

# LIBERTA' E NECESSITA' NELLA CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA DI JEAN PAUL SARTRE

## CAPITOLO PRIMO

### IL PROBLEMA DELLA LIBERTA'

#### INTRODUZIONE

Nell'intera produzione letteraria e filosofica di J.P.Sartre il tema della libertà occupa un ruolo preminente. Se noi esaminiamo le opere filosofiche principali scritte da Sartre prima e dopo la guerra, le prime nella fase esistenziale, le seconde nella fase d'avvicinamento alla filosofia marxista, notiamo che c'è un'istanza che le accomuna: la critica ad ogni tipo di determinismo e l'affermazione vigorosa della libertà di cui l'uomo è portatore.

Fin dalle sue prime opere Sartre dimostra una attenta riflessione sui testi di Husserl ed un vivo interesse per lo studio delle facoltà costitutive della coscienza dell'uomo e polemizza contro la psicologia moderna che risente di influssi positivistici.

" Ben lungi dall'essere un passivo contenitore di fatti psichici, la coscienza è capace infatti di costituire un complesso mondo di fenomeni, per un verso legato alla realtà sensibile, ma per l'altro dotato di caratteristiche sue proprie." ( 1 )

Questo l'interesse che Sartre rivela nel " Disegno d'una teoria delle emozioni " del 1939 e nell' *Immaginario* " del 1940. ( 2 )

In quest'ultima opera Sartre studia l'immaginazione, questa attività psichica peculiare della coscienza e giunge alla consapevolezza di come sia il soggetto a porre l'oggetto tenendo in sospeso l'opacità del reale, liberandosene.

La libertà della coscienza sta quindi nella capacità di costituire una realtà "altra", immaginaria, che trascende l'opacità del mondo inerte. In questo sta la libertà: nel trascendere la realtà naturale da parte della coscienza.

" Ainsi l'analyse critique des conditions de possibilité de toute imagination nous a conduits aux découvertes suivantes: pour imaginer, la conscience doit être libre par rapport à toute réalité particulière et cette liberté doit pouvoir se définir par un " être-dans-le-monde " qui est à la fois constitution et néantification du monde; la situation concrète de la conscience dans le monde doit à chaque instant servir de motivation singulière à la constitution d'irréel." ( 3 )

In questi concetti vi è già ' in nuce ' quello che sarà l'impianto filosofico dell' *ESSERE E IL*

NULLA. ( 4 ).

In questo periodo Sartre si allontana da Husserl e si avvicina ad Heidegger; egli rivolge il suo interesse alla mondanità ed al rapporto tra uomo in situazione e mondo.

A quel tempo la CRISI DELLE SCIENZE EUROPEE ( 5 ) di Husserl non era ancora conosciuta e Sartre passa "dalla fenomenologia essenziale di Husserl, dedita alla sola descrizione delle forme e strutture pure della coscienza, alla più relazionale, terrena e coinvolta fenomenologia esistenziale di Heidegger. ( 6 )

Questo mutamento di interesse di Sartre emerge dallo studio La trascendenza dell'ego ( 7 ) , dove Sartre ripensa in modo critico la filosofia moderna e la funzione che in essa svolge l' Io. L'Io deve essere analizzato, calato nelle sue manifestazioni fenomenologicamente esperibili.

Sartre critica quindi le concezioni filosofiche che pongono una frattura tra l'Io e il mondo ed in particolar modo Husserl, che, privilegiando lo studio della funzione costitutiva della coscienza, ha "messo tra parentesi" il mondo.

Inizia così il tentativo di Sartre di mostrare come la libertà, carattere peculiare della funzione costitutiva coscienziale dell'uomo resti intatta nel rapporto con la realtà materiale che la circonda. L'ESSERE E IL NULLA, la prima opera filosofica completa di Sartre può essere interpretato come un tentativo di rispondere a questo problema: quale ruolo svolga la funzione costitutiva della coscienza dell'uomo quando sia calata nella mondanità.

Nell' ESSERE E IL NULLA la libertà viene al mondo grazie alla funzione nientificante dell'uomo che è l'unico essere capace di " annullare la massa d' essere che gli è posta davanti. La libertà è l'essere della coscienza intesa come " sorgente e condizione di ogni possibilità ". Sartre intendeva restituire alla coscienza la funzione di fondamento delle sue attività e della libertà in polemica col determinismo psichico.

Sartre sostiene che non vi può essere libertà se l'uomo è vincolato nella sua psiche ed all'esterno da meccanismi che la nientificano e che tolgono qualsiasi significato alla morale.

Come dice A.Gorz nel saggio " Sartre o dalla coscienza alla praxis " ( 8 ) : " In L'ETRE ET LE NEANT si trattava di fondare la psicanalisi, depurandola dalle spiegazioni meccanicistiche e dotando dei suoi principi un metodo che implica in pratica la possibilità per l'individuo di modificarsi e di rendersi padrone della propria realtà esistenziale."

Nell' ESSERE E IL NULLA l'uomo è libero in quanto determina i propri valori e costruisce il proprio essere attraverso ai suoi progetti, situandosi continuamente rispetto al passato, al presente ed al futuro. Nella visione esistenzialistica di Sartre, nell' ESSERE E IL NULLA la libertà dell'uomo è un fattore ontologico : " La libertà è l'essere umano che mette il suo passato fuori gioco producendo il suo nulla ". ( 9 )

Come si vede Sartre ha una concezione della libertà che si differenzia dal modo comune di intendere questo termine.

La libertà ha una funzione costitutiva, antecedente tutte le manifestazioni e le determinazioni concrete dell'esistenza dell'uomo.

L'uomo manifesta la libertà rinnovando di continuo la sua funzione trascendente, negando l'in-sé e cioè il mondo inerte che lo circonda, che viene costituito dalla sua coscienza progettante, il per-sé, che vive in perenne lotta contro ciò che lo condiziona. Questa funzione della coscienza è continua, incessante, è una " condanna " ineludibile che causa all'uomo l'esperienza dell'angoscia.

Per sfuggire allo stato d'angoscia l'uomo cerca di sfuggire a questa libertà assoluta e si rifugia così nella malafede, nell'inganno di se stesso, si rende passivo, simile alle cose, all'in-sé.

Tuttavia questa fuga è illusoria: l'uomo non può sfuggire a ciò che è, la libertà incondizionata è per l'uomo uno statuto necessario, una condanna inappellabile.

Questa interpretazione della libertà sarà in seguito rinnegata da Sartre che la definirà " una morale da scrittore " ( 10 ), tuttavia è importante richiamarla perché testimonia del tentativo di Sartre di fare per le scienze dell'uomo ciò che Husserl aveva tentato di fare per la scienza della natura e della logica. Vedremo più avanti come nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA ( 11 ) Sartre tenterà di ripetere l'operazione con la dialettica.

Nel saggio " Esistenzialismo ( note su l' ESSERE E IL NULLA di J.P.Sartre )" ( 12 ), H. Marcuse, a proposito della libertà sartriana rileva come, " Posto come luogo della libertà in un mondo di oppressione totalitaria il per-sé, il cogito cartesiano non è più il trampolino di lancio per la conquista del mondo spirituale e materiale, bensì l'ultimo rifugio dell'individuo in un mondo assurdo di umiliazione e di fallimento.

G.Cera nel libro " Sartre tra ideologia e storia" definisce l' ESSERE E IL NULLA " La trascrizione in termini teoretici della coscienza borghese di Sartre " (13), e tutto l'insieme dell'opera sartriana fino agli anni ' 40 come " processo di razionalizzazione filosofica della libertà ", inteso come " progetto ideologico fondamentale di Sartre e motivo conduttore unitario della sua avventura intellettuale." ( 14 )

Senza dubbio questi due giudizi, sinteticamente, mettono in luce i grossi limiti del pensiero sartriano dell'anteguerra.

Nel dopoguerra Sartre rifiuta ogni interpretazione in chiave pessimistica e soggettivista del suo pensiero. Ciò emerge in modo rilevante in una conferenza dibattito, L'ESISTENZIALISMO E' UN UMANISMO ( 15 ), da lui tenuta per chiarire quali erano i caratteri significativi del suo pensiero di fronte alle interpretazioni deformanti che dell'esistenzialismo, trasformato ormai in una specie di ' moda ', venivano date dai rappresentanti della cultura marxista e di quella cattolica.

Nell' ESISTENZIALISMO E' UN UMANISMO apparentemente Sartre ribadisce l'impianto filosofico dell' ESSERE E IL NULLA.

Infatti se noi guardiamo ad es. al tema che ci interessa e cioè a come Sartre giustifica qui la libertà dell'uomo in rapporto ai condizionamenti storici, vediamo che ancora una volta Sartre mette l'accento sul carattere costitutivo della coscienza umana. Senza l'uomo e la sua funzione costitutiva dei valori i limiti che la società pone non hanno alcun rilievo, in quanto " Non sono nulla se l'uomo non li vive, cioè se non si determina liberamente nella propria esistenza in relazione ad essi. ( 16 )

Si ripete qui lo stesso ragionamento che nell' ESSERE E IL NULLA faceva dire a Sartre che l'operaio non si ribella per la durezza della situazione o per la sofferenza che essa gli causa, bensì nel momento in cui egli immagina uno stato di cose diverso e migliore egli allora costituisce nella sua negatività la situazione presente e decide di agire per superarla.

Se egli non lo fa, non è perché si adatti e si rassegni, bensì perché gli manca quella ' cultura e quella riflessione necessaria per fargli capire uno stato sociale in cui le sue sofferenze non esisterebbero. " ( 17 )

Eppure vi è una netta differenza, che si può definire ' di fondo '. In primo luogo il carattere divulgativo dell'opera: questo significa che Sartre intendeva fare dell'esistenzialismo un movimento e difatti nel dibattito con Naville che chiude l'opera, Sartre non esita a paragonare il

suo intento a quello di Marx ed Engels quando scrissero il MANIFESTO DEL PARTITO COMUNISTA. In secondo luogo il tentativo di Sartre di levare all'esistenzialismo quella nozione di filosofia della disperazione che aveva assunto e di caratterizzarlo in senso pratico come dottrina dell'ottimismo e dell'impegno per realizzare la libertà.

E' conferma di questo divaricarsi tra l'impianto filosofico sartriano e le scelte pratiche di impegno a fianco del movimento operaio, il fatto che Sartre non parlerà più di esistenzialismo fino al 1957, anno in cui pubblicherà QUESTIONI DI METODO.

Per tutto questo tempo gli interessi di Sartre si volgono alla stesura di scritti politici, al lavoro di direttore della rivista LES TEMPS MODERNES, come 'compagno di strada' del Partito Comunista Francese.

Questa condizione contraddittoria di Sartre che si avvicina al movimento operaio senza condividerne l'espressione politica e filosofica maggioritaria e cioè il materialismo dialettico di stampo sovietico e di cui è testimonianza il saggio MATERIALISMO E RIVOLUZIONE ( 18 ) , dura fino al 1956.

Nel '56 avvengono due fatti che hanno un'influenza decisiva su Sartre: il XX° Congresso del P:C: dell'URSS che avvia il processo di destalinizzazione, con la denuncia dei crimini commessi sotto Stalin e subito dopo la repressione armata della rivolta di Budapest.

Sartre rompe definitivamente col Partito Comunista Francese che ha avallato il comportamento di quello dell'URSS e torna a pensare ai temi dell'esistenzialismo e della libertà alla luce dei nuovi eventi.

E' questo il momento in cui in Sartre le scelte pratiche ed i presupposti teorici tornano nuovamente a legarsi e nelle QUESTIONI DI METODO prima e nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA poi, quello che era in lui un'istanza, l'impegno, diventa teoria, si trasforma in filosofia della prassi.

Vedremo come Sartre affronta nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA il rapporto libertà-necessità. Il tema della libertà ed il rifiuto del determinismo rimane anche qui costante nel pensiero sartriano: la libertà, che qui si identifica con la prassi, si scontra con il suo risultato, l'alienazione, che di continuo l'uomo è costretto ad affrontare ed a superare di nuovo nella prassi-progetto.

