

JEAN-PAUL SARTRE

UNA VITA PER LA FILOSOFIA (1975)

a cura di **Michel Rybalka**

Intorno al 1972 Paul A. Schilpp, che dirigeva negli Stati Uniti la collezione The Library of Living Philosophers, ebbe l'idea di fare un libro su Sartre, ottenendo da questi la promessa di una breve autobiografia e riuni una trentina di testi critici che trattavano i molteplici aspetti della sua filosofia. In seguito Sartre, essendo diventato cieco, non poté mantenere la promessa, e si decise allora a sostituire l'autobiografia con delle conversazioni. Queste, della durata di circa sette ore, si svolsero il 12 e il 19 maggio 1975, in compagnia di Oreste Pucciani, professore alla U.C.L.A., Susan Gruenheck, professore al Collegio Americano di Parigi, e Michel Rybalka che poi ha curato con Michel Contat Les Ecrits de Sartre e l'edizione dei suoi romanzi nella collana "La Pléiade". Sartre rifiutò di accettare la partecipazione di un filosofo dell'università francese.

Il testo integrale di queste conversazioni, trascritto e poi tradotto da S. Gruenheck, riveduto da Michel Rybalka, è uscito nell'ottobre 1981 nel volume: Schilpp, Paul A., ed. The Philosophy of Jean-Paul Sartre, The Library of Living Philosophers, vol. XVI, Open Court Pub.Co.

Pubblicati per la prima volta in francese sul "Magazine littéraire" n° 182 del marzo 1982, i brani che seguono sono stati estratti dal testo francese originale, con qualche modifica secondaria, e sono stati scelti da M. Rybalka. Essi si propongono soprattutto di ripercorrere la biografia filosofica di Sartre e tralasciano gli aspetti più tecnici delle conversazioni, dal punto di vista filosofico. Sono stati raccolti e pubblicati alcuni passaggi sul marxismo, sul maoismo e sulla coscienza degli animali, inediti nella versione francese.

– Michel Rybalka¹. *Il suo progetto iniziale era di scrivere, di fare della letteratura; come è arrivato alla filosofia?*

– *Jean-Paul Sartre.* Non mi sono appassionato alla filosofia quando seguivo le lezioni di filosofia. Avevo un professore che si chiamava Chabrier e che era soprannominato «Cucu-Filo»²; non mi ha mai permesso la voglia di fare filosofia. Questo desiderio non mi è venuto nemmeno durante l'*hypokhâgne*³; il mio professore – che si chiamava Bernes – si esprimeva in modo particolarmente difficile e non capivo quello che diceva.

È stato durante la *khâgne*⁴ che mi sono deciso, grazie ad un altro professore, Colonna d'Istria, un uomo invalido, piccolo, molto piccolo, che era stato ferito. In *khâgne* si raccontava che fosse stato investito da un taxi e che la folla gli si fosse avvicinata dicendo: «Che orrore!» In realtà era così da sempre.

Il primo argomento che ci ha proposto per il tema, suggerendoci di leggere Bergson è stato: «Che cosa significa durare?» Così ho letto *Il saggio sui dati immediati della coscienza* ed è senza dubbio questa lettura che all'improvviso mi ha dato la voglia di interessarmi alla filosofia. In quel libro ho trovato la descrizione di quello che mi pareva fosse la mia vita psichica. Ne sono stato catturato, quello è diventato per me un tema di riflessione. Mi sono detto che mi sarei dedicato alla filosofia, allora la consideravo semplicemente come una descrizione metodica degli eventi mentali dell'uomo, della sua vita psichica, tutto questo doveva costituire un metodo e uno strumento per le mie opere letterarie. Desideravo ancora scrivere romanzi e a volte desideravo scrivere saggi, ma pensavo che passare l'*agrégation*⁵ di filosofia, diventare insegnante di filosofia, mi avrebbe aiutato a sviluppare i miei temi letterari.

– R. *In quel periodo, lei era già incline a vedere la filosofia come una base per l'opera letteraria. Ma non provava anche questo bisogno d'inventare una filosofia per rendere conto del suo vissuto?*

– Entrambe le cose. Desideravo interpretare il mio vissuto – la mia vita interiore, come la chiamavo allora – e questo doveva servire come base a delle opere che avrebbero trattato non so bene di cosa, ma sicuramente temi strettamente letterari.

– R. *Nel 1924, quando lei entra alla Scuola Normale Superiore⁶, la decisione è quindi già presa.*

– Proprio così: avrei fatto della filosofia una materia di insegnamento. Consideravo la filosofia come uno strumento, ma non ci vedevo un campo in cui avrei potuto creare un'opera personale. Probabilmente, pensavo, ne ricaverai delle verità nuove, ma queste verità non ti serviranno a comunicare con gli altri.

– R. *Si tratta insomma di una conversione?*

– No, ma era qualcosa di nuovo, che mi spingeva a studiare seriamente la filosofia.

Punto di partenza e fondamento di ciò che avrei scritto, la filosofia non mi sembrava qualcosa che dovesse essere scritta da se stessa e per se stessa, ne conservavo delle annotazioni, eccetera. Prima di leggere Bergson, provavo interesse per quello che leggevo e scrivevo dei pensieri che mi sembravano filosofici. Avevo anche un taccuino da medico, diviso alfabeticamente, che avevo trovato in metropolitana e nel quale scrivevo questi pensieri.

– R. *Torniamo indietro. C'era una tradizione filosofica nella sua famiglia?*

– No, assolutamente. Mio nonno, che era professore di tedesco, non capiva niente di filosofia e la ridicolizzava. Per il mio patrigno, che era ingegnere uscito dal Politecnico, la filosofia non era, in un certo senso, altro che filosofia della scienza.

– R. *Nel prendere la sua decisione, è stato influenzato da qualche amico come Nizan?*

– No, anche se non saprei spiegare perché Nizan si sia dedicato alla filosofia nello stesso periodo in cui mi ci dedicai io e sia diventato anche «agrégé»⁷ in filosofia qualche anno dopo di me. Lui compì questa trasformazione nello stesso momento e la filosofia giocò per lui più o meno lo stesso ruolo che svolse per me.

– R. *Voi non vi eravate consultati?*

– Sì, certamente.

