

Grégory Cormann*

L'educazione dopo il 1945. Ritorno sul problema dell'infanzia e la responsabilità dell'intellettuale in Sartre¹

Peer-reviewed article. Received: 19.06.2025. Accepted: 28.07.2025

Abstract: The problem of childhood in Sartre has been subject of several recent works (Juliette Simont, Massimo Recalcati). In this article, we propose a twofold deepening of these studies. On the one hand, we propose a genetic study of childhood in the later Sartre, after 1950, grounded in a reading of Simone de Beauvoir's *The Second Sex*. The issue is thus no longer posed as the passage from irrationality to rationality, from the subjective to the intersubjective, as in Piagetian developmental psychology, but as the problem of the historical, material and moral, limitation, for minority groups or marginalized individuals, of their primary existential possibilities. On the other hand, we study how Sartre's elaboration of the problem of childhood, in his first existential biographies, but also in several critical texts (*Search for a Method*, prefaces to André Gorz's *The Traitor* and to Paul Nizan's *Aden Arabie*), was subject of reinterpretations in French thought both in existentialism (Beauvoir, Merleau-Ponty) and structuralism (Althusser, Bourdieu) and contributed to a radical critique of education.

Il problema dell'infanzia in Sartre è stato oggetto di diversi studi recenti (Juliette Simont, Massimo Recalcati). In questo articolo proponiamo un duplice approfondimento di tali studi. Da un lato, proponiamo uno studio genetico dell'infanzia nel Sartre maturo, dopo il 1950, basato su una lettura de *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir. La questione non è quindi più posta come il passaggio dall'irrazionalità alla razionalità, dal soggettivo all'intersoggettivo, come nella psicologia dello sviluppo piagetiana, ma come il problema della limitazione storica, materiale e morale, per i gruppi minoritari o gli individui emarginati, delle loro possibilità esistenziali primarie. D'altra parte, studiamo come l'elaborazione del problema dell'infanzia da parte di Sartre, nelle sue prime biografie esistenziali, ma anche in diversi testi critici (*Questioni di metodo*, prefazioni a *Il traditore* di André Gorz e ad *Aden Arabia* di Paul Nizan), sia stata oggetto di reinterpretazioni nel pensiero francese sia nell'esistenzialismo (Beauvoir, Merleau-Ponty) che nello strutturalismo (Althusser, Bourdieu) e ha contribuito a una critica radicale dell'educazione.

Keywords: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Political Phenomenology, Problem of Childhood, 20-th Century French Philosophy

Parole chiave: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, fenomenologia politica, filosofia francese del XX° secolo, problema dell'infanzia

L'attualità degli studi sartriani, in Italia, è viva. Luogo di soggiorni regolari di Sartre e Simone de Beauvoir, questi ultimi vi hanno legato delle amicizie intellettuali forti – ricordiamo per esempio Carlo Levi, Palmiro Togliatti, Franco Basaglia e Rossana Rossanda – e beneficiato di uno spazio di riflessione intellettuale di prim'ordine, che si è principalmente concretizzato negli anni '60 in occasione di due importanti convegni all'Istituto Gramsci nel 1961 e nel 1964 et grazie al noto articolo «Masse, spontanéité, parti»². Questa profonda familiarità dialogica di Sartre e del mondo intellettuale del

* Professeur de Philosophie française contemporaine et philosophie des sciences humaines, Université de Liège.

¹ Traduzione dal francese di Ciro Adinolfi. Tutte le note del testo (tranne la nota 1 e 27) sono dell'autore del saggio. Ove possibile, si è utilizzata l'edizione italiana delle opere citate dall'autore.

² J.-P. Sartre, *Marxismo et soggettività: la conferenza di Roma del 1961*, tr. it. di R. Kirchmayr, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2015; J.-P. Sartre, *Le radici dell'etica*, tr. it. di C. Adinolfi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2023; J.-P. Sartre, *Classe e partito. Il rischio della spontaneità, la logica dell'istituzione*, intervista con R. Rossanda e L. Magri, *Il Manifesto*, n 4, settembre 1969, ripreso col titolo *Masses, spontanéité, parti*, in J.-P. Sartre, *Situations VIII. Autour de 68*, Gallimard, Parigi 1972, pp. 262-290.

dopoguerra si è prolungata tramite un lavoro continuo di traduzione e commento dell'opera di Sartre. L'attualità di Sartre e degli studi sartriani in Italia è così ricca e diversificata. In questo quadro, vorrei ritornare oggi, ancora una volta, sulla questione dell'infanzia in Sartre, che è stata approfondita negli ultimi anni in contesti differenti, in particolare nel dialogo instaurato da Massimo Recalcati tra fenomenologia sartriana e psicoanalisi lacaniana³.

Molti lavori recenti hanno mostrato come l'infanzia non sia oggetto di un trattamento «lineare»⁴ nell'opera di Sartre. Juliette Simont – che interroga da tempo la questione – ha pubblicato un bel resoconto nel volume *Les biographies existentielles de Sartre*, pubblicato da Vrin nel 2022⁵: ella sostiene che il problema dell'infanzia, significativamente presente negli anni '20 sotto l'influenza di Nietzsche e di Piaget, scompare poi nei primi lavori fenomenologici sartriani, per delle ragioni che sono filosofiche (Sartre si interessa molto al problema della temporalità), ma anche epistemologiche e politiche (negli anni '20, la questione dell'infanzia era legata a una concezione della razionalità basata su dei presupposti evuzionisti che mettevano sullo stesso piano il bambino, il folle e il primitivo). La questione dell'infanzia viene così «nascosta», secondo l'espressione di Juliette Simont, ne *L'essere e il nulla*, anche nelle pagine dedicate a una prima esposizione della psicoanalisi esistenziale. Nell'opera del '43, la psicoanalisi esistenziale sartriana è una psicoanalisi che, stranamente, non si preoccupa dell'infanzia del soggetto. Alla ricerca di una giusta articolazione tra scelta originale totalizzante e potenza dirompente dell'istante, Sartre si trova «nell'impossibilità di dare consistenza al passato, dunque di radicare un'esistenza nella sua infanzia»⁶. Come possiamo dunque comprendere il peso che sarà dato all'infanzia nelle biografie di Mallarmé, di Genet o di Flaubert, e che è consacrato da osservazioni celebri in *Questioni di metodo*?

Vorrei qui riprendere la questione a partire da due momenti principali, che scandiranno ogni volta i motivi dell'infanzia, dell'educazione e della violenza. Il primo metterà in evidenza l'importanza di Beauvoir per la costituzione di un problema specifico dell'infanzia nella fenomenologia esistenzialista dopo il 1945: l'infanzia e l'educazione attraversano infatti l'insieme dei suoi testi, in particolare *Per una morale dell'ambiguità* e *Il secondo sesso*. Questo ci permetterà di ritornare sui passaggi a volte oscuri dei *Quaderni per una morale*, nei quali si registra, attorno al 1947-48, un ritorno dell'infanzia nel pensiero di Sartre. In un secondo momento, mostreremo come le osservazioni formulate da Sartre (e Beauvoir) alla fine degli anni '40, benché largamente sconosciute, abbiano costituito in maniera duratura una matrice analitica polemica in seno al pensiero francese contemporaneo, non soltanto per degli autori che possono essere facilmente accostati alla famiglia sartriana, come Frantz Fanon e André Gorz, ma anche per degli autori come Pierre Bourdieu o Louis Althusser. Insisteremo particolarmente sul celebre articolo di Louis Althusser «Freud e Lacan», del quale proporremo una sorta di genealogia sartriana. Tra questi due tempi, metteremo in evidenza l'importanza generativa della lettura, polarizzata dal problema dell'educazione, che Simone de Beauvoir a dato della fenomenologia di Merleau-Ponty, nel 1945, nel secondo numero di *Temps Modernes*.

³ Vedi in particolare M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021.

⁴ L'aggettivo è di Juliette Simont che l'utilizza alla pagina 121 dell'articolo citato nella nota seguente.

⁵ J. Simont, *Du 'petit garçon qui ne veut pas grandir' au 'fils de l'homme'. La question de l'enfance chez Sartre*, in Vincent de Coorebyter (a cura di), *Les biographies existentielles de Sartre. Thèmes, méthodes, enjeux*, Vrin, Parigi 2022, pp. 119-141.

