

**Bollettino Studi sartriani**  
Gruppo ricerca Sartre

**Direttore scientifico:** Vincent de Coorebyter

**Direttore responsabile:** Gabriella Farina  
**Vicedirettore responsabile:** Raoul Kirchmayr

**Comitato scientifico:** Santo A. Arcoleo, Luca Basso, Gabriella Farina, Raoul Kirchmayr, Valeria Pompejano, Nestore Pirillo, Rocco Ronchi, Gianfranco Rubino, Michel Sicard, Paolo Tamassia, Francesco Saverio Trincia

La pubblicazione di questo volume è stata possibile grazie al contributo del Progetto di Ateneo 2015 dal titolo "Dimensioni della soggettività e trasformazioni sociali. Percorsi storici, dinamiche istituzionali e spazi politici" dell'Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali.

**Questa è la copia stampata di un periodico disponibile in formato elettronico al sito [www.biblink.it](http://www.biblink.it)**

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico

Novembre 2017  
Biblink editori, Roma

## Indice

GABRIELLA FARINA <i>Introduzione</i>	pag. 5
LUCIANA CASTELLINA <i>Sartre e l'Italia</i>	pag. 13
MICHEL KAIL <i>Sartre: il materialismo è antinaturalistico</i>	pag. 25
FLORENCE CAEYMAEX <i>Il singolare, l'universale, la ripetizione.</i> <i>La soggettività fra la Conferenza di Roma e il Santo Genet</i>	pag. 37
ROCCO RONCHI <i>Au fond.</i> <i>La questione del soggetto nella Conferenza di Roma del 1961</i>	pag. 71
CHIARA COLLAMATI <i>Il farsi-oggetto della soggettività,</i> <i>o sul (dis)farsi della coscienza</i>	pag. 81
ADRIANA NEACȘU <i>Sartre e il soggetto della storia</i> <i>nella Critica della ragione dialettica</i>	pag. 107
TIBOR SZABÓ <i>Soggettività-possibilità-morale.</i> <i>La discussione del 1961 tra Sartre e Cesare Luporini</i>	pag. 127

## Note

- <sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Qu'est ce que la subjectivité?*, a cura di M. Kail e R. Kirchmayr, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 29; J.-P. Sartre, *Marxismo e soggettività*, a cura di R. Kirchmayr, Milano, Marinotti, 2015, p. 17. D'ora in avanti si farà riferimento nel testo ad entrambe le edizioni segnalando tra parentesi quadre con fr. quella francese e con it. quella italiana seguita dal numero di pagina. La traduzione dei passi citati sarà però mia.
- <sup>2</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), Milano, Mondadori, 1973.
- <sup>3</sup> Ivi, p. 89.
- <sup>4</sup> Ivi, p. 92. Il corsivo è mio.
- <sup>5</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857), Firenze, La Nuova Italia, 1997, vol. I, p. 34.
- <sup>6</sup> J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della storia. Critica della ragion dialettica*, t. II, Milano, Marinotti, 2006, p. 379.
- <sup>7</sup> Lavorando sul concetto di *Nachträglichkeit*, Alessandra Campo nel suo *Tardività. Saggio su Freud*, di prossima pubblicazione presso l'editore Mimesis di Milano, ha sviluppato questa originalissima ipotesi ermeneutica.
- <sup>8</sup> J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, Milano, Marinotti, 2011.
- <sup>9</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, § 81, Torino, Einaudi, 1970, p. 181.

## Il farsi-oggetto della soggettività, o sul (dis)farsi della coscienza

Chiara Collamati

Nella Conferenza del 1961 all'Istituto Gramsci di Roma Sartre si propone di determinare il rapporto tra la sfera dell'oggettività e quella della soggettività, tentando di definirne lo statuto categoriale nella costruzione di un sapere dialettico della storia. Il problema viene posto definendo in primo luogo la struttura trascendentale del soggettivo, considerando i caratteri specifici di ciò che Sartre nomina *soggettività pura* o *sistema d'interiorità*<sup>1</sup>: entrambe le formule designano una mediazione immediata tra due momenti dell'essere oggettivo<sup>2</sup>. Quest'ultimo si presenta sotto due forme distinte: una *exteriorité du dedans*, ovvero il lato corporeo, organico, finito della materia vivente, e una *exteriorité d'au-delà*, designante la realtà esterna come materia passibile di essere lavorata e trasformata in funzione di scopi determinati<sup>3</sup>. La soggettività deve essere pensata come un momento *transitorio* che s'incunea tra le due forme di esterioresità, creando tra di esse una mediazione nella quale risiede la formazione della soggettività stessa – la quale non si afferma quindi opponendosi all'oggetto e inglobandolo in sé, bensì rendendosi a sua volta oggetto. La soggettività non esiste se non nell'azione mediante cui essa si fa oggetto, o meglio: il farsi continuamente oggetto è l'unico modo per operare una trasformazione soggettiva dell'oggettività.

Nelle pagine che seguono vorrei portare l'attenzione proprio sulla dinamica del farsi-oggetto come modalità di esistenza e di conoscibilità del soggetto. Si tratterà, in un primo tempo, di valutare l'utilizzo sartriano del pensiero di Marx - in particolare alla luce della distinzione tra la categoria di oggettivazione e quella di alienazione. In un secondo momento, verrà messa in rilievo la specificità dell'articolazione tra oggettività e soggettività proposta da Sartre in riferimento alle tesi lukacsiane sulla reificazione, duramente criticate in questa conferenza<sup>4</sup>. L'obiettivo è misurare l'operatività del quadro categoriale con cui Sartre pensa la struttura del soggetto su un duplice fronte: quello riguardante le condizioni e le possibilità della soggettivazione politica, e quello relativo alla necessità filosofica di decostruire ogni pretesa universalistica della teoria, materialismo storico incluso.

### I. Oggettività e oggettivazione

A partire dalla struttura trascendentale della soggettività, la Conferenza di Roma descrive alcuni luoghi di emergenza del soggetto, per mostrarne il funzionamento su tre piani: quello dell'attività vitale organica, quello dell'azione individuale e della storia personale, quello della *praxis* politica<sup>5</sup>. La posta in gioco del rapporto tra soggettività-oggettività-oggettivazione è infatti tanto filosofica quanto politica, come dimostra l'accesso dibattuto, incentrato proprio su queste tre nozioni, avvenuto tra Sartre e Cesare Luporini durante il Convegno<sup>6</sup>. Il confronto tra i due filosofi, che ad alcuni è sembrato un dialogo tra sordi, verte sulla necessità di definire la categoria di oggettività e risulta pertanto un'utile via d'accesso ai temi che intendo sollevare. Nei rispettivi interventi, Sartre e Luporini espongono argomentazioni apparentemente molto vicine sul piano concettuale. Il secondo si dice disposto ad accettare la definizione sartriana della soggettività come «processo di oggettivazione», a patto

che vengano ribadite due condizioni. Anzitutto, bisogna considerare la soggettività sempre nei termini di quella «seconda natura» costituita dall'appartenenza a un certo contesto storico-economico e sociale. Inoltre, vanno mantenuti distinti due livelli d'analisi: quello scientifico-epistemologico, chiamato a valutare il ruolo dell'osservatore che modifica la natura dell'oggetto osservato nella pratica della ricerca; e quello riflessivo-esistenziale, riguardante il movimento retroattivo attraverso cui la soggettività si modifica osservandosi, ovvero divenendo oggetto per se stessa. Queste precisazioni di Luporini sembrano interamente accettabili da un punto di vista sartriano<sup>7</sup>, ma una divergenza a monte impedisce di sovrapporre le due posizioni. Luporini rifiuta infatti di pensare l'oggettività solo in termini di oggettivazione: quest'ultima implica un rapporto a un'oggettività «in sé» che l'agente si trova a dover *conquistare*; un'«oggettività prima», già da sempre esistente, a partire dalla quale soltanto può innerscarsi il processo dialettico dell'oggettivazione. Da un punto di vista materialista (o meglio: di un materialismo che porta il segno della formazione kantiana di Luporini), bisogna ammettere l'esistenza di un'oggettività che non sia oggettivata, che non sia il risultato dell'oggettivazione di sé di un soggetto<sup>8</sup>.

