

ALESSANDRO BELLAN E LUCIO CORTELLA^{1*}

IL RICONOSCIMENTO
COME REIFICAZIONE.
SARTRE E LA CRITICA
DELL'INTERSOGGETTIVITÀ

Non è nella natura dei rapporti economici che secondo Sartre troviamo le radici del processo di reificazione, né nell'espansione illimitata dell'agire strumentale e neppure nelle istanze moderne di quantificazione e matematizzazione del nostro mondo vitale. Per Sartre la reificazione si radica all'interno dei rapporti intersoggettivi, nella dinamica prodotta da quelle relazioni, e quindi, in definitiva nell'istanza fondamentale della soggettività, nella logica specifica che la anima. Lì sta la genesi della reificazione, anche se – come vedremo – risulta estremamente problematico per Sartre trovarne lì la soluzione. A dire il vero la diagnosi sartriana subisce uno sviluppo interno, un'evoluzione che si svolge in parallelo col progressivo passaggio del pensatore francese da una fase più specificamente «esistenzialista» a una fase in cui il marxismo gioca un ruolo sempre più decisivo. Nel periodo che ruota attorno all'*Essere e il Nulla* (1943) umanizzazione e reificazione hanno il loro fondamento esclusivamente nella soggettività, sicché ogni patologia dei rapporti intersoggettivi germoglia dalle dinamiche dell'incontro (e dello scontro) fra i soggetti. Nella fase di avvicinamento, e poi di pieno accoglimento del paradigma marxista – e qui l'opera di riferimento è indubbiamente rappresentata dalla *Critica della ragione dialettica* (1960) – comincia invece a svolgere un ruolo centrale un elemento esterno al soggetto, quella che Sartre chiama la «materia». L'origine della

1 * Il saggio è frutto di un lavoro comune elaborato dai due autori e dal loro confronto critico. In particolare, la parte relativa all'*Essere e il Nulla* (pp. 190-205) è stata scritta da Lucio Cortella, mentre quella sulla *Critica della ragione dialettica* (pp. 205-220) da Alessandro Bellan.

reificazione trova perciò nel rapporto fra l'uomo e la materia, cioè nel rapporto di lavoro, il suo radicamento, il meccanismo d'innescò. Certo la reificazione resta sempre una deformazione dei rapporti intersoggettivi, ma quella deformazione non è spiegabile solo sulla base di una dinamica interna alle soggettività. E tuttavia in questa evoluzione – come vedremo – non cambia l'elemento di fondo che caratterizza la diagnosi sartriana: la convinzione della sostanziale insuperabilità del carattere reificante che segna le relazioni intersoggettive come una sorta di necessità ontologica, alla quale sembra impossibile sfuggire.

1. *L'esperienza dell'altro*

Non si può parlare di patologie nei rapporti intersoggettivi se questi rapporti non esistono, se – come sostiene un certo scetticismo filosofico che, sotto forma di «solipsismo», ha giocato indubbiamente un ruolo importante nella filosofia del Novecento – io posso parlare solo della «mia» esperienza, non ho alcun accesso all'esperienza altrui e non posso in alcun modo parlare di un «altro» se non in forma di un «oggetto» che sta di fronte a me come una «cosa». Proprio la tradizione fenomenologica, alla quale sin dalle prime pagine dell'*Essere e il Nulla* Sartre esplicitamente si riferisce, si era impegnata a dare una risposta al problema dell'«esistenza d'altri». Ed egli intende proseguire questa prospettiva dedicando un intero capitolo della sua opera principale proprio a risolvere quel problema e a sconfiggere ciò che in quelle pagine viene definito «lo scoglio del solipsismo». Singolarmente il suo argomento a sostegno dell'«esistenza d'altri» non riprende però quelli fenomenologici di Husserl, in cui attraverso l'osservazione fenomenologica del corpo d'altri si perveniva all'«esperienza altrui»². Per Sartre nessuna osservazione

2 Il riferimento canonico è rappresentato dalla «quinta» delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. v. S. Strasser, in *Husserliana*, Bd. I, Nijhoff, Den Haag 1950 [1963]; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960, pp. 99-168).

di un corpo posto davanti a me può darmi la certezza che si tratti veramente di un altro soggetto: quella che egli chiama la «fatti-cità d'altri» resta sempre qualcosa di dubitabile anche quando si presenta di fronte al mio sguardo. Perciò la via per dimostrare l'esistenza altrui non può essere quella diretta dell'osservazione fenomenologica di ciò che si presenta davanti a me bensì quella indiretta che parte dall'esperienza che io ho di me stesso. L'altro si guadagna non a partire dall'oggetto ma a partire dalla propria soggettività³.

Nell'espone questa via «indiretta» Sartre ripropone il medesimo schema argomentativo che troviamo nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel⁴. Anche Hegel infatti parte dalla soggettività, trovando in essa gli elementi capaci di attestare l'esistenza dell'intersoggettività. Non si tratta, evidentemente, di una vera e propria «dimostrazione», dato che la soggettività non è assunta come la «premessa» dalla quale si «conclude» alla pluralità di soggetti. Al contrario quella pluralità emerge come la «condizione» e il vero «fondamento» della soggettività individuale. Dunque più che di una «dimostrazione» si dovrebbe parlare di una «ricostruzione» in cui a partire dal «fondato» si risale al suo

3 «Il solo punto di partenza possibile è il *cogito cartesiano*. Il *cogito* soltanto ci porta sul terreno della necessità di fatto, che è quello dell'esistenza d'altri. (...) Bisogna che il *cogito*, esaminato più attentamente, mi proietti fuori di sé sugli altri, come mi ha proiettato fuori di sé sull'In-sé. (...) Così è al per-sé che bisogna chiedere di darci il Per-altri, all'immanenza assoluta che bisogna chiedere di proiettarci nella trascendenza assoluta: nel più intimo di me stesso devo trovare non *delle ragioni di credere ad altri*, ma proprio altri, come colui che non è me stesso» (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965 [2008], pp. 303-304).

4 Qui il riferimento è a quella sezione del capitolo IV che porta il titolo di *Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza*. L'argomento in questione tuttavia non viene esposto nelle celebri pagine dedicate alla dinamica del rapporto tra servo e padrone, quanto in quella esposizione iniziale in cui Hegel elabora le linee del «puro riconoscimento» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Göbhardt, Bamberg und Würzburg 1807, ora in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 275-283).

«fondamento». La tesi hegeliana è ben nota: l'autocoscienza non può essere il prodotto di se stessa ma è il prodotto del riconoscimento tributato da un'altra autocoscienza. L'autocoscienza implica infatti una presa di distanza del soggetto da se stesso, una capacità di guardarsi dall'esterno che non può provenire da lui. Quella distanza, impossibile per il soggetto, diventa però possibile per un altro soggetto, che può, perciò, comunicare al primo la cognizione della sua individualità. *Io posso vedermi solo grazie allo sguardo dell'altro*⁵. Il riconoscimento dell'altro è condizione di possibilità della mia autocoscienza, ovvero, in termini hegeliani, il «per sé» è possibile solo grazie all'«altro da sé».

Questo schema viene riproposto anche da Sartre. Egli tuttavia introduce una significativa variazione rispetto a Hegel, ponendo come base di partenza non già l'autocoscienza, cioè la consapevolezza della propria soggettività, bensì la consapevolezza della propria oggettività, quella che Sartre chiama «l'oggettività». Si tratta innanzitutto della coscienza – che noi tutti possediamo – di avere un corpo, cioè di essere un oggetto collocato nello spazio-tempo, ma più in generale della consapevolezza di possedere un'identità oggettiva che ci distingue dagli altri, dotata di determinate caratteristiche e di specifiche proprietà.

Il motivo della variazione della base di partenza sta nella presa di distanza dalla tesi hegeliana, secondo cui la coscienza sarebbe qualcosa di accessibile e conoscibile al pari di ogni altro oggetto (e questa convinzione viene attestata proprio dalla nozione di autocoscienza). Secondo Sartre invece noi non riusciamo mai a conoscere noi stessi, non ci vediamo mai per come siamo veramente «in» noi stessi. La natura soggettiva del sé (quello che Sartre chiama il «per-sé» e che non va confuso con l'autocoscienza) non può mai diventare oggetto di conoscenza. Quando il per-sé, per conoscersi, riflette su di sé finisce col perdere ciò che esso propriamente è: esso conosce infatti un oggetto e non il vero per-sé, perde cioè la sua natura soggettiva. L'autocoscienza, intesa come

5 Ciò ovviamente non significa che io mi veda come l'altro mi ha visto, ma che è lo sguardo dell'altro a rendere possibile il mio «vedermi».

conoscenza di sé, è per Sartre un punto interrogativo, un qualcosa di inattuabile e inattuabile⁶. Dunque – e Sartre lo ribadisce in continuazione – il *cogito* non va confuso con l'autocoscienza ma è semplicemente la certezza immediata di sé e non l'oggetto di un processo conoscitivo⁷. A maggior ragione perciò deve risultare inattuabile l'autocoscienza d'altri, che è invece ciò a cui – secondo Hegel – conduce il rapporto di riconoscimento.

Ora, se io non posso pervenire alla conoscenza della mia soggettività, possiedo tuttavia quella della mia oggettività, *la coscienza di come appaio esternamente a me stesso, la coscienza della mia corporeità, della mia spazialità oggettiva e di tutte le qualità che mi attribuisco*. Ebbene è proprio questa coscienza a non poter essere un mio prodotto: io non ho alcuna capacità di produrre da me una tale conoscenza. «L'uomo», scrive Sartre in *L'esistenzialismo è un umanismo*, «si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso) se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'altro. L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me»⁸. La capacità di determinare i caratteri oggettivi del mio essere sta nello sguardo che un altro rivolge a di me e che mi identifica per come sono.

6 «Una coscienza conosciuta non è totalmente modificata dal fatto stesso di essere conosciuta? Apparire come oggetto a una coscienza è ancora essere coscienza?» (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., p. 293).

7 La coscienza è innanzitutto «rapporto immediato e non-cognitivo di sé a sé» (*ivi*, p. 19). Ne deriva una fondamentale differenza fra la coscienza prodotta dalla riflessione (l'autocoscienza) e la coscienza che precede quel rapporto: «La riflessione non ha quindi alcun privilegio nei riguardi della coscienza riflessa: non è la prima che rivela la seconda a se stessa. Al contrario, è la coscienza non riflessiva che rende possibile la riflessione; c'è un *cogito* preriflessivo che è la condizione del *cogito* cartesiano» (*ibid.*).

