partire dagli anni ottanta del secolo scorso, era apparsa come un segno evidente del fatto che il pensiero di Sartre fosse *périmé* rispetto al suo stesso momento storico, o fosse quantomeno una prova sufficiente del fatto che quella scelta di campo fosse tardiva rispetto ai mutamenti in corso nella filosofia francese contemporanea.

In un certo senso, questa impostazione assai schematica e tutto sommato semplificatrice ha contribuito a riprodurre una *cattiva ricezione delle opere* che – fatte salve alcune importanti eccezioni – ha inciso fortemente sulla comprensione del cammino di pensiero di Sartre. Se andiamo al testo che rappresenta il fuoco del tornante, cioè quel laboratorio filosofico e politico che sono le *Questioni di metodo*, vero e proprio *avant-texte* della *Critica*², non possiamo non riconoscere, infatti, come esso già all'epoca fosse considerato con un certo distacco da un mondo culturale che non solo oltralpe aveva rivolto lo sguardo altrove, in direzione dello strutturalismo, della linguistica e di un'epistemologia aggiornata che aveva inteso un rapporto stretto con gli sviluppi più recenti delle scienze³. Rispetto a queste tendenze culturali, che si accingevano a diventare maggioritarie, la pubblicazione delle *Questioni di metodo* dev'essere anche vista come una prima e articolata risposta.

Il fatto che, per quanto mandata alle stampe dopo un lavoro condotto a perdifiato per mesi e preceduta appunto dalle *Questioni di metodo*⁴, la *Critica* fosse uscita solo nella sua prima parte, non ne favorì né la lettura né la ricezione. Benché massiccio, il lavoro non era infatti completo ed era destinato a rimanere tale. Ora lo possiamo finalmente considerare come un corposo frammento di un'impresa più ampia, pur configurandosi come un testo autonomo, del quale è possibile riconoscere i contorni e delinearne i possibili sviluppi. Un secondo tomo era stato preannunciato da Sartre, ma a differenza del primo non ha visto la luce se non postumo⁵. Infatti, solo oltre vent'anni dopo, nel 1985, sono state pubblicate le pagine che compongono il cospicuo inedito, uscito con il titolo di *Critique*

² J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, « Les Temps Modernes », nn. 139 e 140, 1957, pp. 318-447 e pp. 654-694; trad. it. di P. Caruso, *Questioni di metodo*, in J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, t. I, Teoria degli insiemi pratici, Milano, Il Saggiatore, 1964, 1990² (da qui in avanti abbreviato in CRD I), pp. 15-139.

³ Sulla presenza di Sartre nel campo culturale francese, dalla sua ascesa all'apogeo e al declino, avviatosi appunto tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta, nella prospettiva di un'analisi sociologica di tipo bourdieusiano, cfr. A. Boschetti, *L'impresa intellettuale. Sartre e Les Temps Modernes*, Dedalo, Bari 1984; cfr. anche l'indispensabile mappatura di F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, vol. 1, *Le champ du signe. 1945-1966*, La Découverte, Paris 1993, pp. 19-25 (sul declino della figura di Sartre), 80-88 (sulla linguistica), 102-116 (sull'epistemologia). Sartre si esprime sul successo dello strutturalismo, di cui rimarca i limiti metodologici, nell'intervista *Jean-Paul Sartre répond*, contenuta nella rivista «L'Arc» (n. 30, ottobre 1966, numero «Sartre aujourd'hui»).

⁴ Cfr. S. de Beauvoir, *L'età forte* (1961), trad. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 2016; cfr. anche A. Cohen-Solal, *Sartre* (1985), trad. di O. Del Buono, Il Saggiatore, Milano 1986.

⁵ È un destino analogo a quello toccato all'opera sulla morale promessa in diversi punti di *L'essere e il nulla*, e mai compiutamente realizzata, di cui restano due cantieri aperti, cioè i *Cahiers pour une morale* ([1947-1948] postumo, 1985; trad. it. di F. Scazio, Edizioni Associate, Roma 1992) e i frammenti relativi all'etica dialettica, intitolati *Les racines de l'éthique* ([1964], postumo, a c. di G. Cormann e J. Bourgault, «Études sartriennes», 2016, pp. 3-81) e *Morale et Histoire* ([1964], postumo, «Les Temps Modernes», nn. 632-633-645, 2005, pp. 268-414; *Erratum Morale et Histoire*, a c. di J. Simont, «Les Temps Modernes», n. 640, 2006, pp. 282-286). Sul progetto della morale nel

de la raison dialectique II. *L'intelligibilité de l'histoire*, che promette di fornire una risposta alla domanda lasciata in sospeso dal primo tomo, quella relativa al passaggio dall'analisi delle dinamiche con cui si formano e agiscono i gruppi umani alla comprensione della storia. I materiali che compongono il secondo tomo, in realtà, sono coevi ai contenuti del primo, sebbene presentino degli sviluppi concettuali e tematici che nel primo sono del tutto assenti. Da qui il loro grande interesse non solo per ricostruire correttamente il quadro complessivo della *Critica*, ma anche per intendere verso quale direzione teorica Sartre stesse indirizzandosi con il suo progetto di revisione della ragione dialettica.

L'ipotesi che qui seguiremo è che il progetto con cui Sartre mira ad attrezzare un'antropologia marxista, pur non riuscendo a portarla compiutamente a termine, apre lo spazio a due campi tematici di estrema rilevanza, che si profilano con chiarezza negli scritti che accompagnano e seguono la *Critica* vista nel suo complesso: il primo è quello della *revisione dello statuto della soggettività* mediante la nozione di *singularità*; il secondo è quello della riflessione sulla *possibilità di un'etica non normativa*, dai tratti originali, che fosse in grado d'integrarsi nel corpo teorico-pratico del marxismo. L'importanza ermeneutica di questi due campi tematici, che danno continuità e coerenza al progetto sartriano, è di portata tale da rendere obsoleta ogni impostazione storiografica basata sulla cesura tra un «primo» e un «secondo» Sartre. Essi consentono invece di riconoscere tanto la configurazione di problemi affrontati da Sartre una volta intrapreso il dialogo con il marxismo quanto le ipotesi di soluzione formulate, nel quadro di un pensiero che nel corso degli anni cinquanta si definisce risolutamente come materialismo storico.

2. Il progetto di un'antropologia. Sul contesto storico-culturale della *Critica*

Per un corretto approccio esegetico ed ermeneutico dei testi, l'importanza del tornante del 1956-60 può essere meglio compresa se si assume uno sguardo retrospettivo con cui Sartre ritorna sull'operazione con la quale si impegnò a rivedere lo statuto epistemologico della dialettica. In questo senso, la migliore angolatura è forse quella che lo stesso Sartre fornisce in *Autoritratto a settant'anni*, l'intervista del 1975 rilasciata all'amico e studioso Michel Contat⁶. Interrogato sull'urgenza di portare a termine la *Critica*, Sartre risponde rimarcando le ragioni di una rottura politica, evidenziando una situazione di emarginazione che egli avrebbe scontato anzitutto nel contesto francese e dichiarando, infine, i *motivi strategici* che lo avevano spinto a scrivere quel testo.

È a partire da quel momento [*scil.*: dal 1957] che ho scritto la *Critica della ragione dialettica*, ed è stata la *Critica* ad assorbirmi completamente e a portarsi via tutto il mio tempo. Ci lavoravo dieci ore al giorno, masticando pastiglie di corydrane [...], sentivo che bisognava finirlo, quel libro [...]. Era l'epoca in cui avevo rotto con i comunisti, dopo Budapest. La rottura

suo complesso, il contributo d'analisi più approfondito e articolato resta ancora quello di J. Simont, *Morale esthétique, morale militante. Au-delà de la «faribole»?*, «Revue philosophique de Louvain», n. 73, 1989, pp. 23-58.

⁶ J.-P. Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, Gallimard, Paris 1975; trad. di M. Cantoni e M. Gallerani, Il Saggiatore, Milano 2005.

non era totale ma il legame si era spezzato. Prima del 1968 il movimento comunista pareva rappresentare tutta la sinistra, al punto che rompere con il Partito significava più o meno l'esilio. Quando si veniva emarginati da quella sinistra, o si correva di filato a destra, come hanno fatto quelli che sono passati coi socialisti, oppure si rimaneva in una specie di aspettativa e l'unica cosa che restava da fare era cercare di pensare fino in fondo quel che i comunisti rifiutavano che si pensasse⁷.

Ma è nel seguito del discorso che Sartre enuclea, al contempo, il senso che ha avuto per lui e per il suo pensiero quel lavoro di scrittura e il suo posizionamento rispetto al partito comunista. Così, infatti, continua:

Scrivere la *Critica della ragione dialettica* ha rappresentato per me un modo di regolare i conti col mio stesso pensiero, indipendentemente dall'azione che sul pensiero esercitava il partito comunista. La *Critica* è un'opera scritta contro i comunisti, pur essendo marxista. Ritenevo che il marxismo autentico fosse stato completamente distorto, falsificato dai comunisti. Attualmente non la penserei più assolutamente così⁸.

