

I SENTIERI DELLA CONTINGENZA. SARTRE E LA FINE DELLE METAFISICHE

di **Alessandro Longo**

Il '900, nella filosofia occidentale, è caratterizzato dall'abbandono diffuso delle categorie mentali fino ad allora imperanti, che imprigionavano l'uomo e il mondo in un regno di "essenze", principi "universali", "idee". Si cessa di considerare la realtà retta da leggi assolute (divine e non) che ne governino il senso: sia la metafisica sia la dialettica hegeliana "credevano" ad un mondo "regolato", ordinato sulla base di costanti sottese alla vita e al reale; Stirner seguito da Nietzsche, nel 1800, è il primo a mettere in discussione queste certezze: l'essere è infondato, non ha ricevuto una direzione da nessuno, né da dio né da una legge razionale, è puro fluire caotico in cui l'uomo cerca, senza missione, senza vocazione alcuna, di costruirsi un'abitazione. È la contingenza: non ci sono realtà assolute su cui fare affidamento, ma soltanto soggettive e prospettiche. L'uomo è finalmente *solo* nell'universo, come già Leopardi intuiva: la contingenza, l'imprevedibilità del reale, è una delle caratteristiche peculiari del '900.

L'avvento del pensiero della contingenza non è soltanto una questione filosofica: è in generale la cultura dei popoli occidentali che si trasforma, accettando la nozione di caoticità e il crollo di antiche certezze. La filosofia, insieme ad altri aspetti dell'umano (come l'Arte e la politica), è uno dei campi della trasformazione del modo con cui l'uomo si vede e si rapporta al mondo. Il caso e la contingenza assunti come elemento centrale di una filosofia, potrebbero dare adito ad un'interpretazione a sfavore della libertà del soggetto, abbandonato all'imprevedibile e all'impossibilità di organizzare il suo universo. Uno degli aspetti fondamentali della filosofia di Sartre sin da *L'Essere e il Nulla* è invece proprio quello di far scaturire la libertà dalla contingenza. Sartre, infatti, è uno dei filosofi che più ha esplorato i sentieri della contingenza, ricostruendo il vero spazio dell'uomo sul *nulla*, ovvero sul senso soggettivo con cui l'uomo colora l'Essere. L'uomo *annulla* l'Essere poiché da una parte non può creare altra materia ed altro Essere, e poiché, dall'altra, questo è infondato e *contingente*, non ha un senso univoco inscritto, quindi è malleabile in base ai progetti soggettivi che si intraprendono. Ecco la contingenza assunta da Sartre come premessa della libertà dal destino e dai dogmi che derivano dalla fede in esso. La posizione dell'infondatezza dell'Essere è assunta fortemente ne *L'Essere e il Nulla* (1943), in chiave ontologica: la libertà teoretica dell'uomo è possibile solo perché l'essere non ha una direzione pre-assegnata; così, del tutto gratuitamente, e per questo liberamente, l'uomo può dargli un senso completamente soggettivo, composto di progetti e azioni. Se l'uomo non può più contare su nessun punto di riferimento assoluto e smette alla fine di guardarsi intorno, di costringere la novità del reale in qualcosa di artificialmente

(e illusoriamente) familiare, è libero: *solo* ma senza catene nel gratuito delle sue quotidiane creazioni. Il ragionamento di Sartre porta quindi alla conclusione che la realtà non è stata creata perché la abitassimo, ma dobbiamo accettare il nostro nomadismo interiore per raggiungere la vera autonomia intellettuale, togliere la maschera divina o razionale alla realtà per sondarne gli abissi, scoprire l'orrore dell'inumano per trovare la libertà e *l'autentico*.