– P. *Che cosa ad una prima lettura di Bergson ha suscitato il suo interesse per la filosofia?*

– Sono stati i dati immediati della coscienza a sorprendermi. Già in terza superiore⁸ avevo un insegnante molto bravo che mi aveva un po' guidato verso lo studio dell'io; da allora mi sono interessato ai dati immediati della coscienza, allo studio di quello che passa per la testa, alla maniera con cui si formano le idee, al modo con cui i sentimenti appaiono, scompaiono, eccetera. In Bergson ho trovato delle riflessioni sulla durata, sulla coscienza, su che cosa sia uno stato di coscienza, eccetera, e questo mi ha certamente influenzato molto. Ciononostante mi sono staccato da Bergson molto presto perché l'ho abbandonato l'anno stesso in cui frequentavo ancora il *khâgne*.

– R. *E nell'immaginazione d'altra parte lei lo attacca abbastanza duramente, tanto che Merleau-Ponty glielo rimprovera.*

– Non sono mai stato bergsoniano, ma il mio primo incontro con Bergson mi ha rivelato una maniera di studiare la coscienza che mi ha convinto a fare filosofia.

– R. *Il suo primo lavoro filosofico importante, il diploma di studi superiori che ha presentato nel 1927, verte sull'immagine. Perché questo interesse piuttosto che un altro?*

– Perché, in definitiva, per me la filosofia, era psicologia. Mi sono liberato di questa concezione più tardi. C'è la filosofia, e quindi non c'è la psicologia. Quest'ultima non esiste; è una chiacchiera oppure è uno sforzo per cercare di stabilire che cos'è l'uomo a partire da nozioni filosofiche.

– R. *Quali sono i filosofi che, dopo Bergson, l'hanno interessata?*

– Be', sono i filosofi classici: Kant, molto Platone, Cartesio in modo particolare. Mi considero un filosofo cartesiano, almeno nell'*Essere e il Nulla*.

– R. *Ha studiato questi autori in modo sistematico?*
– In modo assolutamente sistematico, perché dovevo seguire i programmi della *licence* e quelli dell'*agrégation*. I filosofi a cui mi sono appassionato, Cartesio o Platone, per esempio, mi sono stati insegnati all'università della Sorbona. In altre parole, la formazione filosofica che ho ricevuto durante quegli anni è una formazione scolastica. Del resto questo è naturale perché si finisce di studiare con l'*agrégation*. Una volta che si è «agregé»¹⁰, si diventa immediatamente insegnanti di filosofia e tutto finisce lì.

– R. *C'è stata un'influenza di Nietzsche?*

– Mi ricordo di aver preparato una relazione su di lui per il professor Brunschvicg al terzo anno della Scuola Normale Superiore. Mi interessava, come molti altri, ma per me non ha mai rappresentato niente di importante.

– R. *Questo mi sembra un po' contraddittorio. Da un lato, si sente che lei subisce una certa attrazione perché nell'Empédocle, Une défaite identifica con Nietzsche, il personaggio del «patetico Frédéric». Tuttavia, nello stesso periodo, lancia delle bombe ad acqua sui nietzschiani della Scuola gridando: «Così pisciava Zarathustra!».*

– Credo che in tutto questo non vi sia contraddizione. Nell'*Empédocle*, ho voluto riprendere in chiave romantica la storia Nietzsche-Wagner-Cosima-Wagner, dandole un carattere molto più forte. Non ho voluto rappresentare la filosofia di Nietzsche, ma semplicemente la sua vita d'uomo: lui è stato innamorato di Cosima nello stesso momento in cui era amico di Wagner. Frédéric è diventato uno studente della Scuola Normale Superiore e finalmente mi ci sono identificato; avevo dei referenti anche per gli altri personaggi. Non ho mai terminato questo romanzo breve.

– R. *E Marx?*

– L'ho letto, ma in quel preciso momento non ha giocato nessun ruolo.

– P. *Lesse anche Hegel?*

– No. Lo conoscevo da alcune opere e dai corsi, ma non l'ho studiato che molto più tardi, intorno al 1945.

– R. *Ci stavamo proprio domandando a che data risale la sua scoperta della dialettica.*

– Tardi. Dopo *L'Essere e il Nulla*.

– P. (con un'aria meravigliata). *Dopo L'Essere e il Nulla?*

– Sì. Conoscevo il concetto di dialettica dalla Scuola Normale Superiore, ma non lo utilizzavo. C'è qualche passaggio ne *L'Essere e il Nulla* che richiama un po' la dialettica, ma la maniera di procedere non era specificamente dialettica e pensavo che non ce ne fosse una. Invece, a partire dal 1945...

– R. *Ci sono molti critici che ritengono che lei sia stato dialettico sin dall'inizio...*

– È affar loro. Da parte mia non vedevo le cose in questo modo.
– P. *Ma c'è comunque ne L'Essere e il Nulla una dialettica dell'in-sé e del per-sé?*

– Sì, ma in quel senso, c'è una dialettica in tutti gli autori; si trovano ovunque delle contraddizioni che si oppongono, che si trasformano in qualcos'altro, eccetera.

– R. *Le si è spesso rimproverato di non dedicarsi al pensiero scientifico e all'epistemologia. Queste discipline hanno avuto un'importanza nella sua formazione?*

– Sì, sono stato costretto a studiarle al liceo e alla Scuola Normale Superiore (ci si occupava molto delle scienze), e successivamente sono stato costretto, per la preparazione dei miei corsi, a leggere dei testi particolari. Ma questo non mi ha mai appassionato, in una parola.

– P. *E Kierkegaard, quando l'ha scoperto?*

– Intorno al 1939-40. Prima di allora, sapevo che esisteva, ma per me non era che un nome e questo nome, non so perché non mi piaceva. A causa delle due a, penso... Questo mi toglieva la voglia di leggerlo. Per continuare questa biografia filosofica, vorrei dire che quello che è stato molto importante per me, è stato il realismo, vale a dire l'idea che il mondo quale io lo vedo esiste e che gli oggetti che percepisco sono reali. Questo realismo non aveva trovato un'espressione valida perché per essere realista, era necessario avere allo stesso tempo un'idea del mondo e un'idea della coscienza – ed era precisamente quello il mio problema.

Ho creduto di trovare una soluzione, o qualcosa come una soluzione, in Husserl, o piuttosto in un piccolo libro uscito in francese sulle idee di Husserl.