## CAPITOLO PRIMO: NOTE

1) S.MORAVIA Jean Paul Sartre Il pensiero filosofico Imola 1972 pag. XI

2) J.P.SARTRE Disegno d'una teoria delle emozioni trad. it Milano 1972

Immagine e coscienza trad. it. Torino 1960

3) J.P.SARTRE L'imaginaire Paris 1940 p. 357

4) J.P.SARTRE L'essere e il nulla Milano 1968

5) E.HUSSERL La crisi delle scienze europee Milano 1972

6) S.MORAVIA Jean Paul Sartre. Il pensiero filosofico. Imola 1972 p. XVII

7) J.P.SARTRE La trascendenza dell'ego Paris 1966

- 8) A.GORZ Sartre o dalla coscienza alla praxis in  
Il socialismo difficile Bari p.251
  - 9) J.P.SARTRE L'essere e il nulla Milano 1968 p. 66
  - 10) A. GORZ Sartre o dalla coscienza alla praxis in  
Il socialismo difficile, Bari 1968 p. 250
  - 11) J.P.SARTRE Critica della ragione dialettica Milano 1963
  - 12) H. MARCUSE Esistenzialismo - Note su L'essere e il nulla di J.P.Sartre,  
in Cultura e società, Torino 1969 p. 204
  - 13) G.CERA Sartre tra ideologia e storia, Bari 1972 p. 93
  - 14) Ivi p. 116
  - 15) J.P.Sartre L'esistenzialismo è un umanismo, Milano 1970
  - 16) Ivi. p. 72
  - 17) J.P.SARTRE L'ESSERE E IL NULLA p. 528
  - 18) J.P. SARTRE Matérialisme et révolution , in Situations III , Paris 1949
- 

## **CAPITOLO II° : LIBERTA' E NECESSITA' NELLA CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA**

### **PREMESSA**

Nel saggio QUESTIONI DI METODO, scritto nel 1957 per una rivista cecoslovacca, Sartre fa il punto su quello che rappresenta per lui l'esistenzialismo dopo un silenzio durato diversi anni, anni in cui si era dedicato all'attività letteraria ed a scritti di interesse politico.

In questi anni del dopoguerra Sartre ha messo tra parentesi il suo giudizio sull'esistenzialismo ed ha maturato quella linea di pensiero che ritroviamo appunto nelle QUESTIONI DI METODO e che sarà svolta ampiamente poi nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA.

Il punto nodale di questo saggio riguarda da un lato l'adesione di Sartre al marxismo inteso come filosofia vivente, come filosofia di una " classe in ascesa che prende coscienza di se stessa", filosofia che è impossibile superare, dato che " un argomento 'antimarxista' è solo il ringiovanimento apparente di un'idea pre-marxista. Un preteso superamento del marxismo si ridurrà nella peggiore delle ipotesi a un ritorno al pre-marxismo, nella migliore alla riscoperta di un pensiero già contenuto nella filosofia che si è creduto si superare. " (1)

Dall'altro lato però, dice Sartre, " il marxismo s'è fermato " (2), " i concetti aperti del marxismo si

sono chiusi; non sono più delle chiavi, degli schemi interpretativi : si pongono per se stessi come sapere già totalizzato ". (3)

In questo sta, secondo Sartre, l'attualità della ricerca esistenziale, nel momento in cui il marxismo si è sclerotizzato, si è immobilizzato a causa di contraddizioni concrete, reali, dovute alla storia dei popoli e non è più capace di trarre insegnamento dallo svolgersi degli eventi. Nel momento in cui il ricercatore marxista vede nello svolgersi dei fatti una conferma delle sue teorie che sono forma, scheletro putrefatto di eventi ormai trascorsi, ecco che impellente si sente la necessità da parte dell'uomo che vive la storia e la fa senza avere più strumenti capaci di coglierne il senso reale, di avere nuovamente a disposizione un metodo di interpretazione che parta dallo svolgersi dei fatti, che nasca all'interno dello svolgersi della dialettica dell'esistenza, che interagisca con questa ed illumini la storia.

La ricerca di questo metodo, delle " leggi formali della dialettica " è lo scopo del lavoro di Sartre, la sua praxis-progetto nel corso di QUESTIONI DI METODO e della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA.

## LA CRITICA SARTRIANA AL DETERMINISMO ED AL MECCANICISMO DEL ' MARXISMO INTORPIDITO

Il punto di partenza della critica sartriana al marxismo ' degenerato ', che rappresenta il trait-d'union con le opere dell'anteguerra, è l'osservazione che le scienze dell'uomo non si interrogano sull'uomo, la ricerca non mira a " scoprire, bensì a costituire delle leggi" (4), così come la meccanica classica si serviva di spazio e di tempo senza indagare su di essi.

Così Sartre inizia nel campo delle scienze umane l'operazione che Husserl aveva intrapreso nell'ambito delle scienze della natura e della logica.

Il tentativo sartriano mira a recuperare il significato vero della dialettica, a renderla viva a partire dalla prassi del soggetto che agisce come totalizzazione in corso. (5)

Soltanto a partire dalla praxis è possibile ricostruire gli eventi e rendere viva la dialettica, che altrimenti si pone come un sistema chiuso, all'interno del quale tutto si muove in base a leggi che crediamo di trarre dagli eventi, mentre siamo noi che le applichiamo in modo tale da perdere di vista ciò che vi è di significativo ed originale da parte del soggetto agente.

Quello cui Sartre mira è la ricerca di un metodo che sappia cogliere il nuovo, la novità degli eventi e che interagisca con il loro svolgersi.

Una delle accuse maggiori che Sartre fa al marxismo degenerato è quella di essere permeato di positivismo, di usare un metodo analitico nel decifrare i fatti nuovi, riportandoli sempre a fatti già accaduti e giudicandoli in base all'esperienza precedente.

Quando Sartre afferma che il marxismo s'è fermato, vuol dire che si è verificata una scissione tra la pratica, che si basa su di un empirismo senza principi e la teoria che diventa un " Sapere puro e irrigidito". (6)

Sartre fa discendere la scissione tra teoria e praxis nel marxismo dal momento in cui l'URSS inizia il suo lungo e faticoso cammino per l'edificazione del socialismo.

All'esigenza di sicurezza e di salvaguardia dell'URSS accerchiata dai paesi ad economia capitalistica vennero subordinati i proletariati degli altri stati ed il dibattito interno.

" I dirigenti del Partito, accaniti a spingere al limite l'integrazione del gruppo, temettero che il libero divenire della verità, con tutte le discussioni e tutti i conflitti che esso comporta, spezzasse l'unità della lotta; si riservarono il diritto di definire la linea e d'interpretare

l'avvenimento. " (7)

Con l'avvento della pianificazione spesso si commettevano grossi errori sottomettendo ad un progetto gli uomini e le cose senza partire dall'esperienza, ma dalle esigenze della produzione. Questo è quel tipo di marxismo che Lukàcs chiamò "volontarismo idealista".

Più avanti avremo modo di ritornare su questo punto.

Secondo Sartre questa 'degenerazione' della teoria non si riflette sulla pratica delle masse, ma la sua conseguenza più dannosa sta nel fatto che essa priva le masse della possibilità di raggiungere "coscienza di sé".

Ciò che Marx ha saputo fare ha illuminato il corso della Storia per un certo periodo, ma ora il marxismo tenta "per conservatorismo burocratico, di ridurre il cambiamento a unità." (8)

La storia torna così a svolgersi senza che vi sia un metodo valido per capirla, per interpretarne gli eventi.

Quello che Sartre rimprovera al marxismo è di eliminare il "particolare" dissolvendolo nell'"universale", credendo così di "ridurre l'apparenza a verità". In realtà questo modo di procedere non fa altro che "definire se stesso nel definire la propria concezione soggettiva della realtà."

Sartre, in polemica col metodo marxista di indagine, cui rimprovera di dar luogo "ad una dialettica idealista che lascia da parte il soggetto" sostiene la necessità di utilizzare un metodo di indagine differente, che definisce Progressivo-regressivo.

Per metodo progressivo-regressivo Sartre intende un metodo che nella parte regressiva illustri i fattori biografici, i condizionamenti economico-sociali in cui il soggetto indagato si trova inserito e nella fase progressiva consideri il soggetto come totalizzazione progettante di tutti questi fattori, sulla base delle condizioni in cui si trova ad esistere.

Questo metodo comporta il coinvolgimento del ricercatore nella vicenda che indaga per poter comprendere l'esistenza del soggetto indagato in modo simpatetico, ricostruendo tutti i frammenti di cui viene in possesso.

Questo significa riconoscere all'uomo la "possibilità" di costruire liberamente la propria esistenza a partire però dai condizionamenti che caratterizzano le sue scelte.

Si può notare qui un grosso cambiamento rispetto alla concezione della libertà che abbiamo trovato nell'ESSERE E IL NULLA.

Mentre nell' ESSERE E IL NULLA la necessità era rappresentata dalla condanna metafisica dell'uomo ad essere libertà assoluta, nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA essa rappresenta i condizionamenti che limitano la libertà nello svolgersi dell'esperienza dialettica: essa compare con lo stato di penuria (che, come vedremo in seguito è il punto nodale della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA) per poi apparire continuamente in ogni condizionamento e deviazione che il campo materiale e la prassi degli "altri" apportano alla libera prassi del soggetto totalizzante.

LA CRITICA SARTRIANA ALLA DIALETTICA DELLA NATURA

Nell'introduzione alla CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA intitolata " Dialettica dogmatica e dialettica critica ", Sartre affronta in modo specifico il tema della dialettica e mette in rilievo i limiti della interpretazione engelsiana della dialettica della natura.

Sartre parte dal presupposto che la scoperta della dialettica avviene nella storia dell'uomo e solo qui ha valore, mentre è sbagliato pretendere di applicarla alle scienze della natura.

Sia Hegel che Marx hanno scoperto la dialettica nelle relazioni tra uomo e uomo: " Soltanto in seguito, per volontà di sintesi, si è voluto ritrovare il processo della storia umana nella storia naturale." (10)

Compito della scienza, secondo Sartre, non è di spiegare i fatti che scopre, bensì di stabilirne l'esistenza e le relazioni con altri fatti.

Ad esempio quando Newton "scopre" le leggi della gravitazione egli non fa che mostrare che esiste una legge che ci permette di calcolare un fenomeno e di metterlo in relazione ad altri, ma non ha nessuna pretesa di dare la spiegazione di un fatto che, in ultima istanza, rimane " inesplicabile e contingente."

" Whitehead ha detto molto giustamente che una legge comincia con l'essere un'ipotesi e finisce per diventare un fatto." (11)

Sartre non esclude a priori che il metodo dialettico possa un giorno risultare efficace per lo studio dei fenomeni naturali e che " sotto il controllo dell'esperienza" gli scienziati possano servirsene, ma aggiunge poi: " Ma se, come taluni autori vogliono, s'intende per materialismo dialettico un monismo che pretende di governare dall'esterno la storia umana, allora bisogna dire che non esiste - o non esiste ancora - materialismo dialettico. " (12)

La dialettica materialistica è un risultato della coscienza che l'uomo acquista nel farsi della sua praxis, come risultato di un condizionamento di alcune realtà materiali che costituiscono la realtà a partire dalla quale l'uomo agisce.

Quale è il punto nodale della critica di Sartre al materialismo che egli definisce trascendentale ?

E' la constatazione che " le leggi scientifiche sono ipotesi sperimentali verificate dai fatti. Il principio assoluto che la natura è dialettica, invece, non è suscettibile oggi di nessuna verifica. " (13)

E' stato per sintesi, dopo che l'idea dialettica è nata per altre vie che si è preteso di riconoscere nella natura le leggi della dialettica.

Non si tratta nemmeno, secondo Sartre, di negare relazioni dialettiche nella natura, dato che noi non siamo in grado né di negarne, né di affermarne l'esistenza; qualsiasi affermazione noi possiamo fare su questo tema è al di fuori dell'ambito della scientificità.