Com'è noto, negli anni '60 Sartre si occupa sempre più del problema della storia: nella *Critique de la Raison dialectique*, in modo particolare nel secondo tomo (postumo), Sartre ritorna sulla contingenza dell'essere, ma ora in termini storico-dialettici; senza contraddire le precedenti formulazioni dell'infondatezza, vi aggiunge la dimensione della storicità. In sintesi, Sartre analizza ora non solo le modalità con cui il soggetto costruisce la sua realtà e libertà sull'infondatezza, ma quelle di tutto il divenire storico e degli apparati sociali. L'essere è infondato, ma questa infondatezza non avvolge soltanto le azioni soggettive, nei loro percorsi individuali, ma l'intera costruzione sociale, che organizza dialetticamente i rapporti interumani. La contingenza rimane il perno: ma solo dopo la *Critique*, essa alimenta anche l'analisi della storicità e del sociale. La dialettica è la legge della storia: i sistemi sociali, economici, politici e le soggettività che vi sono racchiuse sono in rapporto dialettico, ovvero si influenzano a vicenda. Non solo per comprendere la Storia, ma anche i singoli uomini, bisogna fare riferimento ai rapporti dialettici: così, Flaubert è compreso da Sartre, ne *L'idiot de la famille* (tra le ultime grandi opere di Sartre, negli anni '70), alla luce dei rapporti tra la sua famiglia e il *milieu*, ovvero del secolo in cui visse, nei suoi aspetti economici, culturali ed anche letterari (essendo Flaubert uno scrittore). La sua vita così ha risentito del fatto che il padre era un borghese dell'800, legato ad un'idea aristocratica di famiglia ma anche ambizioso e così via. Tutti questi insieme caratterizzano la *costituzione* di Flaubert: ma l'uomo non è solo il suo passato, ma anche il modo con cui vive la situazione in cui è immerso. Così Flaubert va compreso anche nella sua *personalizzazione*, del tutto soggettiva e libera, dell'inferno familiare e sociale in cui nacque. Tale libertà (dei soggetti dai sistemi e dei vari sistemi, sociali, politici, etc, tra di loro) all'interno di determinazioni dialettiche poggia, come quella ontologica de *L'Essere e il Nulla*, sulla contingenza dell'essere, che adesso diviene cifra basilare anche dei rapporti storico-sociali.

Il fulcro della questione è esplicitato meglio nel tomo postumo della *Critique*, che avrebbe dovuto completare e sviluppare le questioni del primo tomo, pubblicato nel 1960. Sartre voleva soprattutto approfondire, nel secondo tomo, la questione dell'intelligibilità della storia, cioè se questa ha un senso, se è comprensibile in ogni caso; ed egli cerca di comprendere tutte le relazioni tra la struttura globale e le singole parti della società, per congiungerle tutte in un nodo dialettico dinamico e rigoroso. Molti concetti rimangono però "aperti" nella stesura incompiuta, di cui è lo stesso Sartre che dice: "Pubblicati dopo la mia morte, questi testi rimangono incompiuti, così come sono, oscuri, perché in essi formulo delle idee che non sono completamente sviluppate. Sarà compito del lettore interpretare dove avrebbero potuto condurmi". La maggior parte dei critici crede che l'abbandono dell'opera, a differenza di altre sartria-

ne pubblicate postume, non sia dovuto ad un' *impasse* concettuale insuperabile al momento dal filosofo, ma da un cambiamento di interessi da parte sua; Arlette Elkaim Sartre, che ha curato la critica e la pubblicazione di questo tomo e di molti altri testi postumi, sostiene nella prefazione che le tante tematiche abbozzate avrebbero costretto Sartre ad un immenso lavoro di ricerca, mentre egli era già rivolto ad altri progetti, come *Le parole* e poi il monumentale *Idiot*.

La parte centrale del secondo tomo della *Critique* affronta proprio il tema della contingenza, analizzandola alle radici: è necessario infatti partire dalla base per riuscire a cogliere l'intelligibilità profonda dei processi storici e umani. Così vi si afferma che la realtà è fatta, primariamente, di stati e di trasformazioni d'energia. Una realtà quindi fisico-chimica caotica e totalmente non umana: è l'aspetto originario della contingenza dell'Essere. L'interiorità, ovvero il progetto umano, giunge come mediazione, autonoma, e rottura insieme di questi stati e trasformazioni, come limite interno della dispersione dell'essere: l'essere è il tutto di cui siamo composti ed in cui ci troviamo, una realtà in dispersione, senza ordine, in cui noi, "dall'interno", poniamo un senso soggettivo (limitando così la dispersione). Ne *L'Essere e il Nulla* il limite interno era il *nulla* che ogni uomo apportava all'essere, colorandolo con le sue intenzioni, mentre nella *Critique* i termini divengono dialettici ed è l'intera costruzione umana e sociale a risultare il limite interno della dispersione dell'essere.

La totalizzazione dialettica è il processo con cui la Storia costruisce un ordine provvisorio nell'essere, con i rapporti e le relazioni dialettiche tra sistemi e soggetti (tra economia, cultura e singola vita individuale, per esempio), è un momento del processo dell'essere, ma eterogeneo; l'essere nel suo esserdappertutto incontra il suo stesso limite, nella misura in cui "[...] al momento della mediazione la legge di quest'essere è fare se stesso"². L'avventura dell'uomo, la Storia stessa come prodotto umano, è interna all'Essere, è materiale, non certo di ordine spirituale o concettuale; ma, all'interno dell'Essere, la storia istituisce una rottura, un senso, una direzione provvisoria; questo non sarebbe possibile se l'Essere fosse chiuso, se avesse già in sé una direzione da percorrere, un'unica visuale possibile cui tutti gli uomini fossero obbligati ad attenersi. Come si può vedere, confrontando con quanto detto prima, il ragionamento alla base de *L'Essere e il Nulla*, che reggeva la libertà soggettiva, ora si trova alla base dell'analisi dialettica della Storia, che consiste appunto in costruzioni e sistemi in relazione reciproca e dinamica tra loro, all'interno della contingenza dell'Essere.