– R. *Il libro di Lévinas?*

– Sì, ho letto Lévinas un anno prima di andare a Berlino. Nello stesso periodo, Raymond Aron, che ritornava dalla Germania, mi diceva che secondo lui era un filosofo realista. Non era affatto così, ma ero assolutamente desideroso di conoscere quella filosofia e nel 1933 sono partito per la Germania. Là ho letto le *Idee* nella versione originale e ho davvero scoperto la fenomenologia.

– R. *Taluni distinguono un Sartre fenomenologo e un Sartre esistenzialista. Le sembra che questa distinzione sia fondata?*

– No, non vedo la differenza. Husserl faceva dell'«io», dell'«ego» un dato interno alla coscienza, invece, già nel 1934, ho scritto un articolo, *La Trascendenza dell'ego*, nel quale ritengo che l'ego sia una specie di quasi-oggetto della coscienza e che, di conseguenza, esso si trovi escluso dalla coscienza. Ho mantenuto questo punto di vista fino a *L'Essere e il Nulla*, e lo manterrei ancora oggi, ma non è più il tema delle mie riflessioni, in questo preciso momento.

– P. *Questa questione dell'ego costituisce una difficoltà per molti dei suoi critici.*

– Sono critici che si limitano alla tradizione. Perché l'ego apparterebbe al mondo interiore? Se è un oggetto della coscienza, allora esiste all'esterno; se esiste nella coscienza, questa cessa di essere straordinariamente lucida, di essere coscienza di se stessa, per ripiegarsi su un oggetto all'interno di se stessa. La coscienza è all'esterno, non c'è interno della coscienza.

– P. *La difficoltà dipende dal fatto che non è una cosa...*

– No, ma nemmeno lei lo è, lei non è una cosa e nello stesso tempo è anche un oggetto della mia coscienza. La soggettività non è nella coscienza, essa è la coscienza; è attraverso questa via che si può trovare un senso della coscienza che corrisponda nel soggetto ad una oggettività. L'ego è un oggetto vicino alla soggettività, ma non è interno alla soggettività. Non può esserci niente nella soggettività.

– P. *Simone de Beauvoir scrive che questa rimane una delle sue convinzioni più solide. È una convinzione o un fatto?*

– Ritengo che sia un fatto. In un pensiero non riflessivo, non incontro mai l'ego, il mio, incontro quello degli altri. La coscienza non riflessiva è completamente alleggerita dell'ego che appare soltanto in una coscienza riflessiva, o meglio in una coscienza riflessa, perché la coscienza riflessa è già un quasi-oggetto per la coscienza riflessiva. Alle spalle della coscienza riflessa, come una specie di identità comune a tutti gli stati che sono subentrati a una coscienza riflessa, c'è un oggetto che si chiamerà ego.

– R. *Nei suoi primi scritti filosofici, quando scriveva, per esempio, L'Immaginazione o Immagine e coscienza, aveva delle ambizioni di stile?*

– Non ho mai avuto ambizioni di stile per la filosofia. Mai. Ho tentato di scrivere chiaramente e nient'altro. Mi si è detto che c'erano passaggi ben scritti. È possibile; quando ci si sforza di scrivere chiaramente, tutto sommato si scrive bene, in un certo qual modo. Non sono nemmeno orgoglioso di quei passaggi, se ce ne sono. Ho voluto scrivere in un francese il più semplice possibile; non l'ho sempre fatto, per esempio, ne *La Critica della ragione dialettica* (in cui questo è dovuto alle compresse di *corydrane*¹ che ingerivo).

– R. *Quale sarebbe la sua definizione di stile?*

– Ho già parlato di stile altrove, nelle interviste. Lo stile è in primo luogo l'economia: si tratta di costruire delle frasi in cui coesistano molteplici significati e in cui le parole siano prese come allusioni, come oggetti piuttosto che come concetti. In filosofia una parola deve esprimere un concetto, e solo quello. Lo stile è un certo rapporto tra le parole, e rinvia a un senso che non si può ottenere per semplice addizione di parole.

– R. *Ci si pone spesso la questione di sapere se nel suo pensiero ci sia continuità o rottura.*

– C'è un'evoluzione, ma non penso che ci sia stata rottura. Il grande cambiamento nel mio pensiero è la guerra: 1939-40, l'occupazione, la resistenza, la liberazione di Parigi. Tutto questo mi ha fatto passare da un pensiero filosofico in senso classico a dei pensieri in cui la filosofia e l'azione, o il teorico e il pratico sono legati: il pensiero di Marx, quello di Kierkegaard, quello di Nietzsche, quello dei filosofi a partire dai quali si potrebbe comprendere il pensiero del XX secolo.

– P. *E Freud in quale momento è intervenuto?*

– L'ho conosciuto dopo il mio corso di filosofia. Poi ho letto qualche suo libro: ricordo di aver letto *Psicopatologia della vita quotidiana* al primo anno della Scuola Normale Superiore, poi finalmente *L'Interpretazione dei sogni* prima di finire la Scuola. Ma mi urtava perché gli esempi che fa nella *Psicopatologia della vita quotidiana* sono troppo distanti da un pensiero razionale e cartesiano. Ho parlato di questo in un'intervista che ho rilasciato alla "New Left Review".

Poi durante i miei anni d'insegnamento ho approfondito la dottrina di Freud, sempre mantenendomi separato dalla sua idea dell'inconscio. Intorno al 1958, sono stato interpellato da John Huston che voleva fare un film su Freud; cadeva male perché non si sceglie qualcuno che non crede all'inconscio per fare un film in onore di Freud.

– R. *Cumming dice che lei ha la tendenza ad esagerare la discontinuità del suo pensiero: annuncia ogni cinque o dieci anni che ha cambiato, che non farà più quello che ha fatto. Se si prende l'esempio che lei faceva un momento fa – quello del piccolo diario che teneva quand'era studente e che diventa ne La Nausea il diario dell'Autodidatta – è evidente che lei pensa contro se stesso.*

– Ma non è così: pensavo contro di me nello stesso momento e il pensiero che ne risultava era un pensiero contro il primo, contro quello che avevo pensato spontaneamente.

Non ho mai detto che cambiavo idea ogni cinque anni. Al contrario, penso di avere seguito uno sviluppo continuo a partire da *La Nausea* e fino alla *Critica della ragione dialettica*. La mia grande scoperta, è il sociale durante la guerra, perché essere soldato al fronte, è veramente essere vittima di una società che ti tiene là dove non vuoi stare e che ti impone delle leggi che tu non condividi. Ne *La Nausea* non c'è il sociale, ma lo si intravede.

