

## ***Sartre e l'interpretazione dialettica della rivoluzione***<sup>1</sup>

Gaetano Rametta

Università di Padova

Dipartimento di Filosofia

gaetano.rametta@unipd.it

### **ABSTRACT**

The paper offers an analysis of the Sartrean interpretation of the French Revolution which is contained in the *Critique of the Dialectical Reason*. Focus of the study are such central notions as oath, group in fusion, sovereign nation, and the relationships between freedom, brotherhood and Terror. Lévi-Strauss' criticism at Sartre's hermeneutical proposal is mentioned together with Lacan's idea of the anticipated temporality of action. Sartre's interpretation of the Revolution is finally compared with the one that Hegel puts forward in the *Phenomenology of Mind*.

### **1. Lévi-Strauss critico di Sartre**

Nella *Critica della ragione dialettica*, l'ambizione di Sartre è quella di fornire le condizioni a priori per l'intelligibilità della storia<sup>2</sup>. Si tratta di un "a priori" diverso rispetto a quello tradizionale della filosofia trascendentale. Non si tratta, infatti, di una ricostruzione delle condizioni di possibilità dell'esperienza storica, ma di una ricostruzione delle sue condizioni di intelligibilità, a partire dal dato insuperabile della costituzione organica del vivente. Il vivente è tale in quanto organismo, rapporto fluido e reciproco tra parti che nel riprodursi vicendevolmente, si sostengono solo a patto di assimilare le sostanze di un ambiente. Ma questo ambiente rappresenta un insieme di risorse solo in senso potenziale. Spetta all'organismo trasformare l'ambiente in modo da renderlo funzionale alla sua stessa sopravvivenza.

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è stato pubblicato per la prima volta in lingua spagnola sulla rivista "Isegoría", n. 39: "Revolución y secularización/Revolution and Secularization", luglio-dicembre 2008, pp. 49-77.

<sup>2</sup> Cfr. J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, a cura di A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 1985. Nel seguito, ci riferiremo alla prima con la sigla *CRD*, alle seconde con la sigla *QM*. All'interno degli studi sartriani, è in atto un rinnovato interesse per l'interpretazione della Rivoluzione francese da parte del filosofo. Oltre ai convegni che si sono svolti nell'anno in corso, cfr. per tutti l'ultimo *Etudes sartriennes*, n° 12,

L'uomo non fa eccezione. A differenza di quanto sostiene Lévi-Strauss, nella critica a Sartre che conclude il *Pensiero selvaggio*<sup>3</sup>, tra uomo e natura non c'è soltanto una frattura. Ogni separazione si colloca sempre all'interno di una più profonda inclusione, rappresentata dal fatto che l'uomo è, innanzitutto, un vivente. Ciò significa che la libertà, costituita per Sartre dall'essere l'uomo innanzitutto "progetto", è attività di negazione del dato esterno solo nella misura in cui si collochi all'interno della natura, solo nella misura in cui assuma positivamente la sua base organica come condizione del suo esercizio. È questo il senso delle lunghe analisi che Sartre dedica al "bisogno" come condizione fondamentale dell'organismo. Solo a partire dall'essere l'uomo un vivente, è possibile comprendere le differenze tra l'uomo e l'animale, così come il carattere drammatico dell'esistenza umana. "Drammatico", nel senso letterale che riconduce questo termine al *dran* dei Greci, ovvero nel senso di un agire libero, che nell'esercizio della propria libertà suscita contro di sé un destino avverso. Più che alla stregua di un inconsapevole assunzione di modelli "animistici" – come ancora sostiene Lévi-Strauss<sup>4</sup>, – è nel senso della tragedia classica che andrebbe inteso il rovesciamento dialettico che dal "gruppo in fusione" conduce gli uomini a sprofondare nuovamente nella serialità, a cui la messa in comune delle proprie forze mediante l'atto del giuramento cercherà di sottrarli.