8 J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Nagel, Paris 1946; tr. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1963, pp. 70-71. Va notato qui l'uso da parte di Sartre proprio del concetto hegeliano di «riconoscimento», al fine di esporre il tipo di rapporto che viene a instaurarsi fra i soggetti nella conoscenza reciproca delle loro rispettive oggettività.

«Io sono, al di là di qualsiasi conoscenza, quel me che un altro conosce»⁹. Dunque l'intersoggettività è condizione di possibilità della mia «oggettività».

Sartre sottolinea in continuazione la centralità della nozione di «sguardo» in questa sua confutazione del solipsismo. Ma lo sguardo è qui non tanto l'esperienza del guardare quanto quella dell'esser visto. La scoperta dell'altro non avviene in forza del mio sguardo su di lui quanto in forza del suo sguardo su di me. Gli altri sono presenti in me non tanto come oggetti della mia osservazione quanto come condizioni della mia esperienza dell'esser guardato: «L'essere-visto-da-altri è la verità del “vedere-altri”»¹⁰. La coscienza della propria oggettività dipende da questa esperienza passiva, anzi è identica a questa esperienza: essere oggetto a sé ed esser visto sono lo stesso.

2. La struttura patologica del riconoscimento

La singolarità dell'indagine sartriana sull'intersoggettività sta nel fatto che proprio uno dei più solidi argomenti contro il solipsismo e contro la negazione dell'esistenza di altri soggetti si accompagna nello stesso tempo alla critica nei confronti di questa stessa esistenza, alla denuncia della sua dinamica intimamente patologica e disumanizzante. Proprio nel momento in cui viene scoperto l'altro ne viene scoperta anche l'azione deformante esercitata sul soggetto che è diventato oggetto del suo sguardo.

Quell'oggettivazione del mio essere compiuta dall'altro non ha infatti nulla a che vedere col modo originario in cui io sono per me, nulla a che vedere con la mia soggettività: «La percezione del mio essere-fuori-da-me per l'altro, cioè la percezione oggettiva del mio essere-altro (...) è radicalmente differente dal mio essere-per-me e neppure vi rimanda»¹¹. La riduzione della soggettività ad oggetto è deformazione di quella soggettività. «Il me-oggetto-

9 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., p. 314.

10 *Ivi*, p. 310.

11 *Ivi*, pp. 327-328.

per-me è un me che *non è me*, cioè che non ha le caratteristiche della coscienza. È coscienza *degradata*»¹². Lo sguardo dell'altro, nel mentre mi attesta la presenza e l'esistenza dell'altro, non solo non coglie, riducendomi ad oggetto, la mia verità, ma finisce per avere su di me un effetto deformante. Il rapporto con l'altro, che per Hegel era un rapporto di riconoscimento e di affermazione dell'autonomia dell'autocoscienza, assume, nell'*Essere e il Nulla*, i tratti di una *relazione alienante e reificante*.

Sartre usa poco la parola «reificazione», perché ciò su cui si concentra è soprattutto il *carattere alienante* della relazione intersoggettiva, ovvero il fatto che lo sguardo altrui mi faccia essere *altro* da come io sono, *estraneo* a me stesso. Originariamente io sono un *per-sé*, cioè sono la negazione di tutto ciò che è oggettività e, proprio per questo, non sono un *essere* ma un *nulla*, cioè la negazione di ogni essere determinato, di ogni realtà irrigidita, di ogni ossificazione dell'esistenza. Il *per-sé* è infinità di possibilità, è apertura a innumerevoli modalità di esistenza (e proprio questo è il senso profondo della libertà umana), ma lo sguardo dell'altro riduce queste possibilità a una sola: io divento un essere, acquisisco un'identità fissa e ossificata, mi identifico con un certo ruolo, con certe qualità e attitudini, smetto la mia natura di *per-sé* e acquisisco quella dell'*in-sé*. «Io colgo lo sguardo dell'altro in seno al mio *atto*, come solidificazione e alienazione delle mie possibilità»¹³.

Ma quest'azione alienante nei confronti del soggetto è anche un processo di *reificazione*: l'io è infatti ridotto a oggetto, ridotto a cosa. «Per l'altro, *io sono seduto* come quel calamaio è *sul tavolo*; per l'altro, *io sono curvo* sul buco della serratura come quell'albero è *inclinato* dal vento. Così, per l'altro, io ho depresso la mia trascendenza»¹⁴. Lo sguardo altrui ha un effetto pietrificante su di me: «La pietrificazione del *per-sé* da parte dello sguardo dell'altro è il senso profondo del mito di Medusa»¹⁵.

12 *Ivi*, p. 327.

13 *Ivi*, p. 316.

14 *Ibid.*

15 *Ivi*, p. 494.

A causa di questo sguardo l'io non è più padrone di sé, anzi è in balia dell'altro¹⁶, ridotto a ciò che l'altro ne fa, all'immagine in cui l'altro l'ha rinchiuso. Il soggetto diventa *natura*, una cosa in mezzo a tante altre, e quindi un oggetto a disposizione di altri, *in pericolo* a causa della possibile azione di altri: «In quanto sono lo strumento di possibilità che non sono le mie possibilità, di cui non posso che intravedere la pura presenza al di là del mio essere, e che negano la mia trascendenza per costituirmi come mezzo verso dei fini che io ignoro, io sono *in pericolo*. E questo pericolo non è un accidente, ma la struttura permanente del mio essere-per-altri»¹⁷.

All'esperienza del pericolo si affianca quella del *pudore* e della *vergogna*. «La vergogna pura non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile; ma, in generale, di essere *un* oggetto, cioè di *riconoscermi* in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri»¹⁸. L'io prova su di sé l'esperienza del peccato, che non consiste però nell'aver commesso un certo atto, ma nel «trovarsi» coinvolto in una sorta di «colpa ontologica»: essere in relazione ad altri ed esser visto da loro. «Se c'è un Altro, chiunque esso sia, ovunque sia (...) io ho un fuori, una *natura*; il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro; e la vergogna è – come la fierezza – l'apprensione di me stesso come natura»¹⁹.

La relazione intersoggettiva è il nostro peccato originale, e anche noi, come Adamo ed Eva, ci vergogniamo di noi stessi, della nudità del nostro corpo, cui ci ha ridotto lo sguardo dell'altro. Di fronte a lui siamo «nudi», senza difese e senza protezioni, e il vestirsi non è altro che un tentativo di impedire l'intrusione dell'altro in noi stessi: «Vestirsi significa dissimulare la propria oggettività, reclamare il diritto di vedere senza esser visto, cioè di essere puro soggetto. Per questo il simbolo biblico della caduta,

16 «In questo senso, possiamo considerarci come “schiavi”, in quanto appariamo agli altri» (*ivi*, p. 321).

17 *Ibid.*

18 *Ivi*, p. 344.

19 *Ivi*, p. 316.

dopo il peccato originale, è il fatto che Adamo ed Eva “capiscono di essere nudi”»²⁰.

L'altro riduce la nostra soggettività al nostro corpo ma, con quel medesimo atto, ci sottrae la disponibilità di quel corpo. La nostra originaria esperienza del corpo, quella dell'esperienza interna, quella della sostanziale unità di coscienza e corporeità, viene spezzata dall'intrusione dell'altro. Sotto il suo sguardo il nostro corpo diventa «esterno», cioè «corpo-per-altri», una cosa che può essere toccata, colpita, violata, un oggetto di cui altri possono impadronirsi. È l'altro il responsabile dell'espropriazione del nostro corpo: «Il mio corpo, in quanto alienato, mi sfugge verso un essere-strumento-fra-strumenti, verso un essere-organo-sensibile-percepito-da-degli-organi-sensibili, questo con una distruzione alienante e uno svanimento concreto del *mio* mondo che sfugge verso altri e che un altro ripercipirà nel suo mondo»²¹. Tutto ciò che è mio proprio mi diventa altro ed estraneo.

La diagnosi sartriana assume qui dei tratti paradossali. Nel mentre proclama, contro il solipsismo e contro l'individualismo coscienzialista, la strutturale relazionalità del soggetto, il rapporto inscindibile che lega ciascuno di noi agli altri, mostra – contemporaneamente – la natura estraniante di questi stessi rapporti. *L'essenza delle relazioni intersoggettive è costituita dalla reificazione*. Non vi è alcuna possibilità di sottrarsi a questo destino²². Non si danno infatti rapporti intersoggettivi autentici, in cui i soggetti siano l'uno per l'altro per come essi realmente sono, al di fuori dello sguardo reificante, né, tantomeno, rapporti intersoggettivi emancipanti. L'incontro con l'altro è solo fonte di oggettivazione e degradazione. La comunicazione, qualunque

20 *Ivi*, p. 344.

21 *Ivi*, p. 413.

22 Al fine di sottolineare la natura non casuale di questo tipo di relazione «Sartre si preoccupa, con un'ultima mossa, di dare un carattere quasi-trascendentale alla situazione dell'esser visto» (A. Honneth, «*Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*», in Id., *Un-sichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, p. 96).

essa sia, è strutturalmente distorta e reificante. *La relazione è in quanto tale reificazione.*

Neppure l'amore vi sfugge. Certo, Sartre sa bene che l'istanza fondamentale dell'amore vuole che l'amato rimanga soggetto. L'amato è tanto più amato quanto più da lui si riceve amore. L'amante vuole amare ma, soprattutto, vuole essere amato. Ebbene, ciò può essere ottenuto solo da un altro soggetto e non da una cosa: «Chi vuol essere amato non desidera di asservire l'amato», non desidera ridurlo a un automa, a oggetto meccanico sotto i suoi comandi, tanto che «l'asservimento totale dell'essere amato fa svanire l'amore dell'amante»²³. La sfida dell'amore è quella in cui due soggetti si possiedono reciprocamente senza rendersi oggetti, senza sopprimere la libertà dell'altro, ma appunto esigendola. Ebbene, questa sfida, è destinata – secondo Sartre – alla sconfitta: l'amante *vuole* essere amato, lo *pretende*, ma al tempo stesso vuole che l'amore dell'altro sia libero e non coatto. Questa esigenza è contraddittoria: vuole che l'altro lo desideri liberamente, cioè vuole e non vuole la sua libertà. Desidera la libertà dell'altro ma al tempo stesso pretende che quella libertà si pieghi ai suoi desideri. Egli non può chiedere nulla all'altro ma al tempo stesso finisce per pretendere tutto. Due sole vie si aprono a questo punto ed entrambe mettono in scacco l'istanza fondamentale dell'amore. La prima è la riduzione dell'altro a oggetto per costringerlo ad amare. La seconda è la sottomissione alla libertà dell'altro, la rinuncia alle mie pretese e ai miei desideri, cioè l'alienazione della mia libertà: «così ciascuno è alienato solo in quanto esige l'alienazione dell'altro»²⁴.