Quali sono le conseguenze di questa concezione nei confronti dell'uomo rispetto alla natura ?

La dialettica della natura considera l'uomo come puro oggetto, è la natura senza l'uomo: " Il procedimento dello spirito che consiste nello scoprire nella praxis la razionalità dialettica, nel proiettarla come legge incondizionata nel mondo disorganizzato e nel ritornare, a questo punto, sulle società pretendendo che la legge di natura le condizioni, nella sua naturale opacità, ci sembra senz'altro il più aberrante: data una relazione umana, che si può cogliere solo perché si è uomini, la si ipostatizza, la si priva di ogni carattere umano e alla fine, si sostituisce questa cosa irrazionale e inventata alla vera relazione che era colta in principio.

Così, in nome del monismo viene sostituita la razionalità pratica dell'uomo artefice della Storia,

con l'antica cieca Necessità, il chiaro con l' oscuro, l'evidente con il congetturale, la verità con la Fantascienza." (14)

La critica di Sartre al materialismo " dal di fuori " recupera all'uomo la funzione di conoscitore della dialettica, il che suppone " un distacco illuminante nei confronti degli oggetti dialettici, che permette almeno di scoprirne il movimento. " (15)

Ecco che si intravede qui il tema che è costante nel pensiero sartriano sin dai primi saggi dell'anteguerra: la libertà esiste e viene al mondo tramite l'uomo che qui è " distacco illuminante ", mentre nell'ESSERE E IL NULLA era il per-se' che portava all'essere la libertà grazie alla sua funzione nientificante.

Si badi bene che le osservazioni di Sartre rispetto al tema della dialettica della natura sono di fondamentale importanza per il tema che qui viene trattato.

Infatti se esiste un sistema compiuto di leggi dialettiche che possiamo utilizzare come metodo valido per indagare su ciò che avviene in tutti i campi del reale, dice Sartre, noi sappiamo, prima ancora che si verifichi, che di ogni evento possiamo rendere conto e siamo sicuri che andrà ad occupare quella data casella che necessariamente lo attendeva, allora l'uomo è una rotellina di un meccanismo che lo determina rigorosamente.

E' come se l'uomo avesse trovato un nuovo dio che lo determina in ogni azione e che veglia sul buon funzionamento della storia e del mondo.

Quello che Sartre si domanda è: la dialettica non è una creazione continua dell'uomo? Non è forse che chi vede nello svolgersi degli eventi una concatenazione determinata sia lui stesso a vederla, mentre invece questa non esiste ?

Sartre dice: " Il marxismo tende ad eliminare l'interrogatore dalla propria indagine ed a fare dell'interrogato l'oggetto di un sapere assoluto. " (16)

Poco più avanti dice: " la nozione stessa di praxis e quella di dialettica - inseparabilmente collegate - sono in contraddizione con l'idea intellettualistica di un Sapere. " (17)

Se, dopo aver scoperto la dialettica nel rapporto tra uomo ed uomo e uomo e materia ( lavoro ) ed averla applicata al mondo della natura riconoscendone le leggi, si pretende di far dipendere lo svolgimento degli avvenimenti sociali dalle leggi dialettiche ipostatizzate, si finisce col "bloccare la storia", col rendere l'universale e l'astrazione frutto di esperienze passate valido come metro di giudizio di ciò che di nuovo si presenta a noi. Succede così che il materialismo dialettico si trasforma in una scolastica, in un metodo dannoso e inutile per l'uomo che cerca una spiegazione nel mondo della storia umana e naturale.

Conclusa la critica al marxismo contemporaneo, cui Sartre rimprovera il ferreo determinismo, egli ribadisce che " la sola interpretazione valida della Storia Umana è il materialismo storico"(18), e s'accinge al suo lavoro di ricostruzione dell'esperienza storica per " scoprire e fondare la Razionalità dialettica, ossia i giochi complessi della praxis e della totalizzazione." (19) Quello che gli interessa ricercare sono gli strumenti di pensiero con i quali la Storia si pensa, in quanto sono anche gli strumenti pratici con i quali si fa." (20)

Il problema che Sartre affronta è critico ed è stato suscitato dalla storia: quando il marxismo parla di necessità per spiegare il susseguirsi di due eventi, anche se la spiegazione è convincente " rimaniamo esitanti ", perché la necessità dialettica è altra cosa rispetto alla necessità della Ragione analitica ed il marxismo non si è mai preoccupato di indagare e fondare questa " nuova struttura dell'essere e dell'esperienza ".

Sartre formula quindi tre domande: " A quali condizioni la conoscenza di una storia è possibile ?

Entro quali limiti le connessioni messe in luce possono essere necessarie ? Che cos'è la razionalità dialettica, quali ne sono i limiti ed i fondamenti ? " ( 21 )

Tutto lo svolgimento della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA sarà un tentativo di rispondere a questi interrogativi.

## CAPITOLO SECONDO : NOTE

1) J.P. SARTRE, CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA Vol. I° Pag. 79

2) Ivi pag. 28

3) Ivi pag. 31

4) Ivi pag. 130

5) Nel capitolo intitolato Critica dell'esperienza critica Sartre analizza le nozioni di totalizzazione e di totalità. Quando parla di totalizzazione Sartre parte dal presupposto che le leggi della dialettica non possono essere considerate alla stregua delle altre leggi scientifiche: ognuna di esse è tutta la dialettica, altrimenti il pensiero sarebbe discontinuo e la Ragione dialettica non sarebbe più un processo dialettico.

La totalizzazione è quel processo per cui il soggetto unifica la molteplicità e persegue il lavoro sintetico " che rende ogni parte una manifestazione dell'insieme e che riferisce l'insieme a se stesso con la mediazione della parte."

Essa si distingue dalla totalità in quanto è " atto in corso che non può fermarsi senza che la molteplicità torni al suo statuto originario." ( Ivi, p. 172)

Per totalità invece Sartre intende " L'insieme inerte delle creazioni della prassi totalizzante, cioè il frutto di un' azione passata. Se noi prendiamo ad es. un quadro o una macchina è la nostra azione totalizzante a conferire loro lo statuto di totalità " risuscitando la praxis che ha tentato di totalizzare la loro inerzia". ( Ivi, p. 172 )

Queste totalità inerti saranno oggetto di un'accurata indagine nella parte della Critica della ragione dialettica che riguarda lo studio della materialità e dei processi dialettici che si svolgono nel " campo pratico-inerte ", relazione creata tra gli uomini dalle totalità inerti.

6) Questo della scissione tra teoria e prassi è un tema all'ordine del giorno nel dibattito in corso sul marxismo. Una formulazione analoga a quella sartriana troviamo in R.Luperini nel libro Marxismo e intellettuali , Padova 1974 , p.13, quando afferma che " Il marxismo ufficiale oggi è lo strumento teorico da tenersi a livelli altissimi d'astrazione filosofica ", oppure " E' ridotto ad una lezione di empirismo e di storicismo spicciolo ". La stessa problematica ritroviamo anche nei rappresentanti del marxismo 'ufficiale', ad es. in G.Vacca , Politica e teoria nel marxismo italiano 1959 -1969, Bari 1972: " Dopo il '56 il marxismo teorico italiano s'era venuto sviluppando piuttosto sul terreno filosofico ( sia nel senso d'una osmosi più o meno critica con altre correnti filosofiche borghesi venute di moda, sia nel senso di un approfondimento della propria autonomia, ricercata soprattutto in una rilettura dei " classici " ) che non come indagine sociale capace di fornire sostanza analitica alla pratica del movimento operaio nel suo complesso e di istituire un campo di riferimento teorico atto a verificarne la coerenza politica ". Citiamo questo passo perché è indicativo, anche se i propositi dell'autore rimangono tali.

- 7) lvi, p. 28
- 8) lvi, p. 32
- 9) lvi, p. 48
- 10) lvi, p. 155
- 11) lvi, p. 153
- 12) lvi, p. 160
- 13) lvi, p. 155
- 14) lvi, p. 160. Su questi temi si veda lo studio di E.Paci su Labriola e

Gramsci : IL marxismo italiano. L'uomo in Labriola e Gramsci, in Funzione delle scienze e significato dell'uomo , Milano 1970, pp. 321- 338

- 15) lvi, p. 151
- 16) lvi, p. 133
- 17) lvi, p. 134
- 18) lvi, p. 165
- 19) lvi, p. 165
- 20) lvi, p. 166
- 21) lvi, p. 166

---

## **CAPITOLO TERZO: L'ESPERIENZA DELLA NECESSITA'**

### **LA RARETÉ**

La critica alla dialettica dogmatica che permette a Sartre di fondare sulla prassi umana l'intelligibilità dialettica del reale, lo porta a partire " dall'individuo che si coglie nella sua praxis astratta, per ritrovare attraverso condizionamenti sempre più profondi la totalità dei suoi rapporti pratici con gli altri, quindi le strutture delle diverse molteplicità pratiche e attraverso le contraddizioni e le lotte di queste, il concreto assoluto: l'uomo storico." ( 1 )

Questo metodo che Sartre chiama regressivo si contrappone al metodo marxista che, partendo dall'analisi dei fatti economici arriva a studiare i gruppi, l'ambiente in cui questi si formano ed infine l'individuo.

La struttura logica della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA vede infatti, nel primo libro, il

passaggio dell'analisi dalla prassi individuale alle relazioni umane, alla materia, per chiudersi poi con lo studio dei collettivi. Nel secondo vi è poi lo studio della dialettica dei gruppi, del loro costituirsi e del loro ritornare a serie.

A quale punto di questo processo regressivo ritroviamo lo stato di necessità ?

La necessità, secondo la filosofia sartriana si trova strettamente legata alla materialità ed in particolar modo essa è connessa ad un fenomeno che da sempre accompagna lo svolgersi della storia degli uomini: è questo il fenomeno della rareté, della penuria che è il punto nodale di tutto il sistema della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA e che Sartre pone a fondamento dell'intelligibilità della storia. Data la rilevanza che questo concetto ha, ci soffermeremo su di esso per riprendere poi la nostra indagine sul ruolo che svolge nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA il concetto di necessità.

## RARETÉ E RAPPORTI DI PRODUZIONE

Il concetto di rareté è basilare per poter capire in che modo Sartre consideri l'unità dialettica di necessità e libertà all'interno del rapporto tra materialità circostante e individui agenti.

La rareté, dice Sartre, è " La prima unità che sorge nella materia per opera degli uomini e che si ritorce sugli uomini tramite la materia." (2)

Essa è universale, tant'è che noi non siamo capaci di immaginare un mondo in cui essa non sia, è sempre esistita ed esiste tutt'ora, dato che a tutt'oggi i 3/4 della popolazione mondiale sono sottoalimentati.

Ciò non toglie però che essa sia contingente e che varii da regione a regione; ciò non toglie che " Bisogna dire che è la penuria a fare di noi questi individui produttori questa Storia e autodefinentisi come uomini." (3)

" In tal modo ( continua Sartre ) qualunque uomo d'oggi deve riconoscere in questa contingenza fondamentale la Necessità che ( nel corso di migliaia di anni e senz'altro ancora oggi ) gli impone di essere nettamente quello che è ." (4)

Quello che Sartre non accetta dell'interpretazione marxista della penuria è che sia in Marx che in Engels è il modo di produzione a determinare la penuria tramite la diseguaglianza sociale, il che fa supporre che ogni società abbia il necessario per soddisfare il fabbisogno dei suoi membri e che sia sufficiente trasformare i rapporti di produzione per poter redistribuire i beni e soddisfare così i bisogni di tutti.