L'uomo, continua Sartre, può scorgere l'Essere solo tramite il suo limite, ovvero come limite esterno dell'interiorità (limite esterno del progetto umano) ogni volta che l'onnipresente inerzia trafigge l'immanenza del mondo umano. Rapportato all'uomo (per-sé), l'essere viene chiamato da Sartre in-sé, fin da *L'Essere e il Nulla*, nel tomo postumo della *Critique* si aggiunge che l'in-sé è solo il modo in cui l'uomo si rapporta all'essere, ovvero l'in-sé è l'essere inteso come limite esterno dispersivo dell'interiorità. Noi non conosciamo il reale raccordo tra cosmo e in-sé: non possiamo cogliere l'essere in senso assoluto, separato dai nostri fini, nella sua pura inumanità. È l'essere che condiziona dal

di fuori, come Universo, la totalizzazione che è insieme deviazione nei confronti della Storia e abbandono, per il suo essere finalità in un Universo indifferente ai suoi fini. La *praxis* produce molteplicità quantitative, nel suo campo sintetico, e insieme l'in-sé lavorato modifica gli agenti stessi trasformandoli in molteplicità. La trascendenza della dispersione (ovvero il rapporto dell'uomo, inteso come colui che trascende-supera, con la caoticità dell'essere) produce la molteplicità: questa è quindi già un prodotto umano, non è livello zero del caos, che ci sfugge di per sé.

Alla base di questi rapporti vi è il fondamentale contrasto-interazione tra dialettica e antidialettica, che è la molteplicità che contamina tutto, nel campo umano, d'esteriorità attraverso indici di separazione tra gli agenti. Per comprendere questo rapporto dobbiamo partire dall'inizio, ovvero dalla vita, dall'esistenza biologica: è questo il punto della *Critica* dove maggiormente, credo, Sartre collega la libertà all'organismo ("la libertà corre rischi naturali"). La vita biologica, come organizzazione di trasformazioni d'energia guidate, è il processo unitario su cui si poggia la dialettica, basata sempre su relazioni tra molteplicità tramite l'unità e insieme moltiplicazione dell'unità tramite l'unificazione. Infatti, si può definire la dialettica "legge vivente dell'azione", attraverso cui i processi umani vengono scomposti in nessi di relazione dinamici; in queste relazioni, una molteplicità di fattori viene ricondotta all'unità di un processo (per esempio un insieme di eventi relativamente autonomi tra loro, diventano le cause della Rivoluzione Francese); ma la molteplicità non viene mai abbandonata, gli eventi sono correlati e contemporaneamente singolari: in questa maniera, avviene rispettivamente anche la "moltiplicazione dell'unità tramite l'unificazione", poiché nell'unità del processo in cui gli eventi vengono correlati, continua a vivere la molteplicità di tutti gli eventi che abbiamo unificato. Questo meccanismo in cui molteplicità e unità sempre si intrecciano, è riscontrabile nel suo livello più elementare, nella vita biologica. L'uomo è dialettica costituente, mentre la Storia è definita dialettica costituita: la differenza sta nel fatto che nella Storia vengono correlati dialetticamente uomini e prassi diverse, mentre all'interno dell'organismo esiste un'unità più profonda delle parti. Per questo si definisce il soggetto "totalità" detotalizzata (per l'infondatezza dell'essere che impedisce all'uomo di essere una totalità piena, fissamente coincidente con quello che compie, aderente al proprio passato e quindi incapace di novità e libertà), mentre a livello di processi storici interumani si può parlare solo di "totalizzazioni" continuamente affiancate da detotalizzazioni, sempre per via della contingenza primitiva che impedisce, per gli stessi motivi, che diverse soggettività possano accorparsi in un sistema perdendo la loro eterogeneità. Riassumendo: totalità (detotalizzata) per il soggetto, totalizzazione (e detotalizzazioni) per la Storia, a causa dell'infondatezza dell'essere che non permette la coincidenza tra noi e il nostro essere (il nostro passato, ciò che siamo) e ancora di più è separato il rapporto tra i soggetti all'interno di un complesso sociale che mai potrà essere considerato, *à la Rousseau*, un iper-organismo di elementi fusi tra loro omogeneamente.