Non vi è per Sartre alcun modo di correggere un'interazione reificante grazie a un'interazione autentica o emancipante: finché si stabiliscono rapporti con gli altri, ci si può solo reciprocamente reificare. Questi rapporti finiscono per espropriare il soggetto della condizione in cui si viene a trovare. Quella che Sartre chiama la *situazione* diventa, a causa dei rapporti intersoggettivi, un

23 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., p. 427.

24 *Ivi*, p. 436.

mondo che non è la nostra dimora ma che è definito e stabilito dagli altri: «Il per-sé nasce in un mondo che è mondo per altri per-sé. Ecco che cos'è il *dato*. E, con ciò stesso, come abbiamo visto, il senso del mondo gli è *alienato*. Questo significa che si trova in presenza di *significati* che non vengono al mondo per mezzo suo»²⁵.

La fine dell'esistenza, la *morte*, sancisce questa sostanziale espropriazione del sé. Le possibilità che, finché si è in vita, rimangono aperte vengono con la morte chiuse in modo definitivo. E il soggetto si ritrova completamente consegnato nelle mani degli *altri*: «la caratteristica di una vita morta è di essere una vita di cui l'altro diventa il guardiano»²⁶. Finché si è in vita ci si può sempre ribellare al punto di vista dell'altro, ma la morte «dà la vittoria finale al punto di vista dell'altro». E anche questa è alienazione: «l'esistenza stessa della morte ci aliena completamente, nella nostra vita, a profitto d'altri. Essere morto è essere in preda ai vivi»²⁷.

3. *Dalla reificazione al conflitto*

C'è una possibile via d'uscita dalla reificazione, individuata da Sartre. Essa consiste in una sorta di *rivendicazione* della propria soggettività di contro allo sguardo oggettivante dell'altro, una sorta di *ribellione* del soggetto contro la sua riduzione a oggetto. Il soggetto ridotto a cosa, riaffermando orgogliosamente la propria soggettività, capovolge la situazione cui l'altro lo aveva costretto e ritrasforma il sé oggetto nel sé soggetto²⁸. Ciò è pos-

25 *Ivi*, p. 593.

26 *Ivi*, p. 616.

27 *Ivi*, p. 618.

28 Si tratta di una interessante ripresa delle tesi con cui già Lukács aveva individuato la via d'uscita dalla reificazione: la presa di coscienza di classe da parte del proletariato è presa di coscienza della propria riduzione a cosa, a merce, ma proprio in quanto presa di coscienza essa è rivendicazione della propria *soggettività*. In tal modo, attraverso la riflessione su di sé, realizzando «l'autocoscienza della merce», l'oggetto si capovolge nel

sibile in un unico modo: ribaltando contro l'altro il rapporto di oggettivazione.

Io posso dimostrare a me stesso di non essere quella cosa cui lo sguardo dell'altro mi ha ridotto solo se dimostro che posso fare la stessa operazione proprio nei confronti suoi. Guardandolo, riducendolo a oggetto, impedisco infatti all'altro di essere soggetto e quindi gli impedisco di fare ciò che ogni soggetto sa e vuole fare: ridurmi a oggetto. Una volta che l'altro sia stato ridotto a cosa, non mi sentirò più guardato da lui e quindi non mi sentirò più un oggetto.

«La reazione alla vergogna consisterà quindi nel cogliere come oggetto colui che ha sorpreso la *mia* oggettività. Infatti, dal momento in cui altri mi appare come oggetto, la sua soggettività diventa una semplice *proprietà* dell'oggetto considerato»²⁹. Una volta oggettivata la sua soggettività non è più la sua essenza ma diventa semplicemente un'attribuzione, un'aggiunta, rispetto a qualcosa che prima di tutto si presenta come un oggetto: «L'Altro-oggetto "ha" una soggettività come questa scatola vuota ha "un interno". E con ciò io mi *riconquisto*: perché non posso essere oggetto per un oggetto»³⁰.

La reazione alla vergogna, cioè alla reificazione, è l'*orgoglio*, vale a dire la rivendicazione della propria libertà. Ma questo può avvenire solo passando attraverso la negazione della soggettività altrui. Nelle relazioni intersoggettive la prima negazione, quella che mi reifica, può dunque essere seguita da una «seconda negazione, quella che va da me ad Altro»³¹ e che trasferisce all'altro

soggetto (G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Berlin 1923; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967).

29 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., p. 344.

30 *Ibid.*

31 «Così mi trovo di fronte, in un primo tempo e unicamente, quella delle due negazioni di cui non sono responsabile, quella che non viene da parte mia. Ma proprio nella percezione di questa negazione sorge la coscienza (di) me come me-stesso, cioè posso prendere una coscienza esplicita (di) me in quanto sono anche responsabile di una *negazione d'altri* che è la mia propria possibilità. È l'esplicitazione della *seconda negazione*, quella che va da me ad Altri» (*ivi*, p. 342, corsivi nostri).

quello che io ho dovuto subire. È evidente però che questa non può essere assolutamente la parola definitiva, dato che l'altro si ribellerà – a sua volta – a questo tentativo di reificarlo. Ne deriva che il rapporto di riconoscimento è nella sua essenza un rapporto di reificazione reciproca. *L'intersoggettività perde i tratti di rapporto fra soggetti per trasformarsi in una relazione fra oggetti*, i quali reiterano i loro tentativi di sottrarsi a quell'oggettivazione ma finiscono per riprodurla incessantemente.

Il riconoscimento si trasforma in una lotta senza fine, ma al tempo stesso in una lotta disperata. Dalla reificazione si esce scatenando il conflitto contro l'altro ma quel conflitto non cambia la condizione di reificazione, perché nel tentativo di uscirne continua a riprodurla all'infinito. «L'Altro esiste per la coscienza solo come *sé rifiutato*. Ma proprio perché l'Altro è un se stesso, non può essere per me e con me se stesso rifiutato, se non in quanto è un *se stesso che mi rifiuta*»³². Io posso essere soggetto solo se l'altro è un oggetto, l'altro può essere un soggetto solo se io sono oggetto. D'altra parte l'altro non può essere altro (cioè soggetto) se rimane oggetto e dunque deve rifiutarmi. Da questa logica di reificazione reciproca e di conflitto non si esce: «Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri»³³.

In questa connotazione conflittuale si ripresenta ancora un'eredità hegeliana. Per Hegel infatti il riconoscimento non è per nulla un rapporto pacifico ma rapporto conflittuale, lotta per la vita e per la morte³⁴. Tuttavia in quel caso il conflitto non è causato dal rapporto comunicativo ma dalla ricerca della comunicazione, cioè dalla pretesa di essere riconosciuti (quella che Hegel chiama la ricerca di ciascuna autocoscienza di «elevare a verità» la propria certezza). Il conflitto è perciò una conseguenza del mancato

32 *Ivi*, p. 339.

33 *Ivi*, p. 424.

34 «Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un *dar prova* di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e per la morte. La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare a verità, nell'altra e in se stessa, la propria certezza di *essere per sé*» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, tr. it. cit., p. 281).

riconoscimento, o meglio del non ancora ottenuto riconoscimento: proprio perché l'altro non è per nulla disposto a concedere il proprio riconoscimento, ma anzi lo pretende senza concederlo, si scatena la lotta. Non è perciò lo sguardo dell'altro a generare il conflitto ma l'assenza di quello sguardo, la volontà altrui di sottrarsi alla mia richiesta di essere oggetto della sua attenzione. Una volta ottenuto il riconoscimento il conflitto avrebbe termine³⁵. Per Hegel dunque il rapporto autentico con l'altro determina la fine del conflitto. Riconoscere non è confliggere con l'altro ma sostituire la logica della forza con la logica dell'accoglimento.

È evidente qui la divergenza tra la prospettiva hegeliana e quella sartriana. In *Hegel* il riconoscimento produce le condizioni per un rapporto autentico con l'altro. Lungi dall'oggettivare/reificare l'altro, il riconoscimento fa sì che l'altro possa conoscere e realizzare se stesso. Il riconoscere è infatti condizione di possibilità dell'autonomia altrui: l'indipendenza dell'autocoscienza passa necessariamente attraverso la relazione riconoscitiva. Lo stesso processo di emancipazione, cioè di progressiva liberazione dell'autocoscienza dalle sue costrizioni biologico-naturali ha nell'acquisizione della consapevolezza di sé e della propria indipendenza, cioè nelle relazioni di riconoscimento che ne stanno alla base, la propria condizione. Ne consegue che il riconoscimento è la radice della soggettività, del processo di formazione che la costituisce, della sua autonomia e autenticità.

La diagnosi di *Sartre* va in una direzione completamente opposta. Il riconoscimento non costituisce dei soggetti ma crea degli oggetti, anzi deforma le nostre stesse soggettività estraniandole da loro stesse e depredandole delle loro possibilità più autentiche. Ne consegue un esito paradossale: dopo aver «dimo-

35 È noto che la soluzione del IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito* non va in quella direzione e in luogo del riconoscimento reciproco tra uguali delinea un rapporto di dipendenza di un'autocoscienza dall'altra (le celebri figure del signore e del servo), ma è anche altrettanto evidente che realizzandosi un rapporto di disuguaglianza e dipendenza gerarchica il riconoscimento sostanzialmente fallisce, come lo stesso Hegel non manca di rilevare. Un riconoscimento autentico si trova invece alla fine del capitolo VI, con le figure del «perdono» e della «riconciliazione».

strato» l'esistenza degli altri grazie all'esperienza oggettivante dell'esser-visto questa esistenza viene degradata a mero insieme di oggetti. Per Sartre non esiste un «noi-soggetto» ma solo un «noi-oggetto», il noi che si costituisce sotto lo sguardo oggettivante di un *terzo*.

Il formarsi, ad esempio, di una «coscienza di classe» non può essere l'esito di un processo di presa di coscienza soggettivo-collettiva ma solo il risultato dello sguardo oggettivante delle classi dominanti. «Il “padrone”, il “signore-feudale”, il “borghese” o il “capitalista” appaiono non solamente come dei potenti che comandano, ma anche, e prima di tutto, come i *terzi*, cioè quelli che sono al di fuori della comunità oppressa e *per cui* questa comunità esiste. La fanno nascere con lo sguardo»³⁶. Ugualmente la folla, il «noi» dei totalitarismi di massa, non si costituisce da sé ma in forza dello «sguardo del capo»³⁷. «Noi siamo *noi* solo agli occhi degli altri, e solo a partire dallo sguardo degli altri, ci assumiamo come noi»³⁸.