L'indicazione di Sartre è un segnavia importante perché introduce una considerazione critica sul proprio attraversamento del marxismo: l'esperienza a fianco dei maoisti di Gauche Prolétarienne nella fase tra il 1968 e il 1972 lo aveva portato anche a ripensare il ruolo svolto dai comunisti francesi durante gli anni sessanta⁹. Ciò significa che il pendolo teorico-pratico che ha fatto avvicinare e allontanare Sartre dalle posizioni comuniste tra gli anni cinquanta e settanta ci permette di collocare con maggiore precisione – giusta le considerazioni dello stesso Sartre – il momento in cui l'impresa della *Critica* ha luogo. Da un lato ci sono l'allontanamento rispetto al PCF e una presa di posizione che lo spinge sulla strada di un cammino eterodosso¹⁰; dall'altro c'è la ricerca di un'altra sponda pratico-politica che lo porta a incrociare esperienze diverse di lotta e di contestazione, che andavano dall'avvicinamento al Partito Comunista Italiano all'attenzione per la rivoluzione castrista a Cuba. Nel corso degli anni sessanta, e in particolare a partire dalla guerra d'Algeria e dal «Manifesto dei 101», Sartre rivolge uno sguardo partecipe alle esperienze politiche di una «terza via» e alle lotte

⁷ Ivi, p. 20.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Il rapporto, talvolta non semplice e non privo di incomprensioni, con la Gauche Prolétarienne è in buona misura condensato in P. Gavi, J.-P. Sartre, P. Victor, *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris 1974; trad. di A. Berardinelli, *Ribellarsi è giusto*, Einaudi, Torino 1975 (nuova ed. Pgreco, Milano 2015). Alcune testimonianze preziose sul periodo 1968-72 sono presenti nelle interviste rilasciate, nel corso di parecchi anni, a John Gerassi (cfr. J. Gerassi, *Parlando con Sartre. Conversazioni al caffè* [2009], Il Saggiatore, Milano 2011). Un'attenta analisi del rapporto tra Sartre e GP è condotta da J. Bourgault (*Sartre et le maoïsme*, in E. Barot (a c. di), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris 2011, pp. 81-105; cfr. anche L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre corte, Verona 2016, pp. 189-206; cfr. inoltre R. Wolin, *Le moment maoïste parfait de J.-P. Sartre*, «L'Homme et la Société», nn. 187-188, 2013, pp. 253-290 (articolo in cui, tuttavia, si ripresenta lo schema storiografico della cesura e delle *impasses* teoriche irrisolte tra l'esistenzialismo e il marxismo).

¹⁰ Un resoconto sintetico dei rapporti tra Sartre e il PCF è fornito in C. Mazaurec, *Sartre et les communistes français*, in E. Barot (a c. di), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris 2011, pp. 47-59.

per la decolonizzazione, oltre che, dopo il Maggio 68, al movimento studentesco, alle nuove forme di mobilitazione dal basso e alla dissidenza politico-culturale nei paesi dell'Est Europa¹¹. Ciò che è importante sottolineare qui è come la *Critica* corrispondesse alla sfida intellettuale di «pensare fino in fondo quel che i comunisti rifiutavano si pensasse» e che l'attualità politica e sociale del momento faceva emergere in forma problematica e dirompente. Ma qual era dunque il contenuto di ciò che era rifiutato dal marxismo ortodosso, in specie da quello francese?

All'epoca in cui apparve, il primo tomo della *Critica* andò a inserirsi in un quadro culturale che in Francia aveva da qualche tempo iniziato a modificarsi nella direzione impressagli dallo strutturalismo, i cui metodi stavano conoscendo una crescente applicazione negli ambiti delle scienze umane. Per molto tempo l'adesione di Sartre al marxismo, avviata con la pubblicazione di *Materialismo e rivoluzione* nel 1946 e definitasi via via con la stagione degli anni cinquanta, è stata intesa sulla scorta delle prese di posizione dichiarate in *Questioni di metodo* e nel primo tomo della *Critica*, lavori nei quali Sartre ridefinisce il materialismo storico nei termini di un'alternativa teorica secca rispetto al materialismo dialettico attribuito a Engels e rilanciato da Lukács anche in aperta polemica con Sartre. Eppure occorre ricordare che la fine del *compagnonnage de route* a fianco del Partito Comunista Francese, avvenuto nel 1956 e dopo un quadriennio di affiancamento, è marcata da un gesto filosofico di ampia portata e di coraggio intellettuale. Si tratta di una svolta strategica che va a modificare la collocazione intellettuale di Sartre tanto nel panorama francese quanto in quello internazionale. Le *Questioni di metodo* e la *Critica* indicano senza dubbio il senso filosofico e politico di questo riposizionamento, oltre a individuare i bersagli polemici di Sartre: da un lato il conservatorismo del marxismo «ortodosso», dall'altro il pensiero analitico e l'ideologia scientistica che le è connessa.

È noto che il 1956 fu un anno storicamente denso e cruciale, segnato tanto dal XX Congresso del PCUS e dall'avvio della destalinizzazione in URSS, quanto dall'ingresso dei carri armati sovietici a Budapest e dalla svolta di Bad Godesberg della SPD in Germania. È in questo quadro politicamente turbolento che Sartre si congeda dal PCF: esauritosi lo spazio del dialogo politico, si apre una nuova fase nella quale egli avvia un percorso teorico in controtendenza anche rispetto al nuovo orientamento degli intellettuali verso i partiti comunisti occidentali, oltre che verso l'esperienza del «socialismo reale» in URSS. A differenza di altri, che abbracceranno lo strutturalismo anche in nome di una scelta democratica filo-occidentale e anti-sovietica, Sartre rivendica piuttosto la necessità teorica ed etica di non abbandonare il campo del socialismo e di avviare un discorso critico che possa rinnovare il marxismo e condurlo oltre le secche teoriche in cui si è arenato.

In corrispondenza di quel tornante, Sartre pubblica nello stesso anno un testo sui fatti di Ungheria, in cui denuncia lo stalinismo e la politica oppressiva dell'URSS nell'Est Europa. Nel momento in cui esce, *Il fantasma di Stalin*¹² fa

¹¹ Per una ricostruzione di alcuni tra i percorsi politici di Sartre, tra gli anni cinquanta e settanta, cfr. M. Scriven, *Jean-Paul Sartre. Politics and Culture in Postwar France*, McMillan, London 1999, in particolare la prima parte, pp. 7-81.

¹² J.-P. Sartre, *Le fantôme de Staline*, «Les Temps Modernes», 1956-57, nn. 129-130-131, pp. 577-697; poi in Id., *Situations VII. Problèmes du marxisme 2*, Gallimard, Paris 1965, pp. 144-307; trad. di L. Trentin, *Il fantasma di Stalin*, in Id., *Il filosofo e la politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 73-123.

scalpore e incrina la relazione tra il suo autore e il PCF. Il saggio non ha solo una valenza polemica legata all'attualità, ma – cosa che all'epoca non poteva risultare affatto chiara, mancando lo sfondo rappresentato dal cantiere di lavoro filosofico svolto da Sartre in quegli anni, di cui sono testimonianza appunto gli scritti postumi – si inserisce in modo articolato in una prospettiva di analisi del rapporto tra struttura ed evento storico, tra fattori di deviazione della prassi e la prassi stessa, tra la rivoluzione bolscevica e la sua involuzione burocratica. Stalin è infatti il nome con cui è designato da Sartre un processo storico mediante il quale in Unione Sovietica la spinta rivoluzionaria finisce per *incarnarsi* in un individuo che al tempo stesso realizza la rivoluzione e ne perverte la sua finalità, oltre che in una società il cui funzionamento dipende in misura crescente da apparati burocratici di gestione e controllo che sono il prodotto di una prassi deviata dalla contro-finalità storica¹³. Il saggio su Stalin non è pertanto uno scritto polemico d'occasione, ma è il *coup d'envoi* di una ricerca sul *sensu storico-politico* dello stalinismo come fenomeno cruciale per comprendere le dinamiche di eterogenesi dei fini che intaccano i processi progressivi, quali furono la Rivoluzione francese o, appunto, la Rivoluzione d'Ottobre, trasfigurandoli rispetto ai progetti politici che li innervarono¹⁴.

Così, nel II tomo della *Critica* l'analisi dello stalinismo e della società dirigitica – o «direttoriale», come la definisce Sartre – che prende forma in Unione Sovietica tra gli anni trenta e cinquanta, si innesta su *Il fantasma di Stalin* e di fatto ne costituisce un cospicuo approfondimento teorico e storico, come se Sartre avesse proceduto in modo diacronico e regressivo per poter portare alla luce la configurazione di forze che, durante lo stalinismo, avrebbero in seguito prodotto la repressione della rivoluzione ungherese del 1956. Infatti, l'analisi dello stalinismo accompagna anche la stesura delle *Questioni di metodo*, «opera di circostanza»¹⁵ che fornisce il denso e problematico resoconto del passaggio compiuto da Sartre con la fine del *compagnonnage de route* e con l'avvio di una ricerca sul marxismo che si dispone su più piani, da quello storico a quello etico, passando attraverso quello della fenomenologia delle relazioni sociali¹⁶.

Se si intendono rintracciare delle linee di continuità del pensiero filosofico di Sartre, appare giustificato interpretare il gesto critico di revisione del marxismo partendo dal privilegio che è accordato all'interrogazione di quella che *L'essere e il nulla* aveva chiamato «realtà umana» (*réalité humaine*), espressione con la quale Henri Corbin aveva tradotto la nozione heideggeriana di *Dasein*¹⁷. Al

¹³ Cfr. CRD II, pp. 171-199.