La dialettica dell'organismo poggia sulla base del bisogno: in lui la trascendenza è reintegrata, nell'espletazione del bisogno, in immanenza, e la

temporalizzazione in ripetizione circolare. L'organismo, con il bisogno, esce fuori di sé verso l'oggetto che vuole acquisire per soddisfarsi, ma mantiene un'unità più intensa rispetto a quella presente tra uomini di una società, in rapporti dialettici. Non dobbiamo credere che Sartre qui imponga un modello meccanicistico ed omeostatico alla base della vita: sempre in lui l'immanenza si unisce alla trascendenza, l'unità alla molteplicità. In altre parole, esiste creatività anche a livello di espletazione del bisogno, che è la *praxis* e la dialettica più elementare.

È così che dialettica e antidialettica non si possono dissociare: nella materia, la molteplicità è sia dispersione (antidialettica) e insieme occasione per il sorgere della *praxis* (dialettica), che è tale in quanto si pone come unificazione di una molteplicità mai alienabile. La *praxis* e la vita sono della stessa natura: ogni azione si poggia sul fatto che l'uomo è di natura fisica e produce soltanto (a differenza delle piante, almeno nella situazione attuale come noi lo conosciamo) passive sintesi di sostanze fisico-chimiche. La *praxis*, tuttavia, parte sempre come decompressione (rottura) dell'integrazione organica: le sostanze organiche che hanno pure lo scopo di mantenere la vita, sono già un segno iniziale di *praxis*, perché queste sintesi passive non sono integrate nella vita ma sono utilizzate da essa, "marcate dal sigillo della vita". Poiché non sono integrate, vi è un distacco marginale tra la vita biologica e gli alimenti che, sintetizzati organicamente, servono a perpetuare la vita: quindi la vita è già un inizio di creatività pratica. In queste condizioni, la *praxis* si pone come intermediario tra le sintesi in immanenza della vita organica e le sintesi passive dell'inerte, dalla prima riceve la possibilità di fare del mantenimento della vita il fine ultimo e, dal secondo, la permanenza e l'esteriorità che permette la dischiusura degli obiettivi e dei sensi. In altre parole, l'uomo come attività pratica che elabora la realtà inerte, ha come punto di partenza l'attività biologica, da cui consegue che il punto di passaggio tra organico e pratico è il bisogno stesso. Il ciclo biologico dell'ordine organico è esso stesso inizio della *praxis*, poiché, soddisfatto il bisogno, l'ordine è ricominciato, non propriamente preservato: l'organismo cambia per rimanere lo stesso. C'è un processo orientato, ma non un progresso, come nel pieno della *praxis*, in quanto manca una finalità. Il fine non è in esso ma lo infesta, già trascendenza. Il progresso, nel suo essere irreversibile, non va inteso come crescita continua, ma in una sua contingente e momentanea storizzazione. Così l'azione è unificazione, mai unità, di una mai eliminabile molteplicità dispersiva. Il progresso, a differenza di tutti i semplici processi orientati, non restaura, *istituisce*.

L'azione organica sul mondo, animata dal bisogno, per preservarsi, diviene, tramite il milieu terrestre, *exis*. L'*exis* è il risultato, le sintesi organiche, della tensione della vita verso il mondo, verso l'oggetto che le serve a preservarsi. La *praxis* è per prima cosa trascendenza e preservazione dell'*exis*: allo stadio originario, ovvero, la *praxis* sostiene l'attività organica; e poiché il campo d'azione della *praxis* è il mondo inorganico dell'inerte, l'unità organica (il processo secondo cui l'organismo mira a ristabilire l'unità espletando il bisogno) è data come una determinazione inorganica di un'*exis* organica. In altre parole, lo stesso organismo, per la mediazione della *praxis* che guida la preservazio-

ne dell'*exis*, entra in rapporto con l'inorganico. La *praxis*, allora, si pone nel suo principio come mediazione di due momenti dell'organico (l'Uno della totalità che ha se stesso come fine restauratore e l'*exis* organica che ne deriva) tramite l'oggetto inorganico, che, per l'intervento della *praxis*, sarà materia lavorata, pratico-inerte. Arriviamo quindi alla nozione di pratico inerte, centrale nella *Critique*: è ciò che resta, fissato, della *praxis* umana, è la materia stretta che continua, inerzialmente, l'azione una volta che si è conclusa. Le strutture sociali sono un esempio di pratico inerte: prodotto materiale dell'uomo, l'aspetto inerte della fluidità della vita. Non c'è un valore necessariamente negativo nel termine pratico-inerte: la negatività incorre solo quando l'inerzia del costruito imprigiona la vita ed impedisce all'uomo di separarsi da essa costruendo percorsi originali. Da un altro punto di vista, la totalizzazione storica è trascendenza, in campo d'immanenza, sempre creativa e alla ricerca del controllo delle sue deviazioni, causate dal pratico-inerte.