In questo contesto ben si comprende la presa di distanza dal *Con-Essere* heideggeriano: «L'essenza dei rapporti fra le coscienze non è il *Mitsein*, ma il conflitto»³⁹. Noi non siamo «insieme» agli altri ma «contro» gli altri, non siamo né comunità né relazione, ma lotta e conflitto, un conflitto fra soggetti che lottano per ridursi reciprocamente ad oggetti e per evitare quella riduzione medesima.

E tuttavia questa diagnosi così pessimistica e unilaterale ci insegna qualcosa di importante, rivelandoci quello che potremmo chiamare il *lato oscuro del riconoscimento*, un aspetto che Hegel non aveva propriamente considerato. Riconoscere non è infatti esclusivamente mettere l'altro nelle condizioni di diventar consapevole della sua autonomia ma è anche conferirgli un'identità, attribuirgli un ruolo, fissarne delle qualità. A tutto ciò Sartre dà il nome di «oggettività». Noi siamo anche ciò che gli altri vedono

36 J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., p. 484.

37 *Ivi*, p. 486.

38 *Ibid.*

39 *Ivi*, p. 493.

in noi, dunque, in una certa misura, il prodotto dei loro sguardi, delle loro rappresentazioni, delle loro classificazioni. Riconoscere significa qui rinchiudere la soggettività in un'identità fissa, ridurla a quell'unica dimensione, fissarla all'interno di stereotipi. Nel riconoscimento c'è dunque un pericolo di degradazione e corruzione, qualcosa di analogo a ciò che Adorno definisce come *pensiero identificante* e che consiste nel ridurre il molteplice a un'unica dimensione, cancellando la variabilità del diverso e imprimendo ad esso un'unica fissa identità⁴⁰. Riconoscere è catturare l'altro, ridurlo a qualcosa che è a mia disposizione, è uniformare il differente, sottrargli la sua costitutiva irriducibilità. Nel riconoscimento è perciò immanente una tendenza al dominio, alla sottomissione dell'altro, alla possibilità della sua manipolazione.

Ma tutto ciò è solo uno dei differenti modi in cui avviene il riconoscimento intersoggettivo, non l'unico, non quello fondamentale. È certamente importante sapere che nelle relazioni umane è immanente questa tendenza, questo pericolo, questa minaccia, e tuttavia essa rimane una degenerazione patologica del riconoscimento, non la sua natura specifica. Ma allora qual è il motivo che conduce Sartre a intendere i rapporti di riconoscimento *sempre* come dei rapporti reificanti, senza alcuna possibilità di redenzione?

4. *Ontologia, primato della teoria, coscienzialismo*

Il *primo motivo* affonda le sue radici nell'ontologia dell'*Essere e il Nulla*, un'ontologia caratterizzata dalla radicale contrapposizione tra questi due concetti. Da un lato sta *l'essere*, *l'In-sé*, che – contro una lunga tradizione che a partire da Aristotele ha

40 Invece di mostrare la cosa «il pensiero d'identità dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. Il pensiero d'identità si allontana dall'identità del suo oggetto, quanto più gli viene addosso senza riguardo» (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966-67, tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 135).

attraversato tutta la storia della metafisica – viene da Sartre inteso in modo univoco, semplicemente come «ciò che è», senza differenze e distinzioni, senza articolazioni e senza pluralità al suo interno. Certo il mondo dei fenomeni di cui facciamo esperienza è un mondo molteplice e articolato, ma quella pluralità è introdotta in esso dalle negazioni del *nulla*, cioè dal *per-sé* della coscienza. «L'essere in-sé ha una sola dimensione d'essere (...) L'in-sé non è diverso, non è molteplicità e perché riceva la molteplicità come caratteristica del suo essere, in-mezzo-al-mondo, è necessaria la nascita di un essere che insieme sia presente a ogni in-sé isolato nella sua identità. È per mezzo della realtà umana che la molteplicità viene al mondo, è la quasi molteplicità in seno all'essere-per-sé che fa in modo che il numero si manifesti nel mondo»⁴¹. Il per-sé, essendo l'opposto dell'essere-in-sé, è il suo nulla, è cioè la totalità delle negazioni, che, spinozianamente-hegelianamente determinano l'originaria indifferenza dell'essere-in-sé. «Così il nulla introduce la quasi molteplicità in seno all'essere»⁴².

Proprio questa radicale opposizione della coscienza all'essere fa sì che essa sia caratterizzata solo da negazioni e la sua azione sull'essere sarà solo un'attività negativa. Dalla soggettività non può originare alcuna costituzione positiva del mondo: essa è pura negatività e non può perciò produrre alcuna costituzione positiva delle cose (del tipo di quella realizzata dalle categorie dell'intelletto kantiano). L'essere sta solo al di là della coscienza e non al di qua, non dentro di lei. Perciò non solo il rapporto fra soggetto e mondo sarà un rapporto puramente negativo, ma anche quello nei confronti degli altri soggetti. Da ciò la reificazione e il conflitto. Con una differenza rispetto al rapporto soggetto-oggetto. In quest'ultimo caso la negazione è unidirezionale: dal soggetto all'oggetto. Nel rapporto intersoggettivo la negazione è invece reciproca⁴³, una reciprocità fatta di negazione, reificazione e rifiuto.

41 J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, tr. it. cit., p. 179.

42 *Ibid.*

43 «Quando la coscienza si realizzava come non essente questo o quel *questo* nel mondo, la relazione *negativa* non era reciproca [...] Ma quando

Il *secondo motivo* all'origine della teoria negativistica dell'intersoggettività ha a che vedere con la solidarietà che lega l'*Essere e il Nulla* alla linea portante della tradizione metafisica occidentale, da Platone a Husserl. Si tratta del primato della contemplazione e della concezione del soggetto che essa comporta, inteso come puramente osservativo. Il rapporto fra i soggetti è caratterizzato, secondo Sartre, dallo sguardo: guardare ed essere guardati. Ma quando le relazioni fra soggetti sono assunte in termini teoretici si trasformano inevitabilmente in relazioni soggetto-oggetto, cioè diventano necessariamente relazioni reificanti. I rapporti fra gli uomini, nell'*Essere e il Nulla*, sono singolarmente «muti», senza parole, e anche le attività umane (di cui l'opera presenta una ricchissima rassegna) alla fine si risolvono nella logica dello sguardo teoretico.

Tuttavia le relazioni intersoggettive non sono solo quelle dell'esser guardato, ma anche quelle dell'essere interpellato, interrogato, richiesto, provocato, invitato, comandato, minacciato, amato, curato, impegnato, sono cioè *relazioni comunicative e normative*, nelle quali l'altro non è un oggetto dello sguardo ma un interlocutore e un partner dell'interazione. Ridurre il riconoscimento alla rappresentazione visiva dell'altro è mancare la strutturale dimensione *pratica*. Riconoscere non è solo identificare ma conferire all'altro lo statuto di soggetto, tributargli la medesima dignità che riferisco a me, e quindi significa rispettare l'altro, considerarlo persona, ovvero instaurare un rapporto *etico*. Qui sta la specificità della vera relazione di riconoscimento, quella che è collocata al fondo della nostra "umanità": essa non consiste nell'imprimere un'identità all'altro ma nel riconoscerne l'autonomia, mettendolo nelle condizioni di costruirsi da sé quell'identità. Un'identità formata in questo modo non cade più sotto il dominio dell'«oggettività», perché non sarà più unidimensionale e definita una volta per tutte, bensì aperta alla differenza, allo sviluppo, alla trasformazione.

si tratta di altri, invece, la relazione negativa interna è una relazione di reciprocità» (*ivi*, p. 339).

Il *terzo motivo* sta nella concezione sartriana della soggettività. Per l'autore dell'*Essere e il Nulla* la coscienza è già costituita prima e indipendentemente dal rapporto con l'altro. L'essere-per-sé è altrettanto originario dell'essere-in-sé. Per questo la soggettività non ha bisogno dell'altro per formarsi e svilupparsi. Essa non ha nessun debito nei confronti delle altre coscienze. Da esse attende solo di essere degradata e alienata, da esse non riceve alcun sostegno, ad esse si relaziona solo per negarle. Perciò la struttura ultima dell'individuo non ha per Sartre alcuna natura sociale. Anzi, se la socialità entrasse in lui sarebbe perduto, esposto all'alienazione e alla manipolazione. Proprio la sua natura non-sociale è l'ultima difesa della sua individualità e della sua indipendenza. Manca qui del tutto quella nozione, di origine hegeliana, secondo cui l'interazione con l'altro è una dipendenza grazie alla quale il soggetto riesce a guadagnare la sua vera indipendenza.

Perciò il punto di vista di Sartre rimane rinchiuso dentro i rigidi *confini della filosofia della coscienza*, di cui assume e ripropone i caratteri fondamentali: primato del vedere, carattere meramente negativo della soggettività, assunzione dell'idea che le relazioni intersoggettive siano intimamente conflittuali, e infine una concezione dell'altro non come condizione del sé ma come limitazione della propria individualità, un altro da cui difendersi e contro cui combattere.

5. *Oggettivazione, alienazione e reificazione nella Critica della ragione dialettica*

Per il Sartre dell'*Essere e il Nulla* la soluzione della reificazione non può essere ritrovata in quei rapporti intersoggettivi che la rendono possibile. E tuttavia una reificazione integrale dei rapporti umani impedisce proprio quella libertà autoprogettante che per Sartre è costitutiva dell'esperienza umana. Se il riconoscimento da parte di altri è sempre alienante e reificante, la mia libertà è inchiodata allo status di monade e a un eterno conflitto con gli altri per riaffermare senza sosta tale status.

Si comprende, dunque, come la questione della reificazione invochi una diversa impostazione, alternativa sia alle coordinate ancora coscienzialistiche entro cui si era mosso *L'Essere e il Nulla*, sia da quelle del Lukács di *Storia e coscienza di classe*⁴⁴. La *Critica della ragione dialettica* – che segna l'incontro di Sartre con il marxismo⁴⁵ – rappresenta una nuova strategia nella sfida della reificazione. La *Critica* è anche l'unica opera della filosofia francese del secondo dopoguerra che si misura con la tematica della reificazione riconoscendole un certo valore euristico (nonostante, come vedremo, un suo drastico ridimensionamento). Gli altri autori che cercarono di rinnovare Marx in Francia (Lefebvre, Godelier e soprattutto Althusser) hanno invece sempre rifiutato di ritenere legittima questa categoria, basata su una sovrapposizione di alienazione e feticismo⁴⁶.