¹⁴ Per un quadro storico complessivo della critica condotta da Sartre verso lo stalinismo cfr. I. Birchall, *Sartre against Stalinism*, Berghan Books, New York-Oxford 2004; dato il taglio del saggio, Birchall non dedica che poche rapide pagine alla valutazione dello stalinismo come fenomeno storico-politico nella *Critica* (cfr. *ivi*, pp. 182-185). Maggiore attenzione vi dedica L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in J.-P. Sartre*, cit., pp. 168-188.

¹⁵ CRD I, p. 11.

¹⁶ Da questo punto di vista, appare chiaro come il cosiddetto «momento regressivo» del metodo di comprensione storica sviluppato da Sartre e presentato in *Questioni di metodo* sia presupposto e messo al lavoro nell'analisi della società sovietica; cfr. CRD II, pp. 135-244 (cfr. *ivi*, p. 164: «Che ne è dunque della nostra esperienza regressiva?»).

¹⁷ Sulla nozione di «realtà umana» e sull'operazione di traduzione del *Dasein* dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* di Heidegger le pagine scritte da Derrida in *i fini dell'uomo* (in *Id.*, *Margini della filosofia* [1972], trad. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 2000, pp. 153-185) restano insuperate, in particolare quando Derrida ricorda come l'introduzione di tale locuzione era una risposta a un

cuore del progetto neo-marxista et eterodosso di Sartre, la riproposizione della domanda sulla «realità umana» richiede un esame della costituzione del soggetto e della relazione intersoggettiva che si accompagna a un sempre più ampio riconoscimento dell'alterità nella costituzione della soggettività e, con ciò, all'esigenza di definire una teoria dei condizionamenti socio-storici che, facendo ricorso alla sociologia e alla psicoanalisi, si inserisse a pieno titolo in una teoria dei bisogni. Tale teoria dei condizionamenti richiedeva di essere più precisamente sviluppata rispetto a quella presentata nella quarta parte de *L'Essere e il Nulla*, nella quale trova posto la nozione di «essere-in-situazione»¹⁸.

In *Questioni di metodo* Sartre opera chiaramente la giunzione tra i presupposti ontologici dell'antropologia, quali erano stati definiti dall'ontologia fenomenologica di *L'Essere e il Nulla*, e il materialismo storico. Rispetto alla gerarchia tra l'ontologia e i saperi regionali introdotta da Heidegger in *Essere e tempo*, per mezzo della quale si afferma la priorità dell'ontologia rispetto ai discorsi che vertono sull'esistente in quanto «già dato», l'operazione messa all'opera da Sartre è di segno inverso¹⁹. All'antropologia è infatti affidato il compito di mediare tra il

certo umanesimo che aveva caratterizzato la filosofia francese *prima* dell'esistenzialismo: «Certo, la nozione di “realità-umana” traduceva il progetto di pensare su nuove basi [...] il senso dell'uomo, l'umanità dell'uomo. Se si sostituiva alla nozione di uomo, con tutto il suo retaggio metafisico, con il motivo o la tentazione sostanzialisti che essa ha in sé iscritti, la nozione neutra e indeterminata di “realità-umana”, ciò avveniva anche per sospendere tutti i presupposti che costituivano da sempre il concetto di unità dell'uomo. Era dunque anche una reazione contro un certo umanesimo intellettualista o spiritualista che aveva dominato la filosofia francese (Brunschvicg, Alain, Bergson, ecc.). E questa neutralizzazione di ogni tesi metafisica o speculativa, riguardante l'unità dell'anthropos, poteva essere considerata sotto certi aspetti come il fedele retaggio della fenomenologia trascendentale di Husserl e dell'ontologia fondamentale di *Sein und Zeit* (la sola opera allora in parte conosciuta di Heidegger, insieme a *Che cos'è la metafisica* e a *Kant e il problema della metafisica*)». Queste pagine, come quelle successive che compongono il primo paragrafo del testo (ivi, pp. 159-162) attendono ancora una ripresa filosofica adeguata e all'altezza della ricostruzione derridiana. È inoltre opportuno aggiungere questo, in merito a quella che potremmo chiamare un'etica della traduzione in filosofia, e cioè che Sartre, nell'intervista rilasciata a Pierre Verstraeten nel 1965, torna problematicamente sulla resa del lessico heideggeriano in francese, e sullo scarto di senso che ha luogo nel passaggio da una lingua all'altra: «[...] se si traduce *Da-sein* mediante “être-là” unito dal trattino – non è il senso heideggeriano ma alla fin fine un altro senso – questo “être-là”, non è propriamente francese. Se dico “existential” e “existentiel” per indicare una differenza concettuale sempre presente nei filosofi tedeschi, non è francese» (J.-P. Sartre, *L'écrivain et sa langue*, in Id., *Situations XI – Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 40-82; trad. di M. Gallerani et al., J.-P. Sartre, *Lo scrittore e la sua lingua*, in Id., *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano 2009, p. 103). Cfr. anche un passo di poco successivo della medesima intervista: «Quando si tratta del momento dell'instaurazione si è obbligati a colmare una lacuna all'interno di un pensiero, facendo violenza a una lingua. Sotto questo profilo, non c'è il minimo dubbio che tutte le parole che ho utilizzato in questo senso e che mutuato in questo modo dal tedesco non erano delle parole indovinate» (ivi, p. 104). Cfr. anche M. Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1984, pp. 331-337, ma in generale vedi tutto il cap. 11.

¹⁸ Cfr. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. di G. Del Bo, rivista da F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano (1965) 2002, pp. 540-614.

¹⁹ Cosa che Heidegger, d'altronde, rispondendo a una sollecitazione di Jean Beaufret, non mancò di rilevare polemicamente nella sua *Lettera sull'«Umanismo»*: mentre l'esistenzialismo sartriano si colloca su un piano in cui c'è innanzitutto l'uomo, egli si dispone su un piano in cui ne va anzitutto dell'Essere. Il presupposto che nella *Lettera* scompare (e che invece è ben presente nel

piano ontologico e quello storico, ed è attraverso l'antropologia che l'esistenzialismo viene inserito nella cornice del marxismo. Scrive Sartre

Riservandosi di studiare, nel settore ontologico, quell'esistente privilegiato (privilegiato per noi) che è l'uomo, è logico che l'esistenzialismo ponga anch'esso il problema delle sue relazioni fondamentali con l'insieme delle discipline che si riuniscono sotto il nome di *antropologia*²⁰.

Le scienze dell'uomo come «discipline ausiliarie» permettono così di introdurre una pluralità di piani d'analisi che rende possibile e metodologicamente legittima l'articolazione di un discorso capace di rispondere alla domanda sulla *réalité humaine* partendo dalle condizioni materiali in cui ogni individuo si inserisce.

Ciò che era stato rifiutato da quell'insieme di teorizzazioni che va sotto il nome comune di «marxismo ortodosso» si trasforma così in una potente leva teorica con cui il marxismo è assunto anzitutto come un'antropologia storica, e non piuttosto come una critica dell'economia politica che contiene in nuce gli schemi direttivi di una filosofia della storia desunta da una dialettica della natura²¹. Nella prospettiva adottata da Sartre, infatti, l'economico richiede di essere riportato alla sua dimensione vivente e umana, dal momento che la presunta autonomia della scienza economica – per errori di carattere filosofico, epistemologico e metodologico – era stata affermata nei termini di un suo primato sulla sfera della *Lebenswelt* fenomenologica²². In opposizione alla sclerotizzazione di un sapere incapace di mettere in luce riflessivamente i propri presupposti indagati, il movimento che Sartre cerca di imprimere al marxismo è di sottrarre i processi storici a una spiegazione di matrice deterministica e «naturalizzante». La riattivazione della prassi viene così ricercata mediante l'affermazione teorica di un'intenzionalità che è anche, al tempo stesso, razionalità etica e politica. Infatti,

carteggio che Sartre e Heidegger hanno dopo la fine della guerra) è proprio quello dell'impostazione ermeneutica adottata da Sartre che ricalca quella definita da Heidegger in *Essere e tempo*. Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»* (1946), trad. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

²⁰ CRD I, p. 129. Sulla funzione dell'antropologia in relazione al marxismo, anche nella prospettiva della teoria della singolarità, cfr. L. Basso, *Sartre, Marx e il marxismo. A partire da* Questioni di metodo, «aut aut», n. 381, 2018, pp. 149-172, in particolare pp. 156-158.

²¹ È questo infatti il senso della duratura critica che Sartre rivolge al materialismo dialettico di Engels e che culmina appunto nelle *Questioni di metodo*. Il motivo polemico contro il determinismo e il materialismo dialettico non è affatto nuovo, se si pensa che esso era già stato formulato da Sartre dieci anni prima, in *Materialismo e rivoluzione*, dove troviamo un esame delle posizioni di Engels che avviene in modo dettagliato nelle note per la fondazione di un'etica per l'esistenzialismo, pubblicate postume con il titolo di *Cahiers pour une morale*, a c. di A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1985 (*Quaderni per una morale*, a c. di F. Scazio, Edizioni Associate, Roma 1992), dove si trova una lunga analisi dell'*Anti-Dühring* (cfr. in particolare p. 360 dell'ed. fr., nella quale è contenuta la *pointe* polemica che Sartre rivolge a Engels: «È dunque all'origine stessa del marxismo che troviamo quell'oscillazione continua tra il determinismo meccanicista e il materialismo dialettico, e tale oscillazione deriva dallo sforzo assurdo di riunire in una sintesi il meccanicismo e la dialettica»).