Riassumendo, la *praxis* coglie l'oggetto tramite la vita, alla sua base, qualificando la vita tramite l'oggetto, perché la riveste, per la sua stessa perpetuazione, delle sintesi passive dell'inorganico. La spirale dell'attività pratica si forgia nel tentativo di unificazione dell'unità distrutta, la *praxis* si prende ad oggetto e si fa condizionamento ricondizionato del proprio prodotto pratico-inerte.

Forse è questo il punto ove maggiormente *praxis* e vita si uniscono, nella trattazione sartriana. Infatti, l'organismo, con i suoi bisogni vitali spinge l'uomo verso un oggetto inorganico che possa soddisfarli; in questo modo, la prassi umana che è un livello superiore di attività rispetto alla vita organica, scopre da una parte la vita come esigenza imprescindibile perché qualsiasi altra attività possa iniziarsi; dall'altra, la prassi inizia proprio (nel suo livello originario) ponendosi come mediazione tra i bisogni della vita e l'oggetto inorganico da raggiungere (ha quindi il suo cominciamento con l'espletazione del bisogno); il risultato di questa attività pratica sarà il primo pratico-inerte, che porta in sé il residuo dell'attività pratica, solidificata nelle cose: il pratico-inerte sarà sempre poi ripreso dall'attività pratica che cercherà di reinserire tale risultato dell'attività precedente in una nuova attività. La vita e la prassi fanno tutt'uno nell'azione, quindi l'unità collasserà sempre in pseudo-integrazione, in trasformazione orientata: "[...] l'inerzia che sostiene la permanenza delle proprietà è dischiusa dall'azione stessa come un atto che produce quella permanenza"³. La permanenza della vita è *exis*, quindi come ripetizione dell'oggetto, la cui molteplicità, sempre mediata dalla *praxis* creatrice, sarà continuamente temporizzata. In altre parole, le molteplicità delle sostanze saranno solo sostituite dall'infinita divisibilità del tempo, che è la misura in cui la materia viene umanizzata. Nella storia, la totalizzazione è evento storico, mentre il pratico-inerte è il suo rovescio inerte come apparizione dell'altro; da qui il continuo tentativo di ripresa dell'inerte da parte dell'uomo, che cerca di riappropriarsene, sfuggendo alle deviazioni pratico-inerte, con la trasformazione pratico-storica di esso, reale e materiale.

La *praxis*, ripetiamo, è passaggio dall'inorganico all'organico: la trascendenza emerge dal bisogno, come esplosione del ciclo organico e rottura per la

scarsità (la penuria è il motore passivo della dialettica, proprio perché è presupposto del bisogno e della lotta antagonistica degli uomini nella situazione di scarsità); l'azione pratica produce un'efficacia inorganica governando la sua inerzia per agire sull'inerte. Il ciclo è quello dell'adattamento, ma non meccanicistico: "Dal momento in cui l'organismo realizza modificazioni *fuori* alla luce di un obiettivo, possiamo parlare di un *atto*. E questa definizione è sufficiente per mostrare che le prime attività pratiche sono lontane dal cominciare con le specie umane ed anche con i mammiferi. Se solo le azioni umane ci riguardano qui, è perché [...] esse sono le uniche sulla Terra ad essere integrate in una storia. [...] La necessità (derivante dall'oggetto) di ridurre prima alcuni ostacoli o altri (tramite movimenti loro stessi separati o separabili) poi risolvere alcune difficoltà (attività preparatorie) e afferrare la materia con alcuni trattamenti o altri (purificazione, per esempio), che manifesta essa stessa come un'esteriorità (nell'interiorità del movimento di temporalizzazione) di ogni azione"⁴.

È così che il termine "negazione" importato da *L'Essere e il Nulla*, diventa invenzione in quanto azione di negazione dell'organico tramite l'organismo, che trascende la materialità inorganica della non vita, una volta attaccato dall'esteriore. La *praxis* è tra vita e inerte anche in produzioni più complesse, come quelle delle macchine, che permettono di perpetrare compiti che l'organismo da solo non potrebbe. L'azione pone la sua autonomia dalla vita nel preciso istante in cui la vuole perpetuare: la creatività così è connessa all'organico, nel momento stesso della separazione tra *praxis* e vita.