Il giuramento non è assimilabile, per Sartre, a un "contratto sociale". L'uomo è già da sempre socializzato, e per quanto possa sembrare paradossale, rispetto a una visione che lo schiaccia nella prospettiva dei suoi critici, secondo Sartre l'uomo non è mai propriamente solo. Il punto è che le forme elementari della socializzazione inseriscono l'uomo in un insieme di relazioni a carattere "seriale". Nella serialità, ciò che fa capolino è il destino, espressione di un tempo chiuso nell'eterno ritorno della sua circolarità. La struttura della serie è quella della ricorrenza, nel senso tecnico e pertinente dell'induzione matematica che governa, secondo Peano, la costruzione dei numeri interi. Il numero presiede la serie: ma nel numero sta racchiuso anche il segreto di una potenza, che è immanente alla molteplicità della serie stessa, e che per attivarsi deve soltanto trovare una miccia d'innescò. La socializzazione seriale si trasforma allora, con una vera e propria metamorfosi, nel "gruppo in fusione" che cercherà poi di consolidarsi attraverso la forma del giuramento.

2007-2008: *Sartre inédit*, nel quale si presentano due manoscritti inediti, uno sulla nascita dell'Assemblea nazionale, l'altro sulle nozioni di libertà e di eguaglianza.

<sup>3</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, cap. IX: *Histoire et dialectique*, in Id., *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 2008, pp. 822-849.

<sup>4</sup> Ivi, p. 827 e nota.

Come vedremo, il giuramento non costituisce, ma cerca di garantire la sopravvivenza del gruppo, sancendo l'istituzione dell'individuo come "individuo comune". Dopo decenni di storia concettuale, sarebbe fin troppo facile rimproverare a Sartre il carattere antinomico di questa categoria. Ma sarebbe anche, oltre che ingeneroso, del tutto sterile. Nell'individuo, dobbiamo leggere l'organismo: è sempre l'uomo nella misura in cui è un vivente che si stringe nel giuramento a formare un gruppo d'azione assieme ad altri. L'originalità e la cesura costituite dal giuramento non sono costituite dal fatto che quest'ultimo debba tagliare i ponti con la dimensione dell'organismo, ma dal fatto che l'organismo non è più il fondamento dell'azione e della decisione. Nella chiave della "critica" dialettica, ciò significa che l'intelligibilità del giuramento non può essere fornita dal riferimento all'organismo, ma viceversa, che l'organismo diventerà intelligibile in quanto soggetto di azione solo a partire dalla costituzione del gruppo che lo include.

Abbiamo detto "costituzione", e abbiamo alluso altresì ad una "inclusione". Qui si possono nascondere delle trappole. "Costituzione" non significa infatti "creazione dal niente". In senso proprio non c'è neppure, come il contrattualismo moderno pretendeva, una "fondazione". Il giuramento non solo non deve essere immaginato come "evento" per essere effettivo – anche se proprio nella Rivoluzione francese troviamo l'esempio forse più celebre di un giuramento che si è voluto, quasi teatralmente, istituire nella forma esplicita dell'evento; – ma esso presuppone che il gruppo si sia già costituito. Se il giuramento precede la costituzione del "gruppo in fusione", come nel caso della Rivoluzione francese, in cui il giuramento del 20 giugno precede la presa della Bastiglia del 14 luglio, è solo retroattivamente, cioè a partire da questo evento simbolico di emancipazione dalla serialità, che quel giuramento avrà assunto il suo significato di soglia epocale.

Ma qui entriamo nel merito del discorso, che apre un duplice problema. Il primo riguarda il significato della Rivoluzione francese per la costruzione dell'apparato concettuale di Sartre. Quest'ultimo si riferisce agli episodi della Rivoluzione che commenta nel suo libro come a degli "esempi", che dovrebbero limitarsi ad illustrare gli svolgimenti dialettici del suo ragionamento. Non si tratta di escogitare categorie per interpretare la Rivoluzione, ma di utilizzare la Rivoluzione per illustrare le categorie. Di quali categorie si tratta? Di quelle autonomamente sviluppate dalla critica della ragione dialettica. Lo statuto di esse è quello di fornire le condizioni a priori per l'intelligibilità di ogni possibile storia. Ne risulta che esse dovranno trovare applicazione, da modulare secondi i casi, nell'interpretazione di ogni e qualunque fenomeno storico. La Rivoluzione costituisce solo uno degli esempi possibili in cui la fecondità della critica dovrebbe dimostrare la sua efficacia in ordine alla comprensione concreta della