– R. *E sotto questo aspetto, L'Essere e il Nulla, ha rappresentato per lei la fine di un'epoca?*

– Certamente. Ne *L'Essere e il Nulla* la cosa più brutta sono i capitoli propriamente sociali, su il «noi», a differenza dei capitoli sul «tu» e gli altri.

– R. *Maurice Natanson si chiede, per l'appunto, qual è per lei la relazione tra l'ontologia e la sociologia.*

– Questa relazione non è ne *L'Essere e il Nulla*, infatti, si trova nella *Critica della ragione dialettica*...

– R. *A questo proposito, lei considera la nozione di rarità come ontologica?*

– No. Non è nemmeno antropologica; se preferisce, appare dal momento in cui c'è una vita animale.

– R. *Natanson pone la domanda: «Il per-sé ha un plurale o un genere?»*

– No, evidentemente. Esiste solo il per-sé, il vostro, il mio, ma questo non costituisce *dei* per-sé.

– P. *La forza del suo sistema, è di essere fondato su un'ontologia. Come è arrivato a questa nozione di ontologia?*

– Volevo che il mio pensiero avesse un senso in rapporto all'essere. Penso che l'idea di ontologia fosse nella mia testa a causa della mia formazione filosofica, delle lezioni che avevo seguito. La filosofia si interroga sull'essere o sugli esseri... Ogni pensiero che non arriva a interrogarsi sull'essere non è un pensiero valido.

– P. *Sono assolutamente d'accordo, ma vorrei ricordarle che un certo pensiero scientifico (i filosofi del circolo di Vienna per esempio) rifiuta totalmente, come una specie di fantasmagoria, ogni nozione dell'essere.*

– Lo so, ma io penso proprio che, quando si parte da questo, si fa noi stessi della filosofia. In altri termini, non credo che il pensiero dei filosofi di Vienna (e quello delle persone a loro vicine) sia un pensiero valido e che abbia dato successivamente dei risultati validi. Bisogna partire dall'essere o ritornarvi, come fa Heidegger. Bisogna ad ogni modo che l'essere sia in questione; questo conduce a dei pensieri più precisi sui problemi della filosofia attuale.

– R. *Come domanda Natanson, si deve assumere un punto di vista retrospettivo e si può discutere oggi de L'Essere e il Nulla senza entrare in una dialettica?*

– Questo pone un problema difficile, quello di sapere come fare per interpretare un filosofo morto, che ha avuto tante filosofie. Come si può parlare, poniamo, di Schelling, che importanza dare alla sua prima filosofia e come comprenderla in rapporto alla successiva? Saper esattamente quali sono le fonti di una prima filosofia, proprio in quanto originaria e quali le fonti della seconda, sapere in che misura la prima interviene nella seconda, è una questione molto difficile alla quale non ho ancora risposto, non completamente.

– P. *Ma senza l'ontologia fondamentale, mi chiedo se avrebbe potuto porre il problema sociale come lo ha posto nella Critica.*

– Penso che non avrei potuto. È davvero in questo mi distingo da un marxista; quello che precisamente rappresenta per me una superiorità sui marxisti, è il fatto di porre la questione di classe, la questione sociale, a

partire dall'essere che esce dai confini della classe, perché questo riguarda sia gli animali, sia gli oggetti inanimati. È a partire da questo che si possono iniziare a porre i problemi di classe, di questo sono certo.

– R. *Ci si chiede spesso qual è il posto dell'estetica nella sua filosofia. Ha un'estetica, una filosofia delle arti?*

– Se ne ho una, (e ce l'ho a malapena), è completamente in quello che ho scritto e la si può trovare là. Non ho creduto che valesse la pena di creare un'estetica come Hegel ne ha creata una.

– G. *Ha pensato di fare una filosofia del linguaggio?*

– No. Il linguaggio deve essere studiato all'interno di una filosofia, ma non può essere la base di una filosofia. Penso che dalla mia filosofia si possa ricavare una filosofia del linguaggio, ma non c'è una filosofia del linguaggio che le si possa imporre.

– G. *Per ritornare al problema letteratura/filosofia, considera ancora la letteratura come una maniera di comunicare?*

– Sì, non vedo proprio cos'altro potrebbe essere. Non si scrive mai, o meglio non si pubblica mai qualcosa che non sia destinato agli altri.

– R. *Pensa che il filosofo, simile in questo allo scrittore, abbia un'esperienza particolare da trasmettere?*

– No. Anzi, forse. La sua funzione è di mostrare un metodo, un modo di concepire il mondo a partire dall'ontologico.

– G. *Cumming cerca di dimostrare che questo metodo è sempre stato per lei una dialettica.*

– In un primo tempo sono stato non-dialettico e solo intorno al 1945 ho cominciato a occuparmi veramente del problema. Mi sono inoltrato nella dialettica a partire da *Santo Genet* e penso che la *Critica* sia davvero un'opera dialettica. Adesso, ci si può divertire a dimostrare che prima ero dialettico senza saperlo; si può dimostrare allo stesso modo che Bergson era bergsoniano anche a sei anni, quando mangiava pane e marmellata.

– G. *Crede che esistano delle sintesi?*

– Sì, delle sintesi parziali, in ogni caso; l'ho dimostrato nella *Critica della ragione dialettica*.

– G. *Suppongo che rifiuti una sintesi assoluta, o mi sbaglio?*

– Sì, assoluta. Ma una sintesi dell'epoca, per esempio, no. La nostra epoca è di per se stessa la propria sintesi, e lo spiegherò nel secondo volume della *Critica*. È certo che bisogna superare il tipo di sintesi di cui dispongo nel primo volume per arrivare a delle sintesi riguardanti noi stessi e gli altri. Ognuno di noi può, in ogni momento, fare delle sintesi. Per esempio, posso fare la sintesi di voi tre e in un certo modo, immedesimarmi in questa situazione, e voi, potete fare la stessa cosa. Ma queste sintesi non sono a livello di una sintesi globale, e non esiste nessuno che la possa fare. Se si era in sei, si potrebbe ricominciare, ma se si era mille, questo non

avrebbe più molto senso. Bisogna quindi cercare un altro modo di concepire quelle sintesi.