⁶ *Ivi*, p. 126.

1. Da Merleau-Ponty a Beauvoir: la costituzione di una questione specifica dell'infanzia

Cosa accade, dopo la Seconda Guerra Mondiale, perché ritorni la questione dell'infanzia? La mia ipotesi è che il problema dell'infanzia si costituisca in seno alla fenomenologia esistenzialista successiva al 1945, innanzitutto in Merleau-Ponty et Simone de Beauvoir, in una doppia prospettiva epistemologica e politica, prima di essere ripresa e applicata da Sartre nelle sue psicoanalisi esistenziali. Grazie al lavoro di Emmanuel de Saint-Aubert sappiamo quanto Beauvoir e Merleau-Ponty si leggano e si correggano senza sosta negli anni 1945-1949. Per dirlo senza mezzi termini, la mia ipotesi è che il problema dell'infanzia s'imponga a Sartre grazie alla frequentazione complessa, a volte tesa, che egli sviluppa negli anni del dopoguerra con Beauvoir e Merleau-Ponty.

Si menziona spesso il fatto che Merleau-Ponty abbia insegnato psicologia dell'infanzia per diversi anni dopo la guerra a Lione, poi alla Sorbona, dal 1949 al 1952⁸. È l'occasione per ricordare la vasta formazione in psicologia degli studenti di filosofia dell'École Normale Supérieure tra le due guerre. In queste circostanze, non si è abbastanza sottolineato il fatto che il progetto dei corsi della Sorbona costituisca un commento dettagliato e una rielaborazione di un capitolo de *Le strutture elementari della parentela* di Claude Lévi-Strauss, che era stato pubblicato da poco, ossia il capitolo 7 del libro, che è intitolato «L'illusione arcaica»⁹. L'illusione denunciata da Lévi-Strauss è quella che, a partire da una lettura semplificata di Lévy-Bruhl, arriva a confondere pensiero infantile, pensiero primitivo e pensiero patologico. Il bersaglio di Lévi-Strauss è esplicitamente Piaget, che si mostra incapace di pensare «l'origine dello sviluppo sociale»¹⁰ del bambino. Dal canto suo, giocando d'astuzia con la psicoanalisi, Lévi-Strauss recupera a suo modo il concetto di polimorfismo: per lui, il bambino non è originariamente egocentrico, il bambino è un «sociale polimorfo»¹¹, ossia un individuo le cui strutture mentali e simboliche sono sufficientemente flessibili e plastiche da potersi integrare in qualunque società nella quale egli cade al momento della nascita. Su questa base, Merleau-Ponty traccia nei suoi corsi, anno dopo anno, il percorso di una descrizione dell'essere-al-mondo del bambino libera dalla sua identificazione alla mentalità primitiva. Si tratta in fondo per Merleau-Ponty di descrivere la presenza al mondo del bambino a partire dalle sue competenze affettive ed ermeneutiche precoci. Di conseguenza, si può concepire favorevolmente la «prematurazione» del bambino, non per difetto, ma come quel momento di rapporto totale al mondo che precede l'istituzione regolata delle tecniche del corpo necessarie affinché il bambino possa percorrere il mondo rispettando la sua organizzazione strumentale.

Nella sua biografia di Lévi-Strauss, Emmanuelle Loyer ha ricordato come *Le strutture elementari della parentela* sia rimasto a lungo, fino alla fine degli anni '50, una lettura riservata a pochi (Beauvoir e Bataille scrivono le rare recensioni dell'epoca, soprattutto Merleau-Ponty e Sartre)¹². Questo non è il caso de *Il secondo sesso*, che appare anch'esso nel 1949, suscitando un vivo interesse e delle forti polemiche. Il problema dell'infanzia vi è

⁷ Su questa relazione di Merleau-Ponty e Beauvoir negli anni che seguono la Liberazione, rinvio al bel libro, ormai classico, di E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Parigi 2004.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952), Verdier, Lagrasse 2001.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. A. M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 139-155. Ho mostrato altrove che Merleau-Ponty riscrive in questa circostanza, attorno al concetto di *prematurazione*, il grande articolo di Lacan su «Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie», *L'Encyclopédie française*, vol. 8, 1938. Mi sono già soffermato su questi elementi in G. Cormann, *Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux*, «Daimôn», n° XLIV, 2008, pp. 45-59.

¹⁰ *Ivi*, p. 148.

¹¹ *Ivi*, p. 152.

¹² E. Loyer, *Lévi-Strauss*, Flammarion, Parigi 2015, pp. 346-349.

ovviamente centrale. Si potrebbe anche dire che non si possa incontrare il nome di Simone de Beauvoir senza porre il problema dell'infanzia. Quest'ultimo è direttamente implicato nella più celebre formula di Beauvoir: «Donne non si nasce, lo si diventa»¹³. L'espressione apre, com'è noto, la sezione de *Il secondo sesso* dedicata alla «formazione» delle donne, e soprattutto alla loro infanzia. La frase riassume in qualche modo il femminismo di Beauvoir: si potrebbe anche credere che riassume il femminismo. Mentre Sartre aveva insistito sul fatto che l'uomo non fosse nulla, non avesse natura o carattere e che divenisse ciò che è – o meglio: divenisse ciò che è stato fatto di lui –, Beauvoir si pone su un altro piano: si interessa al modo in cui le donne *diventano ciò che si fa di loro* e si trovano incatenate a un ordine sociale che le forza a essere altre da ciò che sono e le predispongono anche a essere complici di questa sottomissione.

Beauvoir sottolinea innanzitutto che i primi momenti dell'infanzia trascorrono identici per le bambine e i bambini. A questo stadio, Beauvoir descrive tutti i bambini come dei soggetti che si trascendono verso il mondo, ma allo stesso tempo come dei soggetti alienati allo sguardo dell'altro nella misura in cui «l'intervento altrui nella vita infantile è pressoché originario»¹⁴. Come Merleau-Ponty, Beauvoir nota infatti che il ritardo dello sviluppo fisiologico, la sua prematurazione, impone una supplenza sociale. La socializzazione del bambino non ha come oggetto quello di regolare gli istituti del piccolo d'uomo. La nostra esperienza sociale e le sue crisi si comprendono, al contrario, grazie alla necessità di sostituire la mancanza d'istinto. Nel suo bel libro su Lacan, Bertrand Ogilvie ha riassunto questa condizione in una frase: «l'essere umano non è soltanto, per essenza, un essere sociale, ma è un essere sociale nella misura in cui non è un'altra cosa»¹⁵. Beauvoir descrive poi lo sviluppo critico del bambino: le crisi che conosce l'esistenza umana a causa della sua nativa incapacità, i suoi «nodi fenomenologici»¹⁶, per dirla con Camille Froidevaux-Metterie, la espongono a una serie di momenti critici nei quali la trascendenza del bambino può essere viziata e limitata dall'educazione che raddoppia e devia, in virtù di una distribuzione ineguale tra gli uomini e le donne, la funzione sociale che supplisce alla carenza fisiologica.

Rileggendo Piaget, Beauvoir descrive così la fissazione delle bambine sulle pratiche di seduzione e di esibizione tramite le quali passano tutti i bambini, ragazzi o ragazze, che devono sopportare e compensare la separazione progressiva dai loro genitori. Ella vi vede una forma di narcisismo che bisogna intendere in un senso preciso: non come un'ossessione portata verso sé come soggetto assoluto, ma come l'obbligo di farsi oggetto per altri e di viverli come oggetto affascinante dinanzi a essi. Per opposizione, l'educazione dei bambini li incoraggia a superare questo stadio di narcisismo. È dunque per educazione e non per natura che l'educazione delle bambine è in qualche modo prematura.

L'articolo di Jacques Lacan su «I complessi familiari nella formazione dell'individuo» permette a Beauvoir di caratterizzare questa educazione, che si potrebbe provvisoriamente definire *negativa*. Individuando un insieme di episodi critici che scandiscono la «formazione» degli esseri umani, ragazzi o ragazze, fino alla pubertà, Beauvoir segue in effetti nel suo libro la struttura dell'articolo sui «Complessi familiari», di cui ella considera il movimento generale e non solo l'ipotesi dello stadio dello specchio¹⁷. L'articolo di Lacan si mostra allora come la presentazione di un insieme di punti critici dell'esistenza, un insieme di punti di biforcazione che possono essere sia delle opportunità, sia delle minacce. Beauvoir

¹³ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso. II: l'esperienza vissuta*, tr. it. R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1978, p. 15.