-
- 44 Sartre si confronta brevemente con le tesi lukácsiane nel saggio del 1950 «*Faux savants ou faux lièvres*» (prefazione a L. Dalmas, *Le Communisme yougoslave depuis la rupture avec Moscou*, Terre des Hommes, Paris 1950), ora in J.-P. Sartre, *Situations, VI: problèmes du marxisme I*, Gallimard, Paris 1964, pp. 35-39.
- 45 Progettata in due tomi, la parte della *Critica della ragione dialettica* intitolata “teoria degli insiemi pratici” (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome 1: *Théorie des ensembles pratiques*, précédé de *Questions de méthode*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. *Critica della ragione dialettica*, Libro Primo: Teoria degli insiemi pratici, Il Saggiatore, Milano 1963, 2 voll.; in seguito cit. con l'abbreviazione *Critique I*) indaga il senso della prassi, cioè la sua razionalità o intelligibilità, analizzando le strutture elementari e formali del sociale (individuo, collettivo e gruppo). Il secondo volume, a cui Sartre lavorò fra il 1958 e il 1962, avrebbe invece dovuto chiarire il senso della storia, le condizioni della sua intelligibilità. Sartre non pubblicò mai questo tomo. Nel 1985 Arlette Elkaïm-Sartre ne ha dato alle stampe il manoscritto con il titolo *L'intelligibilité de l'Histoire* (*Critique de la Raison dialectique*, Tome II: *L'intelligibilité de l'Histoire*, ed. par A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 1985; tr. it. *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione dialettica*, Tomo II, a cura di F. Cambria, Ch. Marinotti, Milano 2006; in seguito cit. con l'abbreviazione *Critique 2*). Tutti i corsivi nelle citazioni sono dello stesso Sartre.
- 46 Althusser, in particolare, riteneva del tutto inutile la categoria della *Verdinglichung*, in quanto essa deriverebbe dall'indebita sovrapposizione fra categoria di alienazione (l'*Entfremdung* dei manoscritti parigini di Marx) e feticismo della merce (presente solo nel *Capitale*): «Tutta la teoria,

L'uomo è definito dal *progetto* che persegue, dal modo in cui cerca di superare le condizioni materiali, storico-sociali, politiche, economiche in cui si trova. Egli «svela e determina la propria situazione trascendendola per oggettivarsi, con il lavoro, l'azione o il gesto», e questa necessaria oggettivazione è un proiettarsi fuori di sé, è l'*esistenza* stessa, intesa «non come una sostanza stabile che riposi in se stessa, ma come un continuo squilibrio, un autosradicarsi di tutto il corpo»: l'esistenza per Sartre è insomma sempre scelta e libertà, ma una libertà che ovunque si misura con formazioni oggettivate e oggettivanti⁴⁷. Rielaborando a suo modo la lezione di Heidegger, Sartre assume dunque l'uomo come essere sempre fuori di sé, trascendimento incessante in direzione del possibile. In questo senso egli per lo più intreccia, anziché distinguerli in modo analitico, oggettivazione, alienazione e reificazione. Ogni pratica è infatti per Sartre una necessaria *oggettivazione*: è proprio nella *relazione con l'oggetto*, con la materia, che l'uomo si comprende in quanto uomo e dunque – hegelianamente – si “forma”. Definendosi attraverso il lavoro e la *praxis* in una «relazione immediata» con l'altro da sé che lo spinge a trascendersi, a essere fuori di sé in direzione dell'altro e di altri, l'ambito antropologico è dominato da uno «squilibrio», da un autosradicamento che impedisce di pensare il soggetto come sostanza⁴⁸.

oggi in gran voga, della “reificazione” poggia sulla proiezione della teoria dell'alienazione dei testi giovanili (e particolarmente dei *Manoscritti del '44*), sulla teoria del “feticismo” del *Capitale* [...] Un'ideologia della reificazione che nei rapporti umani vede ovunque solo “cose”, confonde sotto la categoria di “cosa” (che è la categoria più estranea a Marx) tutti i rapporti sociali pensati sul modello d'una ideologia della moneta-cosa» (L. Althusser, *Pour Marx*, F. Maspero, Paris 1965; tr. it. *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti 1967², pp. 205-206, nota). Va qui osservato come anche il tardo Lukács abbandoni il concetto di reificazione per ritornare a quello di alienazione. Cfr. G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband, in Id., *Georg Lukács Werke*, Bd. XIV, hrsg. v. F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt 1986, pp. 501-730.

47 J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, pp. 111-112.

48 Con questa precisazione teorica la *Critique* tenta di prendere le distanze dal coscientzialismo e solipsismo degli anni trenta-quaranta e in partico-

Strettamente legata alla necessaria oggettivazione dell'umano è quella della sua *alienazione*. L'uomo, infatti, è innanzitutto *bisogno*, perché si comprende all'interno di una situazione già data, a partire dalla *rareté*, dalla scarsità o *penuria*, per cui esso opera sempre all'interno di situazioni limitate (penuria del tempo, dei mezzi, del sapere⁴⁹), condizionanti, costrittive, continuamente esposte al rischio del conflitto per il reperimento e il mantenimento delle risorse e degli utensili. In quanto bisogno, il soggetto si aliena *negando* una totalità data: è negatività, superamento e quindi sempre nuova totalizzazione, «totalizzazione in corso», cioè nuova ricomposizione del reale in un intero (negazione della negazione)⁵⁰. Al tempo stesso, però, il soggetto è anche *trascendenza*, perché si progetta ridefinendo costantemente il suo campo pratico, cioè il suo ambiente: attraverso il lavoro che è *praxis* individuale prima ancora che sociale, l'uomo è *progetto*, in quanto ristrutturata il proprio campo pratico, superandosi sempre, trascendendo la condizione che trova e in cui *si* trova: è il lato per cui il soggetto non è un'essenza, una sostanza, ma *esistenza*, aver-da-essere, possibilità e riprogettazione continua: «la realizzazione del possibile», osserva Sartre, «dà luogo necessariamente alla produzione di un oggetto o d'un avvenimento nel mondo sociale; essa è dunque la nostra *oggettivazione*, e le contraddizioni originarie che vi si riflettono rivelano la nostra *alienazione*»⁵¹.

La qualificazione del soggetto come mancanza e bisogno è pertanto intrinsecamente dialettica (benché niente affatto marxi-

lare di *L'Essere e il Nulla*. Il famoso tema della *decisione* e della libertà assoluta risulta infatti relativizzato proprio dalla *rareté*: «Nella misura in cui *l'altro*, ignorando (più o meno) la mia azione, suscita in me l'ignoranza della sua, io mi faccio prassi grazie a lui, per superamento di questa ignoranza indotta e interiorizzata» (J.-P. Sartre, *Critique 2*, tr. it. cit., p. 31).

49 *Ivi*, p. 30.

50 Nel secondo tomo della *Critique* Sartre chiarisce il concetto di «totalizzazione», definendolo come «la prassi che si dà da sé la propria unità, a partire da circostanze determinate e in funzione di un fine da raggiungere» (J.-P. Sartre, *Critique 2*, tr. it. cit., p. 23).

51 J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, p. 83.

sta⁵²), rivelando un intreccio originario fra oggettivazione e alienazione. Ovvero: tra dialettica e soggettività prima e intersoggettività poi c'è un nesso necessario proprio per la natura dialettica della *praxis* umana. È nella prassi, e non nella natura come vorrebbe il marxismo engelsiano, che ritroviamo le caratteristiche fondamentali della dialettica.

In questo modo Sartre cerca di uscire dalle coordinate della *filosofia del soggetto*, da quel coscientialismo per il quale, da una parte, un soggetto libero nelle sue oggettivazioni nega attivamente la materia e, dall'altra, una materia passiva si lascia modellare a piacimento dall'agire demiurgico dell'uomo. Se infatti è vero che per Sartre non ha senso parlare di "strutture" indipendenti dall'agire pratico del soggetto, come voleva lo strutturalismo francese e Lévi-Strauss in particolare⁵³, è anche vero che il soggetto finisce per subire la dialettica stessa che innesca, diventandone in qualche modo l'*oggetto*. È a questo livello di analisi che Sartre comincia a parlare di *reificazione* vera e propria e non più semplicemente di oggettivazione necessaria e alienazione: la reificazione consiste nel fatto che nel soggetto stesso si installa un che di "inerte", una «stabilità dovuta all'equilibrio di forze uguali e costanti»⁵⁴. Essa diventa la «situazione» del soggetto, che può essere libero soltanto in quanto si progetta in un ambiente ostile e condizionante, che gli si oppone e che lo nega. Immerso nel regno delle "controfinalità", dell'eterogenesi dei fini e della

52 «Né Marx né Engels hanno fatto della *penuria* l'agente principale della storia, l'origine della divisione della società in classi antagoniste» (N. Tertulian, «*La ragione dialettica secondo Sartre*», in A. Burgio (a cura), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, Quodlibet Studio, Macerata 2007, p. 254).

53 Rifiutando il marxismo naturalistico di matrice engelsiana, Sartre distingue una ragione "analitica" (che sta alla base della scienza fisica e che comprende i fenomeni dall'esterno) da una ragione "dialettica", caratterizzata proprio dalla trasformazione attiva della realtà attraverso la sua negazione: cfr. J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, pp. 148-149, 164-165). A questo proposito va ricordato l'attacco di Lévi-Strauss contro la *Critique* (C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964 [2003], pp. 267-292).

54 J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, p. 350.

dipendenza, l'uomo, sia nei suoi rapporti con se stesso che con gli altri, è sempre avvolto in una materialità che, pur essendo il polo oggettivo su cui si esercita l'azione di dominio del soggetto, finisce per dominarlo e assoggettarlo, perché per poter agire il soggetto deve "installare" dentro di sé l'inerzia pratica di ciò su cui agisce⁵⁵.

La reificazione in Sartre è perciò un *doppio* movimento: quello di stabilizzazione prodotto dalla *praxis* sulla cosa vivente (un tronco d'albero viene "stabilizzato", nel senso che ne viene arrestato lo sviluppo dalla mano dell'uomo che lo trasforma oggettivandolo permanentemente in un'asse, in una panca, ecc.) e il destabilizzante contromovimento di resistenza che le cose oppongono alla *praxis* stessa, a cominciare dalla loro *rareté*.