²² Che la *Critica della ragione dialettica* fosse un'opera da leggere in sintonia con la *Crisi delle scienze europee* di Husserl era stato il punto teorico qualificante dell'interpretazione di Enzo Paci, il quale aveva riconosciuto – dialogando con lo stesso Sartre – quanto fosse decisivo riflettere sulle conseguenze della perdita dell'intenzionalità fungente delle scienze nel processo storico del loro autonomizzarsi rispetto alla filosofia. Cfr. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963, seconda parte.

in assenza di questo gesto di rilancio dell'intenzionalità, il pericolo in cui sarebbe incorsa l'operazione critica sartriana sarebbe stato quello di vedersi chiudere lo spazio dell'interrogazione della «realtà umana» all'interno di un discorso non più storico-materialistico, ma metafisico, come in parte continuava a esserlo quello esistenzialistico. Ora, invece, l'esistenzialismo, rilanciando la domanda sulla *réalité humaine* in funzione anti-deterministica diventa la leva *ideologica* con cui Sartre intende operare sul marxismo. È in questo orizzonte che si gioca il senso da attribuire al materialismo storico in Sartre e, da qui, a quella peculiare antropologia filosofica che trova il suo baricentro nella nozione di singolarità.

3. Il «duogo» teorico dell'antropologia. L'esistenzialismo nella cornice del marxismo

L'articolazione del rapporto tra esistenzialismo e marxismo è conseguente a un problema che tra la fine degli anni quaranta e per tutti gli anni cinquanta – dunque non solo durante la fase del *compagnonnage de route* – è avvertito da Sartre come particolarmente spinoso. Infatti, l'esigenza di rinnovamento nel campo culturale del marxismo diventa urgente man mano che si delineano i rapporti di forza internazionali nel quadro post-Yalta e che a occidente si chiariscono i contorni dello stalinismo in Unione Sovietica²³. *Questioni di metodo* fornisce la cornice teorica pensata da Sartre al problema di quale contributo l'esistenzialismo può apportare a un marxismo che richiede di essere aggiornato criticamente in un quadro culturale e politico mutato. Per molti versi il saggio è anche una risposta a *Esistenzialismo o marxismo?*²⁴, il lungo intervento che Lukács pubblica nel 1948 – quindi non di molto successivo a *L'esistenzialismo è un umanismo*, che ne è il principale obiettivo polemico. Nel suo libro Lukács considerava infatti l'esistenzialismo in generale e il pensiero di Sartre in particolare come il frutto tardo di un'ideologia decadente espressione di una società europea borghese in crisi da tempo²⁵. Sartre risponde a Lukács accusandolo di impiegare degli schemi prefabbricati che non gli permettono di comprendere la complessità dell'intreccio tra la storia e le idee, rendendo così il marxismo un pensiero infecondo perché incapace di interpretare la processualità della storia e la densità dell'evento²⁶.

²³ È un dibattito che si nutre, tra l'altro, delle opere di Tran Duc Thao (*Fenomenologia e materialismo dialettico* [1951], trad. it. di R. Tomassini, Lampugnani Nigri, Milano 1970) e di Merleau-Ponty (gli articoli politici degli anni quaranta e cinquanta raccolti in *Segni* [1960], trad. it., Il Saggiatore, Milano 2002; la *querelle* con Sartre sul comunismo successiva alla loro rottura, avvenuta nel 1954, che sfocia nella pubblicazione de *Le avventure della dialettica* [1955], SugarCo, Milano 1965; per una riconsiderazione critica delle «lettere dalla rottura» tra Merleau-Ponty e Sartre, cfr. *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, numero monografico di «aut aut», n. 381, 2018, a c. di E. Lisciani-Petrini e R. Kirchmayr).

²⁴ G. Lukács *Esistenzialismo o marxismo?* (1948), trad. it. di F. M. Ausilio, Acquaviva, Bari 1995; CRD I, pp. 27-28. Cfr. V. Charbonnier, *Sartre et Lukács: des marxismes contradictoires?*, in E. Barot (a c. di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 159-178.

²⁵ Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1941), trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, 1980, 2 voll.

²⁶ CRD I, pp. 27-29, e in particolare questo passo di p. 29: «Per anni l'intellettuale marxista ha creduto di servire il proprio partito violando l'esperienza, trascurando i particolari imbarazzanti, semplificando grossolanamente i dati e soprattutto concettualizzando l'avvenimento (*avènement*) prima di averlo studiato». Cfr. anche CRD I, p. 31 – dove Lukács è tacciato di «idealismo volontarista» – e le pp. 41-42, dove Sartre affonda il colpo a proposito dell'interpretazione del pensiero di Heidegger, di cui il filosofo ungherese disconosce la novità, considerandolo una risposta della cultura piccolo-borghese tedesca alla crisi del primo dopoguerra: «Sì, Lukács ha gli strumenti per

Per questo, il compito che Sartre attribuisce in generale all'esistenzialismo è di operare da antidoto rispetto all'ossificazione della teoria marxista e secondo più direttrici. In primo luogo, il marxismo rinnovato dall'esistenzialismo come pensiero della finitezza e della libertà-in-situazione, si oppone a un determinismo meccanicistico che il positivismo ha ereditato e ha rilanciato, lasciando le sue tracce anche su un materialismo dialettico che, sulla scorta del pensiero di Engels, fornisce i suoi schemi alle scienze naturali. Piuttosto che saggiare la scientificità del marxismo nel confronto con i metodi delle scienze della natura, Sartre compie una duplice mossa filosofica. Con la prima mossa corregge la deriva oggettivistica del marxismo con l'apporto della discorsività esistenzialista. Con la seconda mossa introduce nel discorso marxista la questione etica. Infatti, il discorso etico di Sartre si aggancia esattamente nel punto in cui il marxismo richiede un *supplemento* che gli è indispensabile per poter descrivere la dialettica concreta tra i soggetti e la loro classe di appartenenza che nel marxismo ortodosso era stata subordinata allo stesso concetto di classe.

La svolta che, in questo senso, Sartre compie con la *Critica della ragione dialettica* consiste nel riconoscere nel *gruppo* il termine medio tra l'individuo e la classe, sicché lo studio del concreto storico non può avvenire che tenendo conto delle dinamiche conflittuali con cui hanno luogo la formazione, la composizione e la dissoluzione dei gruppi sociali. In questo ambito è lo studio delle norme, e del rapporto tra i soggetti e le norme a occupare la scena dell'indagine critica della dialettica. L'«etica dialettica» cui Sartre lavora dopo la stesura della *Critica* trova così le sue condizioni di possibilità nel pensiero della singolarità che acquista progressivamente una sua fisionomia tra i due volumi dell'opera e la conferenza all'Istituto Gramsci a Roma nel 1961²⁷, per riverberarsi poi, da lì a poco, sul testo di *L'universale singolare*, la conferenza parigina del 1964 dedicata a Kierkegaard e nelle voluminose note preparatorie alla conferenze di Roma del 1964 e di Cornell del 1965²⁸.

In secondo luogo, agli occhi di Sartre il marxismo rinnovato dall'esistenzialismo deve essere capace di rendere conto dell'evento (*avenement*) storico nel suo accadere singolare, senza che l'evento sia conseguentemente sussunto e interpretato per mezzo di categorie logiche astratte. Infatti l'impiego di tali categorie rischia di tradire il senso dell'evento, cristallizzandolo dall'esterno e facendolo

capire Heidegger, ma non lo capisce, perché bisognerebbe che lo *leggesse*, che cogliesse il senso delle frasi ad una ad una. E non c'è più un solo marxista, a mia conoscenza, che ne sia ancora capace» (ivi, p. 42).

²⁷ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité?*, a c. di M. Kail e R. Kirchmayr, *Les Prairies Ordinaires*, Paris 2013; cfr. anche Id., *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, a c. di R. Kirchmayr, Marinotti, Milano 2015.

²⁸ J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, cit.; Id., *Morale et Histoire*, cit. Cfr. R. Stone, E. Bowman, «Éthique dialectique. Un premier regard sur les notes de la conférence de Rome», in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, cit., pp. 9-35; Id., «Socialist Morality» in «Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture: A Summary and a Commentary», in W. McBride (a c. di), *Sartre and Existentialism: Existential Ethics*, Garland, New York-London 1992, pp. 166-200; J. Bourgault, G. Cormann, *Présentation* di J.-P. Sartre, *Les racines de l'éthique*, «Études sartriennes», n. 19, 2015, pp. 3-9; J. Simont, *Autour des Conférences de Sartre à Cornell*, in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, a c. di P. Verstraten, «Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales», Bruxelles 1987, pp. 35-55; Ead., *Sartrean Ethics*, in C. Owells (a c. di), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 78-210; P. Crittenden, *Sartre in Search of an Ethics*, Cambridge Scholars Publ., Newcastle upon Tyne 2009, pp. 93-141.

diventare oggetto di una precomprensione incapace di cogliere il *novum* storico. Perciò, la comprensione della storia non può fare a meno di interrogare l'evento nella sua portata unica e irripetibile, *semelfattiva*. L'assunzione della prospettiva esistenzialista nel marxismo comporta di conseguenza un pensiero dell'evenemenzialità storica. La differenza metodologica rispetto a una dialettica tra la struttura e la sovrastruttura è palese. Mentre quella tenderà a ricondurre ogni evento allo schema dialettico struttura-sovrastruttura in modo da attribuirgli un significato storico, «[...] l'esistenzialismo non può che affermare la specificità dell'evento storico e cercare di restituirgli la sua funzione e le sue molteplici dimensioni»²⁹. Se i marxisti ortodossi pre-comprendono l'evento a partire dal rapporto tra struttura e sovrastruttura, il rischio è che in questo modo restino ciechi di fronte a quegli eventi che non sono suscettibili di essere ricondotti a tale rapporto. Un esempio tra tutti: la Rivoluzione francese come evento politico e non come conseguenza dell'avviato sviluppo del sistema di fabbrica in Francia³⁰.