¹⁴ *Ibidem* (it).

¹⁵ B. Ogilvie, *Lacan*, PUF, Parigi 1987, p. 88.

¹⁶ C. Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, Seuil, Parigi 2021.

¹⁷ La lettura che Beauvoir fa di Lacan, in dialogo con Sartre e Merleau-Ponty, gli consente, inaspettatamente, di dare concretezza – e pertinenza – alle descrizioni genetiche del primo Piaget appesantite da pregiudizi evolucionistici e intellettualistici.

ne mantiene il momento di chiusura che si gioca nella pubertà. Quest'ultima è, secondo lei, il momento in cui il destino delle donne si iscrive nel loro corpo, il momento a partire dal quale la chiusura dell'avvenire si svolge oramai in esse: la chiusura o la contrazione dell'avvenire è oramai instaurata, come imbarazzo o come assenza di fiducia in sé, nei loro copri propri. La relazione di inferiorità che si stabilisce tra gli uomini e le donne durante la loro educazione passa così dallo 'psicologico' al 'fisiologico'. La crisi della pubertà è il momento, per le donne, della trasformazione del loro corpo in *carne*, ossia qualcosa che io sono senza che l'abbia scelto e che è visto da altri senza che io possa vederlo¹⁸. La crisi corrisponde all'istituzione dell'esperienza della *vergogna*, cioè di un'inferiorità sperimentata da sé nell'esperienza inquieta e imbarazzata del proprio corpo.

Insomma, a partire da un materiale teorico identico a quello di Merleau-Ponty, Beauvoir sovverte completamente – o piuttosto *riattraversa* completamente – la prospettiva che difendeva l'autore della *Fenomenologia della percezione*. La filosofa femminista belga Françoise Collin ha descritto *Il secondo sesso* come una «fenomenologia negativa» dei rapporti delle donne al mondo. Questa formula è utile. Laddove Merleau-Ponty insiste sulla potenza d'apertura al mondo e a sé della coscienza incarnata, Beauvoir riprende lo stesso strumento teorico per descrivere, a proposito della situazione delle donne nel 1949, l'insieme degli ostacoli che possono impedire loro di gettarsi liberamente nel mondo.

Il problema dell'infanzia prende così una forma diversa da quella che aveva venti o trent'anni prima nei lavori della psicologia genetica. L'infanzia non appare più come un periodo dominato dal pensiero magico e da una forma di distacco dal mondo, come una sorta di indifferenza senza limiti rispetto a ciò che costituisce il mondo nelle sue determinazioni materiali, razionali e sociali. Si tratta piuttosto di un momento in cui una soggettività può fare l'esperienza molto materiale, anche nel più intimo di se stessa, del fatto che il mondo nel quale sorge è determinato da valori che possono limitare e costringere fortemente le sue possibilità d'esistenza. Beauvoir vi apporta una dimostrazione rispetto alla condizione della donna. Ma l'approccio critico dell'infanzia che *Il secondo sesso* sviluppa identifica un metodo più generale, che interroga l'essenza stessa dell'educazione. Un piccolo testo di Beauvoir dedicato a Merleau-Ponty, a lungo sconosciuto fino alla sua ripubblicazione recente nella rivista *Philosophie*, disegna i contorni di questa questione.

2. Transizione: l'educazione come violenza in Simone de Beauvoir nel 1945

Quando legge la *Fenomenologia della percezione* nel 1945, Beauvoir pone, in maniera inattesa, il problema dell'infanzia al cuore della recensione che pubblica ne *Les Temps Modernes*¹⁹. Ciò che attira l'attenzione di Beauvoir nell'opera di Merleau-Ponty non è la descrizione della presenza al mondo della coscienza, ma è al contrario l'impossibilità che le è data di poter fare quest'esperienza. Le prime parole di Beauvoir fustigano l'educazione: «Uno degli scopi essenziali che si propone l'educazione del bambino, è di fargli perdere il senso della sua presenza al mondo»²⁰. La sfida etica del libro di Merleau-Ponty è di conseguenza, per Beauvoir, di «restituire all'uomo questa audacia infantile di cui alcuni anni di docilità verbale l'hanno sprovvisto: l'audacia di dire 'Io sono qui'»²¹. Conosciamo questo passaggio straordinario della *Fenomenologia della percezione* che ha forse generato l'interpretazione di Beauvoir: «è necessario che in un certo qual modo i fanciulli abbiano

¹⁸ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso. II: l'esperienza vissuta*, cit., p. 51.

¹⁹ S. de Beauvoir, *La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty*, «Les Temps Modernes», n° II, 1945, pp. 363-367; ripreso in «Philosophie», n° CXLIV, 1/2020, pp. 7-10.

²⁰ *Ivi*, p. 363.

²¹ *Ibidem*.

ragione contro gli adulti o contro Piaget, e che i pensieri barbari della prima età rimangano come un'acquisizione indispensabile sotto quelli dell'età adulta»²².

La sfida per Simone de Beauvoir, che sta redigendo la sua morale esistenzialista seguendo Sartre e che non ha ancora concepito il progetto de *Il secondo sesso*, è diversa dalla fenomenologia dell'affettività di Merleau-Ponty. Ciò che l'interessa nel dopoguerra – anni che pongono la «questione di ritorno» della *libertà concreta* nelle società democratiche – è la necessità di pensare gli ostacoli risultanti da una certa condizione, di certe condizioni, quella dell'ebreo, del nero, del colonizzato e delle donne, a cui si dedicherà presto²³. Recensendo il gran libro di Merleau-Ponty, che terminava con un'evocazione della guerra appena conclusa, Beauvoir fa emergere il problema dell'educazione a partire dal secondo numero de *Les Temps Modernes*, come un rovescio dei testi di Sartre, di Merleau-Ponty, di Wright o di Ponge, che erano stati appena pubblicati.

La riflessione morale di Beauvoir delimita così il terreno su cui si situeranno, negli anni seguenti, le *Riflessioni sulla questione ebraica* e *l'Orfeo nero* di Sartre, poi il suo *Secondo sesso*, in seguito, alcuni anni dopo, *Pelle nera, maschere bianche* di Fanon e *Il traditore* di Gorz²⁴. Sartre stesso non smetterà di interessarsi a degli autori che sono riuscito a fare della loro vergogna il motivo di una creazione originale. La fonte delle psicoanalisi esistenziali si trova certamente in questo motivo fondamentale, di cui Juliette Simont ha dato la formula generale: «le psicoanalisi esistenziali di Sartre hanno come motore la passione di penetrare il segreto di un essere che merita l'empatia per la sua complessità, la sua radicalità di cui dà prova e la sua energia creatrice che risulta da questa radicalità»²⁵. Dunque non sorprende che questi testi abbiano largamente occupato le pagine de *Les Temps Modernes*. Non si trattava di dare libero corso alla pulsione della scrittura del fondatore, ma di dare spazio alla concezione critica dell'infanzia e dell'educazione che Beauvoir ha esplicitamente posto al rovescio della filosofia impegnata del 1945.

Ritornando su Piaget in *Per una morale dell'ambiguità* nel 1947, Beauvoir insiste sulla situazione di dipendenza del bambino in un mondo pieno di segreti, di cui i genitori si presentano come orchestratori quasi-divini. Il manoscritto ancora inedito «L'enfant et les groupes»²⁶, che Sartre ha probabilmente iniziato, e rapidamente abbandonato, nella primavera del 1949, ne dà molteplici versioni. Cito il seguente passaggio, estratto dai fogli 40 e 41:

In breve, il bambino appare in un mondo pieno di segreto in cui tutti gli oggetti gli sfuggono e sono fatti per questi semi-dei che sono gli adulti. Ha provato, per capriccio, a fare un tiro di sigaretta. Sputa e tossisce e non capisce il piacere, tuttavia manifesto, che prova suo padre a fumare. Gli si spiega che conoscerà questo piacere «quando sarà grande». Così, desidera desiderare per essere grande e desidera essere grande per fare l'inventario di questo mondo così vicino e tuttavia sconosciuto. I suoi primi desideri sono dei primi passi a tentoni nel mondo dell'altro. [...] Possedere sarà l'iniziazione definitiva e la trasformazione del bambino in un Altro. [f. 40-f.41]²⁷

Nell'articolo già menzionato su «La question de l'enfance chez Sartre», Juliette Simont accosta in maniera pertinente questi passaggi ai corti paragrafi che Sartre, qualche anno

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2017, p. 461. Vedi, soprattutto, É. Bimbenet, *Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant*, «Chiasmi international», n° IV, 2002, pp. 65-86.