– P. *Eppure, ne L'Essere e il Nulla, lei dice che la coscienza è sintesi.*

– Sì, è vero. Ma è la coscienza di ciascuno che costituisce la sintesi di quello che vedo. Io sono sintesi in rapporto a tutto quello che vedo, in rapporto a voi tre, ma a voi tre che siete in rapporto con me. Ma non sono sintesi di quello che accade per la strada e che non vedo. (*In quell'istante, un rumore di sirene nella strada*). Dato che credo solo a delle coscienze individuali e non ad una coscienza collettiva, mi è impossibile dare dunque una coscienza collettiva come sintesi storica.

– R. *Ha definito la Critica della ragione dialettica un'opera contro i comunisti e che si considera marxista.*

– Contro i comunisti, certamente. Ma marxista è una parola che in quel momento usavo con un po' di leggerezza.

All'epoca, consideravo la *Critica* un'opera marxista, ne ero convinto. Ma su questo punto mi sono ricreduto: oggi penso che la *Critica* si avvicini al marxismo sotto alcuni punti di vista, ma non è un'opera marxista.

– R. *Nelle Questioni di metodo, sottolinea una differenza tra l'ideologia e la filosofia, ed è una differenza che imbarazza i critici.*

– È perché pretendono di essere tutti filosofi! Mantengo la differenza ma il problema è molto complicato. L'ideologia non è una filosofia costituita, meditata e riflessiva, è un'insieme di idee che sta alla base di atti alienati e che li riflette, che non è mai completamente espressa e formulata, ma che appare nelle idee correnti di una data epoca o di una data società. Le ideologie rappresentano dei poteri e agiscono. Le filosofie si costituiscono contro le ideologie, anche se in una certa misura le riflettono, proprio nel criticarle e nel superarle. Notiamo che attualmente l'ideologia esiste tra coloro che dichiarano che bisogna mettere fine alle ideologie.

– P. *Anch'io ho provato imbarazzo davanti a questa differenza: consideravo l'esistenzialismo della Critica come un tentativo di sintesi del marxismo e come un superamento, invece lei direbbe che l'esistenzialismo non era che un 'enclave', del marxismo.*

– Sì, ma era questo l'errore. L'esistenzialismo non può essere un 'enclave' a causa della mia idea della libertà ed è quindi in definitiva una filosofia a parte.

Non penso affatto che questa filosofia sia marxista. Non può ignorare il marxismo, è legata a questo come certe filosofie sono legate ad altre senza tuttavia entrarvi, ma adesso non la considero affatto come una filosofia marxista.

– R. *Allora quali sono gli elementi del marxismo che lei accetta?*

– La nozione di plus-valore, la nozione di classe, tutto rielaborato, del

resto, perché la classe operaia non è mai stata definita da Marx e dai marxisti. Bisognerà rivedere queste nozioni, ma per me restano valide in ogni caso come elementi di ricerca.

– R. *E oggi non si riconoscerebbe più come marxista?*

– No. Penso del resto che assistiamo alla fine del marxismo e che, nei prossimi cent'anni, il marxismo non avrà più la forma che si conosce...

– R. *Il marxismo teorico o il marxismo come è stato applicato?*

– Il marxismo come è stato applicato, ma è stato applicato anche come marxismo teorico. Dopo Marx, il marxismo ha vissuto una certa vita e, nello stesso tempo, è invecchiato. Ora noi siamo nel periodo in cui l'invecchiamento va verso la morte. Il che non significa che le nozioni principali del marxismo scompariranno; al contrario, saranno riprese... Ma per conservare il marxismo oggi ci sono troppe difficoltà.

– R. *E quali sono queste difficoltà?*

– In sintesi, dirò semplicemente che l'analisi del capitalismo nazionale e internazionale nel 1848 non ha nulla a che fare con il capitalismo contemporaneo. Non si può spiegare una società multinazionale nei termini marxisti del 1848. Bisogna introdurre una nozione nuova che Marx non ha previsto e che, quindi, non è marxista nel senso puro del termine.

– P. *La Critica è quindi già un superamento del marxismo?*

– In ogni caso, non è sul piano in cui si è situata, quello di una semplice interpretazione del marxismo, con qualche modificazione a destra e a sinistra. Non è contro il marxismo, è veramente non-marxista.

– P. *È stato superato dall'idea di serialità, di pratica-inerte, grazie a delle idee nuove che non avevamo mai sfruttato.*

– Ci sono delle nozioni che mi sembravano venute dal marxismo, ma che sono differenti.

– R. *E con chi si sente in sintonia in questa contestazione del marxismo?*

– Con quelli che si chiamano maoisti, i militanti della sinistra proletaria con i quali ho guidato *La Cause du peuple*. Inizialmente erano marxisti, ma hanno fatto come me: non lo sono più, o lo sono molto meno. Pierre Victor, per esempio, con il quale lavoro nelle trasmissioni televisive, non è più marxista o almeno, vede la fine del marxismo.

– R. *Alcuni critici cercano di vedere in lei un filosofo maoista.*

– È assurdo, io non sono maoista; del resto, questo non significa nulla. Si parlava un po' di Mao quando scrivevo *L'Essere e il Nulla*.

Per alcuni gruppi, questo aveva un senso, molto vago: si immaginavano forme di vita socialista come quelle che avevano visto o creduto di vedere in Cina e le volevano applicare qui. Questi gruppi sono stati maoisti quando la testa di Mao non compariva su *La Cause du peuple*; hanno smesso di esserlo quando la testa di Mao ha fatto la sua apparizione.

– R. *Mi è sempre sembrato che nei maoisti francesi ci fosse un 10% di maoismo e un 90% d'altro genere, non molto facile da definire.*

– Difficile da definire, ma interessante. È quello che noi abbiamo cercato di fare in *On a raison de se révolter*.

– R. *E cosa diventerà questa filosofia della libertà che sta per nascere oggi?*

– È una filosofia che sarebbe sullo stesso piano, mescolando la teoria e la pratica, del marxismo, una filosofia in cui la teoria serve alla pratica, ma che assumerà come punto di partenza la libertà che mi sembra manchi al pensiero marxista.

– R. *In alcune conversazioni recenti, utilizza il termine socialismo «libertario».*

– È un termine anarchico e lo conservo, perché mi piace ricordare le origini un po' anarchiche del mio pensiero. Sono sempre stato d'accordo con gli anarchici che sono i soli ad aver concepito un uomo completo, da costituire per mezzo dell'azione sociale, e la cui caratteristica principale è la libertà. Detto ciò, evidentemente, in politica, gli anarchici sono un po' semplici.