In linea con quanto sostenuto da Luporini, *L'Essere e il Nulla* aveva già mostrato che l'in-sé è indipendente dalla conquista che di esso opera il per-sé, pena la ricaduta in una visione idealistica dell'essere<sup>9</sup>. Ciononostante, tale postulato ontologico non deve essere trasposto, secondo Sartre, sul piano gnoseologico: non è possibile conoscere, acquisire o conquistare una realtà senza fare di essa un oggetto *per noi*, senza oggettivarla. Il carattere «in-sé» dell'oggettività affermato da Luporini, non può essere realmente pensato, secondo Sartre: esso riposa sul postulato di una realtà che, non essendo ancora oggettivata, può esistere per noi solo come punto di arresto, come limite (oggettivo e soggettivo) della nostra esperienza e della nostra conoscenza. La trasformazione dell'essere materiale in «realtà

oggettiva» presuppone necessariamente il momento soggettivo. Viceversa, l'oggettivazione non è altro che il movimento con cui la soggettività modifica il campo pratico mediante la propria azione e modificandolo, modifica se stessa. La soggettività non pre-esiste dunque a tale movimento oggettivante, né come coscienza costituente, né tantomeno come pura volontà autodeterminantesi.

Questa posizione resta valida tanto dal punto di vista dell'ontologia fenomenologica, quanto da quello del materialismo storico: la *Critica della ragione dialettica* afferma, in esplicita continuità con Marx, l'irriducibilità dell'essere al sapere, senza con ciò abolire la mediazione riflessiva tra le due dimensioni. Il principio materialista che stabilisce la priorità ontologica dell'essere sulla conoscenza non implica infatti una totale indipendenza del primo rispetto all'attività umana, sia essa pratica o teorica<sup>10</sup>. Tenuto fermo questo assunto, resta la necessità di cogliere il lato oggettivo della dialettica come parte strutturante e costitutiva del processo storico. L'importanza del momento oggettivo riguarda tanto il piano della conoscenza – poiché non vi è altro luogo in cui si possa produrre una comprensione dialettica della soggettività –, quanto il piano della *praxis* – dal momento che qualsiasi azione, individuale o collettiva, all'interno di un determinato campo pratico, si esplica come modificazione oggettiva del campo stesso.

Il luogo in cui possiamo conoscere meglio la soggettività è nei risultati del lavoro e della *praxis*, come risposta a una situazione. [...] È dunque nella risposta stessa, in quanto oggetto, che possiamo cogliere la soggettività in se stessa. La *soggettività è fuori, come carattere di una risposta e, nella misura in cui è un oggetto costituito, come carattere dell'oggetto*<sup>11</sup>.

Già in *Questioni di metodo* il soggettivo era definito come momento necessario del processo oggettivo, o ancora, come passaggio dall'oggettivo all'oggettivo mediante l'interiorizza-

zione<sup>12</sup>. Nei termini della *Critica*: l'organismo deve farsi materia inerte per poter agire sulla materialità circostante<sup>13</sup>. L'opera del 1960 definisce l'oggettivazione come movimento «dell'uomo che agisce sulla materia» e l'oggettività come «materia totalizzata che agisce sull'uomo»<sup>14</sup>. Nel campo dell'oggettività ciascuna diventa oggetto per gli altri e per se stesso attraverso gli altri, poiché «si tratta di riconoscersi come *Altro* nella propria oggettivazione singola, *in base a un risultato altro*. E tale scoperta è esperienza del necessario [...], di una potenza retroattiva che insidia la libertà»<sup>15</sup>. A questo livello emerge una struttura fondamentale dell'esperienza storica, oggetto di lunghe analisi nella *Critica*: si tratta della materia stregata [*ensorcelée*] che si presenta come «*praxis* senza autore», o ancora come «inerzia significativa di cui l'agente è il significato»<sup>16</sup>. Il rapporto conflittuale alla materialità del campo pratico permette quindi alla *praxis* di scoprire il proprio *essere-fuori-di-sé* come sua verità fondamentale.

Nella Conferenza del 1961 quest'idea viene riformulata in termini ancora più radicali, poiché l'interiorità viene descritta come transizione momentanea tra due momenti dell'essere oggettivo, o meglio: come *mediazione dell'essere oggettivo con se stesso*<sup>17</sup>. L'oggettivazione è dunque un processo costitutivo e produttivo di soggettività, non certo uno stadio alienante da superare: la dialettica della *praxis* attesta una co-produzione essenziale tra l'essere-oggetto e la ripresa incessante, da parte di una soggettività, del proprio essere oggetto<sup>18</sup>.

## II. I livelli dell'oggettivazione: dalla *praxis* al sapere pratico-co-distruttivo

La critica – e in parte lo stesso Luperimi nel dibattito sopra evocato – ha spesso letto in termini unilateralmente soggettivisti la posizione sartriana circa il superamento soggettivo dell'oggettività mediante l'oggettivazione. Sartre avrebbe pensato uno spirito soltanto oggettivato (*objectivé*) e non veramente oggettivo

vo (*objectif*)<sup>19</sup>; avrebbe tradotto l'ambivalenza presente in Marx tra l'esser-soggetto e l'esser-oggetto in un primato del soggetto come supporto dell'azione<sup>20</sup>, o ancora, avrebbe condannato la soggettività a un'alienazione essenziale dovuta all'impossibilità del soggetto di riconoscersi nella propria oggettivazione<sup>21</sup>. Le letture tendenti ad assolutizzare il momento soggettivo nella teoria dell'azione elaborata da Sartre trascurano però una serie di elementi che è necessario mettere in luce.

In primo luogo, lungi dal costituire un fraintendimento del pensiero marxiano, la tematizzazione del rapporto tra soggettività e oggettivazione trova la sua principale matrice filosofica proprio nel giovane Marx. È Sartre stesso a esplicitarlo durante la Conferenza di Roma, facendo propria la visione dell'uomo come «essere oggettivo» definito dalle relazioni con la realtà oggettiva, dal rapporto di dipendenza vitale rispetto agli oggetti del mondo esterno, indispensabili all'attivazione delle proprie forze vitali<sup>22</sup>. Essere oggettivo, naturale, sensibile, significa essere se stesso oggetto, natura, realtà sensibile per un terzo:

L'uomo non si perde nel suo oggetto solo se questo gli diventa oggetto umano [*Menschlicher Gegenstand*] o uomo oggettivo [*Gegenständlicher Mensch*]. Ciò è possibile solo quando questo oggetto gli diventi un oggetto sociale, ed egli stesso diventi un ente sociale come la società viene ad essere per lui in questo oggetto. [...] Quando ovunque, nella società, la realtà oggettiva diventa per l'uomo realtà delle forze essenziali dell'uomo, realtà umana, e perciò realtà delle sue proprie forze essenziali, tutti gli oggetti gli diventano la oggettivazione di lui stesso, oggetti che affermano e realizzano la sua individualità, oggetti suoi, e cioè egli stesso diventa oggetto [*Gegenstand wird er selbst*]<sup>23</sup>.