²³ Vedi S. de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, tr. it. di A. Bonomi, SE, Milano 2001, pp. 36-37.

²⁴ Vedi F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, tr. it. di S. Chiletto, ETS, Pisa 2015. A. Gorz, *Il traditore*, tr. it. di J. Graziani, Il Saggiatore, Milano 1966.

²⁵ J. Simont, *La question de l'enfance chez Sartre*, cit., p. 130.

²⁶ Il manoscritto de *L'enfant et les groupes* è conservato al Fondo Sartre del Harry Ransom Humanities Research Center dell'Università di Austin (Texas, USA) sotto la dicitura «269.7, Lake/Sartre, Jean-Paul / Works» (collezione Carlton Lake, scatola 269, cartella 7) e il titolo: «L'enfant et les groupes » / Ams with a few A. emendations in a black notebook [66 pp].

²⁷ Resa in italiano a opera del traduttore.

prima, poco dopo *Per una morale dell'ambiguità*, dedica già all'infanzia nei suoi *Quaderni per una morale* (1947-1948). Egli scrive:

Il bambino è inizialmente oggetto. «Cominciamo con l'essere bambini prima di essere uomini» significa: cominciamo con l'essere *oggetti*. Noi cominciamo con l'essere senza possibilità proprie. Presi, portati, abbiamo l'avvenire degli altri. Siamo vasi di fiori che si mettono fuori e rimettono dentro²⁸.

Juliette Simont ha perfettamente colto in questi passaggi l'intensità con cui Sartre identifica la violenza di ciò che egli continua a chiamare, ne «*L'enfant et les groupes*», la nostra *iniziazione al mondo*, tramite la quale i genitori o gli adulti – che «*sanno meglio*» – pongono il bambino in un universo di imperativi. La cito ancora una volta:

tutto accade come se [...], tentando di redigere una morale della libertà, Sartre si chiedesse sotto quali forche caudine siano dovuti passare i giovani prima di poter decidere della loro vita e se non sia ottimistico attribuire loro questa potenza della libera scelta. Perché, da bambini, sono stati annichiliti [*laminés*] da un'educazione che, qualunque siano le modalità concrete del suo esercizio, non può che essere intrinsecamente violenta²⁹.

3. L'educazione come guerra dimenticata: «Freud e Lacan» di Althusser in prospettiva

L'ultima parte di questo testo vuole valutare gli effetti sconosciuti di questa proposta in alcuni luoghi, tuttavia ben conosciuti, del pensiero francese contemporaneo, che sono raramente messi in relazione tra loro.

Recentemente è stato fatto notare, nel volume de *Cahiers de l'Herne* a lui dedicato, che Raymond Aron aveva inserito una critica del concetto di «violenza simbolica» nel secondo volume del suo *Pensare la guerra, Clausewitz*, pubblicato nel 1976³⁰. Contro Bourdieu, che era stato suo assistente alla Sorbona, Aron rimprovera al concetto di violenza simbolica di essere un concetto mal formato, che scambia, da un lato, la socializzazione con una violenza – la violenza dell'«imposizione [...] di un arbitrio culturale» – e che, dall'altro, «intrattiene la contaminazione della descrizione con l'indignazione»³¹. Nel suo commento al passaggio, Philippe Urfalino si impegna a ricollocare questa critica nell'orizzonte della critica aroniana, *cito*, del «post-marxismo» di «filosofi francesi, quali Sartre, Merleau-Ponty e Althusser». Dà così credito al rinvio emesso da Aron del concetto di violenza simbolica all'influenza della *Critica della ragione dialettica*:

In *Histoire et dialectique de la violence*, uno dei suoi libri più filosofici, Aron mostra come Sartre, lungo dal prolungare il marxismo che definisce insuperabile, lo sovverte in profondità accordando una priorità ontologica all'oppressione sullo sfruttamento. Egli ha visto, nel concetto di violenza simbolica, il marchio di Sartre e della sua *Critica della ragione dialettica*, cioè il tentativo di ricostruire il marxismo a partire da una coscienza vuota, una libertà pura, alla cui luce la socializzazione è un'alienazione. Ha dunque ben rilevato l'affinità di questo concetto con una nebulosa intellettuale in pieno sviluppo, che intendeva

²⁸ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, tr. it. di F. Scanzio, Mimesis, Milano 2019, p. 65. Questo passaggio dei *Quaderni* è determinante nel ruolo che Massimo Recalcati attribuisce alla questione dell'infanzia nel pensiero di Sartre: vi vede il motivo che permette a quest'ultimo di «ribaltare» la sua ontologia perché in questo estratto risulta chiaro che, da un lato, «noi cominciamo dall'essere innanzitutto oggetti» e, dall'altro, dato che noi abbiamo innanzitutto «l'avvenire degli altri», che noi dobbiamo concepire il nostro passato come un'eredità da assumere, ossia come una matrice esistenziale. Vedi Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit.

²⁹ J. Simont, *La question de l'enfance chez Sartre*, cit., p. 135. Alcune pagine del manoscritto sono state pubblicate a margine del mio articolo *Genèse de la Critique de la Raison dialectique : Le manuscrit L'enfant et les groupes en 1949*, «Genesis», n° LIII, 2021, pp. 135-147. Con la pubblicazione, stabilita da J. Bourgault, dei quattro primi fogli del manoscritto, pp. 144-147.

³⁰ P. Urfalino, *Critique de la 'violence symbolique'*, in É. Dutartre-Michaut (a cura di), *L'Herne. Raymond Aron*, Éditions de l'Herne, Parigi 2022, pp. 78-82.

³¹ *Ivi*, p. 79 e p. 81.

proseguire la vena critica del marxismo, emancipandosi sia dall'austera analisi economica del Capitale, sia dal rispetto dovuto al Partito dei lavoratori in Francia e nell'URSS. Il capovolgimento della formula di Clausewitz fu ed è sempre, secondo delle sagge e molteplici variazioni, il credo di questa nebulosa: la politica è la guerra perseguita con altri mezzi³².

Nel suo *Anti-Aron*, Pierre Verstraeten ha da tempo criticato la confusione che Aron opera tra le forme d'alienazione che sono descritte da Sartre ne *L'essere e il nulla*, da un lato, e nella *Critica della ragione dialettica*, dall'altro³³. Jean Bourgault ha riassunto la portata della critica di Verstraeten: Aron «non coglie veramente il senso della minaccia che nasce dalla penuria, la potenza esigente oppressiva che oppone gli uomini tra loro – e di conseguenza l'importanza di condurre una politica rivoluzionaria»³⁴. L'ipotesi di Urfalino merita tuttavia di essere approfondita, prima di ritornare a Sartre, affinché si possa prendere sul serio la «nebulosa intellettuale» evocata con un pizzico di disprezzo: Sartre, Merleau-Ponty, Althusser e Bourdieu.

Conviene innanzitutto riportare l'elaborazione del concetto di violenza simbolica alle osservazioni sull'infanzia, sull'educazione e sulla violenza proposte da Althusser nel suo celebre articolo del 1964 «Freud et Lacan»³⁵. Sappiamo che Bourdieu, che nello stesso momento pubblica *Les Héritiers* con Jean-Claude Passeron, e Althusser erano legati verso la metà degli anni '60³⁶. La partecipazione di Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron al Seminario di Althusser del 6 dicembre 1963 lo dimostra ampiamente. È stata pubblicata alcuni anni fa, in traduzione inglese, l'introduzione di Althusser all'intervento dei due sociologi che doveva contribuire a una riflessione generale sui metodi e la scientificità delle scienze umane³⁷.