In realtà, dice Sartre, la penuria sussiste anche dopo la socializzazione della della produzione e questa è la causa della via che in Unione Sovietica ha preso il tentativo di costruire il socialismo, dal processo di industrializzazione forzata al sorgere ed al consolidarsi della burocrazia, dello Stato-piano che Sartre studia nello scritto IL FANTASMA DI STALIN. (5)

L'interpretazione marxista della storia si basa sullo studio del livello a cui giunge nei diversi periodi lo sviluppo della lotta fra le classi, quello di cui non si rende conto, però è di ciò che sta alla base, di quello che si potrebbe definire il motore immobile che determina lo sviluppo della storia attraverso la praxis degli uomini che, per combattere la penuria e nel tentativo di eliminarla si trovano a lottare tra loro.

In ogni caso Sartre precisa in una nota in appendice al capitolo 6 che la riscoperta della penuria

non intende contrapporsi alla teoria marxista, né perfezionarla, bensì si situa in un diverso contesto.

Quella che è per Sartre la scoperta fondamentale di Marx, cioè che " il lavoro è il fondamento reale dell'organizzazione delle relazioni sociali " (7), rimane valida.

Quello che Sartre vuol dimostrare è che alla base del contraddirsi delle relazioni sociali degli uomini sta una negazione originaria che è la penuria, fenomeno che noi ritroviamo in tutte le epoche storiche fino ad oggi e che non sappiamo e non possiamo sapere se e quando cesserà.

Analizzando il processo di industrializzazione nel secolo scorso e cercando di mostrarne i caratteri propri, Sartre dà una nuova definizione di rareté, intesa come " Fattore reale della Storia ( in quanto cristallizzatasi in istituzioni e pratiche), e dunque su una negazione degli uomini da parte della materia attraverso gli altri uomini". (8)

Rispetto al tema che qui si ricerca e cioè alla critica sartriana al determinismo meccanicista del marxismo ortodosso, il concetto di penuria è di grande importanza.

Infatti Sartre collega la " necessità " alla penuria in modo stretto. E' la penuria che determina lo stato di carenza e di bisogno all'interno del quale nascono le praxis che tendono a superarla e si scontrano tra loro.

I marxisti vedono nel rapporto di produzione ciò che determina, tramite le istituzioni che si formano di riflesso la penuria sociale, la disuguaglianza e la lotta di classe.

Questa visione presuppone che le società godano sempre di ciò che necessita all'uomo per soddisfare i propri bisogni e da questo deriva che è sufficiente mutare i rapporti di produzione per eliminare la disuguaglianza sociale.

Nella prefazione alla Critica dell'economia politica, Marx sostiene che " il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è al contrario il loro essere sociale che determina la loro coscienza. (...) Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura." (9)

Benchè siano tutt'ora in corso grosse dispute attorno al rapporto struttura-sovrastuttura e sul significato che queste parole assumono all'interno del complesso dell'opera marxiana, per quello che a noi interessa un fatto è certo e cioè che in questa visione del processo storico la necessità è insita nel fatto che l'essere sociale determina.

Nella visione sartriana, invece, la necessità si trova in posizione antecedente: non basta mutare i rapporti di produzione per eliminare il bisogno e la penuria e cioè per rendere l'uomo libero. La penuria determina un campo di tensione all'interno del quale si muovono varie forze che si fanno prassi-progetto.

Questa interpretazione permette a Sartre di esaminare il costituirsi di queste forze a partire dalle motivazioni pratiche che ne spiegano la nascita.

## IL CAMPO PRATICO INERTE

L'aver unito la necessità alla situazione contingente della penuria fa sì che per Sartre la prassi dell'uomo sia libera; che non venga determinata a priori, bensì che essa, grazie alle sue facoltà

totalizzanti e temporalizzanti costituisca il campo dei possibili, costituisca la riflessione che illumina il campo d'azione, costituisca quindi l'esperienza dialettica.

Dice Sartre che " Il solo fondamento concreto della dialettica storica è la struttura dialettica dell'azione individuale." (10)

Fino a che restiamo nell'esperienza della prassi individuale, senza esaminare i risultati che questa consegue nel campo materiale, ci troviamo davanti ad un fatto "indubitabile", ma non alla necessità.

L'esperienza dialettica della necessità si ha quando " Avendo raggiunto il nostro fine specifico, ci rendiamo conto di aver realizzato, di fatto, qualcosa d'altro e ci spieghiamo come mai, fuori di noi, la nostra azione si sia alterata, facciamo la nostra prima esperienza dialettica della necessità." (11)

Vi sono due esperienze che non vanno confuse con la necessità : la prima è la costrizione, che è la violenza di una forza esterna che si oppone alla libera prassi.

Ne scopriamo la necessità quando il campo dei possibili si restringe ad una sola possibilità di scelta, perché è la prassi che " coglie se stessa come ciò che l'inventa ", dato che è la prassi totalizzante dell'uomo a conferire valore alle scelte, ai mezzi ed ai fini in base ai quali queste scelte si avverano. In realtà noi ritroviamo la necessità nell'attività "senza costrizione" dell'individuo nella misura in cui l'esito finale dell'azione, che è determinata dalla scelta, è altro dall'intenzione iniziale.

La necessità è quindi l'esperienza della prassi altrui che viene recepita dalla materia e che, tramite il campo materiale agisce come forza deviante sugli effetti che la mia prassi ottiene a sua volta e fa sì che l'obiettivo finale risulti spostato.

In questa deviazione tra l'obiettivo costituito della mia prassi totalizzante e il risultato conseguito sta la non-libertà, sta ciò che è altro dalle scelte dei miei possibili, sta insomma l'esperienza della necessità.

Questo è il risultato di un'interazione della mia praxis con un'altra praxis che, si badi bene è anch'essa libera e deriva anch'essa da una libera scelta basata su fini e mezzi da lei costruiti, ma che una volta realizzata viene totalizzata dal campo materiale ed indirizzata contro di me. La necessità permea nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA tutta la zona della materialità e riaffiora continuamente nelle descrizioni fenomenologiche che Sartre fa nel caratterizzare lo statuto del campo pratico-inerte.

Per campo pratico-inerte Sartre intende l'ambiente in cui vivono accomunati gli uomini in condizione di penuria.

A causa della condizione di penuria si costituiscono nell'ambiente dei gruppi ( analizzeremo più avanti questa fase) i quali, spinti dal bisogno considerano i gruppi rivali come oggetto all'interno dello stesso campo.

" Il campo si costituisce praticamente come mezzo che può venir utilizzato dall'altro e mediazione tra i due gruppi nella misura in cui ciascuno ne fa uno strumento contro lo strumento dell'altro." (12)

Più avanti, esaminando la dialettica dei gruppi Sartre dà questa definizione di campo pratico-inerte: " Il campo pratico inerte è in se stesso la caricatura della dialettica e la sua oggettivazione alienante". (13)

Il campo pratico-inerte è il "campo della nostra servitù"; in un passo della CRITICA DELLA

RAGIONE DIALETTICA, Sartre lo definisce come luogo " di violenze, di tenebre e di stregonerie" e si domanda se nel cammino che ha percorso attraversandolo da parte a parte si manifesti una intelligibilità dialettica.

Così Sartre risponde al quesito: " Adesso siamo convinti: non solo tutti gli oggetti che l'occupano e tutti i processi che vi si producono obbediscono a regole di svolgimento dialettico che ne rendono la comprensione sempre possibile, ma inoltre la strutturazione dell'esperienza in campo pratico-inerte si realizza mediante la comparsa della necessità in seno all'evidenza." (14)

## L'UNITÀ DIALETTICA DI LIBERTÀ E NECESSITÀ NEL CAMPO PRATICO-INERTE

Quando Sartre afferma che la prassi è libera e non determinata, non vuol dire che l'uomo " è libero in tutte le situazioni". Nel campo pratico-inerte la libertà " è lo strumento scelto dalla cosa e dall'altro per schiacciarlo e trasformarlo in Cosa lavorata." (15)

Nel campo pratico inerte condizionato dalla penuria tutti gli uomini sono schiavi, sia l'operaio che si aliena oggettivandosi che il padrone che è legato all'alienazione dell'operaio da un legame di reciprocità. La loro prassi totalizzante che costituisce nello scontro il campo pratico-inerte ritorna a loro cambiata da quella zona di contro-finalità e di antidialettica che è il campo pratico-inerte: ciò significa che se noi vogliamo capire le trasformazioni che si verificano in un processo storico, non possiamo prescindere dal considerare che, alla base di queste trasformazioni stanno le prassi libere che sono nella loro libertà dialettica " il fondamento reale e permanente di tutte le sentenze disumane che gli uomini pronunciano sugli uomini tramite la materia lavorata". (16)

Come si spiega che la libera scelta possa coincidere con la propria negazione? Come può ottenere per risultato il massimo grado di alienazione da parte del soggetto agente ?

Sartre definisce questa eventualità come "momento della trappola", quando una libera prassi realizza il mondo dell'altro. E' il momento in cui le costrizioni esterne limitano il campo dei possibili fino a lasciarmi una sola possibilità di scelta: in questo caso la libera prassi non cessa di porre i fini e discegliere i mezzi con cui soddisfarli, ma in questo caso libertà non significa " possibilità d'opzione, ma necessità di vivere la costrizione sotto forma d'esigenza da soddisfare con una praxis". (17)

La necessità domina il campo pratico-inerte e tutte le strutture che noi analizziamo restando nel suo ambito. La necessità vige nei collettivi che sono una relazione biunivoca tra la materialità lavorata ed una molteplicità che in rapporto ad essa trova la sua unità in esteriorità: in questa relazione domina la reciprocità, l'atomizzazione, il campo pratico e la materialità inorganica come "essere fuori-di-sé dell'inerte in quanto esigenza dell'uomo." (18)

In questa condizione di inerzia la necessità è la " sola relazione possibile di organismi pratici con l'ambiente e attraverso l'ambiente tra di loro." (19)

Ciò che solo può permettere la rottura di questo stato di equilibrio e di necessità, la forza che può agire e rompere lo stato di inerzia è la forza che rovescia il campo pratico inerte e che permette la realizzazione di una nuova unità pratica ad un livello differente.

- 1) J.P. Sartre CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA Vol. I° p. 177
- 2) Ivi, p. 249
- 3) Ivi, p.249
- 4) Ivi, p. 250
- 5) J.P.SARTRE, IL FANTASMA DI STALIN, in IL FILOSOFO E LA POLITICA  
Roma '64, pp. 55-98.
- 6) J.P.SARTRE, CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA, Vol. I° p. 372
- 7) Ivi, p. 372
- 8) Ivi, p. 280
- 9) K.MARX, PER LA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA Roma 1957 p.5
- 10) J.P.SARTRE, CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA Vol. I° p. 341
- 11) Ivi, p. 344
- 12) Ivi, p. 261
- 13) Ivi, Vol. II° p. 206
- 14) Ivi, p. 437
- 15) Ivi, p. 44
- 16) Ivi, p. 461
- 17) Ivi, p. 445
- 18) Ivi, p. 383
- 19) Ivi, p. 458

---

#### **CAPITOLO IV° : L'ESPERIENZA DELLA LIBERTA'**

L'unità dialettica di libertà e necessità nella trasformazione del collettivo in gruppo.

La comparsa della libertà rappresenta una realizzazione necessaria nell'ambito della necessità e questa forza si costituisce all'interno del campo pratico-inerte con il sorgere del gruppo, che si forma come " impossibilità radicale dell'impossibilità di vivere che minaccia la molteplicità seriale." (1) (2)

Il gruppo sorge dalla necessità dello statuto di impotenza per rivoltarsi contro il regno del pratico - inerte.

Ciò che nel collettivo era reciprocità, atomizzazione, inerzia e che costituiva l'impotenza della prassi serializzata, con il sorgere del gruppo scompare, si volatilizza; l'insieme degli individui da totalizzati e separati che erano dall'oggetto materiale esteriore che li unificava nell'inerzia, si uniscono nella prassi-comune e totalizzano l'oggetto della loro prassi che li porta alla rottura del campo pratico-inerte e della necessità che qui dominava in tutti i rapporti.

