

**Filosofia in circolo**  
**SARTRE E IL PROBLEMA DELLA SOGGETTIVITÀ**  
**(Intervento di FLORINDA CAMBRIA del 06/06/2014)**

Il Sartre generalmente più noto è quello de *L'Essere e il nulla* (1943) e della *Critica della ragione dialettica*. Di quest'opera, tuttavia, solo il primo tomo (apparso nel 1960) ha avuto una notevole risonanza, mentre il secondo (messo nel cassetto dall'autore e rimasto incompiuto) è stato a lungo trascurato, sia in Italia che in Francia, come anche altri testi che, non ultimati e non rivisti dall'autore, sono stati pubblicati solo anni dopo la sua morte (ad esempio gli scritti dedicati alla morale). Il secondo tomo della *Critica* è uscito postumo in Francia nel 1985, in Italia nel 2006, in una traduzione a mia cura. Ma ormai, negli anni '80, Sartre era considerato un «cane morto»; si era bruciato e, per molti aspetti, sovraesposto, finendo con l'essere messo da parte dalla nuova ondata degli autori dello strutturalismo, entrati in rotta di collisione con quella che la vulgata ha ritenuto l'idea centrale della filosofia sartriana: la priorità del soggetto, della coscienza, dell'io rispetto alla costituzione della realtà. La mia persuasione è che si sia trattato di un macroscopico fraintendimento, utile a relegare Sartre nell'orbita di una sorta di pseudo-idealismo, o comunque nell'ottica di una fenomenologia dell'ego.

Oggi (tra parentesi) va molto di moda la battaglia per il «superamento della fenomenologia», la critica ad una certa lettura della fenomenologia (anch'essa superficiale e parziale, a mio avviso), astratta rispetto alla vastità del percorso di Husserl, alla grande quantità dei suoi manoscritti, ma anche ai suoi lavori più maturi, soprattutto la *Crisi delle scienze europee*.

La mia proposta è questa: nel corso degli anni '70-'80 del secolo scorso è stata fatta una operazione culturale consistita nel relegare Sartre nell'ambito di un tardo soggettivismo o tardo-idealismo, operazione determinata da ragioni eminentemente etico-politiche, cioè dall'idea che, nel pensiero di Sartre, ci fosse un soggetto agente storico che funzionava in una prospettiva rivoluzionaria volontaristica. Rispetto a ciò sembrò più onesto riconoscere che ci siano invece delle strutture determinanti l'andamento dei processi storici e determinanti, all'interno di tali processi, le modalità di individuazione e di singolarizzazione delle prassi locali. Il prezzo di questa operazione (che ha certamente dato luogo a grandi lavori) è stato altissimo: l'ondata ha finito per travolgere anche ciò che l'aveva messa silenziosamente in moto. Adesso siamo in un tempo nel quale si assiste allo sfilacciarsi di quella ondata che fu di dimensioni molto consistenti; si assiste alla banalizzazione delle nozioni di soggetto, relazionalità, intenzionalità, e torna di moda il dato (con il cosiddetto «nuovo realismo»), il che avrebbe la sua grandezza se si muovesse nella prospettiva costruttiva di un nuovo pensiero della oggettività – ma, a mio avviso, in questa direzione non ci si sta muovendo, per il momento. In un certo senso queste posizioni riprendono, in modo epigonale, la proposta «strutturalista» di «togliere il soggetto». Per

altro verso, però, assistiamo anche all'emergere di una diffusa esigenza di pervenire a nuove modalità di esercizio del lavoro filosofico, modalità liberate dalle superstizioni. E penso che in questa direzione molto fosse già stato visto proprio da Sartre.

La prima superstizione è quella di una contrapposizione o di una differenza di principio tra ciò che chiamiamo soggetto e ciò che chiamiamo oggetto. La fenomenologia fu l'inizio del superamento di questa contrapposizione, mentre nella vulgata capita di sentir dire cose o sommarie: ad esempio che il senso della fenomenologia si riduca alla rivendicazione di una mera priorità del soggetto sull'oggetto (il che, tra l'altro, tradisce il senso stesso della «intenzionalità» come relazione costitutiva).

Ora, la cosa è evidentemente più complessa; certo, l'idea della relazione o della intenzionalità come luogo costitutivo del reale, questa si va ricompresa nel quadro del lavoro svolto da Husserl, ma l'intenzionalità non è un filo teso fra due poli già costituiti, da una parte il soggetto e dall'altro l'oggetto e, magari, prima l'uno e poi l'altro. Questo era ben chiaro a Sartre, già nel 1933-34 quando era stato a Berlino a studiare Husserl. In quel periodo scrisse infatti *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (pubblicata nel 1939 con il titolo *Husserl et l'intentionnalité*), cercando di mettere a fuoco questioni che svilupperà anche nello scritto *Essai sur la transcendance de l'Ego* (anch'esso cominciato a Berlino e pubblicato poi nel 1936). Vorrei dunque proporre un ponte tra questi inizi sartriani e il Sartre meno noto: non quello di *Essere e Nulla*, dunque, ma quello della *Critique* e di alcuni importanti materiali preparatori di testi che poi non furono composti, materiali che sono stati pubblicati postumi e che costituiscono un grande magazzino di idee. L'ultimo Sartre, del resto, era forse troppo noto come scrittore ed intellettuale «impegnato» per essere preso sul serio come filosofo. Egli era consapevole di questo rischio (la sua è una figura drammatica piena di luci e ombre), sapeva benissimo che, esponendosi politicamente, si stava letteralmente bruciando; ma su questo piano giocarono per lui aspetti etici ed esistenziali che non è ora nostra intenzione mettere a tema.