Nella seconda parte dell'articolo su «Freud et Lacan», Althusser intende definire l'oggetto della psicoanalisi, considerata nella sua scientificità. L'inconscio vi è descritto come «gli 'effetti' del divenire-umano del piccolo essere biologico nato dal parto umano»³⁸. Il passaggio che segue ha segnato tutti i suoi lettori e lettrici nella misura in cui descrive il bambino umano come il sopravvissuto di una guerra dimenticata. Scrive Althusser:

Questo piccolo essere biologico sopravvive, e al posto di sopravvivere come un fanciullo dei boschi allevato da lupi o da orsi (costoro erano mostrati nelle corti principesche del XVIII secolo), sopravvive come *bambino umano* (scampato a tutte le morti dell'infanzia, numerose delle quali sono morti umane, morti che sanciscono il fallimento del divenire-umano). È questa la prova che tutti gli uomini adulti hanno superato: essi sono, *colpiti da un'amnesia irriducibile*, i testimoni e spesso le vittime di questa vittoria, recando nella parte più sorda di se stessi, cioè in quella più rumorosa, le ferite, le infermità e le fatiche di questa lotta per una vita o per una morte umane³⁹.

Aggiunge poco dopo:

L'umanità segna solo le morti ufficiali sui propri memoriali di guerra: le morti di coloro che hanno saputo morire al momento opportuni, cioè tardi, come uomini, in guerre umane nelle quali si straziano e si sacrificano solo lupi e dèi *umani*. La psicoanalisi, con i suoi superstiti, si occupa di un'altra lotta, dell'unica guerra senza memorie né memoriali, quella che l'umanità finge di non aver mai cominciato, quella che

³² *Ivi*, p. 81.

³³ P. Verstraeten, *L'Anti-Aron*, La Différence, Parigi 2008.

³⁴ J. Bourgault, recensione de *L'Anti-Aron*, in «L'Année sartrienne», n° XXIII, 2009, p. 76.

³⁵ L. Althusser, *Freud e Lacan*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, pp. 9-45.

³⁶ F. Matonti, *Althusser Louis*, in G. Sapiro (a cura di), *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS Éditions, Parigi 2020, disponibile col titolo *Bourdieu et Althusser* alla pagina <https://www.politika.io/fr/article/bourdieu-althusser>.

³⁷ Vedi L. Althusser, *Philosophy and Social Science: Introducing Bourdieu and Passeron*, tr. ing. di R. Gomme, «Theory, Culture and Society», vol. XXXVI, n° 7-8, 2019, pp. 5-21.

³⁸ L. Althusser, *Freud et Lacan*, cit., p. 26.

³⁹ *Ivi*, p. 27.

pensa d'aver sempre vinto in anticipo, semplicemente perché deve la sua esistenza solo al fatto di esserle sopravvissuta [...]⁴⁰

Dov'è Sartre in tutto questo? Nel suo testo, Althusser critica la fenomenologia (in ogni sua forma), Sartre e la sua psicoanalisi esistenziale. In una prima versione del testo, egli aveva previsto di dedicare la conclusione del saggio a un attacco in piena regola a *Le parole*⁴¹. Althusser alla fine rinunciò a questa conclusione e la rimpiazzò con degli interrogativi di grande portata sulle tensioni interne alla psicoanalisi, sulle sue intuizioni e sulla sua storia sociale e ideologica⁴². Non si conoscono le ragioni precise per le quali Althusser abbia rinunciato a parlare di Sartre nella conclusione del suo testo. Bisognerebbe, per stabilirle, fare un resoconto dettagliato dell'attualità intellettuale e politica dell'anno 1964. Ci accontenteremo dunque di ipotizzare che la prima conclusione avrebbe forse avuto come conseguenza quella di mettere il lettore dell'articolo «Freud et Lacan» sulla pista di un altro testo (o di più testi) di Sartre.

Non si può evidentemente trattare dei *Quaderni per una morale*, che saranno pubblicati solo molto tempo dopo, postumi⁴³. Al contrario, la seconda parte dell'articolo di Althusser evoca a vario titolo un passaggio dell'introduzione che Sartre ha scritto a Roma durante l'estate del 1957 per *Il traditore* di André Gorz (1958). Sartre vi sviluppa, in eco al racconto di Gorz, le sue osservazioni della fine degli anni '40: «Prima che potessimo dire 'io', avevano detto di noi: 'Lui'. Siamo esistiti dapprima, come *oggetti assoluti*»⁴⁴. In quest'occasione, egli ci fa testimoni e oggetti, come Althusser dopo di lui, di un'acculturazione che è in effetti una barbarie, una guerra dimenticata e misconosciuta che ha fatto dei morti e dei mutilati. Bisognerebbe comparare precisamente le tesi di «Freud et Lacan» con, per esempio, quest'estratto della prefazione del 1958 di cui Althusser dev'essere stato al corrente:

Vittime e carnefici, come sempre, siamo noi i poliziotti che mettono alla tortura il traditore. Ma da quando inizia la sua confessione, e denuncia il primo abitante, quel nano deforme di cui ignoriamo se sia morto o si nasconda e se non sia la sua faccia birichina che si è incollata al vetro per farci gli sberleffi, d'un tratto ci ricordiamo del malatino che a lungo ha abitato in noi, e tentiamo di ricostruire le circostanze sospette della sua scomparsa: nel 1920 esisteva e lui esisteva ancora, *chi dunque* lo aveva così ferocemente mutilato? Ricordo che non l'amavo affatto. In seguito non l'ho più rivisto; c'è stato un assassinio, credo. Ma chi dei due ha ucciso l'altro? [...] Che barbarie: prendono un bambino vivo, scuciono nella pelle di un morto, lui soffocherà in quell'infanzia senile senza altra occupazione che riprodurre esattamente i gesti aviti, senz'altra speranza se non di avvelenare, dopo la sua morte, infanzie future⁴⁵.

E ancora:

tutti siamo stati costretti a reincarnare *almeno un* morto, generalmente un bambino vittima della propria parentela, ucciso in tenera età, il cui spettro desolato sopravvive in forma di adulto: nostro padre o nostra madre, questi morti viventi. Appena uscito da un ventre, ogni piccolo dell'uomo è *preso per un altro*; lo spingono, lo tirano per farlo entrare a forza nel suo personaggio, come quei bambini che i *comprachicos* costringevano in vasi di porcellana perché non crescessero.⁴⁶

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Vedi Ivi, pp. 43-44, nota a della pagina 37: «Bisogna essere Sartre (*Les Mots*, Gallimard), ossia morali al punto di essere delle pure coscienze, per credere che la morte di un padre possa confondersi con la morte della Legge, che si possa evitare l'Edipo e andare in giro per il mondo 'senza Super-io'». Althusser evoca questa conclusione polemica su Sartre in una lettera inviata alla sua amica Franca all'inizio del mese di febbraio 1964. A questo proposito, si veda la «Présentation» scritta da François Matheron, Ivi, p. 21.

⁴² Ivi, pp. 37-39.

⁴³ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit.

⁴⁴ J.-P. Sartre, *Topi e uomini*, in *Che cos'è la letteratura?*, tr. it. AA.VV., Il Saggiatore, Milano 2009, p. 506.

⁴⁵ Ivi, pp. 505-506.

⁴⁶ Ivi, pp. 506-507.

L'altro esempio fatto da Sarre in questo passaggio è quello di un giovane algerino nato nel 1935, che non ha conosciuto nella sua vita che l'oppressione, l'umiliazione e il razzismo di cui erano state innanzitutto vittime i suoi genitori e che *viene costretto* da questa situazione a vivere un «destino di collera, di disperazione e di sangue» che farà presto «esplodere la colonizzazione»⁴⁷. Sartre richiama qui il caso di Mohamed Ben Sadok, membro de FLN, di cui ha preso le difese durante uno dei processi celebri della Guerra d'Algeria che si è svolto a Parigi nel dicembre 1957⁴⁸. Nella sua testimonianza in occasione del processo, che è perlopiù inedita, Sartre sottolinea che non sono alcuni individui, bambini che poi sono diventati adulti, che hanno scelto la violenza, ma che è la violenza – all'occorrenza la violenza coloniale – nella quale sono cresciuti che li ha obbligati a determinarsi a favore di una comunità (algerina) contro l'altra (francese) e a identificarvisi in profondità. Il mondo nel quale queste persone sono cresciute è un mondo in cui la violenza non è una scelta tra altre possibili, ma ciò che organizza l'insieme dei rapporti umani⁴⁹.