– R. *Forse anche sul piano della teoria?*

– Sì, a condizione che non si consideri solo la teoria e che non si lascino da parte intenzionalmente intuizioni che sono molto buone, e cioè quelle riguardanti la libertà e l'uomo completo. Queste intuizioni qualche volta si sono realizzate: gli anarchici hanno vissuto insieme, hanno formato delle società comunitarie, per esempio in Corsica intorno al 1910.

– R. *Se oggi dovesse scegliere tra due etichette, quella di marxista e quella di esistenzialista, quale preferirebbe?*

– Quella di esistenzialista. Gliel'ho appena spiegato.

– R. *Non preferirebbe un altro termine che esprima meglio la sua posizione?*

– No, perché non l'ho mai cercato. Mi hanno chiamato esistenzialista, ho accettato la definizione, ma non sono stato io a darla.

– R. *Robert Champigny, che ha dedicato un libro intero a questo tema, la accusa di razzismo umano, di antropomania. Quello che lo infastidisce nella sua frase famosa di i Comunisti e la pace, «Un anti-comunista è un cane», non è l'espressione di un'idea politica...*

– ...È il cane?

– R. *È il cane. (Risate)*

– Veramente, non credo che se ne possa concludere che ce l'ho con i cani. È una formula molto banale che ho usato in quel momento (...) So bene che gli animali hanno una coscienza, perché non comprendo il loro comportamento se non ammettendo una coscienza. Di che tipo è la loro coscienza, che cos'è una coscienza non dotata di linguaggio? Non saprei.

Forse arriveremo a decifrarlo più avanti, ma dovremmo saperne molto di più sulla coscienza.

– P. *I miei studenti mi chiedono continuamente: dove sono gli animali né L'Essere e il Nulla?*

– Non ci sono. Perché ritengo che quello che si dice degli animali nella psicologia animale è in generale stupido, in ogni caso completamente legato dalle nostre esperienze coscienti. La psicologia animale è da rifare. Ma è difficile dire su quali basi.

– P. *Attualmente negli Stati Uniti si fanno delle ricerche molto interessanti con delle scimmie alle quali si insegna a battere a macchina; esse possono pensare secondo simboli, ma non possono passare alla parola.*

– R. *C'è una coscienza vegetale?*

– Non ne so assolutamente nulla. Non penso che vita e coscienza siano sinonimi. No, per me, la coscienza, è là dove la si nota, ed esistono degli animali che non ce l'hanno, i protozoi, per esempio. La coscienza appare nel mondo animale a un dato momento, negli uomini, sicuramente anche nelle scimmie. Ma come appare e che cos'è?

– R. *Pierre Verstrueten è rimasto colpito dallo statuto che lei ha dato nel III volume di «Flaubert» alla nevrosi storica del XIX secolo. Per lui, è una scoperta e si chiede a ragione quale sia lo statuto di questa potenza inventiva. In quale momento si produce questa scoperta? Quando, per esempio, ha scoperto l'idea di programmazione o quella di nevrosi storica?*

– Non lo so. Emerge nel corso delle mie riflessioni, ma non posso dire in che momento appare. Un'idea viene in questo modo: inizialmente si ha un'idea vaga completamente non-affermata, e in seguito si cerca di determinarla, di creare delle funzioni; in quel momento si arriva ad una coscienza che non è più la pura coscienza-sentimento che c'era all'inizio. Dapprima si ha qualcosa che non chiamo conoscenza ma intuizione, e la conoscenza in un certo senso è radicalmente differente da ciò che è dato da questa prima intuizione. Questa determina delle cose che non erano determinate, ne sviluppa delle altre, ne sfuma altre che erano più evidenti inizialmente. Conserva un certo legame con la prima intuizione, ma è un'altra cosa e differente.

– R. *Per gli americani, lei è spesso il filosofo dell'anti-natura.*

– Sono un filosofo anti-natura, ma su alcuni piani solamente. So che all'inizio c'è stata una natura che indirettamente ha influenzato l'uomo. È certo che gli uomini primitivi intrattenevano dei rapporti reali con la natura, come gli orango o le formiche. Questo rapporto, in questo momento, esiste ancora, ma è superato da altri rapporti che non sono più dei rapporti materiali, o almeno dei rapporti in cui la natura non gioca più lo stesso ruolo.

– R. *La rarità, questa nozione che sviluppate nella Critica, è legata al desiderio o al bisogno?*

– Talvolta al bisogno, talvolta al desiderio. Data una causa qualsiasi che fa sì che si abbia bisogno di una certa sostanza o di un certo oggetto, questo oggetto non è dato nella proporzione in cui se ne ha bisogno; questa è la rarità.

– R. *E così la rarità non ha la tendenza a diventare una categoria ontologica piuttosto che storica? Oscar Wilde diceva, per esempio: "Dove c'è domanda, non c'è offerta".*

– Non è una nozione ontologica, ma non è nemmeno una nozione semplicemente umana o una constatazione empirica. Tende verso l'ontologia, ma non è ontologica, perché gli uomini che noi prendiamo in considerazione nel mondo non sono da studiare solo secondo una prospettiva ontologica o su un piano di idee astratte particolari, come fanno le filosofie o le ontologie particolari. Bisogna studiarli empiricamente, come sono. E su questo piano, si constata che un uomo è circondato di rarità, che si tratti del gioco che il bambino non ha a sua disposizione quando lo vorrebbe o dei prodotti alimentari che un gruppo umano reclama e di cui non ha a disposizione che una sola porzione. Ad ogni modo, c'è una differenza tra la domanda e l'offerta, che deriva dalla maniera in cui è fatto l'uomo, che deriva da quello che l'uomo domanda ancora quando l'offerta è limitata.

– R. *Oggi si vede chiaramente che l'idea di abbondanza che si è potuta avere negli Stati Uniti è una mistificazione.*

– Certamente. Completamente. Viviamo in un mondo di rarità e di quando in quando possiamo immaginarci di trovare l'abbondanza cambiando il nostro desiderio di natura. Non avendo quel che ci occorre in un campo, trasferiamo il desiderio in un altro campo. Ma è ugualmente la rarità che è all'origine di questa concezione.