Tra le «perle» meno note del lavoro sartriano spicca un testo uscito in Francia nel 2013 con il titolo *Qu'est-ce que la subjectivité?*, curato da M. Kail e R. Kirchmayr (ed. Les Prairies Ordinaires). Si tratta della riedizione del testo di una conferenza che egli tenne all'Istituto Gramsci di Roma nel dicembre del 1961, sul tema «Soggettività e marxismo», testo apparso per la prima volta in traduzione italiana su «Aut-Aut», monografico su «Sartre dopo la *Critique*», n. 136-137 del 1973, pp.133-158. Le bande sonore della registrazione sono andate perdute, sicché il testo pubblicato su «Aut Aut» fu ritradotto in francese e pubblicato nel marzo 1993 su «Les Temps modernes». La recente edizione del 2013 è però corredata da estratti delle conversazioni seguite alla conferenza, conversazioni con intellettuali italiani lì convenuti per ascoltare Sartre e discutere con lui. Il Sartre che parla nella conferenza del '61 è già post-*Critique* e, con una coerenza estrema, sta cercando di pensare in modo radicale quella idea di partenza che già negli anni Trenta aveva inteso essere il fulcro della

fenomenologia: l'intenzionalità. Ripensare il tema della intenzionalità significa ripensare il senso della soggettività, tema che gli viene imputato a colpa in quanto presunta conferma della contrapposizione tra per sé e in-sé che l'esistenzialismo avrebbe avallato. Nella conferenza del '61 la questione della soggettività e del suo intreccio con l'orizzonte della filosofia marxista viene affrontata da Sartre alla luce di una idea portante nel suo pensiero, già dagli anni '40: il nostro tempo è un tempo nel quale è impossibile pensare l'azione del soggetto conoscente separatamente dalla sua dimensione etica e storica. Quindi il tema centrale che interessa a Sartre è il tema della prassi come dimensione costitutiva della soggettività e quindi della intenzionalità, tema che poi è eminentemente fenomenologico. Il tema della pratica teorica è nello Husserl della *Critica delle scienze europee*, che a sua volta per altra via aveva invocato la possibilità di fare filosofia pensando la teoria come pratica teorica, cioè riconducendo l'attività speculativa ai suoi fondamenti operativi, alle operazioni costituenti; si tratta di una possibilità che Husserl intravide, nella sua ultima opera, come una terra promessa. Il Sartre che si interroga sulla intenzionalità, sulla soggettività, che si chiede nuovamente come si ponga la polarità soggetto/oggetto (la quale non è originaria ma è un effetto pratico), è un Sartre che guarda al tema della prassi e che continuamente intreccia la questione del soggetto pratico alla questione del soggetto teoretico o conoscente.

La questione morale per Sartre è, a tutti gli effetti, questione gnoseologica: i due piani non sono separabili, il che evoca, a mio avviso, una sorta di «spinozismo» che forse non ci si aspetterebbe da Sartre. Nella conferenza all'Istituto Gramsci, Sartre decostruisce il discorso di Lukacs, che era allora imperante, rifiutando dall'inizio l'idea di una filosofia della storia che preceda la prassi storica, che sia in qualche modo la totalità del senso della storia. Tutta la *Critica della ragione dialettica* può essere letta, del resto, anche in questa chiave: è possibile comprendere il senso dell'azione storica in una ottica che non sia quella del materialismo storico-dialettico inteso come legge pre-determinata della prassi?

Leggo un breve passo chiarificatore tratto dallo scritto sulla intenzionalità, che va letto in stretto collegamento con *La trascendenza dell'ego*: «Se per assurdo entraste in una coscienza, sareste investiti da un turbine e rigettati fuori vicino all'albero, in piena polvere perché la coscienza non ha dentro alcunché, essa è soltanto il fuori di se stessa ed è questa fuga assurda, questo rifiuto di essere sostanza, che la costituiscono come coscienza». In quell'essere scaraventati fuori di sé, presso l'albero, in mezzo alla polvere: lì è la coscienza.

Già in alcune pagine della *Nausea*, del resto, la coscienza è descritta come un processo di de-coscienzializzazione e di fusione con la matericità: la radice e l'albero, la radice che si inerpica come materia viva, che si aggroviglia e si compenetra con la terra e con le cose, una sorta di matericità sovrabbondante e semovente. Questa immagine produce il primo urto di nausea che colpisce Antoine Roquentin. Questa immagine – potremmo dire – descrive nel modo più eloquente ciò che Sar-

tre intende per intenzionalità: un «*s'éclater vers*», un anonimo esplodere fuori che descrive lo statuto fondamentale, trascendentale di quella che solo in seconda battuta diventerà coscienza riflessa. Sartre intende la coscienza anzitutto come coscienza irriflessa – mentre solitamente si pensa la coscienza come «consapevolezza di», come «ego», dal che deriva la funzione del soggetto come attore cosciente dell'atto intenzionale –, e ritiene la coscienza riflessa (o autocoscienza) come costituita dalla relazione intenzionale, non come costituente. Il problema è comprendere come possa accadere questa costituzione, quali ne siano le condizioni di possibilità.