La presa in carico metodologica dell'evento, colto nel suo carattere di irriducibile contingenza evenemenziale, confligge tanto con una visione analitica e deterministica della storia quanto con una teologia secolarizzata in una filosofia della storia. Mentre il determinismo stabilisce delle correlazioni tra causa ed effetto che si presumono lineari, e la teologia secolarizzata in filosofia della storia stabilisce la legge immutabile, «provvidenziale», del corso storico, la dialettica come pensiero dell'evento ha come obiettivo di stabilire la relazione tra l'evento stesso e la conoscenza che ne possiamo avere nell'orizzonte della totalizzazione. Inoltre, l'evento non riguarda soltanto la manifestazione – nel teatro della storia – di fatti nuovi che imprimono delle deviazioni al suo corso, ma implica soprattutto la presa in carico della molteplicità dei soggetti concreti che, come altrettanti punti di singolarità, «perforano» il supposto *continuum* storico. A ogni singolarità – che sia quella dell'evento nella sua imprevedibilità nei rispetti di un processo che si intende come intelligibile, prevedibile e calcolabile, o quella del soggetto storico concreto – corrisponde infatti una «lacuna» o un «buco» che la attraversa: è questa la dimensione di trascendenza della singolarità rispetto all'immanenza del *continuum* storico.

Come Sartre precisa nella continuazione della stessa pagina di *Questioni di metodo* in cui è denunciato il determinismo del marxismo ortodosso, il compito dell'esistenzialismo come «disciplina ausiliaria» «non rimette nulla in questione, salvo un determinismo meccanicista che non è specificamente marxista e che è stato introdotto dall'esterno da questa filosofia totale»³¹. Se il marxismo è filosofia totale, ovvero sapere sintetico del processo storico, il movimento dialettico che è ricostruito secondo il duplice asse della regressione (momento archeologico) e della progressione (momento teleologico) non si costituisce come una totalizzazione già compiuta, come accade invece per l'hegelismo, per cui il sapere è ricapitolazione e rammemorazione, come conservazione della verità e dell'essenzialità di un processo già avvenuto. Mentre la circolarità della dialettica hegeliana procede a ritroso, conservando l'essenziale, cioè il duraturo, nel transeunte,

²⁹ CRD I, p. 96.

³⁰ CRD I, pp. 91-92. Sullo scoppio della rivoluzione come evento storico singolare, cfr. anche J.-P. Sartre, *Mai-juin 1789. Manuscrit sur la naissance de l'Assemblée Nationale*, «Études Sartriennes», n. 12, 2008, pp. 19-154 e Id., *Liberté – Égalité. Manuscrit sur la genèse de l'idéologie bourgeoise*, ivi, pp. 165-256.

³¹ CRD I, p. 134.

in Sartre essa descrive un processo di totalizzazione che ha come sua propria dimensione temporale il futuro e che, per questa ragione, si apre a curvature e deviazioni di traiettoria del *continuum* storico, deviazioni di cui dev'essere appunto ricercato il senso, la specifica razionalità.

Sotto questo profilo, l'impresa che Sartre conduce con la *Critica della ragione dialettica* si dispiega su un triplice versante. In primo luogo (ed è il primo versante) Sartre si interroga circa i presupposti metodologici che permettono di sviluppare una critica tanto dei saperi che trovano il loro fondamento in una ragione analitica quanto del marxismo ortodosso che si è accontentato di una formulazione volgare e «naturalizzata» della dialettica. Infatti, accogliendo le istanze del positivismo, il marxismo è sfociato in quella filosofia del progresso che ha guidato, tra la fine del XIX secolo e la prima metà del Novecento, quei socialismi riformisti che Walter Benjamin condanna duramente nelle tesi di *Sul concetto di storia*³². Il secondo versante è dato dall'interrogazione sulla scientificità di un sapere che trova – al cuore stesso della sua teorizzazione – delle aree dense e opache che risultano eccedenti la presa del concetto, a partire dall'esperienza del bisogno che per Sartre costituisce il vero e proprio punto di partenza filosofico, cioè l'intuizione della *rarété* come condizione vissuta ineludibile per ogni organismo vivente nel suo rapporto con il mondo esterno in quanto rapporto di dipendenza rispetto alla *Umwelt* in cui l'organismo stesso si trova³³. La questione che la *Critica* affronta è allora della presa in carico, da parte del pensiero dialettico, di quelle regioni dell'esperienza la cui comprensione risulta impervia a causa della loro intrinseca trans-storicità. Pertanto, il terzo versante non potrà che essere quello di un pensiero che sia in grado di penetrare lo spessore della storia allo scopo di riconoscerne le strutture d'intelligibilità, cioè la sua razionalità anche laddove pare non esservene, anche in ciò ch'essa pare mostrare di assolutamente contingente, fino al limite – immanente – del trans-storico³⁴.

La nozione di comprensione (il *Verstehen* dello storicismo diltheyano e dell'ermeneutica gadameriana) fornisce la chiave di volta del metodo d'indagine di Sartre visto nel suo momento progressivo: essa è il movimento dialettico con cui il senso della prassi è ricostruito partendo dalle sue condizioni di partenza fino al suo compimento³⁵. Ciò vuol dire che i risultati dell'analisi regressiva devono aver potuto portare alla luce la molteplicità di strutture che definiscono il campo pratico come «situazione», ossia come ambito in cui i soggetti trovano collocazione in quanto determinati dalle forze del campo e nel quale essi conseguentemente si definiscono tramite un processo di soggettivazione che è anzitutto alienante.

Infatti, ogni processo di soggettivazione che ha luogo in un campo pratico che è dominato da strutture che producono la scissione del soggetto – il che

³² Cfr. W. Benjamin, *Tesi sulla filosofia della storia* (1940), in *Opere complete di Walter Benjamin*, vol. VII. Scritti 1938-1940, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002, pp. 483-493.

³³ Sulla teoria del bisogno nella *Critica della ragione dialettica* la letteratura critica ha insistito particolarmente, riconoscendovi giustamente uno dei momenti di maggiore intensità teorica. Per un approccio al problema della continuità della ricerca sartriana in relazione alla teoria dei bisogni, cfr. J. Simont, *La Critique de la raison dialectique: du besoin au besoin, circulairement*, «Les Temps Modernes», n. 41, 1985, pp. 732-752; cfr. anche H. Rizk, *Comprendre Sartre*, cit., pp. 106-109.

³⁴ Cfr. E. Barot, *Entre Marx et l'URSS*, in Id. (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., p. 155.

³⁵ Cfr. CRD I, pp. 113-114, dove si pone anche l'equivalenza tra metodo progressivo-regressivo e comprensione.

vuol dire, in ottica strutturalista, da *qualsivoglia struttura* – non può che iscrivere il destino del soggetto in una storia di scissioni e di separazioni da sé e con sé. Al contrario, ciò che il metodo progressivo deve poter portare alla luce è la direzione, il senso e il movimento del progetto (*Entwurf, Projet*) come tensione a realizzare l'identità con sé della singolarità in quanto sempre definita a partire dall'altro. Per questo, nella visione sartriana la libertà, l'autonomia e la proiezione di sé all'esterno di sé giocano un ruolo di primaria importanza: è in questi tratti specifici della soggettività come processo di singolarizzazione che può avvenire dialetticamente il superamento dell'alienazione, che definisce *ab initio* ogni esistenza concreta e finita. Sotto questo rispetto non siamo particolarmente lontani dall'asse ontologico ed etico di *L'Essere e il nulla*, dove il progetto d'essere è definito come l'unità impossibile (ovvero possibile in quanto immaginaria) dell'essere-in-sé e dell'essere-per-sé. Tuttavia, una differenza rilevante separa le tesi dell'opera del 1943 rispetto a quelle della *Critica*: in quest'ultima il dualismo ontologico ha lasciato il posto a un'ontologia monista fondata sulla nozione di bisogno (e non più di desiderio come *manque d'être*) e incentrata sulla trasformazione dell'essere d'esteriorità mediante una prassi che include ormai anche l'ambito specifico del linguaggio. È in questo ambito che i singoli significati vengono iscritti nella materialità dell'essere. Anzitutto in questo senso – cioè nel senso dell'azione pratica e del linguaggio – dev'essere intesa l'idea sartriana secondo la quale la materia è *scellée*, è «sigillata», dalla prassi.