6. Relazioni umane. La struttura materiale dell'intersoggettività

L'intersoggettività, tuttavia, potrebbe essere considerata come un superamento della reificazione. Ciascuno ha infatti il preciso *interesse* «a determinare con ciascuno i suoi rapporti di reciprocità»⁵⁶, perché solo così può realizzare il proprio progetto senza farlo imprigionare dalle sue oggettivazioni. Per realizzare il *mio* progetto, la mia *praxis*, io ho bisogno anche del lavoro dell'*altro* e quindi del *suo* progetto. Ma per Sartre in questo modo ciascuno diventa anche *strumento* dell'altro. Come dimostrano ampiamente gli studi antropologici sul tema del *potlatch* e del dono di Marcel Mauss, la reciprocità è alla base di ogni

55 Va tuttavia osservato che nella *Critica della ragione dialettica* il "materiale", la cosa inerte, l'oggettività, a differenza dell'impostazione dualistico-cartesiana prevalente nelle opere degli anni trenta-quaranta (a partire dal saggio sull'*Immaginazione* del 1936 e poi nell'*Essere e il Nulla*), diviene attivizzante, dinamico-costituente: l'oggettività naturale, infatti, non è soltanto una sorta di *a priori* pratico, condizione di possibilità del *mio* agire, ma è anche una sfera *ontologicamente* attiva, processuale, operativa.

56 *Ivi*, pp. 234-235.

forma di scambio⁵⁷. Sartre rilegge però l'antropologia del dono in senso materialistico, scorgendo un fondamento materiale del legame sociale, che esclude tanto la carità cristiana, quanto la tesi kantiana dell'altro come fine assoluto o quella scheleriana dell'intuizione dell'umanità come essenza dell'altro. La reciprocità ha infatti anche una natura coattiva e ambigua: Mauss stesso osserva che il dono è sia atto di amicizia che di aggressione⁵⁸.

Tuttavia le relazioni intersoggettive in quanto tali non comportano per loro natura la reificazione dell'umano. Infatti, come già Marx aveva mostrato, le relazioni umane vanno distinte dalla loro reificazione⁵⁹. Se la reificazione è un dato storico, le relazioni umane *non lo sono*: «non è la Storia a far sì che ci siano relazioni umane in generale», perché «la relazione umana (qualunque ne sia il contenuto) è una realtà di fatto permanente a qualsiasi momento della Storia ci si collochi, anche tra individui separati, appartenenti a società di regime diverso che s'ignorino a vicenda»⁶⁰.

Sono dunque le relazioni umane a creare la storia e non il contrario. L'uomo, infatti, fa esperienza della propria condizione di dipendenza nei *collettivi*, caratterizzati da una separatezza che realizza l'universale nella sua materialità: «prodotto del proprio prodotto, forgiato dal proprio lavoro e dalle condizioni sociali della produzione, l'uomo esiste *in pari tempo* nell'ambito dei propri prodotti e fornisce la sostanza dei "collettivi" che lo intaccano; ad ogni livello della vita si forma un corto circuito, un'esperienza orizzontale che contribuisce a mutarlo sulla base delle condizioni

57 Secondo Mauss ogni «dono» ha sempre una natura di «controprestazione», di stabilire gerarchie e ha quindi la struttura della reciprocità. Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «L'Année Sociologique», 1923-1924, serie II, t. I; tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 1965 [2002], pp. 126 sgg.

58 «Mauss ha molto sottolineato il carattere ambiguo del *potlatch*, che è insieme un atto d'amicizia e un'aggressione» (J.-P. Sartre, *Critique I*, tr. it. cit., Libro Primo, p. 232).

59 *Ivi*, p. 222.

60 *Ibid.*

di partenza»⁶¹. È allora possibile tenere dialetticamente distinte l'intersoggettività e la reificazione, che invece nell'*Essere e il Nulla* facevano tutt'uno: «l'uomo, per quanto alienato, mistificato, reificato, ecc. resta tuttavia un uomo [...] E quando Marx parla di reificazione, non intende dimostrare che siamo trasformati in cose, ma che siamo condannati a vivere umanamente la condizione delle cose materiali»⁶². Proprio questo è, secondo Sartre, il contributo della ragione dialettica alla comprensione della struttura della reificazione, ovvero che «l'uomo è "mediato" dalle cose nella misura in cui le cose sono "mediate" dall'uomo» attraverso la *praxis*; oppure «che l'uomo diventa *cosa*, per l'altro e per se stesso, solo nella misura in cui viene prima posto dalla *praxis* come libertà umana»⁶³. Sartre ribadisce in tal modo una concezione antropologica – già anticipata nell'*Essere e il Nulla* – in cui l'originarietà dell'umano resiste comunque ai processi di reificazione.

Che cosa innesca, allora, la reificazione se non sono né i rapporti intersoggettivi in quanto tali, né i rapporti intersoggettivi che si deformano in quanto scambiati più o meno intenzionalmente con le cose? In più luoghi della *Critica* Sartre ribadisce che la «situazione» della reificazione è sempre quella di una radicale *differenza e dispersione* fra soggetti e cose, fra produttori e prodotti, persino fra parlanti e parole, in un'*alterità* che permea la nostra esperienza, che struttura la nostra stessa soggettività e che è «luogo storico e concreto d'interiorità»⁶⁴. È dunque necessario tenere euristicamente ben distinta la reificazione dalla

61 *Ivi*, p. 66. La stessa realtà del mercato, postulata dal marxismo come un'oggettività che con «le sue inesorabili leggi contribuisce a reificare i rapporti fra gli uomini», non esisterebbe senza la «realtà degli individui alienati», senza la loro «separazione» (*ivi*, p. 65): in questo modo nella *Critica* la separazione e l'alienazione degli individui tornano ad assumere un tratto quasi-ontologico ed esistenziale, un destino tragico e metastorico.

62 *Ivi*, p. 124.

63 *Ivi*, p. 205 e 235.

64 *Ivi*, p. 226.

relazione perché i rapporti intersoggettivi, benché reificati, sono «originariamente *distinti* dalle relazioni fra cose»⁶⁵.

Tuttavia Sartre ribadisce che è «impossibile *esistere in mezzo agli uomini* senza che essi diventino oggetti per me e per loro, a causa mia, senza che io sia oggetto per loro, senza che a causa loro la mia soggettività assuma realtà oggettiva come interiorizzazione della mia oggettività umana»⁶⁶. Ma se l'esistenza stessa implica che gli uomini diventino oggetto per me e io per loro, allora la reificazione torna daccapo a essere, come nell'*Essere e il Nulla*, l'esito dei rapporti intersoggettivi e non della separazione fra soggetti e oggetti dovuta alla *praxis*. La soluzione che si può ricavare dalle pagine del primo volume della *Critica* dedicate alle relazioni umane è che la reificazione dipende dalla *struttura materiale dell'intersoggettività*, cioè da una componente che potremmo definire originariamente *inerte* della soggettività stessa, affine cioè alla materialità e che si proietta – reificandoli – sugli stessi rapporti intersoggettivi. Al tempo stesso l'oggetto non è semplicemente inerte e statico, ma ha in sé una sua dinamicità che fa saltare la presunta fissità e identità della coscienza. Non sono quindi le relazioni intersoggettive in quanto tali a innescare la reificazione – e tanto meno una deformazione categoriale o deficitaria nel rapporto con le cose – bensì il fatto che nemmeno si può pensare una relazione intersoggettiva *senza* la situazione materiale e contingente della *rareté*⁶⁷.

L'azione umana trova dunque il limite già in se stessa, risultando segnata dall'alterità radicale di ciò che dovrà costituire (e questo fa sì che a una «dialettica costituente» subentri una dialettica «della passività», un'«antidialettica»): ne nasce un'equivalenza fra alienazione nell'ambito dell'azione umana, della *pra-*

65 *Ivi*, p. 135.

66 *Ivi*, p. 231.

67 «Malgrado la sua contingenza, la penuria è una relazione umana fondamentale (con la Natura e con gli uomini). In tal senso, bisogna dire che è la penuria a fare di noi *questi* individui produttori *questa* Storia e autodefinitisi come uomini. Senza la penuria [...] scomparirebbe invece il nostro carattere di uomini» (*ivi*, pp. 249-250).

xis, e *inerzia* nell'ambito della materia lavorata, un'equivalenza che Sartre chiama *pratico-inerte*⁶⁸.

La reificazione esprime dunque la struttura materiale dell'intersoggettività, laddove nell'*Essere e il Nulla* era l'esserci stesso dell'intersoggettività a determinare un'oggettificazione reificante. Questa dimensione emerge con chiarezza laddove Sartre si diffonde sulla *reciprocità* e in certo qual modo anche sul *riconoscimento*. Abbiamo già visto che il riconoscimento precede in qualche misura la reificazione: «per trattare un uomo come un cane, bisogna averlo anzitutto riconosciuto come uomo»⁶⁹ oppure: per trattare qualcuno come schiavo bisogna aver presente la realtà umana degli schiavi, ecc. La struttura materiale dell'intersoggettività consiste allora nel fatto che ciascuno, nella sua prassi quotidiana, integra l'altro nel suo progetto, riconoscendolo anticipatamente a partire da uno status di *cosa*: «definiti in anticipo dalla *praxis* collettiva come cose, superiamo il nostro essere producendoci come uomini tra gli uomini e ci lasciamo integrare da ciascuno proprio nella misura in cui ciascuno deve essere integrato nel nostro progetto»⁷⁰. Non esiste cioè una natura intersoggettiva di uomo data a priori, derivante da un riconoscimento originario già sempre operante nella struttura dell'umano, perché ogni attribuzione di umanità passa necessariamente attraverso la prassi progettante di *altri*: «il carattere di *uomo* non esiste come tale; ma *quel* coltivatore riconosce in *quel* cantoniere un progetto concreto che si manifesta attraverso le sue condotte e che altri hanno già *riconosciuto*, proprio con l'avergli prescritto quel

68 *Ivi*, p. 188. L'inerte sta qui a indicare quella differenza dalla *praxis* che è al tempo stesso sua condizione di esistenza concreta. Esso non può perciò venir pensato disgiuntamente dall'azione umana e ciò spiega l'utilizzo sistematico dell'espressione «pratico-inerte».

69 J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, p. 236. L'inquietudine del padrone, a differenza di quanto pensava Hegel, deriva dal fatto che egli «è continuamente costretto a prendere in considerazione la *realtà umana* nei suoi schiavi [...] pur rifiutando loro lo statuto economico e politico che definisce in *quel tempo* gli esseri umani» (*ibid.*).

70 *Ivi*, p. 234.

compito. Così ciascuno riconosce l'altro in base a un riconoscimento sociale»⁷¹.