Contrariamente ad Althusser, Sartre articola dunque riflessione ontologica e riflessione politica. Ci pone in ogni caso dinanzi a due forme di *guerra totale*, situate diversamente ma ugualmente posizionate ai limiti del riconoscimento umano, la guerra dimenticata dell'infanzia da un lato, quella delle violenze coloniali dall'altro. L'articolazione del problema dell'infanzia e della guerra assume allo stesso tempo una svolta più intima: i due temi si intrecciano in un'opacità sia biografica che storica, che caratterizza forse l'originalità – o il marchio di fabbrica – dell'interpretazione sartriana della fenomenologia esistenzialista dell'infanzia elaborata da Beauvoir. Ricordiamo le osservazioni contemporanee di Sartre in *Questioni di metodo*:

[T]utto ciò s'è svolto *nell'infanzia*, ossia in una condizione radicalmente distinta dalla condizione adulta; è l'infanzia che dà forma a pregiudizi insuperabili e fa provare, nelle violenze dell'addestramento e nello smarrimento dell'animale ammaestrato, l'appartenenza all'ambiente come un *evento singolare*. Solo la psicoanalisi oggi consente di studiare a fondo il percorso con cui un bambino nel buio, a tentoni, tenta di recitare senza capirlo il personaggio sociale che gli adulti gli impongono, essa sola ci può rivelare se egli soffoca nella sua parte, se cerca di evaderne o se le si assimila interamente. Essa sola permette di ritrovare l'uomo intero nell'adulto, ossia non soltanto le sue determinazioni presenti ma anche il peso della sua storia. E si avrebbe davvero torto a credere che questa disciplina si opponga al materialismo dialettico⁵⁰.

Letto attento di *Questioni di metodo* posto nel 1960 in apertura della *Critica della ragione dialettica*⁵¹, Althusser ha apportato, a proposito di Sartre, un'intensità vissuta senza pari che l'ha esplicitamente (de/re)situato sotto l'egida della psicoanalisi lacaniana. Bourdieu, dal canto suo, sospettoso del soggettivismo sartriano, ha trattenuto le osservazioni di Sartre su Flaubert, nello stesso testo del 1957, la sua insistenza sulla logica temporale della *praxis* marcata da forme d'*hysteresis*, di ritardi e di scarti tra le pratiche e

⁴⁷ *Ivi*, p. 506.

⁴⁸ Mohamed Ben Sadok è stato processato per tre giorni davanti alla Corte d'Assise della Senna per l'omicidio di un altro algerino, Ali Chekkal, ex vicepresidente dell'Assemblea algerina, sostenitore dell'Algeria francese. Vedi l'articolo *L'ouverture du procès Ben Sadok*, «Le Monde», 10 dicembre 1957, https://www.lemonde.fr/archives/article/1957/12/10/l-ouverture-du-proces-ben-sadok_2338288_1819218.html.

⁴⁹ Il manoscritto della testimonianza di Sartre è conservato alla Biblioteca Nazionale di Francia, Dipartimento dei manoscritti, Fondo Sartre (NAF 28405), scatola « Articles et conférences ; 1944/1973 », sottocartella violetta con l'indicazione « Ben Sadok / 24 f. / 1957 ». Vedi J. Bourgault, G. Cormann, *'Je ne connais pas Ben Sadok'. La genèse écrite du témoignage de Sartre au procès Ben Sadok*, «Genesis», n° XXXIX, 2014, pp. 57-69.

⁵⁰ J.-P. Sartre, *Questioni di metodo*, in *Critica della ragione dialettica*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2025, pp. 48-49.

⁵¹ L'esemplare della *Critique de la Raison dialectique* di cui disponeva Althusser, che è conservato nel fondo dell'IMEC, indica che quest'ultimo ha concentrato la sua lettura del libro di Sartre su *Questioni di metodo* pubblicato nella *Critica* come introduzione dell'opera. Ringrazio Alexandre Feron per avermi segnalato questa informazione.

le norme sociali alle quali essa risponde. Ne deriva una teoria della storia di cui stiamo tirando soltanto ora le conseguenze⁵².

Negli anni successivi, Merleau-Ponty e Beauvoir hanno ugualmente contribuito a questo nuovo sviluppo di un paradigma dell'infanzia, di cui abbiamo visto l'impulso fondamentale dato alla sua nascita. Nel 1945, Beauvoir aveva circoscritto il problema dell'educazione al cuore della *Fenomenologia della percezione*. A cavallo tra gli anni '50 e '60, la sfida riguarda ciò che si potrebbe chiamare il ritratto dell'intellettuale di sinistra nel momento storico della Guerra d'Algeria. Dal 1958 al 1963, Simone de Beauvoir pubblica i primi tre volumi delle sue memorie. Possiamo ricordarne due cose. Innanzitutto, in via generale, in queste opere Beauvoir corregge il suo lavoro teorico tramite la chiarificazione della sua esistenza e delle sue scelte personali. L'autrice de *Il secondo sesso* completa così la sua analisi delle strutture di dominazione patriarcale tramite un resoconto esplicito delle «contraddizioni della sua propria situazione [...] con le fratture intime di un'identità appresa e imposta, individuale e sociale»⁵³. In secondo luogo, ne *La forza delle cose*, nel 1963, Beauvoir rende conto della fatica dell'impegno, in particolare per l'indipendenza dell'Algeria, suscitando la perplessità dei suoi lettori e lettrici⁵⁴. Questa fatica dell'impegno si incarna nella formula finale, che è stata spesso commentata: «sono stata defraudata». Come sostiene Judith Coffin, «nell'immaginario delle corrispondenti, Beauvoir incarna la possibilità e il divenire, le sfide della libertà e della democrazia all'indomani della guerra»⁵⁵. *La forza delle cose*, che traccia il ritratto di una scrittrice e di un'intellettuale che fa per la prima volta ammissione di vecchiaia, non poteva che deludere.

Dal canto suo, Merleau-Ponty risponde in uno dei suoi testi più celebri, ma più curiosi, assumendo un gioco vertiginoso sulla temporalità: la prefazione alla sua raccolta *Segni*⁵⁶. Questo libro, scritto in due tempi, nel febbraio e nel settembre 1960, non reagisce soltanto alla pubblicazione della *Critica della ragione dialettica* dello stesso anno, ma all'omaggio che Sartre rende durante l'estate 1960 al suo amico Paul Nizan. Nella sua prefazione alla riedizione di *Aden Arabia*, apparso nel 1931, Sartre ripeteva fin dall'inizio, attribuendola al suo amico giovanile scomparso nel 1940, la problematica che aveva posto al cuore del suo testo su Gorz: «Dove si è nascosto l'uomo? Noi asfissiamo! Ci vanno mutilando dall'infanzia: non ci sono che mostri!»⁵⁷. Si trattava innanzitutto di difendere colui il quale era stato considerato, letteralmente, come un traditore dai suoi vecchi amici del Partito comunista e che doveva essere dimenticato, al punto che «[s]i convinsero i testimoni della sua vita che, in realtà, non l'avevano conosciuto [...]»⁵⁸. Descritto da Sartre come un bambino inquieto e serio, Nizan diventa così, nella prefazione del 1960, non soltanto uno scrittore della demoralizzazione, ma anche il prototipo dell'«uomo negativo», dell'intellettuale di sinistra

⁵² Vedi H. Oulc'hen, *L'intelligibilité de la pratique. Althusser, Foucault, Sartre*, Presses universitaires de Liège, Liège 2017; C. Collamati, *Le Passé qui vient. Essai sur la philosophie politique de Jean-Paul Sartre*, Vrin, Parigi 2024. E il loro dialogo *L'intelligibilité de la pratique, après-coup*, «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», vol. XVI, n° 2, 2020, pp. 223-247, in particolare p. 228 e pp. 238-239.