4. Il problema di un'antropologia marxista

Il movimento compiuto da Sartre con le *Questioni di metodo* e con la *Critica* insiste su un punto teorico centrale che le categorie ontologico-fenomenologiche dell'opera del 1943 si erano limitate a individuare nella sua portata ontologica e metafisica, dove la funzione nullificante della coscienza preriflessiva è descritta nei termini metaforici del «buco nell'essere» (*trou dans l'être*). Con la *Critica della ragione dialettica*, invece, la posta in gioco conseguente all'assimilazione del marxismo intende descrivere fenomenologicamente, per mezzo di una pluralità di mediazioni, il passaggio dall'ontologia alla storia, là dove l'universalità della *réalité humaine*, definita in termini di libertà fondamentale, viene calata nella dimensione del «concreto»³⁶. È da questo spostamento di piano che viene definita l'ipotesi teorica su cui si muove la *Critica della ragione dialettica*, cioè se la storia sia intelligibile e a quali condizioni, e se possa essere pensato il rapporto tra la singolarità – che, come Sartre precisa in *L'universale singolare*, è sempre trans-storica³⁷ – e la storia stessa.

Da questo punto di vista, la *Critica* rappresenta, tra l'altro, una sorta di propedeutica alla chiarificazione della nozione di singolarità in quanto comprensione di ciò che, accadendo *una sola volta*, eccede un sapere della storia che si vuole universale. In che modo possiamo cogliere la singolarità di qualcosa, se non si dà di essa un concetto adeguato? Come possiamo pertanto descrivere una

³⁶ CRD I, p. 26.

³⁷ Cfr. J.-P. Sartre, *L'universel singulier* (1966), in Id., *Situation IX – Mélanges*, cit., pp. 152-190; trad. *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, cit., pp. 139-162. Vedi anche CRD II, p. 405, dove la trans-storicità è collegata alla condizione mortale dell'agente storico («[...] egli stesso deve condurre la propria azione tenendo conto della propria morte sempre possibile [...]. Deve dunque qualificare la propria storicità a partire da una condizione trans-storica»).

singularità in termini che siano al tempo stesso storici ed extrastorici? E possiamo affermare l'esistenza di un sapere che sia in grado di collocarci sul piano stesso della concretezza storica? Sulla scorta di queste domande proviamo dunque a ricostruire il percorso con cui Sartre elabora un modello di comprensione che si vuole dialettica, storica e concreta, dell'evento nel suo rapporto con l'universale. Con *Questioni di metodo* siamo al punto d'inizio di una strada che condurrà Sartre alla formula paradossale dell'«universale singolare», con cui ha cercato di ripensare da capo il materialismo storico di Marx. È con tale formula che è possibile afferrare il senso dell'innesto dell'esistenzialismo nel corpo del marxismo, dal momento che la ripresa della domanda sull'uomo conduce all'interrogazione sul *telos* unitario della storia, secondo quel processo che Sartre chiama di «totalizzazione in corso», che è un processo certo orientato razionalmente ma sempre suscettibile di deviare rispetto al suo corso in dipendenza delle condizioni storiche reali (il «campo pratico») in cui esso ha luogo.

L'ontologia materialistica e processuale, che la *Critica* descrive partendo dall'apparente semplicità della relazione tra l'organismo e il suo ambiente, riveste così un duplice compito: da un lato deve poter fornire gli schemi con cui attaccare fin nei suoi presupposti un pensiero analitico di per sé incapace di cogliere il movimento della storia (ed è tutta la polemica che Sartre scatena contro l'ideologia borghese in *Questioni di metodo*); dall'altro lato deve potersi affermare come un pensiero storicamente «situato» e capace di attivare un potenziale trasformativo delle pratiche nella prospettiva di un'emancipazione possibile e dell'affermazione di una libertà intesa collettivamente e non più solo individualmente. È su questi assi che si articola il profondo ripensamento della nozione di soggettività, definita come un rapporto circolare tra esterno e interno, tra l'organismo vivente e il suo «ambiente» (è la *Umwelt* della fenomenologia), che prende avvio dalla mancanza (*manque*) costitutiva l'organismo stesso in quanto dipendente dall'ambiente per la sua sopravvivenza, posto che – secondo una delle tesi più fortunate e innovative presentate nella *Critica* – il tratto distintivo dell'ambiente è la sua scarsità (*rareté*) di risorse utilizzabili dall'organismo in vista del soddisfacimento del bisogno.

Posto che per Sartre la soggettività richiede di essere descritta nei termini del continuo movimento circolare con cui l'esterno è interiorizzato e l'interno exteriorizzato, e che la dialettica fornisce la legge di questo rapporto reale tra l'interno e l'esterno, il termine di «singolarità» compare come la risposta teorica che viene data da Sartre al problema della definizione del rapporto tra la soggettività, l'essere sociale e la storia. Non solo, dunque, il termine di «singolarità» presuppone un modello della *struttura dinamica e plastica della soggettività* al cui centro si trova la mancanza organica, non solo la «singolarità» fornisce pure un modello di descrizione e di comprensione della relazione dialettica tra l'interno e l'esterno, ma essa acquista tutto il suo senso nella cornice del materialismo storico, in quanto permette di cogliere il rapporto paradossale tra lo svolgersi della storia e il nucleo trans-storico della soggettività. Dunque, è unicamente alla condizione di comprendere in modo coerente questo rapporto che il marxismo può continuare a presentarsi come «filosofia insuperabile del nostro tempo» (*philosophie indépassable de notre temps*)³⁸. A differenza di come è stata fin troppo spesso interpretata, cioè male, questa suo malgrado celebre affermazione di Sartre non

³⁸ CRD I, p. 12,

descrive uno *stato di fatto* (la presunta superiorità del marxismo in quanto filosofia critica su altre filosofie), ma indica una *tensione problematica* tra un'attualità nella quale «il marxismo s'è fermato»³⁹ (il marxismo ortodosso come scienza positiva) e un avvenire possibile che tuttavia è interamente da fare (il marxismo rinnovato come antropologia concreta, che sia strutturale e storica insieme)⁴⁰.

È dunque radicalizzando la questione antropologica e ponendo da capo la domanda sulla *réalité humaine* che il marxismo ritrova la sua fonte e la sua ispirazione. Questo orientamento è anche la conseguenza di una scelta di campo circa il Marx cui è possibile riferirsi. Sartre scrive infatti nella Prefazione di *Questioni di metodo*: «la questione che pongo è una. Una sola: abbiamo oggi gli strumenti per costruire un'antropologia strutturale e storica?»⁴¹. La domanda designa quale interlocutore privilegiato il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, il filosofo del bisogno, del lavoro e dell'alienazione, più che il Marx del *Capitale*: l'opera di quest'ultimo sarà così rischiarata, in senso unitario, partendo proprio dalle domande poste negli scritti giovanili. In questo senso Sartre rimane coerente con tale scelta di campo, schierandosi dalla parte di un marxismo visto con le lenti della fenomenologia. La *coupure épistémologique* che più avanti sarà riconosciuta nel corpo dei testi marxiani da Althusser e dai suoi allievi al fine di reperire gli elementi di scientificità del marxismo a partire dalle tesi di *L'ideologia tedesca* e del *Capitale*⁴², pare dunque essere presupposta da Sartre nel suo progetto, ma secondo un senso inverso: il dialogo con i testi marxiani va più nella direzione di un confronto con l'antropologia prospettata nei *Manoscritti* del 1844 che in quella di una ripresa degli elementi della critica dell'economia politica nell'ottica della fondazione delle scienze sociali⁴³.

Se, come Sartre afferma in *Questioni di metodo*, il marxismo si è irrigidito ed è degradato in un dogmatismo volgare, dal suo punto di vista occorre anzitutto chiarire la questione della definizione di un metodo che sappia e possa cogliere gli oggetti in quanto *storici*. Pertanto, per restituire al marxismo la sua portata critica sui processi storici, occorre anzitutto chiarire la questione della definizione del metodo. Da questo punto di vista, Sartre stabilisce gli assi e individua le coordinate del suo progetto proprio in *Questioni di metodo*, che offre dunque la cornice più ampia in cui devono essere collocati i testi successivi, ben sapendo che quanto più Sartre procede lungo il suo cammino di ricerca tanto più il modello guadagna in articolazione e complessità, e tanto più la questione della singolarità emerge in tutta la sua importanza.

Posto che, secondo l'argomentazione di *Questioni di metodo*, il problema più urgente per il marxismo è di riconsiderare criticamente le proprie premesse

³⁹ CRD I, p. 28.

⁴⁰ Cfr. CRD I, p. 133: «Non c'è dubbio infatti che il marxismo appaia oggi come la sola antropologia possibile che debba essere insieme storica e strutturale».

⁴¹ CRD I, p. 12.

⁴² Cfr. L. Althusser, P. Macherey, E. Balibar, R. Establet, J. Rancière, *Leggere il capitale* (1967), trad. it. di R. Rinaldi, V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1971.