Il blocco d'esteriorità in permanente dispersione, l'inerte massività, essendo senza parti distinte, è un insieme di quasi-unità indifferenziate. Questo si dischiude a noi nella sua indistinzione, e non possiamo che coglierlo come blocco pre-quantitativo, ovvero in vista della sua quantitavizzazione da parte dell'uomo. In un caso più semplice di lavoro, l'inerte appare, inevitabilmente, nel nostro campo, ma possiede ancora un suo coefficiente d'indistinzione: p.e. il movimento degli occhi sulla montagna, come operazione nella sua più semplice espressione, al minimo costo; solo in relazione al suo futuro, ovvero come preparazione alla salita, questo movimento sarà inteso come conoscenza e pensiero; l'essere si costituisce in molteplicità quantitativa da unificare ed è reso divisibile, infinitamente, con l'unità di elementi indivisibili, imposta dalla *praxis*: la dispersione e l'unità abitano insieme il campo pratico; non è possibile che l'uomo colga la dispersione-caos allo stato puro e nemmeno possa essere unità granitica, perché il suo intervento sarà sempre un tipo di unificazione della dispersione, un'attività in cui nessuno di questi due termini verrà mai a mancare.

La conoscenza è invenzione, le leggi del conoscere sono contigue a quelle dell'essere e del fare. La scienza si muove in base ad una struttura della materialità e a delle esigenze attive connesse reciprocamente alle contingenze storiche e materiali. Ancora un'occasione per sottolineare le cogenze dell'inerte: la storia sarebbe completamente diversa se l'uomo potesse respirare l'acqua o la fisica seguisse altre leggi o semplicemente la geografia del mondo fosse stata diversa. L'uomo fa la storia, ed è fatto da essa, ma anche la storia si sviluppa in base ad una data struttura dell'essere.

La *praxis* ha un oggetto, un costo in termini d'energia, che determina il carattere d'irreversibilità dell'azione, ma i momenti di essa non sono isolati, sono illuminati dal fine. La ragione borghese è ferma alla ragione analitica: i soggetti sono smembrati nelle funzioni, come se ci si riferisse ad un cervello elettronico. Gli uomini sono così macchinizzati, in un'ottica efficientista, in base alle esigenze della produzione. La ragione analitica vede gli uomini come se si descrivesse una partita di bridge in base alla posizione delle carte ad ogni *manche*. In realtà, lo stesso progresso della scienza e delle macchine, è comprensibile solo in relazione al campo pratico umano; con l'invenzione, al limite, della macchina che produce altre macchine, si arriva sì a sempre maggiori determinazioni inerti inorganiche sull'organismo, ma con il fine ultimo di rendere l'agente più capace di controllare quest'ultimo: l'organismo pratico resta al centro, in quanto si cerca sempre di ridurre la scarsità, soddisfacendo i bisogni della vita. Quello che conta è se questo fine poi si aliena in esteriorità, come nel capitalismo, o è vissuto nella solidarietà tra uomini liberati, sostiene Sartre. Ciò che è necessario ricordare è che, a tutt'oggi, nella storia come la conosciamo, esiste un fine che la *praxis* non può trascendere, da cui si deve partire: la preservazione della vita (si comprende anche la riproduzione). Nulla di meccanico, nessun istinto a tergo: è solo il carattere materiale del nostro essere finiti, cui bisogna misurarsi, vivendolo immediatamente in interiorità (noi siamo il nostro corpo). E la perpetuazione della vita si può oggettivare, sempre per le caratteristiche contingenti della materialità, nell'inerte. L'organismo nega il bisogno: l'azione, riassumendo in sé l'organico, è così negazione di negazione. L'organismo diventa agente, la circolarità della vita è rotta con una trascendenza reale. Con la soddisfazione del bisogno, l'organico dissolve in sé l'agente, ma questo permane nell'inerte come sintesi passive (pratico-inerti), rimane come *exis*. E così l'azione dell'uomo è ricondizionata (*shock à retour*) dai suoi prodotti. Sempre di più, con la tecnologia, l'organico tende a fare da supporto all'atto, l'agente è sempre più qualificato alla luce della sua trascendenza pratica dell'inerte. L'azione si allontana sempre più dalla sua relazione con la riproduzione della vita, ancor di più a causa della divisione del lavoro. In questa situazione, l'atto vorrebbe considerarsi autonomo, seguente se stesso come fine. Ma "il mondo-dei-fini-in-sé (come sintesi inanimate) non ha sufficiente essere e può esistere solo in relazione ad una duplice fondazione: perpetuazione dell'organismo, come un fine *trascendente all'azione*, e la dialettica stessa, come una legge di trascendenza creativa di tutti i sensi verso un fine, e come dissolvente in esso tutte le sintesi inerti"⁵. Così il pratico-inerte stesso esiste solo, basilamente, in virtù dell'esistenza di un fine relato alla preservazione dell'organismo. Sono i bisogni a mettere in moto la gigantesca macchina economica, ma questo non vuol dire che essa non possa produrre crisi o che la classe dominante ponga allo stesso modo di quella sfruttata, il soddisfacimento dei bisogni. Il lavoratore è tale per un salario necessario alla soddisfazione di questi, il profitto poggia sulla scarsità della merce; anche l'artista deve assumere, come senso imprescindibile, il suo mantenimento. Comunque, questo non toglie che un atto possa avere come fine anche il raggiungimento di obiettivi diversi dalla soddisfazione dei bisogni

(p.e. culturali), ma rimane una base organica⁶, insuperabile anche in una società senza scarsità.