storia. Altri esempi privilegiati, da parte di Sartre, sono lo sviluppo e le trasformazioni della classe operaia francese dagli inizi dello sviluppo capitalistico successivo alla Rivoluzione, sino alla formazione dell'operaio dequalificato verso la fine degli anni Cinquanta; oppure le società "primitive" studiate da Lévi-Strauss nelle *Strutture elementari della parentela*.<sup>5</sup>

Allora diventa inevitabile porsi la domanda di quest'ultimo: è davvero la Rivoluzione soltanto un esempio fra gli altri? Sono davvero così indipendenti dalla Rivoluzione le categorie di "gruppo in fusione", di "giuramento", "fratellanza" e "libertà-terrore", che secondo Sartre costituiscono le condizioni d'intelligibilità *di ogni e possibile storia*? Lévi-Strauss ha ragione. Sartre cade vittima di un'illusione che verrebbe da definire trascendentale, quando pretende di universalizzare categorie che si sono formate sul terreno di un'esperienza storica specifica come quella della modernità europea, e di allargare il loro ambito di validità sino a comprendere ogni tipo di società, civiltà ed epoca.<sup>6</sup>

In chiave storico-concettuale, abbiamo un chiaro esempio di proiezione a ritroso nel tempo, e di estensione generalizzata nello spazio, di quel complesso categoriale e sistematico che potremmo riassumere nel rapporto tra soggetto e libertà, e che in chiave politica si è tradotto nella costruzione artificiale dell'ordine politico, mediante il dispositivo della legittimazione e della rappresentazione. Ma non è il caso di ripercorrere la genesi delle nozioni di potere, sovranità ed unità politica che hanno presieduto alla formazione degli Stati moderni e ne hanno sorretto l'ordinamento costituzionale sino ai giorni nostri<sup>7</sup>. Piuttosto, si tratta di comprendere lo statuto della Rivoluzione nel discorso di Sartre, e di cogliere la portata della polemica di Lévi-Strauss, quando rovescia sull'autore della *Critica* l'imputazione di soggiacere a una *mitologia* non tanto diversa, quanto a struttura, da quella che egli nel suo libro aveva attribuito alle società cosiddette "primitive"<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Su quest'ultimo punto, cfr. in part. *CRD*, 574-598.

<sup>6</sup> "In effetti, il problema sollevato dalla *Critique de la raison dialectique* può essere ricondotto al seguente: a quali condizioni è possibile il mito della Rivoluzione francese? E noi siamo pronti ad ammettere che l'uomo contemporaneo [nel 1961, *G. R.*], per poter giocare pienamente il ruolo di agente storico, debba credere a questo mito, e che l'analisi di Sartre sviluppa in modo ammirevole l'insieme delle condizioni formali indispensabili perché questo risultato sia assicurato" (Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 832).

<sup>7</sup> Cfr. per tutti i contributi contenuti in G. Duso (a cura di), *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*. Traducción de S. Mattoni, Siglo XXI, México 2005.

<sup>8</sup> "Arriviamo così al paradosso di un sistema che invoca il criterio della coscienza storica per distinguere i 'primitivi' dai 'civilizzati', ma che – all'opposto di quanto pretende – è esso stesso storico: non ci offre un'immagine concreta della storia, ma uno schema astratto degli uomini che fanno una storia tale che possa manifestarsi, nel loro divenire, sotto forma di una

Il *mito* è una forma di pensiero, ma nel caso di Sartre, si tratta di un pensiero vittima della sua propria pretesa di trasparenza. Da questa pretesa risulta infatti un modello unico di ragione, da questo modello di ragione l'auto-legittimazione delle categorie così costituite a valere in senso universale e necessario, da questa estensione a ogni settore del tempo e dello spazio l'accecamento rispetto alla matrice storico-concettuale di questa stessa pretesa di validità incondizionata. E tuttavia: è il discorso sartriano *soltanto* un mito?