Il momento dell'oggettivazione viene valorizzato da Marx come unica possibilità di unione dell'uomo e della natura e degli uomini tra loro, al punto che il comunismo stesso si profi-

la come «verace soluzione del conflitto [...] tra oggettivazione e affermazione soggettiva»<sup>24</sup>. La concezione del rapporto tra oggettività e soggettività mediato dalla categoria di oggettivazione modifica l'idea stessa di alienazione. Quest'ultima non è tanto la perdita del soggetto nell'oggettività, quanto piuttosto la perdita dell'oggettività:

La realizzazione [*Verwirklichung*] del lavoro è la sua oggettivazione [*Vergegenständlichung*]. Questa realizzazione appare [*erscheint*] nella condizione descritta dall'economia politica, come privazione [*Entwirklichung*] dell'operaio, l'oggettivazione appare come perdita e schiavitù dell'oggetto [*als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*], e l'appropriazione come alienazione [*Entfremdung*], come espropriazione [*Entäußerung*]<sup>25</sup>.

Nei *Manoscritti* del 1844 troviamo una duplice valenza dell'oggettività: da un lato, l'oggettività vivente come processo, attività di oggettivazione in quanto realizzazione dell'uomo; dall'altro, l'oggettività morta, risultato dall'attività passata e coagulata – ovvero la forma mediente cui avviene la riunificazione dell'oggettivo e del soggettivo nell'acquisto della forza-lavoro da parte del capitale. Nel modo di produzione capitalistico la realizzazione del lavoro coincide con la sua *de-realizzazione*, dovuta alla «perdita dell'oggetto», alla separazione del produttore dai mezzi di produzione<sup>26</sup>. Ciò che è alienante per l'attività umana non è il fatto di oggettivarsi, ma di non potersi esercitare se non derealizzandosi, cioè essendo costantemente separata dagli oggetti che sono la condizione della sua messa in opera. L'uomo alienato è colui a cui vengono sottratti gli oggetti che ha prodotto, l'uomo privato della dimensione oggettiva del proprio essere (a cominciare dall'insieme dei suoi bisogni vitali<sup>27</sup>), al punto da considerarsi separato dall'oggettività ed essenzialmente differente da essa<sup>28</sup>. Il non-rapporto all'oggettività conduce alla riduzione dell'uomo alla figura di soggetto, possessore di una forza puramente soggettiva di lavoro, cui sono

state sottratte tutte le condizioni oggettive di realizzazione<sup>29</sup>. La *Critica della ragione dialettica* riconosce a Marx il merito di aver distinto l'oggettivazione dall'alienazione<sup>30</sup>, situando quest'ultima in una dimensione propriamente storica, passibile di essere analizzata in tutte le sue varianti strutturali, e facendo della prima una dimensione essenziale della soggettività. Non è tanto in opposizione alla propria oggettivazione materiale che l'agente può comprendersi, bensì *in e attraverso di essa*<sup>31</sup>.

In quest'ottica, la specifica torsione imposta da Sartre alla nozione di coscienza si trova ad essere debitrice (oltre, ovviamente, che della fenomenologia husserliana) anche dell'apparato categoriale marxiano. Per Marx la coscienza è una delle caratteristiche oggettive, tra le altre, di questi esseri oggettivi che sono gli uomini e che, in quanto esseri relazionali, si trovano costitutivamente in rapporto col mondo naturale e storico oggettivamente esistente, in rapporto gli uni con gli altri e con se stessi. Lungi dall'essere un dato primitivo o definitivo dell'uomo come capacità di cogliersi riflessivamente, la coscienza è un risultato, un aspetto della realtà umana dipendente dai rapporti col mondo oggettivo nel quale si trova inserita. È a partire dall'analisi di tali fattori «oggettivi» che si può comprendere la dimensione della coscienza come rapporto con l'oggettività circostante<sup>32</sup>. La tematizzazione sartriana dell'intenzionalità della coscienza si pone quindi in stretta continuità con la concezione marxiana: la coscienza si dà sempre come «coscienza di qualcosa», esplosione verso il fuori [*s'éclater vers*], relazione pre-riflessiva e non-tetica agli oggetti esterni. La dimensione oggettivata e oggettivante della soggettività è un altro modo per definire il suo essere necessariamente *incarnata*: interiorizzando l'oggettività esterna, essa trasforma soggettivamente ciò che inizialmente si presenta come semplice inerzia o fonte di negazione, incarnandolo in una condotta singolare<sup>33</sup>.

La soggettività come momento di mediazione (sempre transitorio, sempre instabile) con l'essere oggettivo è inoltre una *mediazione immediata*, che non contiene in sé il proprio sapere e che

trae la propria efficacia pratica da tale carattere irriflesso. Porre il non-sapere al centro della soggettività e sganciare la coscienza dall'autocoscienza riflessiva, significa pensare materialisticamente il processo di soggettivazione, sottraendo alla riflessione il privilegio dell'autocostituzione soggettiva<sup>34</sup>. La soggettività non solo non si conosce, ma nemmeno è conoscibile. Essa è il «non-oggetto»<sup>35</sup>, afferma Sartre, intendendo un non-oggetto per il sapere, poiché mai interamente oggettivabile mediante la presa concettuale. Non si tratta ovviamente di escludere la possibilità dell'atteggiamento riflessivo o di affermare l'impermeabilità assoluta della soggettività alla comprensione dialettica – cosa che renderebbe impossibile l'enunciazione di qualsiasi discorso sulla soggettività, a cominciare da quello sartriano. Si tratta, piuttosto, di non ingabbiare la soggettività nelle griglie di saperi settoriali e specialistici, di far emergere la peculiarità dell'analisi del soggettivo, vale a dire: un ambito in cui colui che interroga fa tutt'uno con l'oggetto interrogato<sup>36</sup>. È necessario perciò produrre quello spazio di «scissiparità riflessiva» o «distanza da sé»: quello scarto interno alla soggettività stessa che ne permette una comprensione dialettica *a partire dall'oggettività*. Il che significa: a partire dagli effetti prodotti sull'oggettività esterna (*du dehors*), ma anche su quella «interna», sul divenire-oggetto della soggettività *per se stessa* mediante il cogliimento autoriflessivo. Quest'ultimo infatti produce una conoscenza pratica che modifica la struttura e la postura del soggetto: Sartre arriva ad affermare che ogni sapere di sé *distrugge* la soggettività, marcando con ciò la specificità dell'essere soggettivo rispetto all'essere oggettivo<sup>37</sup>. La soggettività può cogliersi soltanto nel *differenziale* che si apre tra l'esigenza *oggettiva* imposta dal campo pratico in un dato momento (*l'être de la conjoncture*)<sup>38</sup> e la risposta pratica che viene fornita dall'agente, vale a dire il risultato oggettivo dell'azione che s'inscrive nella materia quale superficie di significazioni sociali<sup>39</sup>. Il soggetto si produce quindi come movimento di oggettivazione, come continuo farsi oggetto, senza però fissarsi in un oggetto pienamente consoci-

bile - il che equivarrebbe a farne una soggettività morta, fissa, coagulata, ridotta a cosa inerte<sup>40</sup>.

### III. Per una storicizzazione della categoria di classe

La formulazione sartriana del problema della soggettività è fedele a uno dei principali assunti del materialismo: la priorità dell'essere sul conoscere e l'irriducibilità del primo al secondo. Sartre non costruisce un paradigma dell'oggettività in funzione del soddisfacimento o della piena realizzazione di una soggettività che a esso pre-esisterebbe. Al contrario, la soggettività subentra come mediazione dell'essere oggettivo con se stesso e, nel costituirsi come tale, non può che agire sull'oggettività facendosi a sua volta oggetto. La necessità di farsi oggetto è la cifra di una soggettività che non può darsi se non come risultato della propria attività pratica, della trasformazione di sé mediante trasformazione della realtà sociale e materiale in cui è inserita e che parzialmente la determina. L'insistenza sul ruolo predominante dell'oggettività informa tutta l'analisi svolta da Sartre nella Conferenza di Roma, al punto che ci si potrebbe stupire del modo in cui egli critica, fin dalle prime battute, le letture che piegano il pensiero di Marx in direzione «oggettivista» e in particolare quella di György Lukács.