– P. *Ciononostante ho sempre inteso la rarità nella Critica della dialettica come il risultato di una oppressione sociale.*

– Può essere, è sempre un fatto di oppressione sociale. Ma ci sono delle rarità che provengono semplicemente dal rapporto di domanda dell'uomo – una domanda libera, per niente assoggettata a un'altra – con la quantità offerta.

– P. *Ma se c'è una mancanza oggettiva, è anche una rarità?*

– Certamente. In origine, la rarità era proprio questo. Il desiderio, la volontà, la necessità di utilizzare il tale oggetto come mezzo per creare una domanda che può essere qualche volta illimitata, mentre l'oggetto domandato è disponibile su un territorio o sul globo in quantità limitata. Quindi, per me, la rarità è un fenomeno di esistenza, un fenomeno umano, e naturalmente, la più grande rarità è sempre quella fondata sull'oppressione sociale. Ma all'origine c'è la rarità; noi creiamo circondati da un campo di rarità.

– P. *Per passare a un altro problema, il professor Frondizi ritiene che il suo lavoro morale sia stato soprattutto negativo e che si finisca per cadere in una morale dell'indifferenza.*

– Non ho mai avuto una morale dell'indifferenza. Quello che rende le morali difficili, non è questo, sono i problemi concreti e politici, per esempio, che bisogna risolvere. Come ho già sottolineato in *Santo Genet*, penso che attualmente non siamo in un tale stato, la società e le conoscenze non sono tali da permetterci di ricostruire una morale che abbia lo stesso tipo di valore di quella che abbiamo superato. Non si può, per esempio, fare una morale su un piano kantiano che abbia lo stesso valore della morale kantiana. Perché le categorie morali dipendono fondamentalmente dalle strutture della società nella quale noi viviamo e dal fatto che queste strutture non sono né abbastanza semplici, né abbastanza complesse perché noi possiamo creare dei concetti morali. Siamo in un periodo senza morale, o, se si vuole, ci sono delle morali, ma queste sono superate o veramente personali.

– R. *La morale è impossibile?*

– Sì. Non lo è sempre stata, ma lo è oggi. Non lo sarà sempre, lo è attualmente. Detto questo, penso che all'uomo sia necessaria una morale.

– P. *C'è compatibilità tra la sua filosofia e quella di Merleau-Ponty, in particolare quando sviluppa la nozione d'«intramondo»?*

– Credo che ci sia un'incompatibilità fondamentale, perché dietro alle analisi di Merleau-Ponty c'è sempre il riferimento a un tipo di essere per il quale evoca Heidegger e che non è assolutamente qualcosa che io consideri valido. Tutta l'ontologia che si sviluppa dalla filosofia di Merleau-Ponty è distinta dalla mia: si tratta piuttosto di continuismo. Io non sono tanto un continuista: l'in-sé, il per-sé e le forme intermedie di cui si parlava poco fa, questo mi basta. In Merleau-Ponty c'è un rapporto con l'essere che è molto differente, un rapporto nel fondo di se stesso. Ho parlato di questo in *Merleau-Ponty*.

– R. *L'esempio di oggi lo conferma, credo che in generale lei impari molto poco dagli altri sulla sua opera.*

– Fino ad ora molto poco. Mi hanno sempre detto, quando avevo diciassette o diciotto anni, che si impara molto dai critici. Quindi sono cresciuto con delle buone idee su questo, delle idee disciplinate, sagge. Leggevo i critici e pensavo: «Che cosa mi insegnano?», ma non mi insegnavano nulla.

– R. *Non c'è un confronto con altri pensieri che la spinge a rivedere certe sue idee?*

– Non mi sono mai sentito spinto a rivedere le mie idee. Forse sono un filosofo ostinato! Ho letto, ho visto effettivamente che c'erano delle cose da dire, e poi ho continuato a fare quello che facevo.

– R. *Il suo pensiero si sviluppa così su un piano relativamente autonomo?*

– In rapporto al pensiero dei critici scrittori, sì. Se degli amici mi fanno notare qualche cosa, questo sì che può essere più importante. Tra i critici, i migliori che abbia incontrato sono quelli che dicevano quello che avevo voluto dire.

– R. *La irrita vedere spesso il suo pensiero semplificato?*

- No. Lo scrivono, tutto qui.
- R. *Lei stesso ha detto che servirebbero dei mediatori per il «Flaubert». Come prevede una critica possibile della sua opera?*
- Per cominciare bisognerebbe leggerla. Molti commentatori si fermano a metà strada.
- R. *Leggere l'insieme?*
- Be', insomma, sì. Non lo chiedo al lettore in generale, ma ai critici specializzati: che si prendano il tempo. Bisogna poi esporre l'opera, vedere se un punto di vista si prolunga per tutta la vita o cambia a metà, cercare di spiegare gli sviluppi, le rotture, tentare di ritrovare la mia scelta originale, che è la cosa più difficile: che cosa ho deciso di essere scrivendo la tal opera, perché ho deciso di scrivere?
- R. *Il critico rischia di non immedesimarsi in lei tanto quanto lo vorrebbe e così di non renderle totalmente giustizia.*
- Nonostante tutto, che faccia un po' quello che faccio io su Flaubert; non pretendo di avergli reso giustizia, completamente, ma spero di aver trovato certe direzioni, certi temi.
- R. *Le farebbe piacere quindi che si facesse su di lei un lavoro come quello che ha fatto su Flaubert?*
- Sì, proprio così. Il senso della critica mi sembra proprio questo. Ecco dei libri, un uomo li ha scritti. Che cosa significa? Chi è quest'uomo, che cosa sono questi libri? Il punto di vista estetico mi sembra talmente variabile che è proprio questo aspetto che trovo interessante.
- R. *Attribuisce una grande importanza alla documentazione?*
- Sì. Lo posso dire, perché so quello che c'è voluto per Flaubert.
- P. *Ciononostante, non c'è molta documentazione su di lei. Se si confronta quello che ha messo ne Le Parole con quello che si conosce dell'infanzia di Flaubert, c'è una grande differenza.*
- Questo è dovuto anche al periodo attuale. Oggi si danno molti meno dettagli sulle persone, si sa molto meno su di loro che nel secolo scorso, proprio perché i problemi della sessualità, i problemi della vita, diventano individuali e scompaiono. Per esempio, quello che si sa di Sol'fënicyn, sono cose che in fondo riguardano tutta la Russia. Si sa che è stato esiliato in un campo; subito si riflette sui campi, ci si ricorda che cosa significa questo, eccetera. Ma quanto a sapere se amava il caffè, e quale fosse la sua sessualità, mistero. Si potranno forse individuare certi elementi a partire dai suoi libri, ma bisognerebbe che qualcuno lo facesse.
- Tutto questo non è nascosto, in effetti. Penso che il mio amore per il caffè e la mia sessualità siano nei miei libri. Non c'è da fare altro che ritrovarli e questo è compito dei critici. Detto altrimenti, questi dovrebbero, a partire dai libri, e nient'altro che secondo i libri, aggiungendo la corrispon-

denza, capire la persona che li ha scritti, ricostruire le correnti, vedere a quali dottrine si collega...