Tali condizioni hanno a che fare con una immediatezza, la quale richiama la dimensione di un «campo di immanenza», come Sartre scrive nella *Critique* – Deleuze, riprendendo Sartre, dirà “piano di immanenza” –, che è la dimensione pre-riflessiva, fusionale, trascendentale, semovente, autoaffettiva di quello che chiamiamo «esperienza». Fatto questo passo, il resto risulta chiaro: si tratta di andare alle spalle della polarizzazione soggetto/oggetto, regredendo alla dimensione vivente-vissuta nella quale tale differenza non è ancora data, e resistendo alla tentazione di pensare che l'intenzionalità costituente sia anzitutto il pro-iettarsi di un agente cosciente verso una oggettualità inerte che verrebbe originariamente «presa di mira». Regredire al campo di immanenza nel quale si staglieranno (si costituiranno) «oggetti» e «soggetti» significa attingere quella dimensione anonima a cui già Husserl si era riferito con l'espressione anodina «io anonimo fungente». È questo che risuona nel pensiero di Sartre quando dice che l'idea fondamentale della fenomenologia è l'idea di una intenzionalità pura.

Tale forma di intenzionalità (intuita sin dagli anni '30) è rievocata nella conferenza del '61 come dimensione di una soggettività fondamentale e costituente, che non è sinonimo di soggetto cosciente e che è come una «pulsazione» del «che c'è» (*il y a*): un «c'è» inaggrabile che non possiamo propriamente chiamare «dato», perché se lo facessimo presupporremmo qualcuno a cui il dato si dà; non possiamo chiamarlo «dato», senza immetterlo in quel movimento oggettivante, cioè distanziante, che è il movimento stesso della coscienza in quanto coscienza riflettente e riflessa. Leggo una citazione tratta dalla conferenza di Roma del '61: «Vi è soggettività quando un sistema in interiorità, mediazione tra l'essere e l'essere, interiorizza nella forma dell'aver-da-essere una qualsiasi modificazione esterna e la ri-esteriorizza sotto forma di singolarità esterna. Certamente tutto accade nella forma di una *pulsazione*, cioè non si tratta affatto di qualcosa di inerte, si tratta di una violenta ripartizione delle energie organiche in un senso o in un altro [...]. Lo stesso accade al livello che abitualmente designiamo come quello della soggettività, cioè a livello umano».

Il campo di immanenza, l'orizzonte trascendentale di ogni esperienza, è una pulsazione dell'irriducibile, incoercibile «che c'è» della vita che accade; l'effetto di questa pulsazione è ciò che poi, riflessivamente, chiameremo «dat»". Al livello della intenzionalità pura non c'è io, non c'è coscienza, non c'è differenza tra soggetto e oggetto; si tratta invece di una dimensione osmotica, come il primo respiro

dell'infante, dove non c'è «l'infante», evidentemente, e non c'è «il mondo»: c'è solo una «esplosione verso» che è al tempo stesso una «implosione», un sussulto, una pulsazione della vita in se stessa. Il primo vagito come esplosione/implosione è certamente anche una divaricazione, ma una divaricazione auto-affettiva, che si differenzia in se stessa, dove unità e differenza non ci sono ancora, dove il mondo è una invasione ed una espulsione al tempo stesso, per cui essere-mondo ed essere-respiro sono lo stesso. In questo senso la pulsazione è un movimento interno, un movimento «in interiorità», e non un movimento di traslazione; è un sussulto e questo sussulto è l'intenzionalità pura. È un sussulto che si dà senza ego perché non è il protendersi di un soggetto verso un oggetto (non ci sono né soggetto né oggetto, ancora), ma «che si dà» lo possiamo dire solo a posteriori, quando cioè un ego riconoscerà in quel sussulto la propria emergenza (non conosciuta mentre era vissuta e non più vissuta quando è conosciuta).

Evidentemente la prospettiva che qui si delinea è assai diversa rispetto ad una interpretazione dell'esistenzialismo sartriano come filosofia della contrapposizione del per-sé all'in-sé. L'intenzionalità è relazione, ma relazione precedente la polarizzazione: pulsazione, divaricazione, strappo, primo sussulto. È una dimensione in cui materia e intenzione non si distinguono, in cui la sensazione è già azione, è movimento originario, movimento primario, movimento «estetico» nel senso di una orizzontalità senziente, compenetrata, dove è il mondo che si divarica in se stesso. «Esistere», in questa prospettiva, non è un tendere verso un fuori già costituito; è invece il permanere in questa divaricazione. Sicché l'esistente per eccellenza è lo stesso campo di immanenza, ciò che chiameremo «mondo». Non posso fare a meno, leggendo queste pagine di Sartre, di avvertire la presenza della filosofia spinoziana, anche indipendentemente dalle intenzioni di Sartre. E forse proprio la nozione spinoziana di sostanza, per certi versi, potrebbe aiutarci a capire in che senso, per Sartre, il piano della conoscenza e quello etico-politico siano inscindibilmente connessi e delineino l'orizzonte entro il quale si muove la sua riflessione sulla soggettività.