Non si tratta per noi di introdurre dal di fuori una nozione come quella di soggettività, che non comparirebbe nel marxismo, ma si tratta al contrario di esplicitare e di ritrovare una nozione che nel marxismo stesso è già data come bisogno, lavoro, godimento e che è stata misconosciuta da alcuni oggettivisti idealisti come Lukács<sup>41</sup>.

Un'aspra polemica aveva già contrapposto i due filosofi nella seconda metà degli anni 1940 - quando Lukács pubblicò il saggio *Esistenzialismo o marxismo?* ove le posizioni filosofiche e

politiche di Sartre venivano discusse e criticate<sup>42</sup>. Ancora più importante è il fatto che, proprio un anno prima del Convegno all'Istituto Gramsci, era apparsa la prima traduzione francese di *Geschichte und Klassenbewusstsein*<sup>43</sup>, cui Sartre fa implicitamente riferimento discutendo le tesi sul fenomeno della reificazione. Lukács viene assunto come emblema di un approccio pan-oggettivista della storia, ove la determinazione da parte dei condizionamenti strutturali prevale al punto da rendere epifenomenico il ruolo della soggettività, sacrificandone il carattere singolare, il suo farsi come interiorizzazione trasformatrice dei condizionamenti oggettivi<sup>44</sup>.

Quando Sartre giunge ad analizzare, nella sua conferenza, il rapporto soggettività-oggettività sul piano dell'azione politica, concentrandosi sulla categoria dell'essere-di-classe [*être de classe*], le posizioni di Lukács vengono duramente criticate: esse postulerebbero un nesso deterministico-causale tra appartenenza alla classe e coscienza di classe. Le strutture di coscienza non sarebbero altro che un prodotto del modo di produzione, poiché nella prospettiva lukácsiana «solo il capitalismo, unificando la struttura economica dell'intera società, ha prodotto per essa, nel suo insieme, una struttura di coscienza formalmente unitaria»<sup>45</sup>, struttura caratterizzata appunto dalla reificazione di tutte le manifestazioni di vita, tanto della borghesia quanto del proletariato. Tuttavia, a causa della diversa posizione che le due classi occupano nel medesimo processo economico, si producono due forme differenti di coscienza. L'operaio, presentandosi anzitutto come puro e semplice oggetto dell'accadere storico, è costretto a subire, come oggetto del processo, la propria mercificazione. Proprio per effetto di questa scissione tra soggettività e oggettività nell'uomo che si oggettiva come merce, egli viene spinto al di là dell'immediatezza di tale condizione, la quale può così essere resa cosciente<sup>46</sup>.

Agli occhi di Sartre, questa maniera di porre il problema della reificazione si riduce a una dialettica meramente oggettiva che farebbe dipendere interamente lo sviluppo e l'efficacia della co-



scienza di classe dal grado di implicazione nel processo di produzione<sup>47</sup>. Nell'argomentazione sartriana tale questione gioca un ruolo determinante: da un lato, l'appartenenza a una determinata classe circoscrive il campo dei possibili sociali entro cui la *praxis* può produrre i propri possibili individuali, come interiorizzazione di questi ultimi. Dall'altro lato, l'essere-di-classe non è un dato oggettivo che l'individuo riceve passivamente o dal quale risulti interamente necessitato: è qualcosa che egli ha da essere [*avoir à être*], nell'esatta misura in cui non può *esserlo* mai integralmente<sup>48</sup>. La soggettività non si esaurisce nel perimetro tracciato dalla determinazione sociale ed economica, ma deve continuamente risolversi ad assumerne soggettivamente i limiti e le contraddizioni<sup>49</sup>, attraverso modalità irriducibilmente singolari e necessariamente imprevedibili. In questo senso, l'appartenenza al proletariato non è di per sé un elemento costitutivo della soggettività, lo *diventa* solo se assunto in direzione di una trasformazione collettiva e condivisa delle condizioni materiali di produzione e riproduzione della vita degli agenti sociali. L'essere-di-classe così inteso costituisce un livello ulteriore di quel processo di oggettivazione nel quale Sartre individua le possibili insorgenze della soggettività. Per mostrare la specificità *storica* e le diverse forme che tale processo può assumere, egli riprende un esempio già utilizzato nella *Critica*, ovvero quello dell'anarcosindacalismo e della formazione delle cosiddette élites operaie nella seconda metà dell'Ottocento<sup>50</sup>. Analizzando la progressiva macchinizzazione della produzione avvenuta a seguito della rivoluzione industriale e in particolare l'introduzione di quelle macchine capaci di compiere lavori molto diversi purché dirette da operai esperti, Sartre si concentra sulla specifica soggettivazione degli agenti coinvolti in questa congiuntura storica. La figura dell'operaio specializzato - risultato di una formazione mirata a fornire le competenze tecniche necessarie a rendere operativa la macchina - si afferma mediante una distinzione gerarchica rispetto a quella dell'operaio semplice, meno qualificato, meno pagato, meno politicizzato.

La macchina del secolo XIX costituisce a priori una struttura passiva del proletariato [...]. [Essa] impone la differenziazione ai lavoratori come una legge delle cose [...]. Nel momento in cui il lavoro alla macchina esige una specie di sovranità dell'operaio sui suoi aiuti, l'affermazione fondamentale dell'umanesimo operaio e le circostanze connesse della lotta di classe sono all'origine di una nuova invenzione, che si potrebbe chiamare il paternalismo dell'élite operaia: occorre educare, trascinare i manovali, galvanizzarli con l'esempio, ecc. Così l'associazione che si forma contro lo sfruttamento padronale reinventa rigorosamente ma liberamente tutti i condizionamenti che la materialità impone all'uomo alienato<sup>51</sup>.

A partire da un insieme di condizioni oggettive e strutturali, da uno specifico grado di sussunzione del lavoro al capitale e dall'imposizione di una gerarchia interna al proletariato stesso, si è prodotta una nuova unificazione e una differente riorganizzazione della lotta sociale. Questo significa riconoscere che l'oggettività «prefabbricata», *l'objectivité du dehors*, pur esercitando una precisa determinazione del campo dei possibili, non impedisce alla *praxis* di essere al contempo «libera temporalizzazione e riorganizzazione efficace del campo pratico in vista di fini scoperti e posti nel corso della *praxis* stessa»<sup>52</sup>. In questa prospettiva la diffusione dell'anarcosindacalismo e gli esiti problematici a essa connessi (la formazione dei cosiddetti sindacati gialli, le divisioni in seno alla stessa classe operaia, ecc.), costituiscono un fenomeno al contempo necessario e creatore di nuove possibilità. Secondo Sartre, nella congiuntura segnata dalla rivoluzione industriale, non era possibile produrre un'azione trasversale delle differenti categorie di lavoratori, non vi erano le condizioni per la formazione dei sindacati di massa. Le tecniche di lotta mutano con la struttura e la composizione della classe - cosa che rende inutile, se non nocivo, giudicare retrospettivamente le modalità organizzative delle precedenti *praxis*



di gruppo o di classe, emulandone i successi o condannandone i limiti. Assumere un simile atteggiamento sul piano filosofico come su quello politico significherebbe scindere la (coscienza di) classe dall'azione e dalla lotta mediante cui soltanto essa può formarsi e affermarsi; significherebbe cioè fare della classe un soggetto non solo determinato dalle sue condizioni oggettive di esistenza, ma pre-determinato da un'implicita teleologia che stabilirebbe un principio di adeguatezza tra forma e contenuto dell'azione collettiva, tra il proletariato in una determinata congiuntura storica e il suo grado di vicinanza rispetto all'ideale regolatore della classe in sé e per sé, realmente rivoluzionaria. Sartre non si stanca di ribadire che la presa di coscienza è un momento dell'azione stessa, un processo di autoconoscenza che si produce durante lo svolgimento dell'azione, facendo tutt'uno con le modalità del suo compimento.