⁴³ Per una disamina del rapporto tra Sartre e Althusser in relazione alla questione dell'umanesimo, cfr. i contributi di G. Sibertin-Blanc, *L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme*, «Études sartriennes», n. 13, 2009, pp. 55-92; F. Caeymaex, *Sartre et Althusser. Retour critique sur l'antihumanisme*, «Les Temps Modernes», nn. 658-650, 2010, pp. 143-258; A. C. Yazbek, *Sartre et Althusser: le marxisme est-il un humanisme?*, in E. Barot, *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 179-200; L. Basso, *Al di là della contrapposizione umanismo-antiumanismo. Soggettività e marxismo fra Sartre e Althusser*, «Bollettino di Studi Sartriani», n. 10, 2017, pp. 161-177.

per potersi presentare come sapere scientifico, occorre pertanto mettere alla prova i limiti della ragione dialettica, poiché il pensiero di Marx si costituisce *fin dal principio* come sapere storico e processuale. Teniamo fermo questo punto, relativo ai limiti: l'operazione critica condotta da Sartre è dichiaratamente kantiana⁴⁴, dal momento che si tratta di rendere ragione dell'ambito in cui la ragione dialettica può configurarsi come discorso scientifico che possa articolarsi con una ragione analitica, e che dunque non si disponga *in alternativa* a essa, ma *subordinando quest'ultima a sé*. È in questo senso che le *Questioni di metodo* invitano a riaprire la domanda sulla relazione tra ragione analitica e ragione dialettica in termini che non siano semplicemente di esclusione reciproca ma, piuttosto, di riconoscimento della *priorità* (logica ed ermeneutica) della dimensione storica della conoscenza.

La nozione *pivot* che Sartre introduce allo scopo di operare le mediazioni tra i diversi livelli di analisi storica, tra le diverse forme di condizionamento, e tra le diverse modalità di interrelazione tra uomo e ambiente è quella di *totalizzazione in corso*, con la quale egli indica il *telos* della ragione quand'essa opera in vista della composizione organica dei saperi, secondo un orientamento di pensiero che non appare distante da quello espresso da Husserl nella *Crisi delle scienze europee*. In questa prospettiva – che è quella dell'inversione del processo di «naturalizzazione» dei saperi scientifici mediante la riattivazione dell'intenzionalità fungente –, il marxismo si assume metodologicamente tale compito quando è in grado di collegare l'istanza universalizzante del sapere con la contingenza storica e pratica dei processi. Difatti, è solo grazie all'andirivieni tra l'astrattezza del concetto e la contingenza dell'evento che si può produrre un sapere non astratto, ma adeguato al «concreto». In questo modo, il nesso tra teoria e pratica può essere rivisitato alla luce del *telos* razionale definito dalla totalizzazione, cioè dal processo di ricomposizione unitaria del sapere scientifico.

L'universale viene così costantemente messo alla prova del singolare, cioè del processo in quanto storicamente definito. Sartre scrive infatti:

Il marxista accosta il processo storico mediante schemi universalizzanti e totalizzatori. E, beninteso, la totalizzazione non viene operata a caso; la teoria determina la prospettiva e l'ordine dei condizionamenti, e studia questo o quel processo particolare nell'ambito d'un sistema generale in evoluzione. Ma in nessun caso, nei lavori di Marx, la prospettiva pretende di impedire o di rendere inutile l'apprezzamento del processo come totalità *singolare*⁴⁵.

Ciò che è opportuno sottolineare di questo passo è che la nozione di singolarità – che, secondo la nostra ipotesi, guida in Sartre la descrizione della soggettività – debba essere dialetticamente impiegata anche per riconoscere il carattere unico, particolare e contingente del processo storico in quanto derivante da un evento semelfattivo. E, difatti, Sartre spiega coerentemente in che senso debba essere intesa questa operazione di scomposizione del soggetto e dell'oggetto in riferimento alla loro ricomposizione mediante la nozione di totalizzazione in corso:

⁴⁴ Cfr. J.-M. Salanskis, *Sartre, Kant et la sérialité*, «Études sartriennes», n. 10, 2005, pp. 26-33.

⁴⁵ CRD I, p. 30.

[...] la totalizzazione dialettica deve comprendere gli atti, le passioni, il lavoro e il bisogno non meno che le categorie economiche, deve sia collocare l'agente o l'evento nel contesto storico, sia definirlo rispetto all'orientamento del divenire, sia determinare esattamente il senso del presente in quanto tale⁴⁶.

Perciò la totalizzazione si presenta come come *sintesi progressiva* di un sapere che abbia colto l'oggetto nella sua dimensione concreta e storica, ma a differenza della dialettica storica in Hegel, essa non è superamento-conservazione nel senso di una progressiva universalizzazione di un contingente, il cui essenziale risulterebbe così inverato. Se il concetto fornisce l'universale, quest'ultimo non può mai essere dato *in astratto* e *in partenza*, ma deve emergere man mano che l'oggetto avrà mostrato le sue molteplici sfaccettature. Nel caso dell'interrogazione sulla *réalité humaine*, questo particolare oggetto di indagine che è posto da quel soggetto che è lui stesso – secondo il paradosso della soggettività affermato da Husserl nel § 53 della *Crisi delle scienze europee*⁴⁷ – risulta non appartenere alla dimensione storica nella quale tuttavia non può non collocarsi, ma si definisce estranea a essa in virtù del suo essere contingente da parte a parte: è ciò che Sartre chiamerà la «trans-storicità» della soggettività in quanto di eccedente, di residuale e di non-assimilabile essa possiede rispetto alle possibilità della comprensione storica. Perciò, tra l'individuo storicamente inteso e il sapere universale della storia medesima c'è un ampio spettro ermeneutico che occorre tracciare in tutta la sua ampiezza.

La totalizzazione in corso è decisiva anche per un altro aspetto, che riguarda la scientificità del marxismo. Infatti, come Sartre sottolinea in *Questioni di metodo*, il metodo regressivo-progressivo è «euristico» grazie al fatto che non cancella ma conserva il carattere paradossale della singolarità⁴⁸. Un sapere della totalità – come per esempio la filosofia hegeliana della storia – si muove tra i due poli della biografia individuale e della storia universale come sfere dell'oggettività che si inglobano l'una nell'altra, inserendo l'individuo nella sua epoca e cogliendo l'individuo all'interno della sua epoca. Tuttavia, si tratta di un sapere che, pur mirando alla concretezza storica, resta sul piano dell'astrazione filosofica. Secondo Sartre, anche il marxismo nella sua versione maggioritaria e «ortodossa» si è arrestato a questo punto. Di conseguenza, un marxismo portato fino al limite della ragione dialettica non potrà che collocarsi sui due piani contemporaneamente, dando prova di poter operare un va-e-vieni continuo tra la biografia e l'epoca storica. L'integrazione dell'una con l'altra non può avvenire per mezzo di una mediazione dialettica che è già data, ma grazie a un termine che è da cercare e che, dunque, finché la ricerca non avrà condotto a successo, non potrà che essere *provvisorio*. Tale termine sarà il frutto di uno studio della *differenza* tra l'individuo in quanto singolarità storica concreta e il campo pratico e storico in cui si inserisce, determinandosi in esso. Così, l'indagine differenziale ipotizzata da Sartre è anche e soprattutto analisi di *variazioni differenziali*, le quali non sono

⁴⁶ CRD I, p. 101.

⁴⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1950), trad. di E. Fillippini, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 205-208.

⁴⁸ CRD I, p. 102.

affatto delle «contingenze anomiche»⁴⁹, e per questa ragione insignificanti, ma diventano anzitutto oggetto di comprensione storica perché restituiscono il soggetto singolare colto nella sua prassi vivente e nel suo processo di oggettivazione.

L'esempio notevole che Sartre presenta in *Questioni di metodo* è quello della duplice relazione di co-implicazione che lega Robespierre e la rivoluzione francese, da un lato il rivoluzionario con le sue idee politiche e dall'altro il processo in cui converge una molteplicità di forze storiche, sicché il senso di ciò che è la rivoluzione come portatrice di istanze politiche giacobine si incarna in Robespierre il quale, reciprocamente, iscrive con i suoi discorsi e i suoi atti la sua parabola di uomo e di politico nella cornice storica della rivoluzione. «Niente può venir scoperto se, anzitutto, non ci avviciniamo il più possibile alla singolarità storica dell'oggetto»⁵⁰, scrive Sartre. Ma, per l'appunto, qui il procedimento euristico consiste anche in un'invenzione di nozioni in grado di cogliere per differenza il processo storico nel suo dettaglio. Non più grandi schemi di analisi applicati al particolare, ma va-e-vieni tra il piano dell'universale e quello del particolare. È all'incrocio di questi due movimenti che si delinea la singolarità dell'oggetto della comprensione storica, nella sua triplice accezione del *soggetto* come risultante di un processo di oggettivazione della soggettività, dell'*evento storico* come *incarnazione* di un processo storico oggettivo e, infine, dell'*opera* – in primo luogo nel senso dell'opera d'arte – come stratificazione di significati prodotti da una prassi storica.

Il metodo così definito si compone pertanto di due momenti che sono reciproci e complementari, cioè il momento *regressivo* (che potremmo anche chiamare *archeologico*) e il momento *progressivo* (al quale si può anche dare il nome di *teleologico*).