– R. *Nel suo caso c'è molta corrispondenza?*

– No, o molto poca.

– *Quello che vuole quindi, è una biografia?*

– Sì, una specie di biografia che si può fare soltanto con dei documenti. Una biografia letteraria, vale a dire l'uomo con i suoi gusti, i suoi principi, la sua estetica letteraria... e ritrovare tutto questo in lui, a partire dai suoi libri e in lui. Ecco, mi sembra che sia questo il lavoro che deve fare la critica.

– R. *Stranamente, nessuno degli articoli che abbiamo davanti ci parla dell'insegnamento della filosofia, della maniera in cui potremmo insegnare il suo pensiero. Come insegnava la filosofia?*

– Tenevo un corso professorale, un corso *ex cathedra*, come si dice, ma mi interrompevo in continuazione per fare delle domande o per rispondere alle domande che mi venivano poste. Penso che l'insegnamento non consista nel far parlare un signore davanti a delle persone giovani, ma nel discutere con loro a partire da problemi concreti. Se dicessero: «quel tipo è un idiota. Dice questo, ma io da parte mia ho vissuto un'altra cosa», bisognerebbe spiegargli che si può pensare la cosa diversamente.

– R. *Riusciva a stabilire un inizio di reciprocità, perché non si ha mai una reciprocità completa?*

– Era una reciprocità molto forte. Bisogna dire che facevo anche altre cose con i miei allievi, anche della boxe, e questo, questo aiuta. Passavo anche molto tempo a estirpare le idee che avevano nella testa.

– R. *Questo modo di insegnare non è stato considerato un po' scandaloso, all'epoca?*

– Sì. Ho scatenato le reazioni dei colleghi, di un censore, di tutte le persone di quel tipo. Inoltre, permettevo ai miei allievi di fumare in classe, cosa che era considerata molto male.

– R. *Come vedrebbe l'insegnamento della filosofia oggi?*

– Come sapete, nel progetto di riforma che deve essere votato, la filosofia è eliminata dall'insegnamento secondario.

– R. *Lei sa che negli Stati Uniti non si insegna la filosofia nelle scuole superiori, ma soltanto all'università.*

– Ma, a mio modo di vedere, bisognerebbe fare il contrario. Penso, come ha proposto qualcuno, che la filosofia potrebbe essere insegnata fin dalla terza superiore, un po', per permettere di capire gli autori insegnati; tre ore alla settimana, per esempio.

Per me, la filosofia è tutto. È come si vive. Si vive in modo filosofico. Io vivo da filosofo; questo non significa che vivo da buon filosofo, ma le mie percezioni sono percezioni filosofiche, anche quando guardo questa lam-

pada o quando guardo voi. Di conseguenza, è un modo di vivere e ritengo che lo si dovrebbe insegnare il più presto possibile, senza paroloni.

(traduzione dal francese di Lucia Angelino)

“Segni e comprensione” e la traduttrice ritengono doveroso ringraziare Michel Rybalka e “Magazine Littéraire”, che hanno concesso i diritti per la traduzione italiana.

da “Segni e comprensione” n. 55, anno XIX, maggio-agosto 2005

¹ Nel seguito della conversazione, G. indica Gruenheck (Susan), P. Pucciani (Oreste), R. Rybalka (Michel).

² Questa parola, si compone di due termini, «Cucu», che vuol dire «stupido, sciocco» e «Filo» che vuol dire, in forma abbreviata, «filosofo». (N.d.T.)

³ Questo termine dell'*argot* scolastico designa il primo anno del corso preparatorio alla Scuola Normale Superiore. (N.d.T.)

⁴ Con questo termine gli studenti chiamano scherzosamente gli anni di preparazione al concorso d'ammissione alla Scuola Normale Superiore. A Parigi funzionano quattro *khâgnes*: le due più importanti sono collocate l'una presso il Liceo Louis-le-Grand, l'altra presso il Liceo Henry IV, le altre due, di minore importanza, si trovano presso il liceo Condorcet sulla riva destra della Senna, e presso il Liceo Lakanal a Sceaux in periferia. (N.d.T.)

⁵ L'*agrégation* è un esame di concorso per ottenere l'abilitazione all'insegnamento. Una volta superato, esso dà il diritto e la possibilità d'insegnare nelle scuole medie e superiori. (N.d.T.)

⁶ La Scuola Normale Superiore è una prestigiosa istituzione, creata il 9 brumaio dell'anno III (30 ottobre 1794) dalla Convenzione, per iniziativa del Comitato di salute pubblica, e sistemata, a partire dal 1847, nei locali appositamente costruiti nella rue d'Ulm a Parigi. Da questa «grande scuola» (o università a numero chiuso) è uscita la maggiore e la migliore parte della élite intellettuale e del personale politico francesi. Per ulteriori approfondimenti e precisazioni sulla storia di questa istituzione, rinviamo al libro celebrativo del 150° anniversario, realizzato da Alain Peyrefitte, raccogliendo testimonianze e scritti dei più famosi «normalisti», introdotto da Georges Pompidou: *Rue d'Ulm. Chronique de la vie normalienne*, Flammarion, Parigi, 1963. (N.d.T.)

⁷ L'*agrégé* è un professore di ruolo nelle scuole medie inferiori e superiori o un docente ordinario in alcune facoltà universitarie. (N.d.T.)

⁸ Nell'ordinamento scolastico francese la *classe de première* corrisponde alla terza superiore, o terzo anno di liceo. (N.d.T.)

⁹ La *licence* è il diploma universitario che si consegue dopo tre anni di studi. (N.d.T.)

¹⁰ È questo il titolo che si attribuisce a chi ha conseguito l'*agrégation*. (N.d.T.)

¹¹ Si tratta di una droga, ottenuta mescolando anfetamina e aspirina.