L'assunzione soggettiva dell'essere sociale non significa quindi accettare i presupposti soggettivisti di una filosofia centrata sulla riflessione, come *esprit réfléchissant sur lui-même*. Sartre mostra, al contrario, quella che potremmo definire l'efficacia pratica del non-sapere<sup>53</sup> e che si concretizza nel rapporto tra l'azione e la situazione. Quest'ultima, infatti, non è mai trasparente, né pienamente conoscibile nella pluralità delle sue determinazioni, ma ha un carattere *surdeterminato*<sup>54</sup> che richiede di viverla e di pensarla tanto come specifico condizionamento storico-congiunturale, quanto come «messa in situazione» della situazione stessa: occorre «situare la situazione», oltre che situarsi in (e rispetto a) essa. La situazione intesa quale campo pratico surdeterminato si costituisce come struttura al contempo *normativa*, nella sua forma storicamente determinata<sup>55</sup>, e intrinsecamente instabile, a causa di quel portato di libertà capace di trasformare l'oggettività in senso emancipativo.

La stessa coscienza di classe ha i suoi limiti, che sono i limiti della situazione, finché la situazione o la contraddizione non è completamente portata alla luce. Qualunque sia il gruppo

considerato, la coscienza di classe è limitata dal modo con cui un essere di classe è definito dal movimento del progresso delle macchine e della crescita dell'industria<sup>56</sup>.

La modalità con cui gli operai della fine del XIX secolo si sono (s)oggettivati in una particolare pratica di lotta, quella dell'anarcosindacalismo appunto, ha permesso loro di assumere soggettivamente il proprio essere-di-classe<sup>57</sup>. Nello storico-ricorrere integralmente questa categoria, Sartre ribadisce l'importanza di non giudicare la storia in modo retroattivo, di non considerare cioè le forme passate di organizzazione come inutili o insufficienti rispetto ai parametri attuali: esse vanno misurate alla congiuntura storica in cui sono sorte, al tipo di condizioni imposte dal grado di sussunzione del lavoro al capitale, e non possono essere valutate in funzione degli obiettivi a-venire o di criteri emersi solo successivamente. Ne deriva una concezione aperta e dinamica della coscienza di classe<sup>58</sup>: il movimento mediante cui la *praxis* si oggettiva inscrivendosi nella materialità del campo pratico è lo stesso che permette alla coscienza di (ri) farsi senza sosta. Attraverso le pratiche di lotta singolari e di volta in volta determinate, la soggettività della classe fa tutt'uno con la possibilità di disfarsi delle forme rigide e inerziali della coscienza di classe, di riconoscere il carattere instabile e transitorio di quelle categorie che, pur essendo state operative nel passato, si rivelano ineffettuali nel presente.

Non si tratta di dire che avevano torto o ragione di essere com'erano: essi [gli operai specializzati del XIX secolo] erano tutto ciò che la macchina universale gli permetteva di essere. La macchina era in loro come loro superiorità, la interiorizzavano, e questa interiorizzazione, o soggettivazione, produceva quell'insieme che è stato l'anarcosindacalismo. Ciò non è accaduto perché, come vuole Lukács, non colsero la totalità della classe operaia e della sua lotta. Al contrario, la colsero com'era allora perché erano al centro della produzione<sup>59</sup>.

Si tratta di fornire risposte soggettive allo stato oggettivo di sfruttamento, di affermare la possibilità sempre aperta di tali risposte senza trasformarla in un ideale regolatore dalla pretesa universalità. La classe può apprendere a conoscersi (e quindi a trasformarsi) soltanto mediante un continuo processo di oggettivazione, vale a dire: riprendendo su di sé, per modificarlo, quel mondo che le è stato imposto o attribuito dall'esterno e che contribuisce a determinarla. In questa prospettiva la coscienza di classe è un movimento di *singularizzazione*<sup>60</sup>, un'interminabile (auto)conquista di sé: al contempo mossa dalla storia e struttura indispensabile della storia stessa<sup>61</sup>. Una posizione, a ben vedere, non così distante da quella esposta da Lukács in *Storia e coscienza di classe*, dove «la coscienza di classe non è la coscienza psicologica dei singoli proletari oppure la coscienza (intesa in termini di psicologia di massa) della loro totalità, ma il senso divenuto cosciente della situazione storica della classe»<sup>62</sup>. Qui la coscienza non è coscienza di un oggetto che si contrappone al soggetto, bensì «autocoscienza dell'oggetto stesso» che permette di pensare l'atto della presa di coscienza come *rovesciamento della forma di oggettualità del proprio oggetto*<sup>63</sup>. Allo stesso modo, in Sartre, l'articolazione tra l'essere oggettivo e l'essere soggettivo non viene pensata alla luce di una sintesi superiore chiamata a ricomporre la totalità, ma attraverso la spirale della totalizzazione<sup>64</sup>. Nell'uno come nell'altro agisce un'incomprimibile spinta a produrre un pensiero della «totalità aperta», dove il soggetto e l'oggettivo sono in un rapporto di co-produzione dialettica: l'inserzione nella totalità non solo modifica in modo decisivo il nostro giudizio sul fenomeno singolo, ma trasforma la stessa struttura oggettuale di quest'ultimo, la costituzione del suo contenuto singolare<sup>65</sup>.

La singularizzazione dell'essere-di-classe è dunque una condotta, un'incarnazione particolare ma condivisa (nella conferenza tenutasi sempre all'Istituto Gramsci di Roma nel maggio 1964 Sartre parlerà di *ethos*) di una congiuntura storica specifica. Il momento soggettivo, in quanto eccesso, residuo ineliminabi-

le rispetto alla struttura sociale, costituisce allora un elemento fondamentale tanto per la comprensione teorica, quanto per l'esigenza pratica in essa incorporata. Ciò non significa esaltare qualsivoglia spinta spontaneista e abbandonarsi all'immediatezza di uno storicismo relativista. Se è vero che Sartre valorizza l'aspetto pratico, immediato e irriflesso della soggettività, egli ribadisce con forza la necessaria *mediazione* della filosofia come sapere critico del concreto storico, volto a cogliere i nessi dialettici tra il particolare e l'universale, ad assumere il presente come problema non differibile per la *praxis*.

## Note

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité?*, édition établie et préfacée par M. Kail et R. Kirchmayr, Postface de F. Jameson, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2014, rispettivamente p. 38 e p. 36, trad. it *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, a cura di R. Kirchmayr, Milano, Marinotti, 2015, p. 26 e p. 24 (d'ora in avanti QQS).

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 38, trad. it. p. 26.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 37, trad. it. p. 25.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 31-39, trad. it. pp. 19-26.