Struttura materiale dell'intersoggettività non significa però, come vorrebbe un certo determinismo marxista, che i rapporti umani dipendono dai rapporti materiali di produzione. È infatti la reciprocità stessa a fondare una relazione reificata, non il contrario: in tanto posso sapere che si tratta di una relazione reificata in quanto so che esiste reciprocità fra i termini della relazione. Se invece fosse la reificazione a fondare la relazione, non avremmo nemmeno modo di sapere che una relazione si dà. La reificazione perciò non è in alcun modo fondante, cioè non presiede ai rapporti intersoggettivi e al sociale. Al contrario, è la reciprocità, intesa come struttura autentica dell'intersoggettività, a fondare la possibilità di una relazione reificata⁷².

Nonostante il tentativo di prendere le distanze dal coscientzialismo dell'*Essere e il Nulla* e dalla sua concezione negativa dell'intersoggettività, la *Critica* non vede nella reciprocità alcuna via d'uscita dalla reificazione. La reciprocità, che è «relazione d'interiorità» nei rapporti umani, pur «fondamentalmente opposta» alla reificazione, in definitiva non ci protegge da essa. La reciprocità per Sartre «sorge sempre su una base inerte d'istituti e di strumenti da cui ogni uomo è già definito e alienato», sicché «non dobbiamo credere di essere entrati nella città dei fini ove ciascuno, nella reciprocità, riconosca e tratti l'Altro come fine assoluto»: in questo modo, però, la reciprocità (quindi una dimensione essenzialmente intersoggettiva) è daccapo concepita anche come *possibilità della reificazione*, ovvero come condi-

71 *Ivi*, p. 235.

72 «La reciprocità non protegge gli uomini contro la reificazione e l'alienazione, benché ne sia fondamentalmente opposta [...] Le relazioni reciproche e ternarie sono il fondamento di tutti i rapporti tra gli uomini, qualunque forma possano assumere successivamente. Spesso dissimulata dalle relazioni che fonda e sostiene (e che possono essere, ad esempio, oppressive, reificate, ecc.), la reciprocità, ogniqualvolta si manifesta, rende evidente che ciascuno dei due termini è modificato nella sua esistenza stessa dall'esistenza dell'Altro: in altri termini, gli uomini sono legati tra loro da *relazioni di interiorità*» (*ivi*, p. 236).

zione di pensabilità della reificazione e sua possibilità pratica. L'uomo agisce perché «vuole cambiare il mondo che lo opprime, cioè agire mediante la materia sull'ordine della materialità: quindi trasformare se stesso (*donc se changer lui-même*)»: è l'uomo stesso a rendersi mezzo, strumento di ciò che lo renderà altro da come è attualmente, perché in ogni istante è proiettato in avanti, "verso...", alla ricerca di «un altro *assetto (arrangement)* dell'Universo con un altro statuto per l'uomo; e appunto in base a questo ordine nuovo egli definisce se stesso come *l'Altro che sarà*»⁷³. Nonostante il tentativo di pensare i rapporti intersoggettivi come non reificanti di principio e di abbandonare l'impianto coscientialistico di quell'opera, Sartre sembra dunque continuamente risospinto verso le tesi dell'*Essere e il Nulla*.

7. Il pratico-inerte. La materia lavorata e la reificazione

Se la reciprocità è sempre concreta, se il fine della *praxis* è un trascendere il presente, progetto, «superamento del presente verso il futuro e di me stesso verso il mondo»⁷⁴, allora la reificazione ridiventa daccapo ineludibile, ancorché meglio intelligibile: la *praxis* si muove infatti per Sartre sempre sul terreno semplicemente individuale e l'individuo crea se stesso in tanto in quanto si autoreifica come strumento (e ciò gli impedisce di trattare l'altro come fine). Ci potrà essere allora reciprocità solo a condizione che si realizzino contemporaneamente *quattro* condizioni:

- 1) che l'altro sia mezzo nella misura in cui io lo sono di me stesso (sia cioè un mezzo per un fine trascendente e non semplicemente il mezzo che serve *a me*);
- 2) che nell'altro io riesca a riconoscere la stessa *praxis* che vedo in me, cioè che io riesca a integrare la sua *praxis* nella mia (secondo il movimento di totalizzazione);
- 3) che il processo con cui l'altro attua i suoi fini sia rapportabile al processo con cui io attuo i miei;

73 *Ivi*, p. 237 (tr. it. modif.).

74 *Ibid.*

4) che io mi scopro suo mezzo e suo oggetto nella stessa misura in cui riduco l'altro a mezzo dei miei fini⁷⁵.

Questo lato ben noto della reificazione, la *strumentalizzazione*, è allora interpretata come un destino di reciprocità: *positiva*, nel caso in cui io mi renda strumento dell'altro nella misura in cui l'altro si inserisce nel mio progetto e vi sia quindi *scambio* o prestazione di servizi; *negativa*, nel caso in cui le quattro condizioni vengano soddisfatte al costo della *lotta* o dell'*inganno* con cui «si lascia costituire dall'Altro in *falso oggetto*, in *strumento ingannatore*»⁷⁶. Ma l'oggettivazione dell'altro, qui, non ha lo stesso significato della lotta hegeliana per il riconoscimento: la reciprocità negativa che fonda la possibilità (concreta) della reificazione si svolge non per la vita o la morte, non per la distruzione dell'altro, ma entro la condizione di precarietà materiale della *rareté* o penuria. Nella lotta per il riconoscimento ciò che decide non è la possibilità della morte, ma la *materia*⁷⁷.

Qui si annuncia il tema davvero centrale della *Critica*, ovvero la relazione dell'uomo con il *pratico-inerte*, con quell'opacità che nella relazione con l'oggetto si installa nel soggetto. Poiché le relazioni umane avvengono sempre a partire dal rapporto con una materialità, esse non possono non subirne le leggi; cercando di sottrarvisi, l'uomo riproduce – in se stesso e nei rapporti che va istituendo storicamente – quella stessa staticità e opacità che caratterizza l'inerte.

Il pratico-inerte, tuttavia, non si configura solo come una dimensione oggettiva, ma come la struttura stessa dell'intersoggettività: sono infatti le totalità inerti a creare fra gli uomini

75 *Ivi*, pp. 237-238.

76 *Ivi*, p. 238.

77 «Hegel ha soppresso la materia come mediazione tra gli individui. Anche se si adotta la sua terminologia, bisogna dire che ogni coscienza è il reciproco dell'Altro, ma che tale reciprocità può assumere un'infinità di forme diverse – positive o negative – e che è la mediazione della materia a decidere di tali forme in ogni caso concreto» (*ibid.*). Sul rapporto di Sartre con Hegel, cfr. P. Verstraeten, «Hegel and Sartre», in *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by C. Howells, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1992, pp. 353-371.

quella forma di relazione che produce la reificazione. La *praxis* fa sì che gli oggetti pratici (macchine, utensili, merci) diventino l'orizzonte totale in cui è immerso l'uomo (la *seconda natura* è quindi intesa in senso hegeliano, come risultato delle pratiche umane di oggettivazione e dei processi di istituzionalizzazione). È la *nostra* azione a conferire a tali oggetti l'apparenza di totalità: essa riproduce la *praxis* che ha tentato di totalizzare la loro inerzia. Queste totalità inerti creano fra gli uomini la relazione *pratico-inerte*: pratica, perché è una relazione dialettica, dinamico-costituente, che scaturisce dall'azione dell'uomo, dalla prassi individuale, creativa, intenzionale; inerte, perché è una relazione *antidialettica*, che dipende dall'oggetto e che si esaurisce nell'oggetto, il quale assorbe totalmente le energie attivate dall'azione.

La reificazione è precisamente l'irrigidirsi delle relazioni umane entro il campo pratico-inerte: è «la necessità che s'impone al membro di un gruppo sociale, attraverso le strutture della società, di vivere la sua appartenenza al gruppo e, tramite questo, alla società intera come uno status molecolare»⁷⁸. L'individuo è *costretto* dalla necessità pratico-inerte a vivere la sua stessa progettualità in modo atomizzato, parcellizzato, disgregato, cioè in modo *discreto* e discontinuo. È così che il suo lavoro si decompone, si detotalizza e si *serializza* in atomi esterni, facendo sì che l'unica struttura di integrazione, cioè l'unica dimensione capace di ricomporre i significati e di ri-progettare l'umano, sia la *materia* stessa⁷⁹.

78 *Ivi*, p. 299. Cfr. N. Tertulian, «La ragione dialettica secondo Sartre», cit., p. 253.

79 «Perdendo le proprietà umane, i progetti degli uomini si incidono nell'Essere, la loro translucidità si cambia in opacità, la loro tenuta in spessore, la loro labile leggerezza in permanenza; *diventano Essere* perdendo il carattere di avvenimento vissuto; in quanto sono Essere, rifiutano, anche se sono decifrati e conosciuti, di dissolversi nella conoscenza. Solo la materia, cozzando sulla materia, li potrà disgregare. Il senso del lavoro umano sta nel fatto che l'uomo si riduce a materialità inorganica per agire materialmente sulla materia e cambiare la propria vita materiale» (*ivi*, p. 301).

Ciò deriva dalla struttura stessa della prassi: essa trasforma le cose (Sartre parla anzi di una «transustanziazione», che iscrive il nostro progetto nel corpo delle cose), ma questa trasformazione retroagisce sullo stesso trasformatore, cioè sul soggetto agente. In questo modo la reificazione assume una connotazione *temporale*: è il futuro che si propone come ritorno del passato («l'avvenire viene all'uomo dalle cose, nella misura in cui è venuto alle cose dall'uomo») e questo modifica l'intero universo materiale, incidendo anche sui rapporti di interiorità. L'attività dell'uomo, nel momento in cui si fa materia lavorata o «pratica materializzata», unisce gli uomini nell'atto stesso in cui li separa, cioè moltiplica gli interessi, imponendo però loro un destino comune.

Attraverso il progetto, l'uomo «deposita» i propri significati nella materia, facendo sì che questi si rivoltino contro di lui. Il primitivo presagisce qualcosa di questa dialettica della reificazione «allorché teme e riverisce nella freccia o nell'ascia la propria potenza divenuta malefica e rivolta contro di lui»⁸⁰. L'uomo mette nella cosa la propria *praxis*, «il proprio avvenire, le proprie conoscenze»⁸¹, concedendo quindi alle cose di disporre di lui e di restituirgli in forma mediata e quindi violenta la *praxis* negatrice dell'unità della cosa: «nell'utensile più adeguato e più comodo esiste una violenza nascosta che è il rovescio della sua docilità: la sua inerzia gli permette sempre di “servire ad altro”; o, meglio, serve *già* ad altro, e in tal modo instaura un regime nuovo»⁸².