Lo stesso Lévi-Strauss riconosce, seppure non senza ironia, la pertinenza delle analisi di Sartre quando esse vengano intese come indagine sulle condizioni formali della modernità. È un'indicazione da sviluppare, ma che conduce a un esito diverso rispetto alla critica del grande antropologo. Ogni pensatore pensa la propria distanza dagli altri in rapporto a universi concettuali e discorsivi che non sono stati creati dal niente. Nel procedere alla costruzione di una filosofia originale, l'autore costruisce anche un dispositivo che dovrebbe metterlo in grado di leggere ciò che lo separa da autori appartenenti ad epoche diverse. Già l'impiego della nozione di "epoca", del resto, risente di un discorso che non è separabile dalla formulazione di una determinata teoria della storia, impensabile prima dell'età moderna. In estrema sintesi: ogni filosofia, nella misura in cui è hegelianamente "il proprio tempo appreso nel pensiero", non può balzare oltre il proprio tempo, e dunque codificherà il rapporto fra sé e l'altro a partire da un'autoriflessione, che nel distanziarsi dall'universo concettuale della propria "epoca", se lo tira dietro inevitabilmente con sé.

Non ci sembra che Sartre debba meritare per questo un trattamento più severo rispetto ad altri, tanto più che lo stesso Lévi-Strauss avrebbe di lì a poco subito una critica, che gli avrebbe rimproverato cose non troppo diverse, nella sostanza, da quelle che lui aveva rimproverato a Sartre. Ma su Derrida, come autore di questa critica<sup>9</sup>, si sono più di recente rivolte altre critiche, da orizzonti che hanno intravisto nella stessa decostruzione l'ultimo rifugio della ragione euro-centrica<sup>10</sup>: potremmo scommettere qualcosa sul fatto che, anche

---

totalità sincronica. Esso si situa dunque di fronte alla storia come i primitivi di fronte all'eterno passato: nel sistema di Sartre, la storia gioca esattamente il ruolo di un mito" (Lévi-Strauss, *loc. cit.*).

<sup>9</sup> Ci riferiamo evidentemente a J. Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de minuit, Paris 1967, cap. I della parte seconda: *La violence de la lettre: de Lévi-Strauss à Rousseau*, pp. 149-202.

<sup>10</sup> Cfr. la distinzione tra decostruzione "accademica" e decostruzione "militante" nell'ultimo capitolo del libro di G. C. Spivak, *A critique of post-colonial reason: toward a history of vanishing present*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1999.

in questo caso, si tratterà di un “ultimo” soltanto relativo alla cronologia della nostra attualità.

Possiamo così affrontare il secondo problema. Posto che la Rivoluzione francese non costituisca per Sartre un esempio fra gli altri, ma rappresenti invece l'autentica matrice concettuale del suo impianto filosofico, che fecondità ermeneutica possiede tale impianto, quando si esercita sull'interpretazione della Rivoluzione? E questa domanda si suddivide a sua volta in due questioni. Innanzitutto: a quale altezza deve disporsi tale domanda, perché possa trovare delle risposte pertinenti?

L'opera di Sartre non è un'opera di storia, né di economia o di sociologia: è un'opera di filosofia, nell'accezione “critica” che lo stesso Sartre ha inteso esplicitamente definire. Si tratterà dunque di determinare la produttività delle analisi sartriane in rapporto alla curvatura filosofica impressa sugli “eventi” della Rivoluzione da parte del filosofo francese. In altri termini, ciò che andrà valutato è il tipo di “piega”, o l'angolo specifico di distorsione filosofica, che gli episodi “storici” della Rivoluzione vengono a ricevere una volta “riflessi” nello specchio costituito dal discorso filosofico di Sartre. È qui allora che andrà fatto risaltare l'elemento differenziale che distingue l'interpretazione della Rivoluzione da parte di Sartre rispetto al grande modello hegeliano.