<sup>5</sup> Sartre illustra la dialettica del farsi-oggetto della soggettività ricorrendo a una serie di esempi, corrispondenti a vari livelli del processo di oggettivazione. Il più elementare, quello dell'integrazione fisico-organica, è esemplificato dalla condotta percettiva di un emianopsico; per il livello della *praxis* individuale egli utilizza la storia di un militante comunista che si scopre antisemita, o ancora la figura di un ex-surrealista che incarna la contraddizione tra la ripetizione di un passato improntato a una violenza inefficace e una assunzione creatrice della propria determinazione sociale. Infine, per il livello più complesso, quello dell'azione collettiva, viene ripreso un esempio già sviluppato nella *Critica della ragione dialettica* riguardante l'anarco-sindacalismo, sul quale tornerò nella terza parte dell'articolo.

<sup>6</sup> A proposito di questo dibattito e, più in generale, del rapporto tra Sartre e Luporini sul piano filosofico-politico, mi permetto di rimandare al mio articolo *Sartre à l'Institut Gramsci. L'échange avec Cesare Luporini, ou comment reprendre les fils d'un dialogue esquissé*, in G. Cormann (éd.), "L'Année sartrienne", 2016, pp. 14-31.

<sup>7</sup> «La sola teoria della conoscenza che possa essere oggi valida, è quella che si fonda su questa verità della microfisica: lo sperimentatore fa parte del sistema sperimentale. È la sola che permetta di scartare ogni illusione idealista, la sola che presenti l'uomo reale in mezzo al mondo reale», J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1957, p. 34, nota 1, trad. it. *Questioni di metodo*, in Id., *Critica della ragione dialettica*, tomo I: *Teoria degli insiemi pratici*, 2 voll., a cura di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963, p. 37, nota 14.

<sup>8</sup> Cfr. QQS, pp. 164-174, in cui viene riportata un'intera sezione del dibattito tra Sartre e Luporini sul tema *Réalité et objectivité*. Il testo della conferenza pronunciata da Luporini al Convegno dell'Istituto Gramsci è stato ritrascritto e pubblicato con il titolo *Il problema della soggettività*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze", 2002, pp. 5-20, disponibile all'indirizzo <http://www.fupress.net/index.php/adf/article/view/1972/1894>.

<sup>9</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, in particolare pp. 23-33 e pp. 208 e sgg., trad. it. *L'Essere e il Nulla*, a cura di G. del Bo, Milano, Il Saggiatore, 2008, pp. 11-34 e pp. 217 e sgg.

<sup>10</sup> Cfr. *Critique de la raison dialectique*, cit., pp. 122-135, trad. it. pp. 151-168.

<sup>11</sup> QQS, pp. 46-47, trad. it. pp. 33-34.

<sup>12</sup> «Questa verità oggettiva del soggettivo oggettivato va considerata come la sola verità del soggettivo. Poiché quest'ultimo esiste solo per oggettivarsi, solo in base all'oggettivazione, ossia alla realizzazione, lo si dovrà giudicare in se stesso e nel mondo. [...] La portata generale dell'azione e il suo significato particolare sono entrambi caratteri oggettivi (in quanto sono decifrabili nell'oggettività) e insieme impegnativi della soggettività – perché ne sono l'oggettivazione – sia nel movimento totale che la scopre così com'è dal punto di vista della totalizzazione, sia in una sintesi particolare», *Questions de méthode*, cit., p. 91, nota 1, trad. it. p. 122, nota 4.

<sup>13</sup> *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 167, trad. it. pp. 207-208.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 284, trad. it. p. 346.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 284-285, trad. it. p. 347 (corsivi nel testo).

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 285, trad. it. p. 348.

<sup>17</sup> QQS, p. 38, trad. it. p. 26.

<sup>18</sup> Cfr. QQS, p. 64, trad. it. p. 50: «L'essenziale della soggettività è di conoscersi solo fuori, nella sua propria invenzione, e mai dentro. Se essa si conosce dentro, allora è morta; se essa si conosce fuori, se la si decifra fuori, allora è piena; essa diventa senza dubbio oggetto, ma oggetto nei suoi risultati – cosa che ci rimanda ad una soggettività che, a sua volta, non è veramente oggettivabile» (traduzione modificata).

<sup>19</sup> Secondo V. Descombes, Sartre intende «dériver l'esprit objectif (le

langage) de l'esprit subjectif des interlocuteurs», o ancora «faire sortir l'esprit objectif (les institutions) de l'esprit subjectif (les consciences). [...] il substitue un esprit objectif à l'esprit objectif». Nella filosofia sartriana secondo Descombes «L'esprit objectif, après avoir été introduit comme le résultat solidifié d'un acte humain, donc l'acte subjectif se présentant comme trace laissée derrière soi dans les choses matérielles, prend maintenant la figure d'un esprit impersonnel», *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, rispettivamente p. 269, p. 277 e p. 283.

<sup>20</sup> È quanto sostengono P. Dardot e Ch. Laval (*Marx. Prénom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 210 e sgg.) che convocano Sartre come esempio di una mancata comprensione della logica di reciproca trasformazione produttiva che sostanzia la visione marxiana della *praxis*. Schiacciando sul solo registro del progetto intenzionale la concezione della *praxis* proposta da Sartre, gli autori riducono il superamento proiettivo del dato verso il campo dei possibili a una logica del non-riconoscimento di sé nel risultato oggettivo.

<sup>21</sup> Questa la lettura avanzata da F. Fischbach nel saggio *L'aliénation comme réification*, in E. Barot (éd.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, pp. 285-312. L'autore identifica la concezione sartriana dell'alienazione con la categoria di reificazione, leggendola come esperienza soggettiva dell'imposizione di un modo d'essere che nega la libertà. Fin da *L'Essere e il Nulla*, Sartre avrebbe presupposto un soggetto che dispone dei propri possibili in modo sovrano, dotato del potere di inscrivere in un mondo che li accoglierebbe senza resistenza alcuna. Questa originaria rottura del soggetto con l'oggettività renderebbe tanto la presenza di Altri quanto la materia inerte che retroagisce sulla *praxis* delle semplici 'perturbazioni' di un equilibrio dato dall'implicita coincidenza a sé del soggetto come libertà.

<sup>22</sup> «Nei testi giovanili di Marx, la nozione di uomo totale, ripresa anche in seguito, è definita mediante una dialettica a tre termini: bisogno, lavoro, godimento. [...] Questi tre elementi definiscono una relazione rigorosa dell'uomo reale con una società reale e con l'essere materiale che lo circonda, dunque con quella realtà che non è lui. [...] La realtà dell'uomo appare anzi tutto come un legame a una trascendenza, a un al di là, a ciò che è fuori di lui e davanti a lui», *QQS*, pp. 33-34, trad. it. pp. 21-22.

<sup>23</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *MEW*, 40, 1985, pp. 465-588; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844 in Id., Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 194-195.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>26</sup> «L'oggettivazione si palesa tale perdita dell'oggetto cosicché l'operaio è derubato non solo degli oggetti più necessari alla vita, ma anche degli oggetti più necessari del lavoro», *ivi*, p. 195.

<sup>27</sup> La vicinanza di Sartre a queste tesi marxiane si approfondisce nel 1964, quando Sartre lavora alla costruzione di un'etica dialettica e materialista, nella quale la categoria di *bisogno* assume un ruolo fondamentale: «Il bisogno, come dice Marx, ha in se stesso la ragione del proprio soddisfacimento [...]. Con il bisogno vediamo sorgere [...] la prima struttura normativa. Questo carattere è sottolineato da Marx quando afferma che il bisogno non necessita di alcuna giustificazione», cfr. *Les racines de l'éthique*, ed. J. Bourgault, G. Cormann, in «Études Sartriennes», n. 19, 2015, pp. 70-71 (traduzione mia).

<sup>28</sup> «L'alienazione non si mostra solo nel risultato, bensì anche nell'atto della produzione, dentro la stessa attività produttiva. Come potrebbe l'operaio confrontarsi come un estraneo col prodotto della sua attività, se egli non si è estraniato da se stesso nell'atto della produzione stessa?», K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 196.