Vorrei ora suggerire che il Sartre della prassi, del materialismo, del problematico rapporto con i marxisti non è altro dal Sartre della intenzionalità originaria e della libertà, della decisione, della scelta necessaria: è lo stesso di cui abbiamo parlato fino a ora. Ma come si intreccia e si declina questa prospettiva («pulsazione», il «campo di immanenza», la dimensione fusionale della intenzionalità pura come condizione trascendentale di ogni esperienza e di ogni polarizzazione) nel quadro di una filosofia della prassi e della libertà, quel quadro che fu imputato a Sartre come chiaro sintomo di soggettivismo, idealismo eccetera?

Il tema sartriano della prassi trova la sua sintesi più chiara ed emblematica – a mio avviso – nella nozione di «pratico-inerte», che è una nozione chiave nella *Critica della ragione dialettica*, su cui Sartre tornerà reiteratamente. Il pratico-inerte è definito da Sartre come «governo dell'uomo da parte della materia lavorata, rigorosa-

mente proporzionale al governo della materia inanimata da parte dell'uomo». Potremmo dire: il pratico-inerte è materia lavorata che a sua volta lavora la prassi umana. Si tratta quindi di una relazione tra il campo e l'agente pratico che opera nel campo, una relazione di reciproca costituzione. Il pratico-inerte è un movimento, il movimento della cosa, della materia lavorata, la quale rilavora l'agente pratico; materia che si anima, materia pratica, che opera in direzioni non coscienti, ma produce effetti, trasforma il campo e, nel campo, l'agente. La materia è «lavorata» (auto-lavorata) già in quel primo sussulto che trasforma il campo dall'interno (campo di immanenza); ma ecco che la materia lavorata rilavora l'agente pratico, il lavoratore con i suoi progetti pratici. Il modo in cui il progetto pratico si reitera e si trasforma rispetto al campo materiale delle condizioni date è sempre in una relazione costitutiva e co-costituente con gli effetti del campo pratico su ogni progetto. Ogni progetto pratico è un progetto «pratico-inerte»: io sono fatto delle cose che uso, del mondo in cui vivo, della lingua che parlo e che mi parla, delle operazioni, delle posture: tutto questo è campo. Sono «fatto» e «lavorato» dal campo, dalla testa ai piedi, ma sono anche un agente pratico, sono appunto pro-gettuale in quanto «organismo pratico». Questa progettualità, che è il luogo della mia libertà, è a sua volta lavorata dall'interno, dalle cose che «mi fanno». Sicché la libertà è una condanna, perché è la necessità di orientarsi nell'«esplosione verso», ma il modo di questo orientarsi è a sua volta lavorato dal contesto in cui esplose.

Questo nodo insolubile, questa relazione assoluta è il centro della questione etico-politica per Sartre: relazione tra l'intenzionalità (come «esplosione verso», come campo trascendentale di immanenza preliminare rispetto alla coscienza riflessiva e riflessa) e l'ego cosciente e progettuale. La «trascendenza dell'ego» sta appunto in questo: l'ego è sempre trascendente rispetto al campo di immanenza; «l'ego è un oggetto di coscienza», dice Sartre, è l'oggetto su cui rifletto una volta che la mia coscienza si è fatta coscienza riflettente, l'oggetto che io penso in quanto coscienza autocosciente o soggetto autocosciente. Ma è evidente che quell'ego, che è l'oggetto che io penso, non può essere la pre-condizione di questi pensamenti. La precondizione è una immanenza rispetto a cui l'oggetto è un'astrazione, compreso quell'oggetto che chiamo «ego», cioè il soggetto.

Allora il problema diventa etico-politico, ma anche gnoseologico. Il problema è: come orientare l'«esplosione verso»? Come portar responso, cioè essere responsabili del proprio progetto cosciente, nella singolarità dell'azione individuata, che è sempre un prodotto articolato del pratico-inerte? Come nell'effetto pratico mostrare la oggettivazione del progetto che mi ha abitato? E che fare, quali criteri darsi rispetto alla scelta, alla decisione, se la libertà come necessità è un prodotto pratico-inerte? Di che libertà stiamo parlando? Sartre non rinuncia a pensare – e in ciò si smarca certamente dallo strutturalismo – che questo sia il tema gnoseologico e morale, cioè anche politico, per eccellenza.

La chiave la si deve cercare forse nella relazione tra universale e singolare, che poi è la relazione tra necessità e decisione – importanti, a questo proposito, sono le pagine sul processo di singolarizzazione nel II tomo della *Critica della ragione dialettica*. L'universale accade nel singolare, la necessità accade nella decisione, accade perché c'è *questa* libera decisione. La libera decisione è l'accadere verticale della necessità orizzontale. Posso rileggere la storia a posteriori come una successione di necessità, ma la storia che rileggo a posteriori è fatta, nel suo accadere vivente, di singolarità e contingenze, nel senso che quelle necessità non ci sarebbero senza le decisioni singolari, che io *poi* colgo come necessarie ma che, nel loro vissuto verticale, non sono affatto necessarie: sono appunto la singolarissima apertura di una scelta, l'evento di una scelta. La storia ha le sue necessità, ma sono io, agente storico-pratico e conoscente-teoretico, in questa mia singolarità, a raccontare questa storia. Senza la singolarità, la storia nella sua necessità non ci sarebbe.