La seconda questione è conseguente alla prima, e riguarda la portata filosofica complessiva che la Rivoluzione francese assume nei due discorsi che abbiamo scelto come paradigmi della sua interpretazione dialettica. Che cosa manifesta insomma la Rivoluzione? Che cosa dice dell'epoca moderna, e che cosa della storia nel suo complesso? E infine, quali implicazioni riveste per l'esercizio stesso della filosofia nei due nostri autori?

## 2. Gruppo in fusione e Nazione sovrana

Sieyès e Robespierre: se dovessimo ricondurre l'esposizione sartriana della Rivoluzione ai suoi protagonisti singolari, sicuramente verrebbero alla ribalta i due nomi indicati. Partiamo dal primo. Sieyès figura in due luoghi, ma decisivi<sup>11</sup>. L'autore del celeberrimo *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* è visto da Sartre come colui che registra, alla vigilia dell'esplosione rivoluzionaria<sup>12</sup>, il carattere “apo-

---

<sup>11</sup> Cfr. *CRD*, 466 e 484.

<sup>12</sup> Ricordiamo che il libello di Sieyès fu redatto alla fine del 1788, e pubblicato nel gennaio 1789: nell'intervallo cruciale, dunque, che va dalla convocazione degli Stati generali (8 agosto 1788) alla loro riunione (5 maggio dell'anno successivo).

calittico” degli eventi in corso<sup>13</sup>: nello *slogan* secondo cui il Terzo stato è tutto ma non conta nulla, Sartre legge la dissoluzione della serialità come subordinazione del Terzo stato nei confronti di monarchia, nobiltà e clero. Il niente che Sieyès gli attribuisce in termini di libertà non è però soltanto un niente passivo, ma attraverso l'Apocalissi rivoluzionaria trova la via per la sua espressione in termini di nientificazione attiva. Poiché “formalmente”, ovvero all'altezza dei rapporti politici codificati nell'Antico regime, il Terzo stato è “niente”, pur essendo “materialmente”, ovvero sotto il profilo delle attività sociali ed economiche che producono la ricchezza e potenza del Regno di Francia, “tutto”, è evidente che il rovesciamento di questo “niente” da “stato” passivo (o, nel linguaggio di questa *Critica*, “pratico-inerte”) in “attività” dovrà avvenire in termini di “nientificazione”, cioè appunto come apocalittico scioglimento o dissolvimento dei rapporti sino ad allora sussistenti.

È a questa nientificazione che Sartre fa corrispondere la concezione moderna, ovvero distruttiva dell'antico ordinamento cetuale, della *Nazione sovrana*. Non soltanto in quest'ultima i ceti non avranno più diritto di esistenza, ma nel passaggio della borghesia da Terzo stato a totalità della nazione (giuramento del *Jeu de Paume*), si compie un salto decisivo anche in rapporto alla *temporalizzazione* dell'esperienza storica. Il giuramento, infatti, produce una frattura storica non solo in termini di soggettivazione, attraverso l'autocostituzione di un nuovo soggetto collettivo (la *Nazione sovrana*) a partire dalla “metamorfosi” e dall'abbandono del suo vecchio involucro cetuale (“Terzo stato”) ; ma comporta una trasformazione radicale nelle coordinate dell'orientamento temporale, in cui alla trasmissione dell'ordine a partire dal passato (“tradizione”) si sostituisce il primato del *futuro* come tempo “vuoto”, ma proprio perciò ancora tutto “da farsi” (“à créer”, CDR 484 – corsivo nel testo).

In altri termini, all'azzeramento dell'ordinamento cetuale (nientificazione a carattere spaziale) corrisponde sul piano del tempo la dimensione di ciò che ancora non c'è, né è mai stato (il futuro come dimensione della “nientificazione” temporale). Poiché il futuro è “niente”, così come “niente” nell'Antico regime contava il “Terzo stato”, ora che “niente” è diventato l'Antico regime, dal “niente” che era il “Terzo stato” può finalmente contare come “tutto”: come quel “tutto” che in realtà già era, ma come il quale ancora non contava.