Se noi esaminiamo la fase di trasformazione del collettivo in gruppo, vediamo nel collettivo come la prassi fosse libertà di una scelta obbligata, necessaria, mentre nel gruppo essa diventa necessità di una scelta libera.

Nel campo pratico-inerte le circostanze ed i condizionamenti che in esso vigono sono costituiti dalla libera scelta come necessità, mentre il momento del sorgere del gruppo è il momento in cui l'impossibilità di continuare a scegliere la propria alienazione diventa necessità di fare una scelta che costituisce la rottura del campo pratico-inerte.

Si tratta di una totalizzazione che costituisce un'unità pratica altra da quella che vige nel campo pratico-inerte, che non rispetta più le regole nel senso che ne costituisce delle altre, che si pone quindi come libera.

La libertà quindi non sorge con il formarsi del gruppo come libertà assoluta, come momento scevro di necessità: nell'esperienza dialettica non è mai dato un momento in cui la libertà o la necessità siano assolute.

" Ad ogni grado della nostra esperienza dobbiamo ritrovare, nell'unità intelligibile del movimento sintetico, la contraddizione e l'indissolubile connessione tra la necessità e la libertà, benchè ad ogni momento, questa connessione si presenti sotto forme diverse." (3)

L'unità dialettica di libertà e necessità significa concretamente che nella prassi l'uomo non gode di un momento di libertà assoluto o di un completo assoggettamento a cause esterne che determinano il suo agire, in quanto è lui a totalizzare e a temporalizzare costituendo valore ai possibili e pertanto, sia che la sua scelta lo porti a seguire la sua prassi inerte e serializzata, sia che lo induca a rifiutare il campo pratico-inerte e ad unirsi al gruppo, l'unità dialettica di libertà e di necessità non viene mai scissa.

## IL SORGERE DEL GRUPPO

Il sorgere di un gruppo non può essere previsto a priori: esso nasce dalle contraddizioni del campo pratico-inerte come " Invenzione di un'altra dimensione sociale.".

Esso nasce con un obiettivo che viene designato dal nemico, sorge come negazione di una negazione per ripristinare uno stato che è in pericolo per opera di altri, anche se, qualsiasi sia l'esito della praxis di gruppo è impossibile che la situazione ritorni allo stato antecedente.

A questo proposito Sartre dice, parlando dell'azione del gruppo in fusione: " I canuts non si uniscono contro l'alienazione e lo sfruttamento: si battono per impedire la costante diminuzione dei salari, cioè insomma per il ripristino dello status quo. ( anche se, naturalmente, la loro pratica impedisce tale ripristino in ogni caso. Dopo la rivolta, la società non è più la stessa e la storia del proletariato francese si sostituisce alla sua preistoria.) ( 4 )

Così Sartre caratterizza l'esperienza della libertà come rottura del campo pratico-inerte: " Ma il carattere essenziale del gruppo in fusione è la brusca resurrezione della libertà. Non che questa abbia mai cessato di essere la condizione medesima dell'atto e la maschera che dissimula l'alienazione, ma abbiamo visto come sia diventata, nel campo pratico-inerte il modo in cui l'uomo alienato deve vivere perennemente il suo ergastolo e in definitiva la sola maniera che abbia di scoprire la necessità delle sue alienazioni e delle sue impotenze." ( 5 )

La fase in cui il gruppo sorge ed in cui svolge la sua azione viene definita " in fusione ".

Per gruppo in fusione si intende la fase di rottura del collettivo, quando uniti nella prassi-comune gli individui che fanno parte di un assembramento scelgono ciascuno la propria libertà come libertà dell'altro e spezzano la serialità che regnava nel campo pratico-inerte.

In questa fase il gruppo è il mezzo attraverso il quale le forze degli individui uniti nella prassi comune cercano di raggiungere un obiettivo che è esterno al gruppo stesso.

Ciò significa che in questo momento nessun individuo del gruppo è oggetto della prassi-comune, che tutte le forze sono unite nella rottura del campo pratico-inerte e che, non sussistendo in questa fase il pericolo che di nuovo l'inerzia torni ad insinuarsi nel gruppo, la libertà si realizza pienamente come libertà dei rapporti intersoggettivi e la libertà di non essere più oggetti totalizzati dal campo pratico-inerte, cioè necessità di rompere la necessità.

Nell'analisi sartriana dei modi di costituirsi della ragione dialettica è questa la fase della massima libertà: nell'analisi della materialità abbiamo visto la necessità fondare la prassi inerte dell'individuo serializzato ed abbiamo visto poi la libertà affiorare nell'analisi fenomenologica sartriana attraverso le strutture del campo pratico-inerte con la comparsa dei gruppi di combattimento.

Così ora il sorgere del gruppo rivela l'affermarsi della libertà massima possibile e man mano che l'analisi del gruppo delle sue vicende procede osserviamo riaffiorare la necessità quando si esaurisce la spinta che muoveva il gruppo in fusione.

Nel momento in cui l'obiettivo è raggiunto, oppure viene fallito, ma la prassi - comune cessa di esistere, subentra nel gruppo la paura della sua disgregazione, delle possibili ritorsioni che la totalità dei non raggruppati può progettare e si rende così necessario prendere provvedimenti, assicurare la continuità dell'esistenza del gruppo.

A partire da questo momento il gruppo viene unificato non più da un obiettivo che è prassi-comune, ma da un obiettivo conseguito, oppure fallito, ma che è stato, che è diventato essere e che pertanto minaccia di causare all'interno del gruppo il ritorno dell'inerzia.

Ecco allora che gli individui che compongono il gruppo giurano: il giuramento è inerzia voluta, è una scelta obbligata che non rappresenta altro che l'impegno a rinunciare alla libera scelta possibile in nome della prassi che è stata, che è trascorsa.

La funzione del giuramento è di interiorizzare l'alterità per poterla combattere meglio, e di combattere la materialità inerte ed il suo potere di divisione.

Terminata l'azione comune ognuno torna alla propria casa e fino al giorno seguente sa che egli non vedrà più gli altri: la distanza di spazio, il tempo che intercorrerà, i possibili ostacoli che

si verranno a frapporte ( ad es. l'impossibilità di tornare per impedimenti) causano in ogni componente del gruppo la paura di ciò che egli farà e di ciò che gli altri potranno fare: la libertà di scelta diventa un pericolo per il gruppo.

La libertà di ciascuno diventa pericolo per la libertà dell'altro: subentra così nel gruppo la paura di un possibile tradimento e da questo nasce l'esigenza del giuramento che soddisfa al bisogno di sicurezza nei confronti del comportamento proprio e degli altri da parte di ogni componente del gruppo.

La necessità, l'esigenza di guardarsi dalle reazioni che il gruppo ha suscitato con la sua azione si costituisce come negazione dei possibili: ecco che l'unità dialettica di libertà e necessità riaffiora con il riaffiorare dei condizionamenti e delle esigenze.

Nel nome di ciò che è stato si passa dalla paura al giuramento per salvaguardarsi dalla possibilità che uno del gruppo tradisca, che faccia una scelta coincidente con la volontà degli "altri", del nemico. Per la sopravvivenza del gruppo si rende necessaria la differenziazione delle funzioni all'interno del gruppo, nasce così l'organizzazione che si presenta ad un tempo come necessità e come scelta libera del gruppo per sopravvivere.

E' questo l'iter attraverso al quale nel gruppo la prassi comune, che era rivolta all'esterno quando il gruppo in fusione era unificato dall'obbiettivo, si volge ora all'interno del gruppo stesso per rispondere alle esigenze della situazione.

In questo momento il gruppo è formato da individui che agiscono in quanto sono membri dell'organizzazione piuttosto che perché i loro interessi siano immediatamente comuni agli altri individui agenti.

E' il momento in cui " L'agente individuale non esercita la sua azione che nell'ambito definito dell'organizzazione, vale a dire in quanto il suo rapporto pratico con la cosa è direttamente condizionato dal suo rapporto funzionale con gli altri membri del gruppo ( come riunione plenaria dei suoi membri ) o i rappresentanti del gruppo ( in qualunque modo siano stati scelti ) l'hanno già stabilito." ( 6 )

E' importante qui mettere in risalto il processo dialettico che Sartre definisce " circolarità dialettica ", per cui il gruppo, dopo aver raggiunto la massima coesione nella fase di fusione regredisce fino a ritornare allo statuto di serialità.

Sartre dice a questo proposito che " Il gruppo si fa per fare e si disfa facendosi ".

Quando il gruppo reagisce al pericolo di regredire allo stato inerte strutturandosi attraverso al giuramento in organizzazione, avviene che ogni individuo facente parte del gruppo si trova a svolgere una mansione, a ricoprire un ruolo, dapprima in modo provvisorio, ( improvvisamente serve "qualcuno" che faccia " quella cosa ") per rispondere ad un bisogno immediato, ma in un secondo tempo questo ruolo, questa funzione si stabilizza, ogni individuo si specializza e subentra così una divisione permanente dei ruoli, cioè il gruppo si istituzionalizza.

Avviene così che il gruppo finisce per riprodurre al suo interno l'alterità e la serialità contro cui era sorto combattendo: ora la sua libertà sta nella scelta di lottare contro la disgregazione, ma così facendo esso si irrigidisce e la " nostra esperienza dialettica inizia qui una svolta e ritorna verso il pratico - inerte da cui la Libertà-terrore si era strappata poco prima: incominciamo ad intravedere che il movimento dell'esperienza è forse circolare." ( 8 )

Abbiamo quindi una metamorfosi continua di gruppi in collettivi e di collettivi in gruppi: il nesso dialettico inscindibile di libertà e necessità accompagna passo passo il procedere dell'esperienza dialettica.

## LA DEGRADAZIONE DEL GRUPPO: RICOMPARE LA SERIALITA'

Abbiamo visto come il giuramento nasca all'interno del gruppo per rafforzarne l'unità e come questo tentativo si risolva nel fondare l'unità " come essere inerte dappertutto ".

Questo tipo di unità è del tutto differente dall'inerzia seriale che vigeva nel campo pratico-inerte, in quanto è il frutto di una scelta che ognuno fa per sé e quindi tramite sé anche per gli altri: è la scelta di lotta " della libertà contro la rinascita interna della serialità. " ( 9 )

Ciò che muta in modo decisivo l'essere del gruppo in questa fase di lotta contro l'inerzia è il fatto che la praxis del gruppo diviene luogo di proiezione di una forma di " unità ontologica " che i membri del gruppo cercano di sostituire all' " unità pratica " che era carattere costitutivo del gruppo nella fase di fusione e che ora viene a mancare; il risultato di questo processo è che " la praxis, divenuta l'essere e l'essenzialità del gruppo, produrrà in quest'ultimo i suoi uomini come strumenti inorganici di cui ha bisogno per svilupparsi. E la libertà è in essa, non in ogni azione individuale. ( 10 )

E' questa la fase in cui compare il terrore, inteso come unico modo di tenere uniti i membri del gruppo e che nasce nel corso della lotta contro la serialità e non come si potrebbe credere, contro la libertà.

Il terrore è il modo che il gruppo ha di " imporre la fraternità come violenza. "

In questa fase la divisione, la separazione si infiltrano nel gruppo, ogni proposta che viene fatta non è generalizzata nella prassi comune, ma genera il sospetto e causa di questa separazione è proprio la libertà che fa sì che nella fase di possibile disgregazione del gruppo la libera scelta di ogni componente possa fare il gioco del nemico, porti cioè al tradimento dell'unità del gruppo e all'introduzione dell'alterità come divisione.

Dice Sartre : " La pratica è istituzione il giorno in cui il gruppo, come unità minata dall'alterità sia impotente a cambiarla, senza sconvolgere interamente se stesso, ossia il giorno in cui ciascuno viene a trovarsi di nuovo condizionato dalla fuga ricorrente degli altri." ( 11 )

Ecco quindi perché Sartre parla di unità ontologica, che caratterizza il ruolo dell'istituzione nei confronti dell'unità pratica che caratterizzava il gruppo in fusione.