Il tema della soggettività coincide qui con il tema dell'incrocio tra necessità e libertà. Su questo tema il Merleau-Ponty dell'ultima parte di *Fenomenologia della percezione* aveva preso le distanze da Sartre. Ma penso che Sartre abbia riflettuto molto su quei suggerimenti e quelle critiche di Merleau-Ponty, e che ci fosse un lavoro in corso tra di loro; penso davvero che i due camminassero insieme, perché non è solo dopo il '45 (anno di apparizione di *Fenomenologia della percezione*) che Sartre lavora sul tema di un intreccio, di un legame di interiorità fra libertà e necessità (ciò che Merleau-Ponty chiama le «intenzioni non decisorie», affermando che non è vero che libertà è deliberazione perché noi ci troviamo a decidere, a intenzionare, in modi che non sono «decisori», ma sono legati anzitutto alla corporeità e sono perciò già decisi nel loro decidere). Penso che già dagli anni '30 Sartre cercasse disperatamente di conciliare il tema di una soggettività pre-cosciente (che vuol dire pre-egoica, sovra-individuale, anonima: esplosione, pulsazione, intreccio pratico-inerte) con l'emergenza del soggetto cosciente/conoscente il quale, una volta costituitosi come riflettente, non può venire meno alla consapevolezza che *questa* storia, *questo* racconto, *questa* comprensione stanno accadendo qui e ora, nelle mie singolarissime decisioni, nei miei progetti e nelle mie prassi teoriche, nelle mie scelte etico-politiche. Di questo verticale «stare accadendo», di questa incarnazione singolare Sartre non fu mai disposto a dimenticarsi, anche a costo di lasciare il suo cammino di ricerca in aporia.

## DIBATTITO

DARIO SACCHI: Mi soffermerei su un nodo teorico, che coinvolge, ma anche travalica il pensiero di Sartre. Già in Husserl c'è l'idea di una intenzionalità anonima, fungente, per cui un percorso rigoroso e profondo nella fenomenologia husserliana, quale quello sartriano, rinvia a qualcosa di impersonale, preconsco, pre-egoico, per cui questa filosofia della manifestazione, dell'apertura per eccellenza va a finire su un fondo oscuro, in cui soggettività e oggettività sono soltanto la punta dell'iceberg. Allora la prima domanda teoretica è questa: tra un discorso fenomenologico portato fino in fondo ed uno strutturalistico qual è la differenza? Infatti si arriva a porre che c'è qualcosa di impersonale e l'ego è solo un bagliore momentaneo, ma allora Foucault, Lacan, Althusser, Levi-Strauss, in genere rappresentati in opposizione alla fenomenologia, non ne rappresentano la verità ultima? Seconda domanda, più strettamente inerente a Sartre: In *Essere e nulla*, in particolare nella terza parte, c'è una sottolineatura, una celebrazione dell'autodeterminazione, la libertà è infinita e non ci sono condizionamenti dall'esterno, così si dice addirittura che colui il quale intraprende una durissima salita, se si ferma e si butta a terra non è per la grande fatica ma è una sua decisione libera, quindi una libertà non spinoziana, e come si articola questa posizione con il quadro presentato dalla relatrice, secondo il quale già negli anni '30 si determina in Sartre un percorso che poi alla fine trova un approdo nell'indeterminato, nell'impersonale?

FLORINDA CAMBRIA: Accade spesso nel cammino del pensiero che le cose si facciano pensare in un certo modo, e certi pensieri siano pensati simultaneamente, da persone che magari poi la storia, il contesto rendono lontani, addirittura contrapposte e quindi non trovo superflua questa osservazione, che dice che la fenomenologia, spinta fino in fondo, sembra approdare ad una istanza di tipo impersonale che molto ricorda lo strutturalismo. Io penso davvero che si sia camminato e si stia camminando nella direzione di una necessità comune, legata ai cammini della nostra vita. Si tratta dei modi di una costruzione del senso e quindi dell'orientamento dell'azione che si liberi sia dal personalismo e dal volontarismo, sia dal determinismo e da uno pseudo-naturalismo applicato alla storia. Trovo utile l'osservazione circa l'evidente convergenza di alcuni temi, perché è una convergenza sulle istanze più che sulle risposte. Abbiamo bisogno di pensare diversamente la prassi e la prassi teorica, abbiamo bisogno di pensare diversamente il cammino della costruzione filosofica, del pensiero che ci caratterizza come civiltà occidentale, abbiamo bisogno di pensare diversamente l'andamento e il senso dell'attività conoscitiva, nel suo intreccio indistricabile con l'attività etico-politica. Mi sembra che venga un suggerimento importantissimo da questa convergenza di istanze. Sta a dire che nella seconda metà del '900 il pensiero che ha pensato ha avuto bisogno – e siamo ancora in quell'onda, in quella strada – di spingere fino in fondo, di portare a com-