Al vuoto che si spalanca di fronte e alle spalle, il “Terzo stato” risponde con una *invenzione*, che è al tempo stesso logica e ontologica. È logica, per l'azzeramento dell'antica società per ceti implicato e operato dall'idea moder-

---

<sup>13</sup> Sartre riprende l'idea di Apocalissi dal romanzo di Malraux sulla guerra civile spagnola *L'Espoir* (1937).

na della Nazione sovrana; ma è anche, e in questo contesto è soprattutto una invenzione ontologica: *invenzione*, perché il nuovo soggetto *comune* che nasce, nasce appunto per auto-costituzione. Ma allora, non stiamo tornando al modello giusnaturalistico della genesi del soggetto collettivo tramite *creatio ex nihilo*? Propriamente no, poiché il Terzo stato *era già il tutto*, e mediante il giuramento del Jeu de Paume non fa che *porsi come ciò che già era*.

In questo modo, Sartre ci dà la possibilità di complicare la lettura di Koselleck sulla Rivoluzione come “soglia”<sup>14</sup>, nella misura in cui a tale soglia venga attribuita una valenza puramente nichilista, cioè appunto di auto-costituzione di un *nuovo soggetto dal niente*. Alla rottura pura e semplice, Sartre sostituisce il modello della *metamorfosi*: e la metamorfosi comporta non soltanto una forma che già era, anche se ora viene riconosciuta, *a partire dall’atto costituente*, come guscio vuoto: ma anche una “sostanza”, che quella forma proteggeva e di cui ora, *ma soltanto ora*, può sbarazzarsi come di un riparo inutile. È evidente che al mutamento della forma corrisponde anche una nuova sostanza. La nuova sostanza è la *Nazione sovrana*, che nella nuova figura della rappresentazione (“una testa, un voto”) dovrebbe trovare la forma ad essa adeguata. Ma qui emergono nuovi problemi.

La nazione è un concetto a carattere espansivo, in senso sia spaziale sia temporale. In senso spaziale, perché avendo azzerato ogni presupposto in rapporto agli ordinamenti costituiti, non può tollerare la sussistenza di differenze indipendenti dal movimento costituente della nazione medesima. Non si tratterà allora, in questa prima fase di affermazione del concetto, di rifiutare la differenza in quanto tale, ma soltanto la differenza in quanto presupposta. Ciò significa che l’espansione della nazione si arresterà soltanto quando la liquidazione delle differenze, in quanto presupposte alla nazione sovrana, sarà completata: soltanto allora, nel nuovo spazio della sovranità fra liberi ed eguali determinato dalla nazione, dal suo seno potranno rideterminarsi differenze, in quanto articolazioni del corpo sovrano. Ma l’espansività della nazione, come abbiamo visto, assume necessariamente anche un carattere temporale: il tempo della nazione è orientato al futuro, verso ciò che ancora non esiste, visto che ciò che esisteva è andato distrutto nel movimento di auto-costituzione della nazione stessa.

Ora, questa duplice espansività della nazione è possibile solo mediante l’attivazione politica dei suoi membri. Questi ultimi, stretti nel giuramento che ha costituito il nuovo soggetto come soggetto *comune*, sono infatti permeati dal nuovo carattere della *comunità*, pur senza perdere lo statuto che li qualifica come viventi, cioè come *organismi*. Il carattere *pratico* dell’organismo, vol-

---

<sup>14</sup> Cfr. in part. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979.



to in primo luogo alla soddisfazione del bisogno e dunque alla trasformazione della materia inorganica mediante l'attività del lavoro, è ora potenziato dal fatto che l'organismo dell'individuo non è più vincolato al tempo ripetitivo della serialità, imposta su di esso dal materiale "pratico-inerte" del mondo-ambiente, o meglio: questa sottomissione al "regno della necessità" è ora integrata e sublimata all'interno di un "regno della libertà", in cui ciascun individuo agisce come individuo "comune", e l'organismo diventa funzione subordinata all'attuazione di questa libertà condivisa.