Nella fase di istituzionalizzazione il gruppo resta pratico, ma è la qualità dell'unità che muta e che si esprime appunto nella prassi istituzionalizzata.

L'unità che si realizza all'interno del gruppo nella fase di istituzionalizzazione è un tipo di unità che viene introdotta nel gruppo, che viene immessa dall'esterno per sostituire l'unità venuta a mancare che nasceva spontaneamente all'interno del gruppo come unità-pratica in vista di un obiettivo.

Così Sartre illustra il carattere antitetico che contraddistingue la praxis istituzionalizzata rispetto alla praxis di gruppo: " L'essere dell'istituzione, come luogo geometrico delle intersezioni fra collettivo e comune è il non essere del gruppo, realizzantesi come relazione tra i suoi membri. ( 12 )

Con l'istituzione nasce la gerarchia: ogni componente del gruppo svolge una particolare funzione, che riproduce costantemente l'individuo che svolge il suo ruolo; a questo punto la libertà del gruppo come scelta diventa trascendente nei confronti dei membri del gruppo.

" A questo punto la libertà è perfettamente nascosta o, se si rivela è la schiava inessenziale ed effimera della necessità.

La necessità, invece, è assoluta nel senso che la sua forma libera e pratica ( necessità prodotta dalla libertà si confonde ormai con la sua forma d'alienazione seriale. L'imperativo e l'impotenza, il terrore e l'inerzia si fondano reciprocamente.

Il momento istituzionale, nel gruppo, corrisponde a quel che si può chiamare l'autoaddomesticamento sistematico dell'uomo tramite l'uomo." ( 13 )

La rinascita della serialità e dell'inerzia all'interno del gruppo portano come conseguenza diretta al formarsi dei poteri e alla nascita dell'autorità, che rappresenta la consacrazione e la garanzia di continuità del potere.

E' questo il momento in cui la fase di degradazione del gruppo giunge a compimento e si ristabilisce il dominio della serialità e dell'inerzia.

La necessità, come libera scelta interiorizzata dal gruppo riprende il sopravvento sulla libertà: si conclude così il movimento circolare dell'esperienza, con il ricostituirsi del campo pratico-inerte.

Sono queste pagine molto suggestive, dove Sartre analizza le varie forme di sovranità che si costituiscono nei gruppi in degradazione, come ultima ricomparsa della libertà nel gruppo in cui l'inerzia blocca ormai tutte le relazioni interne e che soltanto l'obiettivo trascendente può tenere ancora unito.

La libertà viene alienata nel sovrano: soltanto il capo è libero nel gruppo istituzionalizzato, ma la sua è una libertà precaria, sempre sul punto di svanire, dal momento che anche il sovrano deve far parte del gruppo e non può essergli completamente estraneo, pena la perdita della sovranità.

Il ritorno della serialità è una necessità che l'esperienza dialettica ci rivela, è il destino del gruppo che " Si è formato contro l'alienazione, in quanto esso sostituisce il campo pratico-inerte al libero campo pratico dell'individuo, ma non le sfugge come non le sfugge l'individuo e a causa sua, ricade nella passività seriale. " ( 14 ) Si tratta ora di riconsiderare quanto si è qui esposto e di cercare di darne un'interpretazione esaminando la problematica che nasce dalla ricerca sartriana rispetto al rapporto libertà-necessità.

## **CONCLUSIONE**

Abbiamo cercato, in queste pagine, di analizzare il nesso dialettico di libertà e necessità, così come si svolge nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA ed è stata un'ardua impresa, dacchè la complessità e la completezza del sistema filosofico sartriano è particolarmente difficile da illustrare in un'analisi strutturale che cerchi di riprodurre il meccanismo che sta alla base del suo evolversi.

Si noti, inoltre, che è stato giocoforza tacere di tutte le analisi fenomenologiche che costituiscono senza dubbio il pregio maggiore della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA e che sono essenziali per rendere viva la ricostruzione dell'esperienza dialettica.

L'esperienza della Rivoluzione d'Ottobre, la descrizione del rapporto operaio-massa/ sindacato, lo studio accurato della Rivoluzione Francese sono gli eventi che rivivono nelle pagine dell'opera sartriana e sono alla base dell'esperienza dialettica, della serializzazione

dell'individuo nella sua inerte impotenza, della nascita del gruppo che dissolve la serialità nella sua fase di fusione e che la reinteriorizza man mano che cerca di consolidare il suo "essere".

Abbiamo detto anche che nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA Sartre, a differenza che nell' ESSERE E IL NULLA, non parla più di libertà incondizionata dell'uomo, ma anzi che tutta l'esposizione dell'opera mostra come l'uomo, che è libertà in quanto costituisce il valore dei fenomeni che lo circondano, subisca i condizionamenti dell'esteriorità come necessità .

Di qui nasce la teoria sartriana che vede come in tutte le fasi del procedere dell'esperienza dialettica la libertà e la necessità si pongano in termini sempre differenti, a seconda della possibilità e della capacità dell'uomo di essere libero dai condizionamenti che la sua prassi riceve nell'oggettivarsi.

Il problema che sorge a questo punto è il seguente: bisogna chiedersi se la circolarità dialettica, che segna il fallimento del tentativo dell'uomo di liberarsi dal campo pratico-inerte dissolvendolo con la costituzione del gruppo, sia eterna, se sia immutabile.

Se è così, allora l'uomo è condannato ad una eterna sottomissione allo stato di necessità: in questo caso il pensiero sartriano compie un vero e proprio ribaltamento rispetto all' ESSERE E IL NULLA.

Mentre in quello scritto l'uomo era libertà incondizionata e la necessità stava proprio nella libertà assoluta che lo costringeva necessariamente alla libertà, nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA la libertà dell'uomo consiste allora nel cogliere l'eterna necessità che lo condiziona e che lo farà essere sempre altro da ciò che egli vorrebbe essere.

In questo caso nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA il soggetto avverte la presenza della necessità come destino della sua libertà.

Dice Sartre parlando di questa necessità: ...l'uomo che contempla la sua opera, che si riconosce interamente in essa, che nello stesso tempo non vi si riconosce affatto, che può dire sia "non ho voluto questo", sia "capisco che ho fatto proprio questo e che non potevo fare nient'altro", l'uomo che dalla propria libera praxis è ricondotto al suo essere prefabbricato e che vi si riconosce in tutt'e due, costui avverte, in un movimento dialettico immediato, la necessità come destino in esteriorità della libertà.

Diremo che si tratta di un'alienazione ? Certamente sì, poiché egli ritorna a sé come altro. Tuttavia bisogna distinguere: l'alienazione nel senso marxista del termine comincia con lo sfruttamento.

Ritourneremo forse a Hegel, che fa dell'alienazione un carattere costante dell'oggettivazione, qualunque essa sia ? Sì e no. Occorre infatti rendersi conto che il rapporto originario della praxis come totalizzazione con la materialità come passività obbliga l'uomo a oggettivarsi nell'ambito che non è suo e a presentare una totalità disorganica come sua propria realtà oggettiva." ( 15 )

Possiamo quindi formulare il problema in questo modo: è inevitabile che l'oggettivazione dell'uomo sia destinata ad essere sempre alienazione?

Se la risposta dovesse essere positiva allora la non-libertà dell'uomo, dato il nesso che lega alienazione e necessità, sarebbe un fattore ontologico.

Se la risposta è negativa, se l'alienazione si può eliminare e con essa la necessità, allora l'esperienza della circolarità dialettica è un'esperienza che manterrebbe la sua validità per alcune fasi, storicamente determinate, dell'esperienza dialettica, ma sarebbe destinata a perdere il suo valore il giorno in cui i rapporti degli uomini tra loro e con la materialità circostante

non fossero più alienati.

Per risolvere questo problema bisogna ritornare a quella fase dell'esperienza dialettica in cui avevamo incontrato per la prima volta la necessità.

Come abbiamo visto trattando della necessità, essa è strettamente connessa al fenomeno della penuria.

In particolare ci interessa un brano in cui Sartre afferma che, malgrado la sua contingenza, la penuria è la condizione in base alla quale noi uomini siamo fatti e agiamo.

E' infatti possibile ipotizzare che vi siano risorse sufficienti per tutti e che sussista il lavoro per procacciarle.

In questo caso, dice Sartre, " scomparirebbe invece il nostro carattere di uomini, ossia, dal momento che questo carattere è storico, la singolarità propria della nostra Storia.

In tal modo, qualunque uomo d'oggi deve riconoscere in questa contingenza fondamentale la necessità che ( nel corso di migliaia di anni e senz'altro ancora oggi) gli impone di essere esattamente quello che è.

Studieremo, nel momento progressivo dell'esperienza, il problema della contingenza della Storia e vedremo che il problema è soprattutto importante nella prospettiva di un avvenire dell'uomo.

Nel caso in esame, la penuria appare sempre meno contingente nella misura in cui produciamo noi stessi le sue forze nuove come ambiente della nostra vita, in base a una contingenza originaria: vi si può vedere, volendo, la necessità della nostra contingenza o la contingenza della nostra necessità." (16)

Quello che Sartre vuole dire in questo brano è che la storia umana è caratterizzata dallo stato di penuria, che rappresenta una "tensione reale e perenne tra l'uomo e l'ambiente circostante e tra gli uomini." (17)

Non bisogna intendere la rareté come la "causa necessaria" dello svolgimento storico; di fatto si riscontra nell'esperienza dialettica come, in ogni fase storica di cui esaminiamo le tecniche e le istituzioni, alla base della praxis degli uomini sta l'ambito della penuria in quanto viene da essi interiorizzato e questo nel momento stesso in cui essi tentano di vincere la penuria.

E' per questo che a Sartre non interessa fare la storia della rareté, oppure la storia della società in base al tipo di rareté che la caratterizza, bensì gli interessa esaminare le tecniche e le istituzioni di una società determinata per ricavarne delle leggi storiche, consapevole che alla base di quelle tecniche e di quelle istituzioni sta l'agire dell'uomo e che questo agire avviene in un campo segnato dalla penuria.

In questo senso è da intendere quanto Sartre dice a proposito del fatto che noi riproduciamo nuove forme di penuria come ambiente della nostra vita: qui Sartre accenna al fatto che nella società contemporanea il fenomeno della penuria si ritrova a livelli diversi e nuovi: ad es. nella mancanza di tempo o di spazio, ( non ce n'è abbastanza per tutti) anche se non svolge questo tema. (18)

Arrivati a questo punto è necessario chiarire fino in fondo il ruolo che la teoria della rareté svolge nell'economia dell'impianto filosofico sartriano.

Non ci rimane quindi che esaminare la teoria della penuria e cercare di ricostruire il senso originario che Sartre intendeva attribuirle per stabilire quale funzione essa svolge nella CRITICA

## DELLA RAGIONE DIALETTICA.

Che l'esito della ricerca sartriana dipenda da come debba essere interpretata la teoria della rareté lo dimostra il dibattito che essa ha suscitato tra tutti i critici filosofici che hanno studiato l'opera sartriana cercando di stabilirne le connessioni col pensiero marxista e di dare una valutazione sul tentativo sartriano di "rifondare il marxismo".

Cercheremo ora di dare un panorama delle differenti posizioni emerse nel dibattito, valendoci poi delle conclusioni a cui sono giunti su questo tema per trarre poi le nostre conclusioni, che cercheranno di valutare l'esito della ricerca sartriana nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA alla luce degli sviluppi successivi del suo pensiero.

## CAPITOLO IV° : NOTE

1) J.P.SARTRE CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA, Vol 1° , p. 460

2) Nella struttura inerte del collettivo ogni individuo si pone nei rapporti col vicino in una relazione di serialità: è il tipo di relazione in cui gli individui sono uniti tra loro da un rapporto formale ( ad es. nell'attendere l'autobus, o al mercato). Così S. Moravia descrive in modo sintetico il concetto di serie: " L'essere seriale vive in modo eteronomo inerte, come mero ' numero ' di una quantità astratta di individui, come parte assolutamente " intercambiabile " di un meccanismo che lo trascende, come soggetto/oggetto di una serie obbligata di atti quotidiani che si ripresentano secondo l'inesorabile legge della ' ricorrenza.' ( S. MORAVIA, INTRODUZIONE A SARTRE, Bari 1973, p. 120. ).