pimento, di chiudere (liberandosene) la tradizione della modernità, di pensare in modo nuovo la rivoluzione copernicana di Kant, di ripensare l'agente, l'attore, il protagonista, il soggetto, il motore della costruzione di senso dell'esperienza (e quindi della conoscenza) in modo differente: non più in modo personalistico, egologico. In quest'ottica ha un senso che si esprima l'esigenza di superare una visione ipersoggettivistica della soggettività. Tuttavia poi il punto – secondo me – è che quando diciamo che “allora si cade nell'impersonale, quindi nel determinismo, nella struttura”, si rischia di ingabbiare e di banalizzare la questione. Sartre aveva un problema che io ho cercato di delineare, e con questo problema ha combattuto come un leone. Certamente, come succede nelle grandi battaglie dello spirito, si contraddice (se prendo tre pagine separate dal contesto posso trovare incoerenze e contraddizioni, ma è esattamente questo il tratto drammatico del lavoro in corso). Così richiamare il rapporto con Merleau-Ponty è molto importante, perché – appunto – c'era un pensiero che si pensava in tante teste, c'era bisogno di un confronto serrato all'interno di un determinato clima politico (nel frattempo scoppia la guerra di Algeria), ma quello che è straordinario è lo sforzo, la tensione etica prima ancora che speculativa, che anima Sartre come Merleau-Ponty. Io penso che se si considerano le pagine di Sartre nella loro globalità c'è questa istanza (di continuare sulla strada di quella idea fondamentale della fenomenologia, l'intenzionalità intesa come apertura). Il problema è: apertura di che e apertura come? È l'apertura dell'io già costituito che si apre al mondo – e di solito ce la presentano così? Per Sartre non è così sicuramente nel testo del '36 e nel testo del '61; ma allora viene da chiedersi come si colloca *l'Essere e il nulla* in questo discorso e su questo io ho una proposta doppia. Quando Sartre si chiede che cosa mi fa buttare a terra, la mia intenzione decisoria oppure la necessità esterna alla mia volontà come la spossatezza, qui la cosa è complessa, in quanto interviene la libertà. Ora, quando Sartre parla di libertà, non intende con questa parola un sinonimo di volontà, l'atto libero è necessariamente un atto di volizione cosciente; gli atti di volizione coscienti sono alcuni tipi di atti che esprimono un certo modo della libertà, ma lui parla di libertà come qualcosa da cui io non posso prescindere, e quindi libertà è la necessità non di sapere che potrò far così e di buttar-mi a terra perché sono stanco, ma la necessità di assumermi singolarmente questo atto facendolo mio. La libertà è il movimento con cui io (e non posso che farlo in quanto io) mi lancio, aderisco a qualcosa (il crollare) che non mi precede (perché se mi precedesse sarebbe già costituita la mia stessa stanchezza prima che io la avverta). *Il punto è che è la mia scelta che costituisce la stanchezza come causa del mio crollare, e la costituisce appunto come “precedente” ed “esterna” al mio crollare.* Avvertire la stanchezza è la scelta stessa del lasciarsi cadere a terra: le due cose sono una. Libertà non è “poter crollare a terra oppure no”; è invece la necessaria adesione a quel crollare a terra come presenza (coscienza) della stanchezza in atto. Il primo sussulto è l'avvertire, io riconosco quello che chiamo stanchezza e mi accascio; ma io

sono presente a questo atto e questo fa sì che il crollare sia l'attuazione della mia inevitabile libertà.

DARIO SACCHI: Ma allora l'io avrebbe l'ultima parola mentre si parlava di una precondizione impersonale.

FLORINDA CAMBRIA: Il problema è la co-costituzione del soggetto e dell'oggetto, e su ciò le pagine dell'*Essere e il nulla* sono effettivamente ambigue; ora, l'oggetto c'è in questo soggetto che vi si relaziona operativamente, ma il soggetto a sua volta c'è in quanto relazione operativa con quello che si chiama oggetto e questa relazionalità costituente a me sembra importante e ci libera dal continuo vertiginoso oscillare tra il determinismo e il personalismo volontaristico, la necessità intesa come automatismo e la libertà intesa come volizione. Pensare in questi termini la relazione significa mettere a tema quel campo di immanenza in cui immanenza indica la reciprocità costituente, l'intercorporeità, la compenetrazione fusionale dello slancio di quello che chiameremo il soggetto agente relazionale e del farsi offerente o provocante di quello che chiameremo il mondo. Così noi potremmo guardare dall'altra parte, potremmo invertire e dire "ma è l'atto intenzionale che risponde o corrisponde all'offrirsi del mondo o viceversa", perché è a quel livello che si parla di mondo. La parola che usa Sartre in *Essere e il nulla*, e ci aiuta in questo percorso, è la parola "situazione". Dice che la situazione non è ciò che ci sta intorno, il contesto, il dato oggettivo che mi circonda a cui reagisco in un modo o in un altro; la situazione è sempre un prodotto relazionale, relazione tra il soggetto e l'oggetto, ovvero è il modo in cui il campo si manifesta nei modi dell'azione progettuale ed è il modo in cui l'azione progettuale si manifesta rispetto a quel campo interpretandolo pragmaticamente come lo interpreta. Ora, *L'essere e il nulla* va collocato nel contesto storico in cui è stato scritto, i primi anni Quaranta, in cui l'autore combatteva in nome di una possibilità di senso nonostante il fallimento della storia, la catastrofe dell'Europa, - c'era già, in questo senso, lo scritto della *Krisis* di Husserl e il sogno premonitore di Nietzsche, "verranno guerre così come non se ne sono mai viste". Sartre risponde a questa chiamata facendosi carico della "situazione" e prendendo via via coscienza del fatto che la condizione umana intesa come condizione di esistenza che non ha una essenza a priori si costituisce nel suo cammino. Ma come si costituisce, a differenza degli altri animali? Cosa vuol dire che l'essere umano in quanto esistente, dotato di attività conoscitiva e quindi non già pre-deciso, sia però in una necessità che lo accompagna e gli si manifesta? Questo è il gran problema di questo testo. Quindi: cosa mi fa buttare a terra? La situazione, il fatto che c'è la mia reazione a qualcosa che si dà per quella reazione, è la simultaneità dei due lati come campo di immanenza: questa è la novità. Dire che la situazione è la relazione costituente delle forme di soggettivazione e di oggettivazione vuol dire affermare che il soggetto non è precedente. In Kant il problema è la precedenza, quanto meno delle

forme trascendentali del soggetto, mentre qui non ci sono neppure le forme a priori, esse si costituiscono e quindi mutano, e in questo senso sono “esistenza” anch’esse, cioè sono da costituire.