È qui che trova la sua pregnanza storico-concettuale la terza delle parole d'ordine a cui la Rivoluzione francese ha legato il suo destino: la *fratellanza*. L'appellativo, che solitamente designa il legame contingente tra due o più organismi, cui è capitato di nascere dai medesimi genitori, si trova qui emancipato dall'accidentalità del caso e, al tempo stesso, rilanciato al secondo grado di una solidarietà posta perché decisa e consapevolmente voluta. Il fratello è l'altro che con me ha pronunciato il giuramento di una reciproca fedeltà, che non coinvolge né l'io né il tu, ma quello che Sartre chiama il "terzo". Né l'io né il tu sarebbero infatti sufficienti a realizzare la formula del giuramento: solo nella misura in cui ciascuno chiama a testimone di sé l'altro in qualità di "terzo", potrà dall'altro essere chiamato a testimoniare del suo impegno in qualità di "altro" terzo. Solo nella misura in cui ciascuno è testimone dell'altro come "terzo", quest'ultimo potrà fungere da testimone della fedeltà giuratagli dal primo. Io e tu diventano così un "noi", ma questo noi non è più formato né da un io né da un tu, ma da una molteplicità di "terzi".

Ora, come potrà reggere la rappresentazione l'onda d'urto di questa istanza partecipativa? Le lacerazioni dell'Assemblea, che si insedierà a Parigi dal 12 ottobre dopo essersi proclamata nazionale (17 giugno) e costituente (9 luglio), trovano qui, nella tensione tra dinamica espansiva della nazione sovrana e istituto formale della nuova rappresentanza, il loro punto di origine. Ma non si tratta, evidentemente, di contraddizioni fra semplici concetti. Fra il 20 giugno e il 12 ottobre avviene infatti l'episodio cruciale della prima fase della Rivoluzione, che costituisce allo stesso tempo la "giornata" su cui con maggiore attenzione Sartre si sofferma: il 14 luglio, la "presa della Bastiglia" (cfr. *CRD*, 455-468). È l'esempio principe di come si forma un "gruppo in fusione", e consente di evidenziare la sua struttura di fondo, dalla fase incipiente della sua costituzione sino al momento in cui, con l'estinguersi della partecipazione diretta all'avvenimento e la conquista dell'obiettivo, il "riscaldamento" che aveva cementato il gruppo in un'unica formazione dalle mille teste, torna a "raffreddarsi" e ad esporsi alla presa della serialità.

Sono pagine che meriterebbero un commento a parte, e che da sole motiverebbero la perplessità che si prova quando, anche in volumi pregevoli di rac-

colta delle principali interpretazioni sulla Rivoluzione, Sartre non compare neppure nell'indice dei nomi.<sup>15</sup> Che cosa emerge dall'analisi sartriana? Innanzitutto la concretezza di una configurazione materiale: non si tratta soltanto del fatto che truppe armate sarebbero potute irrompere da un lato del quartiere, e neppure del fatto che la Bastiglia incombesse dal lato opposto come simbolo di un'oppressione ormai intollerabile, ma della *combinazione* tra ingresso possibile delle truppe da una parte, e presenza della fortezza dall'altra: e della fortezza non semplicemente come simbolo dell'oppressione, ma come ostacolo potenziale a una via di *fuga* impedita dall'uso eventuale dei cannoni in essa presenti.

Tra questi due fuochi, si dispiega la ripartizione spaziale del quartiere come struttura pratico-inerte, che rimanda al "popolo" come suo destino incombente la minaccia di un massacro sempre possibile. Ma perché questa disposizione spaziale assuma il significato di una "minaccia", c'è bisogno di una interpretazione che la strutturi come tale, che cioè iscriva la combinazione truppe-fortezza nella disposizione spaziale del quartiere, trasformando quest'ultima, da mera configurazione "pratico-inerte", in potenziale fonte di annientamento. E perché questa interpretazione si produca, ci vuole quella che Sartre definisce una *axis*, una disposizione d'animo che replichi, e al tempo stesso qualifichi come minaccia, la combinazione truppe-fortezza che viene proiettata sulla disposizione "pratico-inerte" dello spazio. È soltanto a partire da questa *axis* che può avvenire quella che Sartre definisce "*détermination hodologique de l'espace*" (CRD 462): in altri termini, la trasformazione in configurazione dinamica di quella che, a una percezione contemplativa, si presenterebbe semplicemente come giustapposizione di masse abitative nello spazio. Lo spazio diventa insieme di "vie" potenzialmente percorribili, sia dalle truppe qualora decidano di attaccare, sia dalla popolazione, qualora decidesse di fuggire dalla parte opposta.