3) J.P.SARTRE, CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA VOL I° P. 191

4) lvi Vol II°, p. 63

5) lvi p. 63

6) lvi p. 105

7) lvi p. 249

8) lvi p. 250

9) lvi p. 256

10) lvi p. 256

11) lvi p. 260

12) lvi p. 261

13) lvi p. 263

14) lvi p. 327

15) lvi Vol. I° p. 348

16) lvi Vol. I° p. 250

18. A questo proposito ecco quanto dice A. Gorz: " Suggestire, come fa Chiodi, che la - fondazione sartriana dell'economia si connette piuttosto ai problemi del socialismo nei paesi sottosviluppati che a quelli in stato di industrializzazione - è abbastanza sorprendente da parte di un marxista. Infatti, tanto la teoria quanto il fatto della pauperizzazione ( relativa ) nelle società capitalistiche, sono intelligibili soltanto per via della scarsità. Mi sarei invece aspettato che un marxista mostrasse, partendo dall'analisi della Critica, come lo sviluppo industriale riproduca la scarsità ad altri livelli - scarsità di tempo, di uomini, di materie prime, di energia, ecc. - e come tutte le nuove scarsità - ivi comprese quelle che sono emerse nei paesi socialisti - rimandino per l'appunto alla Scarsità fondamentale. " ( A. GORZ, IL SOCIALISMO DIFFICILE, Bari 1968, p. 28

---

## **CAPITOLO V°: IL DIBATTITO SULLA TEORIA DELLA RARETE'**

### **PREMESSA**

Il tema della penuria, come abbiamo visto è determinante all'interno del discorso filosofico sartriano; in un certo senso si può affermare che esso " fonda " lo svolgersi della dialettica nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA e di questo è conferma l'acceso dibattito in corso sulla rareté e sul ruolo che essa svolge nel rapporto che intercorre tra la filosofia di Sartre ed il Marxismo.

Grosso modo si possono distinguere tra differenti posizioni in questo dibattito. Vi sono coloro che difendono " il marxismo ortodosso " e che tengono a mettere in luce tutte le divergenze tra il metodo di Sartre e quello marxista; altri riconoscono giusta la critica di Sartre al marxismo sclerotizzato, ma vedono nel tentativo di Sartre un ritorno a posizioni filosofiche antecedenti a quelle di Marx.

Vi è poi una terza posizione, che fa capo agli esponenti del " marxismo fenomenologico " che condividono in parte la teoria sartriana anche se non risparmiano critiche alla teoria della rareté.

Quasi tutti gli autori presi in esame ( tutti tranne uno: A. GORZ) accusano Sartre di ambiguità, perché non è reso esplicito nella CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA se lo stato di penuria e con esso l'alienazione che ne deriva, sia eliminabile o meno.

Essi accusano Sartre di aver fatto della rareté un'ipotesi metafisica a fondamento di un sistema filosofico in cui l'uomo si trova ad essere ontologicamente non-libero e giudicano quindi negativamente il suo tentativo di rinnovare il marxismo sclerotizzato.

Il problema, rispetto al tema che indaghiamo è di cercare dove sono i presupposti, le radici da cui nasce questa ambiguità, cercando di evitare i fraintendimenti in cui è facile incorrere nell'esaminare i testi sartriani, dato il tipo particolare di terminologia di cui si serve.

Sartre pone la penuria come fenomeno che accompagna lo svolgersi degli eventi storici e lo pone come una motivazione interiorizzata dagli uomini nello svolgersi dell'esperienza dialettica.

Per prima cosa bisogna quindi esaminare se realmente la penuria è il motore negativo dell'esperienza dialettica: ci sembra a questo proposito che E.PACI critichi giustamente questo nesso che Sartre dà per necessario, ma che in realtà rimane indimostrato.

Il concetto di penuria è realmente fondante nel sistema filosofico della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA, oppure è una astrazione che Sartre pone come giustificazione a posteriori di una dialettica tra soggetto e oggetto che si svolge comunque, anche senza essere fondata dalla penuria ?

E' importante chiarire questo punto perché, come abbiamo visto trattando della necessità, la sua origine è collegata da Sartre alla penuria; nel caso in cui la penuria non stia alla base dello svolgersi dell'esperienza dialettica, allora la necessità o è collegata ad un altro fattore contingente, oppure è inestinguibile.

Da questo dipende, in ultima analisi, l'esito della concezione sartriana del rapporto di necessità e libertà come rapporto di unità dialettica.

Per poter risolvere questo punto è necessario prendere in esame due interventi di Sartre su questo tema fatti successivamente all'uscita della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA, interventi in cui Sartre specifica, in modo estremamente chiarificatore, il ruolo che svolge nel suo sistema filosofico la teoria della rareté. Il primo intervento è tratto da una conferenza dibattito tenuta da Sartre nel 1961, cioè nell'anno successivo alla pubblicazione della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA, a Roma presso l'Istituto Gramsci ed ora pubblicato con il titolo SOGGETTIVITA' E MARXISMO. (1)

Alla richiesta di motivare perché nel corso della conferenza stampa prima e nel dibattito poi, non abbia neppure accennato alla rareté, Sartre risponde: " Mi è stato chiesto perché non ho parlato della rareté. Non ne ho parlato perché il problema del soggetto e della soggettività non sono, se vogliamo, sufficientemente definiti. Io volevo soltanto indicare in quale misura la soggettività si fa creando l'oggettività. Esiste una realtà che può essere campo d'interiorizzazione o campo esteriore, tra i quali esiste un rapporto sintetico. Non credo che si possa creare qualcosa di oggettivo senza che sia la sintesi in interiorità dell'insieme dell'essere da parte di una realtà.

Questa realtà, a sua volta, si fa soggettiva creando, cogliendo o scoprendo l'oggettivo, la materia di fronte alla quale si trova in quanto ha un rapporto con essa. Per indicare ciò, tuttavia, non c'era bisogno di collocarsi nella prospettiva storica della rareté, (...) poiché per me il vero problema era di sapere qual è esattamente il legame sintetico soggetto-oggetto. A questo proposito ci si è chiesti prima in che misura la soggettività interverrà nelle forme storiche successive al pratico-inerte, nella ipotesi cioè che si giunga ad una liquidazione del pratico-inerte.

Ebbene, l'epoca della dissoluzione del pratico-inerte non è la nostra, neppure in un paese socialista. Il pratico-inerte esiste non soltanto come prodotto dell'oppressione, ma anche del tutto semplicemente come rapporto dell'uomo con la macchina e con le sue esigenze, come esigenze della macchina e del sistema economico. Il pratico-inerte è ovunque e di conseguenza vi è soggettività ovunque.

Esiste tuttavia, soprattutto nei paesi socialisti, uno sforzo di gruppo per uscire da questa situazione. Credo che questa sia la cosa più importante, che la classe, il gruppo o il partito siano tanto più soggetto e cioè agente della storia, la quale diventerà tanto più il loro oggetto.

In altre parole, la soggettività permane in questa fase, da una parte come realtà sempre meno soggetta alla riflessione e dall'altra come oggetto continuamente malleabile." (2)

In questo brano Sartre pone come centrale il problema del rapporto soggetto-oggetto preso in

sé. Quello che gli interessa non è più spiegare il rapporto soggetto-oggetto all'interno di una esperienza storica dominata dalla penuria: in queste parole di Sartre la penuria perde quindi quel carattere costitutivo che sembrava avere nella Critica della ragione dialettica.

Nel rapporto dell'uomo con la macchina e con le esigenze che questa ha nei suoi confronti Sartre vede una forma di oppressione che è diversa da quella causata dalla penuria, e che evidentemente è destinata a rimanere anche quando questa sia stata eliminata.

Sartre parla infatti di tempi molto lunghi perché possa essere eliminato il campo pratico-inerte e questo anche nei paesi socialisti.

In realtà noi possiamo comprendere meglio quello che Sartre afferma in questo brano se prendiamo in considerazione una intervista da lui rilasciata nell'estate del 1969.

In questa conversazione, che verte sul problema del rapporto che esiste tra spontaneità ed organizzazione, Sartre accenna al fatto che, benchè ci troviamo in una fase di unificazione capitalistica che tende ad una sempre più chiara totalità, non si verifica una facile unificazione di classe in risposta.

Rispetto al tema che qui ci interessa esaminare Sartre dice: " Il capitalismo avanzato, pur negli enormi squilibri del reddito, riesce a soddisfare i bisogni elementari di sussistenza della maggioranza della classe operaia- restano evidentemente le zone marginali, un 15% dei lavoratori degli Stati Uniti, negri e immigrati, restano le classi superiori d'età, resta su scala mondiale il terzo mondo - nel senso che soddisfa certi bisogni primari e di più soddisfa un certo tipo di bisogni che artificialmente esso crea: per esempio il bisogno dell'automobile o di andare al cinema o di certi modelli altrettanto artificiali.

E' una situazione che mi ha condotto a rivedere la mia teoria dei bisogni questi non essendo più, in una situazione di capitalismo avanzato, naturalmente contrapposti al sistema, anzi divenendo in parte un suo strumento d'integrazione del proletariato a certi meccanismi nati e indotti dal profitto.

L'operaio, insomma, si sfinisce a lavorare per produrre l'automobile ed avere un salario che gli permetta di comperare l'automobile; nell'acquisto sente soddisfatto un suo bisogno. Lo stesso sistema che lo sfrutta, apparentemente gli offre un modello e la possibilità di soddisfarlo. La coscienza dell'intollerabilità del sistema va dunque trovata non più nell'impossibilità di rispondere alle necessità elementari della vita e neppure più generalmente nei bisogni, ma soprattutto nella coscienza dell'alienazione: del fatto cioè che questa vita non ha senso e non merita di essere vissuta, che questo meccanismo è un meccanismo ingannevole, che questi bisogni sono creati artificialmente, sono falsi bisogni che logorano l'esistenza e servono al profitto. Insomma la coscienza dell'alienazione." (3)

Vediamo di tirare le somme di quanto abbiamo esaminato. Mentre nell'intervento del '61 Sartre in un certo senso mette tra parentesi il fenomeno della rareté, lo giudica non essenziale per l'economia della sua ricerca e considera esclusivamente il rapporto soggetto-oggetto, nell'intervista del '69 egli rinnega totalmente la teoria della rareté e pone a fondamento dell'esperienza dialettica l'alienazione.

Questo ci pare confermare quanto Chiodi affermava a proposito della teoria della rareté nel suo libro SARTRE E IL MARXISMO laddove scriveva: " E' fuori di dubbio che la fondazione sartriana dell' economia si connette piuttosto ai problemi del socialismo nei paesi sottosviluppati che a quelli in stato di industrializzazione." (4)

Del resto lo stesso Gorz conferma ciò quando, polemizzando con Chiodi afferma che " I punti di riferimento impliciti ( o talora espliciti) di Sartre sono le rivoluzioni francese, russa, algerina e cubana" (5) e che la "descrizione delle incarnazioni del gruppo ha nondimeno un interesse

particolare nella misura in cui esso schematizza l'esperienza storica moderna che ha portato dalle rivoluzioni a caldo alla formazione di statie burocrazie." (6)

Dunque nel Sartre della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA l'attenzione verte sui problemi del terzo mondo e sulle esperienze delle rivoluzioni passate: il nascere dei gruppi di combattimento soto la spinta del bisogno materiale, della mancanza di beni necessari si accompagnava alla loro disgregazione nel momento in cui, rotto un campo pratico, le esigenze e le condizioni in cui si trovavano a riprendere la nuova esistenza portavano necessariamente all'istituzionalizzazione ed alla loro serializzazione.