Nella situazione attuale, per ciò che riguarda il carattere di pressione sul soggetto, sono più le esigenze del pratico inerte (del “sistema” sociale) a farsi sentire, che quelle dei bisogni (ma esse sono strettamente connesse).

Il discorso sui bisogni è importante anche in un'altra ottica, quella del rapporto potere-bisogni: per esempio, la “distinzione” deriva da questa relazione. È noto che con questo termine Sartre indica un atteggiamento tipicamente borghese, consistente nella (apparente) superiorità nei confronti dei bisogni (intesi nella loro accezione specificatamente corporea). È un atteggiamento maturato nel periodo in cui, storicamente, la borghesia, terminata la sua prima fase aggressiva, rinsalda le sue posizioni con l'appoggio dei poteri tradizionali (circa nell'800). Uno dei drammi della borghesia consiste nel fatto che il suo potere non è connesso a qualcosa di stabile e assolutamente dato, come la nascita, su cui si fondano i privilegi giuridico-sociali dello status nobiliare. Le concezioni borghesi sull'uomo sono così caratterizzate da un umanesimo astratto, di cui parla anche nel terzo volume dell'*Idiot*. La distinzione, ottenuta così in parte astenendosi in parte nascondendo i bisogni, da una parte era finalizzata ad emulare l'aristocrazia, dall'altra, alla sicurezza giuridica e formalizzata del proprio status.

D'altra parte la borghesia tiene d'occhio il proletariato (propriamente: lo guarda, nel senso sartriano, ovvero cerca di renderlo oggetto), avverte il suo odio e matura un contro-odio. Il sacrificio del borghese, quindi ha come fine sia il distinguersi dalla povera gente, più legata ai bisogni e a trovare una giustificazione al proprio dominio, tramite il sacrificio nobilitante; quest'ultima cosa è dovuta anche al confronto con l'aristocrazia, da parte della borghesia divenuta classe dirigente: a differenza dei nobili, i borghesi mancano di titoli che diano loro una superiorità originaria e “di sangue” rispetto al restante genere umano e quindi necessitano del sacrificio per dimostrare una forma di superiorità “di merito”, rispetto alla classe dominata.

Ancora, il rapporto potere-bisogni, può essere colto nell'influsso che ha l'oppressione sulla sessualità dell'oppresso, come afferma sempre nel secondo tomo della *Critique*. Già nel *Saint Genet*, come sottolinea in nota, nel tomo postumo, la Elkäim-Sartre, si vedeva come, per il bambino, l'intrusione adulta, che eticamente era avvertita come una condanna, sessualmente veniva avvertita come stupro. Sartre analizza le contro-finalità dell'oppressione sul corpo e della sussunzione delle energie vitali-sessuali.

Questo discorso è continuato, come tutto del resto, nell'*Idiot*. la sessualità Flaubertiana, definita androgina, passiva, è risultato della sua impotenza, della sua costituzione passiva. Infatti, Flaubert, per una serie di motivi (l'infanzia e il rapporto con i familiari, la situazione sociale della borghesia dell'800, cui i Flaubert appartenevano) si è costituito fin dai primissimi anni come soggetto passivo, incapace di mettere in discussione la sua situazione: questa condizione si riversa anche nella sua sessualità, tendente al masochismo.

Nella *Critique* sono visti casi più generali e a livello di insiemi sociali: “Lo sfruttamento del contadino –la violenta azione esercitata sul suo corpo, e sui

ritmi organici definenti il comportamento— è vissuto da lui radicalmente, a livello del sesso, come *castrazione* [...] irreparabile *deficit*⁷. Il termine incarnazione, così, rivela un suo collegamento al corpo ben oltre una mera metafora: tutto è materia, e negli esseri viventi tutto è corpo.

La coppia pure è “sociale”, ovvero il rapporto tra i coniugi ha un ruolo e una posizione che supera la dimensione prettamente domestica e privata: istituzionalizzata nel matrimonio, la coppia si integra in unità mediata e non-trascedibile, tramite la mediazione della società tutta nelle sue incarnazioni. Questa è l’alienazione del soggetto nel suo essere parte del tutto-coppia. Così vengono interiorizzate nella coppia le gerarchie e le non reciprocità (p.e. maschilismo) che fondano il campo sociale. E la non reciprocità si feticizza in carne come erotismo.