GIANANDREA RIZZI: Se non ci fosse questa differenza, alla fine Merleau-Ponty e Sartre direbbero la stessa cosa, e nella Fenomenologia della percezione Merleau-Ponty lo accusa dicendo che quella altura è già impossibile da scalare, per cui non essendoci forma a priori non si può parlare di capacità in Sartre, mentre Merleau-Ponty giustifica la sua obiezione dicendo che la montagna si qualifica ardua o agevole a seconda delle capacità.

FLORINDA CAMBRIA: Sì, ma il discorso di Merleau-Ponty in quei passi non è legato alle “capacità” ma legato al corpo, al fatto che nel nostro corpo la libertà non è mai assoluta. Per Sartre noi siamo condannati a essere liberi, perché libertà non è volizione calcolo e orientamento; è “sfuggimento” ma non fuga da sé, perché questa fuga è il sé. Diciamo che la coscienza non è una cosa e che le cose sono costituite entro relazioni operative e anonime, ma questo che ho detto l’ho detto, lo dico io singolarmente, essendo incarnata in questo modo, cioè individuando l’anonimato. L’insolubilità di questo gioco è interessante.

FRANCO SARCINELLI: Prima di porre domande, mi soffermerei sulla questione di quella generazione di filosofi degli anni 50 e metterei insieme, pur con indubbe e profonde differenze sulla questione del soggetto, i contributi molto ravvicinati nel tempo di Sartre di *L’esistenzialismo è un umanismo*, (1945), *La fenomenologia della percezione* (1945) di Merleau-Ponty, e *Il volontario e l’involontario* di Ricoeur (scritto nel 1948 e pubblicato nel 1950), tutti e tre autori di matrice fenomenologica, autori ‘rotti’ da parte negli anni ‘60 dagli strutturalisti, uniti nella messa fuori gioco del soggetto (si veda la ‘morte dell’uomo’ profetizzata da Foucault). Al giorno d’oggi quella impostazione ritorna attuale sia pure in forma rinnovata, come ha dimostrato nella sua relazione Florinda, alla quale pongo due domande: 1) Come tratta Sartre il tema della intersoggettività, ovvero della trama relazionale tra soggetti?; 2) Dopo l’attacco all’umanesimo degli anni ‘60, c’è una nuova forma di attacco di questa nuova corrente di matrice americana, quella del post-human, a cui “Aut Aut” ha dedicato l’intero suo ultimo numero. Possiamo assumere le argomentazioni di Sartre e quelli della sua generazione come valide in opposizione a questo anti-umanesimo vecchio e nuovo?

FLORINDA CAMBRIA: Sulla relazione tra soggetti e la intersoggettività nella *Critica della ragione dialettica* Sartre parla di insiemi pratici, il primo tomo ha come sottotitolo *Teoria degli insiemi pratici*. Qui si sviluppa la teoria del gruppo, l’idea è che tra individuo e gruppo vige una relazione molto simile a quella situazionale che

descrivo prima. L'individuo emerge per rottura del collettivo, che è un insieme inerte; un gruppo è un insieme di soggetti uniti nell'azione, un insieme pratico progettuale, i collettivi invece sono assembramenti, presenze inerti (essere alla fermata dell'autobus in 15 è un collettivo). Dunque il problema è che l'individuo emerge costituito nel collettivo – cosa tra le cose, inerzia tra le inerzie –, ma il gruppo emerge invece quando si rompe questa casualità, si risponde ad una chiamata e si entra in un condiviso progetto pratico. Quindi lo studio sui gruppi emergenti dalla struttura del collettivo si intreccia allo studio sulla prassi perché è la pratica a segnare il passaggio dalla passività dell'assemblamento alla operatività del gruppo. In questa prospettiva non c'è l'individuo preliminarmente, è una cellula all'interno di una costellazione, che individuiamo solo a posteriori dal punto di vista della azione storica in quanto azione dell'insieme. L'individuo è un'astrazione per il nostro essere sempre in situazione. La questione dell'umanesimo è una grande questione che mi permette di ritornare su un'altra questione, quella del materialismo. Domanda: dunque, siamo materialisti o siamo umanisti, oppure è possibile un materialismo umanistico? Io penso che Sartre sulla questione dell'umano costituito nel suo modo di costituirsi, soprattutto nella *Critica della ragion dialettica* Il tomo, si sia un po' incagliato. Nell'ultima parte Sartre cerca di ragionare sulla genesi della differenza tra gli organismi funzionali, gli esseri viventi, e quell'organismo particolare che è l'organismo pratico, ovvero l'organismo umano, affidandosi ad una teoria del bisogno, ad una teoria della rottura del ciclo organico dove il metabolismo non è sufficiente a conservare l'organismo vivente: queste sono parti del testo complesse e molto interessanti, perché vi si avverte uno smacco. Infatti il testo viene abbandonato. Ma nella conferenza del '61 Sartre rivede la sua teoria del bisogno, ragiona in termini diversi.