Nel '69 invece Sartre ha mutato interesse, campo d'indagine: egli guarda alle società a capitalismo avanzato e deduce che là il problema della scarsità non sussiste e che il problema reale è quello dell'alienazione, dell'intollerabilità del sistema capitalista che crea bisogni indotti. A questo punto ci sembra agiusto rilevare un grosso limite dell'opera sartriana e cioè il fatto che sartrre non abbia messo in relazione questi due tipi di società e non ne abbia tratto le debite conclusioni.

Sarebbe però sbagliato considerare del tutto negativamente la CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA solo per questo motivo. Bisogna infatti tener conto delle condizioni e del periodo in cui quest'opera è stata scritta e cioè durante la guerra di liberazione in Algeria occasione in cui Sartre si impegnò attivamente ed in corrispondenza di una fase di riflusso della lotta di classe nei paesi a capitalismo avanzato.

Così come bisogna tenere conto che nell'intervista del '69 si sente un influsso della critica al consumismo che in quegli anni fu molto sentita, specialmente in Francia, in concomitanza col Maggio francese e con tutte le spinte innovatrici che da esso vennero, in una fase in cui riprendeva con forza la lotta di classe nei paesi a capitalismo avanzato.

Al di là di queste, che possiamo definire attenuanti, visto che l'esame di un autore è sempre una specie di processo ed alla fine bisogna pur tirare le somme, ci sembra che quello che manca nell'opera sartriana è un'analisi dell'imperialismo.

Questa analisi avrebbe permesso a Sartre di collegare i problemi dei paesi sottosviluppati a quelli dei paesi a capitalismo avanzato e quindi di collegare il fenomeno della scarsità, caratteristico delle società sottosviluppate a quello del consumismo, caratteristico delle società industrializzate. Il prescindere da questa analisi porta Sartre a prendere in considerazione solo aspetti parziali della realtà, cioè a considerare i rapporti ideologici che si sono sviluppati in talune esperienze rivoluzionarie prescindendo dai rapporti materiali cui sono strettamente legati.

Il considerare l'economia dei paesi sottosviluppati presa in sé porta Sartre a vedere la penuria come un fattore contingente ma universale, mentre se consideriamo una fase storica determinata la penuria esiste in alcune zone ed in altre no; lo stesso vale per la teoria sartriana dell'alienazione che considera questo fenomeno in modo astratto dai rapporti materiali di produzione.

L.Colletti, parlando dei MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI DEL 1844 di K:MARX, li definisce " lo scoglio su cui è andata in secca una generazione di marxisti esistenziali francesi". (7)

E G.SOFRI criticando coloro che partono da un modello prefabbricato della società comunista e lo applicano ad una determinata società concreta per darne un giudizio: " E quando il giudizio è negativo, ne deriva spesso una visione sfiduciata e masochista, che trasferisce la concreta nozione marxiana di alienazione come sinonimo di sfruttamento (risultato di un rapporto tra uomini) in un cielo vago e astorico, in cui l'alienazione nasce da un rapporto degli uomini con le macchine o con le istituzioni e assume i contorni terrificanti di una condanna biblica inappellabile. Così, lungi dal fornire un contributo all'analisi delle contraddizioni del mercato

imperialistico ( supporto teorico necessario della lotta di classe internazionale), queste analisi si risolvono in compiaciuta autocommiserazione di un'umanità dannata." (8)

Lo studio del fenomeno dell'imperialismo avrebbe permesso a Sartre di impostare un sistema filosofico fondato su di un'analisi di campo più vasta: egli pretende di trarre le leggi formali dell'esperienza dialettica da alcune vicende storiche ben determinate, che si svolgono tutte in condizioni simili: questo metodo di indagine gli permette di fornirci delle analisi fenomenologiche di rilievo rispetto a certune esperienze, ma non di trarre le condizioni formali della Storia, come pretenderebbe.

Pretesa questa che ci sembra, del resto, assai opinabile; senza dubbio in netto contrasto con gli intendimenti del marxismo "genuino", ma al contrario accredita una concezione del marxismo inteso come " filosofia della storia" che è peculiare di quel tipo di marxismo che Sartre rifiuta.

Parlando degli intenti che animavano MARX nel CAPITALE, COLLETTI rileva come " Marx non vada in cerca di leggi generalissime", bensì, "coglie le differenze estreme o essenziali con cui il presente richiama e illumina, seppure indirettamente, tutto il passato."

Da questa pretesa, che si rivela di fatto irrealizzabile, dipende l'ambiguità del discorso filosofico sartriano. Dopo la rivoluzione francese, quella russa, quella cubana, nuove esperienze si sono succedute ed hanno portato nuovi insegnamenti.

In Cina il tentativo di instaurare il socialismo realizzando un processo di sviluppo economico differente da quello realizzato in URSS sotto Stalin, pone in rilievo un diverso modo di intendere il rapporto tra economia e politica.

Discende da questa esperienza la critica al modo degenerato di intendere il rapporto tra forze produttive e modo di produzione: di qui nasce la critica al determinismo ed al meccanicismo peculiare di un certo tipo di marxismo.

C.BETTELHEIM in un interessantissimo studio analizza lo sviluppo della lotta di classe in URSS negli anni dal '17 al '23. Qui egli nota: " Il compito della rivoluzione socialista non si limita alla trasformazione dei rapporti giuridici di proprietà, ma è fondamentale di tale compito la trasformazione del complesso dei rapporti sociali, tra cui i rapporti di produzione". (10)

Che il punto nodale della deviazione del marxismo degenerato stesse nella sua concezione dei rapporti di produzione Sartre non l'ha capito, né del resto aveva gli strumenti per poterlo capire: l'ha soltanto intuito; di qui il suo rifiuto totale di servirsi di questo strumento d'analisi.

Di qui anche la contraddizione insita nel suo pensiero laddove critica il marxismo volontaristico perché pone la produzione al primo posto, sacrificando le esigenze dell'uomo a quelle del piano, per poi giustificare la politica economica tenuta dall' URSS sotto Stalin.

Quello che insegna l'esperienza cinese si ripropone, ad un livello differente ma egualmente importante, nella ripresa delle lotte operaie in Europa ed in particolare in Italia dopo gli anni '60. In queste lotte e nei nuovi contenuti che da esse sono emersi il movimento operaio è tornato ad essere quello che Engels definiva nell'86 " L'erede della filosofia classica tedesca." (11)

Con la ricomparsa del soggetto storico rivoluzionario il dibattito sul marxismo cessa di essere riflessione metodologica " per saldarsi in modo stretto alla pratica, il marxismo riconquista cioè la funzione reale".

Sartre sembra presentire questo e cautelarsi quando dichiara all'inizio della CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA: " Ma sono lungi dal credere che lo sforzo isolato d'un individuo possa fornire una risposta soddisfacente." (12)

Il marxismo degenerato, teoria che è il frutto dell'esperienza della Rivoluzione russa e di tutti i partiti comunisti che a questa esperienza si richiamano, poteva essere criticato in modo sostanziale solo da quello che Marx definisce " Il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente." (13), e con esso anche l'ideologia che vive ad esso strettamente unita.

Tutto ciò, lungi dal togliere valore al tentativo sartriano ne mette in rilievo i pregi, ma nello stesso tempo ne rileva i limiti insiti nella sua posizione di dissenso ideologico che lascia il suo sistema filosofico in una condizione contraddittoria.

Questa contraddittorietà porta Sartre a cadere nel soggettivismo. Abbiamo visto come Sartre nelle pagine dedicate allo studio del fenomeno della rareté criticasse Marx ed Engels per la loro concezione che li portava a far discendere dai rapporti di produzione lo stato di penuria. L'esperienza della rivoluzione russa, diceva allora Sartre, dimostra che anche dopo il mutamento dei rapporti di produzione permane lo stato di penuria che porta necessariamente al nascere della burocrazia.

Dice Sartre: " La verità emergerà più tardi, quando si vedranno nella società socialista contraddizioni nuove nascere dalla gigantesca lotta intrapresa contro la penuria. (14)

In questo caso ci sembra che si possa applicare a Sartre la stessa critica che egli fa ai trozkisti e cioè di essere costituito dalla sua critica al marxismo degenerato dato che da questo prende interamente la concezione di rapporto di produzione.

Di qui nasce il tentativo di fondare la libertà umana in modo di scinderla dalle esigenze della materia, visione che porta Sartre a cadere nel soggettivismo ed a concepire un meccanismo di circolarità dialettica di libertà e necessità all'interno del quale l'uomo è sempre libero e non lo è mai.

Il fatto è che la soluzione del problema del rapporto tra libertà e necessità sta nel modo di intendere i rapporti di produzione.

Questo è quanto ha chiarito Colletti che, partendo anch'egli dalla critica al dogmatismo del marxismo sclerotizzato, individua nel fraintendimento che si è venuto realizzando del rapporto di struttura e sovrastruttura, nel fraintendimento della nozione di rapporti sociali di produzione, il nodo fondamentale della degenerazione del marxismo plechanoviano e staliniano.

Dice Colletti: " Se la struttura è sempre struttura e sovrastruttura insieme, se la società è sempre oggetto-soggetto oggettivo, i termini oggettivi dell'analisi dovranno comparire anche come soggetti attivi, cioè come oggetti capaci di riferirsi teoricamente a sé e quindi come oggetti che, mentre per un verso sono suscettibili di essere descritti in termini puramente fisici, per un altro sono anche agenti sociali. Il processo è sì naturale; ma questa natura è storico-sociale." (15)

E sempre Colletti in un brano successivo: " La distinzione di struttura e sovrastruttura, che in Marx è assai rara e poco più di una metafora, ha acquistato un rilievo esorbitante nel marxismo successivo." (16)

Il rifiuto, in sé giustificato, di questa concezione aberrante del marxismo sclerotizzato porta Sartre a cadere nel soggettivismo ed a concepire un sistema filosofico in cui il rapporto tra libertà e necessità appare staccato da quella che è la sua base reale e concreta.

Ci sembra quindi che l'ambiguità del discorso sartriano sia destinata a restare tale, cioè la sua teoria non sembra essere passibile di sviluppi che dissolvano una ambiguità che nasce proprio dal punto di partenza, dal fraintendimento di quello che è il punto nodale che sta alla base della sclerotizzazione del marxismo e della sua trasformazione da "filosofia vivente" in "ideologia".

Rimane comunque valida l'opera sartriana se la si intende per quello che è e cioè come "coscienza critica" di un certo tipo di marxismo e se si leggono le sue analisi fenomenologiche riportandole alle esperienze da cui nascono: lette attraverso questa visuale ci pare che le sue pagine acquistino una efficacia indubitabile.

## CAPITOLO V° NOTE

- 1) J.P.SARTRE SOGGETTIVITA' E MARXISMO in AUT AUT n° 136-137 (1973), pp. 133-158
- 2) lvi p. 157
- 3) IL RISCHIO DELLA SPONTANEITÀ LA LOGICA DELL'ISTITUZIONE, in IL MANIFESTO: CLASSE CONSIGLI PARTITO Roma 1974, pp. 115-132, p. 121
- 4) P.CHIODI SARTRE E IL MARXISMO, p. 107
- 5) A.GORZ SARTRE E IL MARXISMO, p. 286
- 6) lvi p.286
- 7) L.COLLETTI IL MARXISMO E HEGEL , P. 387
- 8) G.SOFRI STORIA D'UNA CONTROVERSIA MARXISTA, in Il modo di produzione asiatico, pp. 219-220
9. L.COLLETTI IDEOLOGIA E SOCIETA'
- 10.10) C.BETTELHEIM Le lotte di classe in URSS 1917/1923, Milano 1975, p. 25
- 11) F.ENGELS, Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca, Roma 1969, p. 78
- 12) J.P.SARTRE CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA Vol. 1° p.273
- 13) K.MARX L'IDEOLOGIA TEDESCA, Roma 1972, p. 25
- 14) J.P.SARTRE CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA Vol 1°, p.273
- 15) L.COLLETTI IDEOLOGIA E SOCIETA' p. 88
- 16) lvi p. 88