<sup>29</sup> Cfr. F. Fischbach, *Sans Objet, Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, in particolare pp. 141-167.

<sup>30</sup> Cfr. per esempio *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 179 e pp. 349-351, trad. it. p. 222 e pp. 427-428. Non vanno tacite, tuttavia, alcune oscillazioni nella maniera in cui Sartre legge il rapporto alienazione-oggettivazione, le quali non permettono né di assimilarla totalmente alla visione del giovane Marx né a quella hegeliana: «Ritorniamo forse a Hegel che fa dell'alienazione un carattere costante dell'oggettivazione, qualunque essa sia? Sì e no», *ivi*, p. 285, trad. it. p. 348. La mia argomentazione tende ovviamente a far prevalere la seconda risposta, differenziandosi in ciò dalla lettura di L. Basso che riconduce la concezione sartriana dell'alienazione a quella hegeliana: «Sartre sembra operare una sostanziale equivalenza fra oggettivazione e alienazione: o meglio, concepisce la seconda a partire dalla prima [...]. L'oggettivazione nella *Critica della ragione dialettica* [...] viene concepita come assoluta alterità, come negatività e, in questo senso, come fondamento dell'alienazione», *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Verona, Ombre Corte, 2016, p. 53.

<sup>31</sup> «Ciascuno di noi passa la vita ad incidere sulle cose la propria imma-

gine malefica che lo affascina e lo svia se vuole comprenderci attraverso di essa, benché egli non sia altro che il movimento totalizzante che dà luogo a tale oggettivazione», *Critique de la raison dialectique*, p. 285, trad. it. p. 348 (corsivi nel testo).

<sup>32</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in MEW, 3, 1962, trad. it. *L'Ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, introduzione di C. Luperini, Roma, Editori Riuniti, 1975, pp. 13-14 e pp. 20-22. «Fin dall'inizio lo spirito porta in sé la maledizione di essere infetto della materia, che si presenta innanzitutto sotto forma di linguaggio. E il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini», ivi, p. 20.

<sup>33</sup> Cfr. QQS, p. 54, trad. it. pp. 40-41.

<sup>34</sup> «La soggettività come sistema di interiorizzazione non presuppone alcuna conoscenza di sé a nessun livello in cui la consideriamo», *ibidem*. Su questo aspetto ha giustamente insistito Th. Bolmain nell'articolo *Toute connaissance de soi est bien entendu un processus de démolition: la subjectivité sartrienne. A propos de Qu'est-ce que la subjectivité?*, in G. Cormann (éd.), «L'Année Sartrienne», n. 28, 2014, pp. 1-10.

<sup>35</sup> QQS, p. 39, trad. it. p. 27.

<sup>36</sup> Così facendo, egli prende le distanze dall'approccio positivista rintracciabile in alcune scienze sociali che considerano gli agenti storici come prodotto necessario e perfettamente conoscibile di una serie di condizionamenti oggettivi, ridotti a loro volta allo statuto di fatti.

<sup>37</sup> «L'apparizione della soggettività-oggetto per la persona stessa comporta la sua trasformazione [...] La soggettività viene deformata dal passaggio all'oggettivo – invece se nominiamo un oggetto esterno, come una stella, non la cambiamo affatto», QQS, pp. 44-46, trad. it. pp. 31-33. Andrebbe approfondita la prossimità di questa visione sartriana con quanto affermato da Lukács nell'opera del 1923 *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Darmstadt und Neuwied, Hermann Luchterhand, 1968, trad. it. *Storia e coscienza di classe*, a cura di G. Piana, Milano, Mondadori, 1973): «L'autoconoscenza dell'operaio come merce è pratica già in quanto conoscenza. Cioè, questa conoscenza realizza una modificazione oggettuale, strutturale, nel suo oggetto», p. 223 (corsivi nel testo). Rispetto alla questione dell'oggettivazione, ricordiamo che nella *Prefazione* del 1967 a *Storia e coscienza di classe* Lukács riconosce di aver operato un'indebita identificazione tra i concetti di oggettivazione, estraneazione e reificazione: un «fondamentale

e grossolano errore», al cui superamento contribuì la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, cfr. ivi, pp. XLIII-XLIV e p. LVIII.

<sup>38</sup> QQS, p. 54, trad. it. p. 40.

<sup>39</sup> Cfr. *Critique de la raison dialectique*, cit., pp. 245-246, trad. it. pp. 301-302.

<sup>40</sup> Questa particolare modalità del farsi oggetto, che porta la soggettività a identificarsi in modo rigido con un solo oggetto è tipica delle relazioni borghesi e viene lungamente analizzata nella *Critique*. Un esempio tra gli altri è fornito dalla categoria di interesse: «L'interesse è l'essere-tutto-intero-fluori-di-sé in una cosa in quanto condiziona la praxis come imperativo categorico. [...] L'interesse è un certo rapporto dell'uomo con la cosa in un campo sociale. [...] Per fare l'esempio più esplicito – quello della proprietà reale e borghese – il primo momento del processo è l'identificazione dell'essere del proprietario con l'insieme posseduto», *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 261, trad. it. p. 320. Nella stessa ottica Sartre utilizza l'esempio delle operaie che si abbandonano a fantasticherie sessuali mentre lavorano alle macchine semi-automatiche; anche in questo caso il rapporto tra soggettività e oggettività si traduce in un processo di oggettivazione interamente normale ed eterodiretto, benché esperito sotto forma di evasione personale: «La macchina esige e crea nell'uomo un semi-automatismo capovolto che la completa [...]. L'essenziale è che l'oggetto di tali fantasticherie sia in pari tempo il soggetto stesso, che ci siano di continuo aderenze [...]. L'operaia, illudendosi d'evadere, trova un espediente per farsi ciò che è [divenendo così] complice suo malgrado di un padronato che ha stabilito in anticipo le norme e il rendimento minimo. Così, la più profonda interiorità diventa una maniera di realizzarsi come exteriorità totale», ivi, pp. 290-291, trad. it. pp. 354-355 (corsivi miei).

<sup>41</sup> QQS, p. 39, trad. it. p. 26.

<sup>42</sup> Cfr. G. Lukács, *Existenzialisme ou marxisme?* traduit du hongrois par E. Kelemen, Paris, Nagel, 1948, trad. it. *Esistenzialismo o marxismo?* a cura di F.M. Ausilio, Bari, Acquaviva, 1995, in particolare pp. 127-153. Nella nota alla seconda edizione francese del 1961, Lukács fa un'importante precisazione, che dimostra la sua volontà di non limitare il confronto con Sartre a sterili opposizioni di principio. Pur ribadendo la validità delle proprie critiche all'esistenzialismo, Lukács riconosce come le posizioni filosofiche e politiche sartriane siano mutate rispetto agli anni Quaranta e meriterebbero pertanto una nuova discussione – che egli si ripropone di condurre nel progettato lavoro sull'etica, opera che non vedrà mai la luce.

<sup>43</sup> Cfr. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique*

marxiste, trad. fr. par K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960; P. Furter, *La pensée de Georges Lukács en France*, in "Revue de théologie et philosophie", n. 11, 1961, pp. 353-361. La vicenda della ricezione del pensiero di Lukács in Francia è complessa e tortuosa. Basti qui ricordare che il primo capitolo di *Storia e coscienza di classe* fu tradotto e pubblicato per la prima volta sulla rivista marxista "Arguments" nel 1957, periodo nel quale Sartre aveva appena pubblicato *Questions de méthode* e stava redigendo la *Critique de la raison dialectique*. Alla diffusione del pensiero di Lukács in Francia contribuì L. Goldmann, attento lettore anche di Sartre, oltre che collaboratore della rivista diretta da quest'ultimo (non è forse un caso che, proprio nel 1959, Goldmann pubblicò nella rivista di Sartre un articolo in cui vengono discusse le tesi lukacsiane sulla reificazione, cfr. L. Goldmann, *La réification*, in "Les Temps Modernes", n. 156-157, 1959). Sul punto di vista privilegiato offerto da Goldmann come interprete del dibattito Sartre-Lukács si veda M. Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann: Tragedy, Dialectics and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 201-230.