Parafrasando la nota tesi di Hegel sulla natura come esser altro dell'idea, come idea nella forma dell'alterità⁸³, si direbbe che la

80 *Ivi*, p. 375, nota 34.

81 *Ivi*, p. 304.

82 *Ivi*, pp. 305-306.

83 La natura, scrive Hegel nel § 247 dell'*Enciclopedia* del 1830, risulta «come l'Idea nella forma dell'alterità (*in der Form des Andersseins*)» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. v. W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, p. 237; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 421).

materia lavorata è la *praxis* nella forma dell'esser altro. La retroazione della materia lavorata è così la causa motrice della storia: retroagendo sull'agente stesso, essa diventa una *controfinalità* (per tutti o per alcuni), una sorta di eterogenesi materialistica dei fini. La circolazione della moneta, ad esempio, diventa «un'inerzia parassitaria che vampirizza le azioni umane»⁸⁴; la macchina pretende di essere mantenuta funzionante, sicché il lavoratore è la *risposta* alle esigenze del macchinario⁸⁵, è il prodotto del suo prodotto. La materia lavorata rende oggettiva l'esistenza di chi l'ha lavorata, sicché la materia è la vera alterità in atto nel processo⁸⁶.

8. *Metacritica della ragione dialettica: reificazione come alterazione?*

Sartre sembra dunque voler ridimensionare l'interpretazione economicista della reificazione, mostrando la complessità del suo costituirsi, consolidarsi e perpetuarsi attraverso la stessa prassi umana, immersa nella condizione inaggirabile della *rareté*.

In questa strategia di ripensamento la ragione dialettica dovrebbe costituire la via di fuga che consente alla relazione di non esaurirsi in reificazione. La dialettica impedisce infatti alla relazione di essere relazione pura e alla reificazione di essere mera reificazione. La reificazione stessa, esito della «dialettica costituita» (incontro della prassi trasformatrice con il pratico-inerte), viene pensata come un'«alterazione» che consente di aprire sempre nuove possibilità alla prassi umanizzante (dialettica «dinamico-costituente»). La prassi diventa quindi prioritaria rispetto all'atto con cui l'uomo diventa una cosa o uno strumento: Sartre esclude quindi una priorità epistemica o normativa del riconoscimento, ma lo ammette come priorità *pratica*, cioè come relazione

84 J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, p. 306.

85 *Ivi*, p. 311.

86 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin-New York 1965 [1977], p. 240.

che impedisce alla reificazione di essere una totalizzazione chiusa, una totalizzazione senza totalizzatore⁸⁷. Dunque Sartre *individua anche elementi di positività nella reificazione*. Al contempo, pensa la reificazione come qualcosa che avvolge la struttura relazionale e che impedisce di pensare l'intersoggettività come una struttura trascendentale.

Rispetto all'*Essere e il Nulla*, l'intersoggettività non è immediatamente reificante, non è pietrificazione attraverso lo sguardo. Tuttavia nella *Critica* l'intersoggettività è sempre preda dell'alienazione nella misura in cui l'esperienza vitale si svolge nel campo pratico-inerte e nell'esatta misura in cui questo campo risulta originariamente condizionato dalla penuria. A questo proposito si può osservare che, pur non riproponendo la stessa fenomenologia dello sguardo dell'altro reificante, Sartre traspone il tema dell'alterità oggettivante nell'opacità del campo pratico-inerte, in cui gli uomini sono schiavi e inchiodati alla loro situazione.

L'alterità non assume però la forma dialogico-comunicativo-transazionale del riconoscimento come rapporto etico e nemmeno quella della teoria husserliana dell'intersoggettività⁸⁸, ma *unicamente la forma oggettivistica del rapporto con l'inerte*, fonte di ogni reificazione. La conseguenza è che nemmeno la reciprocità protegge gli uomini contro la reificazione, benché – come ammette Sartre stesso – sia fundamentalmente opposta ad essa. La relazione umana, in tal modo, risulta intelligibile solo come rapporto della prassi con se stessa: ogni *praxis* afferma l'altra e insieme la nega. Non sono perciò le relazioni umane a strutturare l'ambiente, ma è anzi quest'ultimo a strutturare le relazioni umane. È la «materia» che «totalizza» l'intersoggettività e che quindi istituisce il sociale, il «campo pratico», non il contrario. Contrariamente a quanto sarebbe stato lecito aspettarsi, la filosofia sociale sartriana non vede qui alcuna apertura disalienante fra collettivo, gruppi in fusione e lavoro umano. I rapporti intersoggettivi sono la conseguenza dialettica dell'attività umana

87 J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Secondo, p. 467.

88 Cfr. ancora M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 230 sgg.

(«dialettica costituente»), ma questa alla fine resta paralizzata dallo scontro con quell'«Altro» oggettivante che è il pratico-inerte («dialettica costituita», «antidialettica»): l'oggettivazione, il rapporto con l'altro, è sempre condizione di eteronomia, di *alterazione*, mai di autonomia come in Hegel⁸⁹. La *Critica della ragione dialettica* oscilla quindi fra una concezione della *rareté* come fondamento pratico-empirico ovvero come fondamento logico. In quest'ultimo caso, però, l'alienazione-reificazione si trasforma in un'invariante storica, inaggirabile e consustanziale alle relazioni umane, in contrasto con quanto Sartre afferma⁹⁰.

Ma qui iniziano anche i *problemi*. Il legame di necessità istituito fra campo pratico-inerte e pratiche reificanti comporta infatti che il superamento della reificazione sia strettamente connesso alla possibilità di istituire relazioni umane autentiche che non vengano riassorbite dall'inerzia o dalla serialità, e questo può avvenire soltanto attraverso l'esperienza del *gruppo in fusione*, quindi solo nel momento embrionale, germinale, della costituzione di un insieme pratico. Daccapo, però, un tale insieme si istituzionalizza, si dà un'organizzazione, una struttura, ovvero si *serializza*, e questo non solo ricostituisce la serialità da cui il gruppo in qualche modo proviene, ma ricostituisce l'individuo come «inessenziale», rispingendolo al suo «status molecolare» e riproponendo quindi l'alienazione e la reificazione, anche se questa non è una sconfitta, ma un «momento» del processo di espansione della libertà⁹¹.

La dialettica sartriana ci costringe dunque a diffidare a priori di qualsiasi «esser posto», di qualsiasi istituzione, organizzazione, entità che non sia colta nel suo *farsi*, nella sua attività ini-

89 La relazione con l'altro è pensata da Sartre sempre sotto il segno dell'*alterazione* e non, come in Hegel, come condizione della propria identità. Per Hegel un sé non estraniato nell'oggetto non può essere sostanziale, cioè non può nemmeno costituirsi come soggetto capace di *praxis* (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, tr. it. cit., p. 655).

90 J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, p. 222.

91 Cfr. J. Gerassi, *Talking with Sartre. Conversations and Debates*, Yale University Press, New Haven-London 2009; tr. it. *Parlando con Sartre*, il Saggiatore, Milano 2011, p. 354.

ziale: per Sartre la genesi è sempre un processo di progressiva *falsificazione* nel senso del diventar altro da sé, del consegnarsi all'altro come perdita, scacco, fallimento, «destino». D'altra parte la *Critica* non individua alcuna dialettica che non soggiaccia a questa esperienza dell'alterità come *alterazione*, a questa esperienza della *praxis* individuale come congelamento dell'azione nella materia lavorata che restituisce all'individuo la sua immagine pietrificata e ossificata che è il rovescio della sua stessa progettualità.

Ma il rischio maggiore della rielaborazione sartriana della tematica della reificazione sta in una concezione puramente negativa delle istituzioni, delle norme e della necessaria regolazione della convivenza. Per Sartre, infatti, anche in una società radicalmente democratica la serialità e gli oggetti collettivi si ripropongono come strutturazione dell'umano⁹². Nemmeno nella democrazia rappresentativa si scorge la possibilità di una fuoriuscita dalla serialità reificante: «Un sistema elettorale, qualunque sia, costituisce l'insieme degli elettori come materia passiva dell'eterocondizionamento [tr. it.: *estero-condizionamento*]; e le liste elette rappresentano tanto poco la *volontà* del paese quanto le liste dei dischi più comperati rappresentano il *gusto* dei clienti. La sola manifestazione possibile di una "volontà" delle masse è il loro raggruppamento rivoluzionario contro l'inerzia delle istituzioni e contro questa sovranità edificata sulla loro impotenza»⁹³. Ne deriva che «la lotta è la sola pratica umana che realizzi nell'urgenza e talvolta nel pericolo di morte il rapporto di ciascuno con il suo essere-oggetto»⁹⁴.

Resta aperta, allora, solo la strada del movimentismo, dell'azionismo e del fare per il fare, che svuota la stessa idea

92 «In quale misura gli oggetti collettivi, segni della nostra alienazione, verranno dissolti in una vera e propria comunità intersoggettiva in cui le sole relazioni reali siano quelle degli uomini tra loro [...]? La scomparsa delle forme capitaliste dell'alienazione, deve identificarsi con la soppressione di *tutte* le forme d'alienazione?» (J.-P. Sartre, *Critique 1*, tr. it. cit., Libro Primo, p. , p. 469, nota 13).

93 *Ivi*, Libro Secondo, p. 322.

94 *Ivi*, p. 459.

sartriana di progetto. Unico antidoto contro la reificazione avviene il raggruppamento rivoluzionario, l'*Aufhebung* della propria soggettività nell'intersoggettività del gruppo in fusione⁹⁵: la giusta analisi sartriana, che intende separare le relazioni umane dalla loro reificazione, finisce però per incanalare l'esperienza critico-dialettica in un primato irrazionale del qui-e-ora, dell'effervescenza impegnata ma contingente a causa di una priorità della *praxis* ancora pensata entro le coordinate coscienzialistiche del rapporto soggetto-oggetto. Per Sartre la *praxis* è pura solo se non si contamina con l'oggetto. Così, però, l'oggetto resta l'altro, il male, la non-verità, riconfermando – *mutatis mutandis* – l'impianto coscienzialistico dell'*Essere e il Nulla*.

La conclusione che se ne ricava è che anche la *Critica* resta una variante della nostra “condanna a essere liberi” che sfocia in un azionismo movimentistico di cui restano imprevedibili gli sviluppi.

95 Per la simpatia espressa da Sartre nei confronti dell'“azionismo” dei «gruppi in fusione», si veda la discussione con J. Gerassi, *Talking with Sartre*, tr. it. cit., pp. 295-296. Sul rapporto tra *praxis* e violenza nell'ultimo Sartre, si veda anche A. Münster, *Sartre et la praxis. Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 253 sgg.