Definiremo il metodo d'avvicinamento esistenzialista come un metodo regressivo-progressivo e analitico-sintetico; nonché un andirivieni proficuo tra l'oggetto (che contiene tutta l'epoca come significati gerarchizzati) e l'epoca (che contiene l'oggetto nella sua totalizzazione); infatti quando l'oggetto è *ritrovato* nella sua profondità e singolarità, invece di restare esterno alla totalizzazione (come era sino allora, il che i marxisti ritenevano fosse la sua integrazione alla storia) entra immediatamente in contraddizione con essa: insomma la semplice giustapposizione inerte dell'epoca e dell'oggetto dà luogo bruscamente a un vivo conflitto⁵¹.

Il metodo d'indagine che permette una comprensione della storia non è dunque quello che considera i fatti storici come oggetti inerti di una conoscenza destinata a restare parziale perché incapace di cogliere il processo di costituzione dell'oggetto, ma è quello che fa del progetto il proprio asse tematico. Infatti, quello di progetto è il significante che nella *Critica* indica il carattere trasformativo della prassi, e perciò esso è in grado di subordinare a sé anche la nozione di

⁴⁹ CRD I, p. 104.

⁵⁰ CRD I, p. 105.

⁵¹ CRD I, p. 110.

lavoro⁵². Come aveva già mostrato *L'Essere il Nulla*, la nozione di progetto (*projet*)⁵³ se da un lato è presentata come ontologicamente definita dal desiderio (il *désir d'être*), e come spinta verso la trascendenza, dall'altro essa è imparentata strettamente con l'*Entwurf* di Heidegger e con l'idea di una gettatezza nel mondo (*Geworfenheit*) che è la condizione finita per l'apertura all'avvenire. In *Questioni di metodo* Sartre mantiene, pur non esplicitandolo, l'asse con l'analitica esistenziale heideggeriana, ma lo fa lavorando la questione dell'umanesimo dal suo *lato interno*, rivendicando cioè l'interrogazione sull'uomo in accordo con la descrizione del movimento dialettico di superamento (*dépassement*) della realtà – nel senso dei significati cristallizzati come risultato di una prassi – con cui essa è al contempo conservata e svelata. Il progetto, così, si configura come un movimento che – sorto dal bisogno organico – nega e trasforma l'esteriorità mediante una costante ripresa della prassi oggettivata e «cristallizzata» nell'inerte.

Per noi, l'uomo si caratterizza anzitutto per il superamento di una situazione, per ciò che riesce a fare di ciò che lo si è reso, anche se non si riconosce mai nella sua oggettivazione. Tale superamento lo troviamo alla radice dell'umano e in primo luogo nel bisogno [...]. È quel che chiamiamo *il progetto*. Così definiamo una doppia relazione simultanea; rispetto al dato la *praxis* è negatività: ma si tratta sempre della negazione d'una negazione; rispetto all'oggetto cui si tende, è positività: ma questa positività sbocca sul «non esistente», su ciò che *non è ancora stato*. Fuga e balzo in avanti, rifiuto e insieme realizzazione, il progetto conserva e svela la realtà superata [...]⁵⁴.

Riportare la comprensione della storia al livello della molteplicità degli eventi singolari significa partire dalla considerazione dell'irriducibilità dell'esistenza, cioè dalla sua contingenza. Sul versante di un'epistemologia della conoscenza storica, ciò si traduce in un'antropologia ancora tutta da fare, i cui presupposti dovranno essere riconosciuti tanto nel marxismo come filosofia della prassi, quanto nel primato ermeneutico dell'interrogazione, com'è chiarito nella conclusione di *Questioni di metodo*⁵⁵, nella quale Sartre riprende quanto Heidegger

⁵² Cfr. CRD I, p. 134: «La nozione stessa di praxis e quella di dialettica – inseparabilmente collegate – sono in contraddizione con l'idea intellettualista di un sapere. E, ciò che più conta, il lavoro, in quanto riproduzione da parte dell'uomo della sua vita, non può conservare senso alcuno se la sua struttura fondamentale non è di pro-gettare. In base a tale carenza – che riguarda l'avvenimento e non i principi della dottrina – l'esistenzialismo, in seno al marxismo e muovendo dai medesimi dati e dal medesimo Sapere, deve tentare a sua volta – magari come semplice esperienza – la decifrazione dialettica della Storia». Sarà intendendo il senso esistenziale del progetto (ridefinito in senso dialettico) che sarà possibile comprendere il senso del lavoro. Al contrario, un'analisi del lavoro come prassi non ha alcun significato se condotta al di fuori degli schemi di un'antropologia filosofica che riconosca anzitutto la *réalité humaine* come apertura e trascendenza.

⁵³ Cfr. EN, p. 508, dove Sartre l'essere-per-sé della *réalité humaine* come progetto, orientato liberamente dall'intenzione, verso un fine.

⁵⁴ CRD I, p. 78; sull'applicazione della nozione di progetto nella psicanalisi esistenziale, cfr. l'esempio di Flaubert come oggetto d'indagine storico-materialistica (ivi, p. CRD I, pp. 88-89).

⁵⁵ CRD I, p. 129: “[...] l'uomo occupa *per noi* un posto privilegiato. Anzitutto perché può essere storico, cioè definirsi di continuo, in virtù della propria *praxis*, attraverso i cambiamenti subiti o provocati, la loro interiorizzazione e il conseguente superamento delle relazioni interiorizzate. Poi perché si caratterizza come *l'esistente che noi siamo*. In questo caso, l'interrogatore si trova ad

aveva affermato nel §2 di *Essere e tempo*, specificando la tripartizione tra ciò su cui ci si interroga (*das Gefragte*), ciò o colui che è interrogato (*das Befragte*), e ciò che è posto come ciò che si ricerca mediante l'interrogazione (*das Erfragte*)⁵⁶. Conservare la priorità dell'interrogazione è il presupposto che consenta di forgiare un quasi-concetto – o un concetto «impuro» – come quello di *universale singolare*, che fornisca il termine medio tra l'universalità del concetto e la singolarità dell'evento. Questo concetto «impuro» è impiegato da Sartre principalmente per reintrodurre la contingenza dell'esistenza *in quanto singolare* nella trama della storia. Il prosieguo del passo di *Questioni di metodo* citato sopra chiarisce bene questo punto.

Esso [l'esistenzialismo] non rimette nulla in questione, salvo un determinismo meccanicista che non è specificamente marxista e che è stato introdotto dall'esterno in questa filosofia totale. Anch'esso vuole situare l'uomo nella sua classe e nei conflitti che l'oppongono alle altre classi in base al modo ed ai rapporti di produzione. Ma può tentare questa «situazione», muovendo dall'esistenza, ossia dalla comprensione; si rende interrogato e interrogazione in quanto interrogante; non oppone, come Kierkegaard a Hegel, la singolarità irrazionale dell'individuo al Sapere universale. Ma vuole, nel Sapere stesso e nell'universalità dei concetti, reintrodurre l'insuperabile singolarità dell'avventura umana⁵⁷.

La nozione di singolarità intende così aprire una breccia nel concetto teorico-politico di individuo, di modo che questo non possa essere più pensato nei termini di un'entità atomica o monadica isolata, potenzialmente autosufficiente, chiusa su di sé, a esclusione della dimensione della socialità e della storia. Analogamente al movimento – tipicamente fenomenologico – che Heidegger aveva impresso, nell'analitica esistenziale, alle categorie del neokantismo, si tratta di guadagnare un piano concreto che precede quello categoriale e astratto. È questa la direzione che Sartre riconosce al materialismo storico: la sua *visée* consiste nella descrizione della genesi della dialettica a partire dalla relazione che si

essere tutt'uno con l'interrogato, o, se si preferisce, la realtà umana è l'esistente il cui essere è in questione nel suo essere”.

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. di P. Chiodi, Torino, UTET, 1976, 2002, p. 20. Sartre riprende questo momento inaugurale dell'analitica esistenziale heideggeriana anche nelle prime pagine delle sue *Idee per una teoria delle emozioni* (1939) nei termini di una «autocomprensione della realtà umana»: «Questa comprensione è la mia. Dunque sono innanzitutto un essere che comprende più o meno oscuramente la sua realtà d'uomo, il che significa che mi faccio uomo comprendendomi come tale. Posso quindi interrogarmi e, sulla base di questa interrogazione, condurre a buon fine un'analisi della “realtà-umana” che potrà servire da fondamento a un'antropologia. [...] l'ermeneutica dell'esistenza potrà fondare un'antropologia e questa antropologia servirà da base a ogni psicologia» (J.-P. Sartre, *Idee per una teoria delle emozioni*, in Id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, a c. di N. Pirillo, Bompiani, Milano 2004, p. 162; l'argomentazione è ripresa anche nella conclusione di *L'Essere e il Nulla* (cfr. *ivi*, p. 688). Su questa celebre tripartizione cfr. anche J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), trad. di G. Zaccaria, SE, Milano 2005. Per un'analisi dell'impostazione preliminare heideggeriana e la sua presenza in *L'essere e il nulla* di Sartre, cfr. J.P. Fell, *Sartre and Heidegger. An Essay on Being and Place*, Columbia University Press, New York 1979; sull'operazione metodologica di incrocio tra l'antropologia marxiana e l'analitica esistenziale, cfr. F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1977.

⁵⁷ CRD I, p. 129.

istituisce tra la soggettività e il mondo, per giungere circolarmente al concreto storico grazie alle categorie stesse della dialettica spinte fino al limite di ciò che non è storico. Il concetto «impuro» e paradossale di universale singolare è il protagonista di questa impresa.