<sup>44</sup> Non è questa la sede per discutere le affinità e le divergenze tra la lettura sartriana di Marx e quella lukacsiana. Il riferimento a Lukács risulta qui funzionale a precisare il modo in cui Sartre costruisce la propria concezione della soggettività opponendola esplicitamente alla visione del filosofo ungherese. La critica di Sartre può essere riassunta con quanto affermato da A. Schmidt a proposito dell'opera lukacsiana del 1923: «Quel che mi sembra che Lukács non sia riuscito a fare in *Storia e coscienza di classe*, nella sua riformulazione della categoria di soggettività, è quello che già Marx aveva espresso nel concetto di "attività oggettiva": cioè che l'uomo stesso come ente naturale oggettivo ha a che fare con oggetti che esistono in sé, il cui in sé, però è formulabile ed esprimibile solo nella misura in cui divenuti un "per noi"», A. Schmidt in *Storia e coscienza di classe oggi. Con Scritti inediti di Lukács (1918-1920)*, Milano, Edizioni aut aut, 1977, p. 55. Non si può tacere, tuttavia, una certa superficialità o frettolosità nella maniera in cui Sartre, in questa conferenza, discute le tesi di *Storia e coscienza di classe*. Sul tema si vedano: A. Chryssis, *Lukács face à Sartre: la question de la liberté*, in E. Kouvélakis, V. Charbonnier (éd.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005, pp. 103-114; V. Charbonnier, *Sartre et Lukács: des marxismes contradictoires?*, in E. Barot (éd.), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 159-178.

<sup>45</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 129.

<sup>46</sup> Cfr. ivi, pp. 210-227.

<sup>47</sup> Cfr. QQS, p. 32, trad. it. p. 20.

<sup>48</sup> Cfr. ivi, pp. 62-63, trad. it. p. 48.

<sup>49</sup> «L'essere-di-classe come essere pratico-inerte viene agli uomini dagli uomini attraverso le sintesi passive della materia lavorata; è, per ciascuno di noi, il suo essere-fuori-di-sé nella materia, in quanto ci produce e ci attende sin dalla nascita e in quanto si costituisce attraverso noi stessi come avvenire-fatalità. [...] È ovvio che questo essere-di-classe non ci impedisce di realizzare un destino individuale, ma tale realizzazione della nostra esperienza sino alla morte è solo una delle maniere possibili (cioè determinate dal campo strutturale dei possibili) di produrre il nostro essere-di-classe», *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 294, trad. it. p. 359.

<sup>50</sup> Cfr. QQS, pp. 67-72, trad. it. pp. 52-57.

<sup>51</sup> *Critique de la raison dialectique*, cit., pp. 295-298, trad. it. pp. 360-363.

<sup>52</sup> Ivi, p. 301, trad. it. p. 367 (corsivo nel testo).

<sup>53</sup> «Non scopriremo mai che cos'è l'invenzione umana se si considera una *praxis* pura fondata su una chiara coscienza. Occorre che dietro ci siano degli elementi di ignoranza per offrire una possibilità di invenzione», QQS, p. 64, trad. it. pp. 49-50.

<sup>54</sup> Sul quale ha insistito P. Macherey, valorizzandone la portata proprio rispetto alla questione della soggettivazione; cfr. *Le sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014, pp. 76-91.

<sup>55</sup> E quindi socialmente normata, cfr. QQS, pp. 67-68, trad. it. pp. 52-53.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 71-72, trad. it. p. 57.

<sup>57</sup> «L'anarcosindacalismo è stato una lotta viva ed efficace, che si è fabricata via via le sue armi e che ha realizzato l'unità sindacale muovendo dalla dispersione; [...] esso s'identifica con la classe operaia stessa che, a un certo momento del suo sviluppo, produce, in forma rudimentale, i suoi primi apparati collettivi», *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 301, trad. it. p. 367.

<sup>58</sup> Da un punto di vista marxista, questo è uno degli apporti maggiori della Conferenza di Roma 1961 (e più in generale dell'analisi sartriana della soggettività), come sottolinea giustamente F. Jameson nella Postfazione al volume, cfr. *Actualité de Sartre*, in QQS, pp. 186-187, trad. it. pp. 68-69.

<sup>59</sup> Ivi, p. 71, trad. it. p. 56. E poco dopo Sartre continua: «Dobbiamo perciò affermare che questo tipo di coscienza di classe è stato vano? Dobbiamo ritenere che gli anarco-sindacalisti non fossero affatto gli uomini di cui



c'era bisogno? Al contrario. È per il fatto che hanno avuto coscienza della loro forza, del loro coraggio e del loro valore, per il fatto che hanno creato i sindacati, instaurato delle forme di lotta che si sono rivelate inefficaci, che altre forme di lotta sono potute emergere nel momento in cui sono apparsi gli operai specializzati», ivi, p. 72, trad. it. p. 57.

<sup>60</sup> Ivi, p. 66, trad. it. p. 52.

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>62</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 96 (corsivi nel testo).

<sup>63</sup> Ivi, p. 223.

<sup>64</sup> Cfr. *QQS*, p. 53, trad. it. p. 39; *Critique de la raison dialectique*, cit., pp. 138-140, trad. it. pp. 171-174. La cruciale distinzione tra totalità e totalizzazione (o totalità de-totalizzata) sembra sfuggire a F. Jameson quando individua la «debolezza fondamentale» del pensiero sartriano degli anni Sessanta nella tendenza «monadica» di quella che, ai suoi occhi, costituisce una «totalità espressiva», vale a dire «l'idea che un particolare dato comprenda in sé la totalità di un momento sociale o storico e si presterebbe pertanto a un' esplorazione ermeneutica», *Actualité de Sartre*, in *QQS*, p. 180, trad. it. pp. 62-63.

<sup>65</sup> Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 201.

## Il soggetto della storia nella Critica della ragione dialettica \*

Adriana Neacșu

### Soggetto e soggettività in Sartre

La questione del soggetto, un concetto che di solito in filosofia esprime la specificità dell'essere umano, è centrale nel pensiero di Sartre ed è una presenza costante dai primi studi fino alle ultime opere. Sartre, tuttavia, non parla quasi mai di un 'soggetto' in sé. Il motivo risiede nel modo del tutto impreciso con cui, dal suo punto di vista, la filosofia contemporanea ha concepito il soggetto, immaginandolo come un'entità isolata, un *datum* ben definito, carico di riflessività, opposto a un oggetto ugualmente determinato e sul quale il soggetto agisce in modi diversi.

Per Sartre, dunque, questa concezione è incapace di mettere in evidenza la radicale differenza ontologica tra l'essere umano e gli altri enti mondani, facendo dell'uomo un semplice oggetto, concepito sul modello di un tavolo o di una pietra. Sartre ha pertanto scelto di parlare del *cogito*, o della coscienza, visto però nel suo attivo inserirsi nel mondo e come realtà complessa che ingloba tutte le manifestazioni essenziali dell'uomo, dan-  
dole perciò il nome di 'essere-per-sé'. L' 'essere-per-sé', definito

\* Traduzione dal francese di Daniele Lettig.