⁵³ C. Calderoni, *'Le bonheur dans lequel je me débattais': de Sartre, de l'amour et du féminisme dans La Force de l'âge*, «L'Année sartrienne», n° XXXVI, 2021, p. 88. Da ricordare anche il seguente passaggio di questo straordinario studio sulle questioni teoriche e politiche delle Memorie di Beauvoir: «Alcune sfide politiche e sociali sorgono in seno al racconto di una vita e completano il lavoro teorico de *Il secondo sesso* senza tuttavia trasformare il testo letterario in saggio. La scrittura autobiografica di Beauvoir non si limita a far risuonare un pensiero teorico già esistente, ma produce da sé una forma di pensiero che permette di porre delle questioni inedite sulla condizione della donna», *Ivi*, p. 87.

⁵⁴ S. de Beauvoir, *La forza delle cose*, tr. it. di B. Garufi, Einaudi, Torino 2008.

⁵⁵ J. Coffin, *Sexe, amour et féminisme. Quand on écrivait à « Madame de Beauvoir »* (2020), tr. fr. di M. Vaslin e L. Delavaud, Plon, Parigi 2023, p. 302.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, tr. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 22-55.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *Paul Nizan*, in *Che cos'è la letteratura?*, cit., p. 530.

⁵⁸ *Ivi*, p. 531.

come «uomo della negazione» che mette in questione «il tessuto dell'uomo sociale»⁵⁹. La prefazione di *Segni* contesta e, allo stesso tempo, consacra questo ritratto di Nizan.

Da un lato, Merleau-Ponty contesta Sartre. Il passaggio seguente rovescia, quasi parola per parola, l'intenzione di Sartre: «Il male non è creato da noi o da altri, ma nasce nel tessuto che abbiamo intrecciato tra noi e loro, e che ci soffoca. Quali uomini nuovi saranno abbastanza inflessibili e pazienti per rifarlo veramente?»⁶⁰. Per Merleau-Ponty, la storia non autorizza nessun nuovo inizio. Bisogna accontentarsi del tessuto sociale e storico per come esso situa gli individui in legami d'interdipendenza che bisogna senza sosta lavorare, con convinzione ma anche con pazienza. Detto altrimenti, non c'è uomo nascosto da scoprire dietro l'uomo sociale. Tuttavia, d'altra parte, Merleau-Ponty invita a (ri)leggere Sartre tramite il suo ritratto di Nizan. In fondo, nel ritratto di Nizan fatto da Sartre, le loro infanzie proiettate nell'età adulta chiariscono reciprocamente le loro rispettive traiettorie. Sartre è dunque per Merleau-Ponty l'uomo del positivo o, almeno, *l'uomo che ha fatto esperienza del positivo*. Bisogna richiamare per intero il passaggio seguente, che rinvia al momento decisivo dell'entrata in guerra nel 1939:

Nel 1939 Nizan scopre bruscamente che non ci si salva tanto presto, che l'adesione al comunismo non libera da dilemmi e lacerazioni – mentre Sartre, che lo sapeva, comincia quel tirocinio del positivo e della storia che l'avrebbe poi condotto a una specie di comunismo dall'esterno. Così le loro strade si incrociano: Nizan ritorna dalla politica comunista alla rivolta, e l'apolitico Sartre viene a conoscere il sociale. Bisogna leggere questo bel racconto. Bisogna leggerlo dietro le spalle di Sartre, a mano a mano che gli esce dalla penna, intrecciato con le sue riflessioni, e unendovi anche le nostre⁶¹.

Sartre diventa allora, stranamente, colui che permette di intrecciare un nuovo tessuto sociale malgrado sia l'esploratore delle sue fughe e dei suoi strappi, dei punti di negatività totale che caratterizzano tanto una società che le sue esperienze costruttive.

4. Prospettive conclusive: la questione dell'infanzia e la responsabilità dell'intellettuale

Frédéric Keck ha ricordato, in un articolo importante sul progetto epistemologico e politico de *Il secondo sesso*, l'iscrizione del libro di Beauvoir nel programma dell'École française de sociologie. Nel suo studio su «Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss», egli evidenzia soprattutto la lettura originale che Beauvoir dà del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss: «I rapporti di simpatia e di antagonismo che ci costituiscono in soggetti sociali sono orientati verso la femminilità, nel senso che quest'ultima ci rende possibile l'apertura infinita del ciclo dello scambio»⁶². Beauvoir vede in effetti nell'esogamia, nel dono e nella circolazione delle donne, il principio della trascendenza umana. Per Beauvoir, lo scambio fornisce agli uomini il paradigma di un «orizzonte verso il quale [essi] possa[no] progettarsi»⁶³. Dando una lettura esistenzialista delle *Strutture elementari della parentela*, ella sovverte la ripresa di Mauss da parte di Lévi-Strauss, il quale dava un valore alle donne in quanto vettore della riproduzione sociale per mettere in evidenza il valore della femminilità come potenza di trasformazione sociale. In maniera sorprendente, lo scambio, per come lo comprende Beauvoir, è così pensato come un'«avventura sociologica»⁶⁴.

⁵⁹ *Ivi*, p. 560 e p. 564.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 54. Queste sono quasi le ultime parole di Merleau-Ponty nell'introduzione a *Segni*.

⁶¹ *Ivi*, p. 50.

⁶² F. Keck, *Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss. Les relations hommes/femmes entre existentialisme et structuralisme*, «Les Temps Modernes», n° DCXLVII-DCXLVIII, 2008, pp. 242-255.

⁶³ S. de Beauvoir, recensione a *Le strutture elementari della parentela*, «Les Temps Modernes», n° XLIX, 1949, pp. 943-949; ripreso col titolo di *L'être et la parenté*, in «Le Magazine littéraire», n° V, 2003, p. 63 per il passaggio citato qui.

⁶⁴ F. Keck, *Beauvoir lectrice de Lévi-Strauss*, cit., p. 248.

Nell'insieme della sequenza che abbiamo ipotizzato qui, dai *Quaderni per una morale* alla *Critica della ragione dialettica*, Sartre si è ugualmente impegnato in una vasta rilettura – ripresa da Lévi-Strauss – del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss. Ritroviamo in lui la stessa attenzione di Beauvoir nel reperire l'orizzonte posto dal *Saggio sul dono* nell'interesse radicale che è quello del saggio maussiano per il concreto individuale, sociale e politico, sollevato a partire dalla questione del riconoscimento. La tonalità è tuttavia differente, così come lo testimonia lo scambio tramite testi interposti di Sartre con Lévi-Strauss durante la primavera 1949 – quello che vede le pubblicazioni successive de *Il secondo sesso* e delle *Strutture elementari della parentela*. Nelle «Conclusioni di sociologia generale e di morale» del *Saggio sul dono*, Mauss ricordava la legge delle società primitive: trattar bene o battersi, «sostituire l'alleanza alla guerra», entrare nel ciclo dei doni e contro-doni sotto minaccia di guerra, detto altrimenti convertire in collaborazione la violenza di ogni incontro tra gruppi umani. In un articolo appassionante pubblicato nel maggio 1949 nella rivista *Politique étrangère*, intitolato «La politique étrangère d'une société primitive»⁶⁵, Lévi-Strauss prolunga queste osservazioni riferendosi esplicitamente al contesto mondiale retto dalla possibilità di una guerra totale. Sottolinea che, se le società moderne hanno traslato i rapporti di guerra verso la loro politica estera, la saggezza delle società primitive è stata quella di gestire l'antagonismo e di scongiurare il rischio di *guerra totale* all'interno del gruppo sociale, *organizzandolo e stilizzandolo* in incontri che sono tanto delle feste che delle sfide. Alcuni anni dopo la Seconda Guerra Mondiale, Lévi-Strauss scriveva così:

abbiamo perduto per l'appunto la possibilità di pensare questa umanità allargata indefinitamente come un insieme di gruppi concreti tra i quali deve stabilirsi un equilibrio costante tra competizione e aggressione, con meccanismi predisposti in anticipo che annullino le varianti estreme suscettibili di prodursi nei due sensi [...]»⁶⁶

Sartre conosceva questo testo. Vi si riferisce nel manoscritto «L'enfant et les groupes» già citato, che ha il grande merito di esplicitare il contesto intellettuale della seconda metà degli anni '40⁶⁷. Ammette che l'iniziazione del bambino al mondo gli imponga un'alienazione fondamentale che si spiega col fatto che il bambino «si scopre [...] in quanto facente parte, in quanto Altro, delle totalità concrete che sono il punto di giunzione di tutti gli Altri in quanto sono Altri essi stessi (società)»⁶⁸. Abbiamo anche la (prima) risposta che gli rivolge nella stessa rivista *Politique étrangère* nel mese successivo, nel giugno 1949, nell'articolo «Défense de la culture française par la culture européenne»:

Penso che un intellettuale, uno scrittore, un filosofo francese non faccia, in fondo, che esprimere un sentimento comune a tutti i membri della comunità francese: la nostra società è fatta male. Nulla può giustificare, niente può salvare la morte di un giovane uomo di vent'anni, in circostanze particolarmente terribili, quando il suo destino non è compiuto; niente può giustificare certe disperazioni, certe ingiustizie; anche se vi si pone rimedio, resterà sempre il fatto che migliaia di uomini ne hanno sofferto. Il male è inespugnabile nel mondo e la cultura europea, certamente, è una riflessione sul problema del male, sul pensiero: cosa può fare, cosa può essere un uomo, in cosa può riuscire se si ammette che il male esiste nel mondo?»⁶⁹

⁶⁵ C. Lévi-Strauss, *La politique étrangère d'une société primitive*, «Politique étrangère», n° II, 1949, pp. 139-152. L'articolo è stato ripubblicato due volte negli ultimi anni, una prima volta in «Ethnies», vol. XIX, n° 33-34, 2009, pp. 114-130, poi recentemente in C. Lévi-Strauss, *La politica estera di una società primitiva*, in *Antropologia strutturale zero*, tr. it. di M. Fumagalli, Il Saggiatore, Milano, 2022, pp. 177-194.

⁶⁶ *Ivi*, p. 193.

⁶⁷ J.-P. Sartre, «L'enfant et les groupes», manoscritto citato, f° 43. Si veda anche la conclusione del mio articolo *Genèse de la Critique de la Raison dialectique: Le manuscrit L'enfant et les groupes en 1949*, cit.

⁶⁸ *Ivi*, f° 19 (resa in italiano a opera del traduttore).

⁶⁹ J.-P. Sartre, *Défense de la culture française par la culture européenne*, «Politique étrangère», n° III, 1949, p. 242 (resa in italiano a opera del traduttore).

I due bei testi di Lévi-Strauss e Sartre meriterebbero di essere discussi ulteriormente. La risposta di Sartre a Lévi-Strauss coinvolge una riflessione sulla questione del male e sul ruolo dell'intellettuale europeo. È tuttavia degno di nota che le loro rispettive posizioni non possano entrambe fare a meno di una riflessione sulla possibilità, segnata dallo schema della guerra, di una violenza totale che si svolge a tutti i livelli, dal contesto geopolitico mondiale fino alle parti più intime della soggettività umana. Le fenomenologie esistenzialiste ne hanno individuato le modalità concrete. Nelle sue *Conversazioni* del 1948, Merleau-Ponty ha messo in rilievo le figure del bambino, del folle, del primitivo e dell'animale al fine di condurre «una critica risoluta della ragione occidentale»⁷⁰ e delle sue pretese. Facendo sua la questione del razzismo (coloniale), Frantz Fanon aveva presto visto che la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty è, secondo un altro commento molto pertinente di Étienne Bimbenet, «un filosofo della lotta, armato contro i pensieri che ci hanno per troppo tempo sviati dalla nostra condizione di viventi incarnati»⁷¹.

Nel Sartre lettore di Beauvoir, l'infanzia coglie il problema nel punto d'inserzione dell'essere umano nel sociale. La questione dell'educazione si pone allora nella maniera più viva come Beauvoir l'aveva colta, per prima, nella sua lettura della *Fenomenologia della percezione*. Ella vi trova un appoggio per pensare l'incorporazione della dominazione maschile sistemica. Sartre vi ha apportato tre forme di approfondimento o di sviluppo. Il primo sviluppo sartriano allude a una forma di violenza che rinvia alla prima socializzazione della persona umana. Althusser ne ha dato una sua propria versione. Questa rinvia a una forma di educazione che non si iscrive soltanto nelle profondità del corpo, ma che influisce direttamente su – e destabilizza – l'esperienza preriflessiva del piccolo d'uomo, impedendo la conversione della violenza dei rapporti sociali in una «avventura sociologica». L'esempio di Mohammed Ben Sadok a tal proposito è notevole.

Il secondo sviluppo descritto da Sartre riguarda la giovinezza. In Sartre, il problema della socializzazione si estende alla vulnerabilità dell'esperienza, come si espone in particolare nel destino tragico delle vite troncate nel loro slancio, dalla guerra, dall'esperienza della discriminazione o da quella del non-senso – che occultano la possibilità di aprire un nuovo capitolo. Negli anni '40, l'esempio di un giovane soldato impegnato nella Seconda Guerra Mondiale viene subito in mente. Ma si può pensare che Sartre ne abbia trovato anche un'illustrazione in *Pelle nera, maschere bianche* di Fanon, per il quale la scoperta personale del razzismo è stata (relativamente) tardiva e ha messo in causa la fiducia nell'esistenza di cui egli beneficiava fino a quel momento. Ancora, non si tratta soltanto della perdita del suo schema corporeo, ma soprattutto della possibilità che l'esistenza umana circoli tra vita vissuta e vita pensata, ponga le sue scelte, da un lato, si ritempra in una forma di pre-corpo, dall'altro, che corrisponde in Sartre alle strutture elementari della nostra esperienza emotiva⁷².

Il terzo punto riguarda il ruolo dell'intellettuale. Si rimprovera spesso a Sartre una forma di partito preso ingiustificato in favore della gioventù. È in qualche maniera la critica che Merleau-Ponty indirizza a Sartre nella sua prefazione di *Segni* in risposta al ritratto che Sartre aveva appena fatto del suo amico Paul Nizan. Forse si può anche pensare che sia la postura che Sartre ha adottato nella situazione del maggio '68⁷³. Al fine di sfuggire al ruolo

⁷⁰ É. Bimbenet, *Préface. Comme au premier jour*, in M. Merleau-Ponty, *Causeries* (1948), Seuil, Parigi 2023, p. 13.

⁷¹ *Ivi*, p. 12.

⁷² La nozione di «pre-corpo» è stata proposta da Bruno Karsenti nel suo commento della logica della pratica che si che emerge dalla sociologia di Pierre Bourdieu. Le presenti osservazioni devono molto a questo commento importante, che meriterebbe degli sviluppi complementari. Vedi B. Karsenti, *De Marx à Bourdieu. Les dilemmes de la pratique*, in M. de Fornel e A. Ogien (a cura di), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Éditions de l'EHESS, Parigi 2011, pp. 103-134.

⁷³ Si veda la sua intervista su RTL del 12 maggio 1968. Ringrazio Michel Contat per avermi dato una copia di questa intervista.

di portavoce del presente, egli ricorda allora la sua appartenenza a una generazione che gli studenti devono seppellire. Ma, se si osservano le differenti maniere di essere un intellettuale di sinistra nel periodo 1960-1980 dal suo punto di vista, si può probabilmente considerare un'altra maniera di rivolgersi alla matrice critica dell'infanzia. Nella sua prefazione a *Aden Arabia*, nel 1960, Sartre scava nello strato preriflessivo della sua vita filosofica fino a ritrovarvi, in Nizan, la realizzazione personale e vivente di un'esperienza storica alla quale il suo amico defunto non ha potuto partecipare effettivamente. Negli anni '70, la figura di Sartre si proietta nello spazio sociale aperto dal movimento del maggio '68. La sua ambizione fu quella di essere fedele agli anni successivi il '68 nei quali la paura e lo stupore avevano cambiato scenario e autorizzavano l'intenzione di nuove normatività e di nuove forme di vita e di espressione. Questi anni restano poco conosciuti. Essi tendono a spaventare gli specialisti di Sartre, a mio avviso senza alcuna ragione. Prestare attenzione a quest'ultimo Sartre permetterebbe di seguire un'altra avventura sociologica, ancora incompiuta, documentando gli *interventi normativi* di Sartre negli anni '70 sul piano dell'educazione, della stampa, della giustizia o delle relazioni internazionali. L'essenziale del lavoro resta da fare. Gli studi sartriano sono dunque ancora davanti a noi.