Si noterà come il discorso sulla contingenza abbracci sempre più, in Sartre, il tema dell’importanza della materialità, sia intesa come bisogni organici, sia nel suo significato più cosmico e inumano. La critica ha riconosciuto la tendenza di Sartre, dagli anni ’60, ad approfondire l’analisi della storia e della dialettica (la sua cosiddetta “apertura al mondo”), ma è meno noto il crescente interesse sartriano nei confronti della materialità e dell’inerte, che assumono un ruolo sempre più centrale ed attivo nel suo sistema filosofico.

Adesso, rispetto a *L’Essere e il Nulla*, si cerca di connettere più profondamente l’azione alla materialità del corpo, mentre prima l’incarnazione e la scelta sessuale sembravano essere più soggetti ad una relazione-cortocircuito, nel conflitto temporaneamente mediato tra carne e coscienza. L’uomo, con il desiderio sessuale, temporaneamente “incarna” la propria coscienza, la rende carne: ne *L’Essere e il Nulla* l’incarnazione era vista come fenomeno 1) temporaneo 2) in relazione alla coscienza soggettiva 3) con accenti negativi. Nella *Critique*, abbiamo visto, la questione assume un ruolo più importante, più attivo e centrale e insieme si storicizza. Lo dice Sartre sempre nel tomo postumo: “Ho già spiegato altrove come *il corpo si faccia carne*. Ma bisogna aggiungere anche che *la carne diviene atto*”⁸. Atto e passione, agire attraverso la propria passività sulla carne dell’altro: il desiderio si fa atto carnale, la carne nella sua solitudine e contingenza, è trascesa verso la solitudine e contingenza dell’altro. Nell’istante della *praxis* sessuale, c’è insieme singolarizzazione e totalizzazione, rapporto con l’inerte e con un’altra libertà: forse, dice, è proprio questo il momento di maggiore interdipendenza di tutti questi fattori. Da questo emerge il concetto di individuo socializzato sessualmente.

Il bisogno quindi è un elemento fondamentale della dialettica costituente (del soggetto) e costituita (della storia), ma in generale l’inerte cosmico, come dispersione della molteplicità, come abbiamo visto sin’ora, costituisce la vera base della totalizzazione storico-umana. In un recentissimo testo⁹ Sicard sostiene che l’estetica sartriana si apra, nelle ultime fasi, sempre più alla dimensione della materialità: l’immagine diventa per Sartre uno spazio geografico, non il simbolo di una trascendenza. Mentre il concetto di simbolo trova il suo senso all’esterno, l’immagine lo possiede già internamente, come realizzazione concreta di un mondo. Sartre, che prima, in opere come *Imaginaire*, intendeva il prodotto artistico come rappresentazione oggettivata della coscienza, in

un momento successivo lo studia in quanto processo materiale: questo processo verso il materiale, nella filosofia di Sartre, è un aspetto fondamentale degli sviluppi della sua filosofia, al pari della sua nota “apertura verso il mondo e alla storia”; è un cammino che non riguarda solo l'estetica, ma coinvolge globalmente il suo sistema filosofico, dall'analisi della storia all'etica; molti indizi a riguardo si trovano in opere poco conosciute e postume, come appunto il secondo tomo della *Critique*. Alla luce di questo, se l'attenzione alla contingenza pone Sartre a pieno titolo tra i filosofi moderni (da Nietzsche in poi), l'interesse crescente verso il ruolo attivo dell'inerte rivela un vero e proprio lato “post-moderno” di Sartre, che lo avvicina maggiormente a pensatori come Deleuze, come lo stesso Sicard sostiene in *Immaginari di Sartre*.

¹ J. P. SARTRE, *Autoritratto a settant'anni*, Milano, Il Saggiatore, 1976, p. 88.

² J.P.SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, Volume II, p. 338

³ Ivi, p. 348.

⁴ Ivi, p. 360.

⁵ Ivi, p. 397.

⁶ La stessa arte, come dice nell' *Idiot*, è la restaurazione dell'organico, reintegrando così i bisogni nel campo culturale in nuove forme. E ogni azione conserva in sé, implicitamente, con un'urgenza interna, l'esistenza dei bisogni biologici.

⁷ Ivi, p. 268.

⁸ Ivi, p. 271.

⁹ G.FARINA, P.TAMASSIA, *Immaginari di Sartre (conversazioni con Michel Sicard)*, Roma, Edizioni Associate, 1999.