FRANCO SARCINELLI: Lui vede un incremento, un riempimento dell'umano nell'articolazione del soggetto con il pratico-inerte?

FLORINDA CAMBRIA: Sartre in alcune note di lavoro presenti nel secondo tomo della *Critica* dice che il progresso è una cosa che io dico sempre a posteriori leggendo il passato; sul piano della comprensione comprendente non c'è differenza tra una concezione ottimistica e una pessimistica della storia, non ha più verità una posizione rispetto all'altra, parlare di progresso in assoluto è un assurdo perché vuol dire guardare la storia da un luogo de-situato, mentre io parlo di progresso o di regresso sempre in situazione. Quello che lui rimprovera al materialismo dogmatico che concepisce la storia come una totalità è di continuare a considerare la storia "da fuori", come un tutto costituito e non come una totalizzazione sempre in corso. E dell'umano che ne è allora? Il problema è la ineludibile necessità di comprendere la prassi, di darle un senso, cioè di farsi carico della prassi in corso entro una prassi comprendente anch'essa situata e storica (il secondo tomo della *Critica* ha come ti-

tolo “La intelligibilità della storia”); l’essere umano è quell’animale particolare che tra i modi del suo operare ha anche l’operare comprendente le altre pratiche, non può non averlo perché è animale cosciente. Ora, che fare di questa umanità se diciamo che ogni comprensione è situata? Di quale umano parliamo? Egli da un lato scrive che il dato ultimo della storia umana è la dialettica, cioè la contrapposizione, la differenziazione e il movimento, dall’altro lato dice che non c’è un modo di dare un dato ultimo della storia umana perché essa è totalizzazione in corso. Lo stesso vale per l’umano. Da una parte il dato ultimo dell’umano è il suo differenziarsi continuamente in quanto organismo pratico, il che riguarda la trascendenza di cui si diceva prima, lo sfuggimento dal dato, l’umano non è mai dato perché se fosse dato sarebbe un organismo funzionale, avrebbe l’essenza prima dell’esistenza; ma d’altra parte, si dà come progetto, quindi al fondo c’è una antropologia ultima in quanto l’uomo è progetto. È infine una oscillazione inafferrabile e su ciò si chiude la *Critica*, però Sartre dà anche un suggerimento e dice: al fondo la comprensione della storia è la mia vita in atto, cioè la intelligibilità sta nel fatto che sono vivente, questo mio vivere è comprensione in corso ed è storia in corso, è quella singolarizzazione di cui dicevamo prima: qui e ora accade la storia, e questo gioco inevitabile – la questione di portare un responso sulla storia – è presente in ogni mio atto conoscitivo. Quindi, che ne è dell’umano? Lo decido sempre al futuro, l’essere umano è quello che farò, ma quello che farò a sua volta è situato. Materialismo, in questo senso, non è l’alternativa all’umanesimo. Penso che Sartre, per certi versi, fosse troppo umanista (su questo sono d’accordo con certe posizioni foucaultiane) in alcuni passi del suo lavoro, ma penso anche che fosse la battaglia in corso di quest’uomo, nato nel 1905, quella di comprendere come tenere insieme la questione della responsabilità con la sua visione diveniente, operativa, pratica, dell’atto come conoscenza e della conoscenza come costituzione del contesto dell’azione. Se è così l’umano è un movimento, è divenire, quindi non posso dire in modo ultimativo che esso è questo o quell’altro, e però non faccio che dirlo, *ma lo dico esistendo*, cioè vivendo la mia vita singolare. Questa è la mia testimonianza che dice cos’è l’umano ed ogni mutazione lo fa crescere o lo smonta, cioè ogni mutazione è metamorfosi (qui c’è Foucault che risuona, e c’è anche Nietzsche, ovvero: l’oltrepassamento dell’umano è forse progetto, è lo stesso trascendimento del dato, che diceva Merleau-Ponty? E l’esistenzialismo, l’esistenza come sfuggimento dal dato: è questo l’uomo? Ma di nuovo: l’uomo non è dato).

FRANCO SARCINELLI: Però non è che qualsiasi modo di essere pratico sia indifferente? Si pone il tema della responsabilità, ma quando parla di intelligenza della storia si pone la questione della cosa giusta e quella sbagliata nell’azione storica?

FLORINDA CAMBRIA: L’adesione al comunismo e ad una certa impostazione politica è chiaramente questo, allora la domanda a Sartre è: “Su che basi lo fai, Jean

Paul?”. Il problema è che l’organismo pratico è organismo, quindi il problema è la conservazione della vita, questo pianeta esplode e non è possibile andare avanti così, questo è lesivo dell’umano, il problema è la variazione per la conservazione. Al limite si può dire che in un contesto ecologico, geopolitico, culturale e antropologico differente l’organismo pratico che chiamiamo umano si conserverà e prolifererà meglio. Ogni gesto di Sartre è etico, ogni sua parola lo è; il suo pensiero è attraversato drammaticamente e quindi contraddittoriamente dal problema etico: che fare, che senso ha e perché fare così invece che altrimenti? Questo è poi anche il problema della filosofia, la domanda etica sul senso e la legittimità della sua prassi teorica.