Ma appunto: alla popolazione del quartiere, questa percorribilità si scopre come già negata nel momento stesso in cui se ne dischiude la possibilità. Da un lato, infatti, incombe l'irruzione delle milizie; dal lato opposto, una minaccia di cannoneggiamento resa più fosca e più opprimente dalla valenza simbolica della fortezza. Resta da spiegare, però, il perché di questa disposizione alla paura. Che cosa dovrebbe spingere le truppe a entrare nel quartiere? Perché i cannoni della Bastiglia dovrebbero all'improvviso mettersi a funzionare? Che cosa spinge insomma il popolo a leggere nello spazio il proprio anticipato annientamento?

---

<sup>15</sup> Cfr. *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerci, Einaudi, Torino 1989. Come se non bastasse, Sartre è omissso anche dall'elenco degli esclusi (cfr. *ivi*, p. XXIV).

Qualcosa è successo il 12 luglio: dei moti sono stati repressi nella violenza alle Tuileries, e la notizia di questa violenza rimbalza sul quartiere Saint-Antoine rafforzata dall'eco di un'altra violenza, che aveva coinvolto il quartiere in prima persona, e che era stata operata da truppe entrate in quartiere dal lato di nord-ovest, quello stesso da cui ora si teme una nuova irruzione, ora che la violenza si è nuovamente scatenata contro il popolo alle Tuileries, e che non si vede perché debba arrestarsi alle soglie del quartiere Saint-Antoine, dove già si era manifestata per stroncare le manifestazioni del 17 aprile, passato e così vicino ...

Questo è il tipo di ragionamento che esprime la passività propria di una socializzazione seriale: abbiamo il tratto ricorrente dell'argomentazione, il suo carattere proiettivo, e il meccanismo di auto-conferma della paura legato alla struttura circolare, che riproduce la violenza prefigurata alla fine del ragionamento come conferma della paura, originaria disposizione che coglie nell'evento prossimo (la repressione delle Tuileries) l'eco di un evento anteriore (la repressione del 17 aprile) e proietta ambedue sul piano simbolico e fantasmatico, in cui la *exis* del "terrore" governa l'organizzazione del discorso, innalzandolo alla dimensione di un'argomentazione immaginaria.

L'immagine fantasmatica dell'Altro, prodotta dal corto-circuito fra un futuro temuto e un passato ancora incombente, fornisce l'innescò che accende la sommossa, e che rovescia di segno la materialità dello spazio, fino ad allora subita passivamente come serialità del pratico-inerte, in ripartizione fluida di azioni e di ruoli spontaneamente coordinati da un obiettivo comune: la "presa della Bastiglia". Questo rovesciamento produce la conversione dello spazio in tempo: la disposizione materiale del quartiere diventa supporto alla differenziazione del gruppo in fusione, e imprime alla situazione una temporalizzazione segnata dall'esperienza vissuta dei soggetti. Ma l'esperienza dei soggetti era stata vissuta fino ad allora sotto il dominio del pratico-inerte: temporalizzare quest'ultimo significherà dunque trasformare la categoria della "scarsità", dominante la sfera del pratico-inerte, in chiave temporale. Ciò che manca non sarà più allora il pane o la libertà: ciò che manca diventa il tempo, e la mancanza di tempo, vissuta nel segno della paura, fornisce alla situazione il carattere vissuto dell'urgenza: "*L'urgence vient (...) de la rareté du temps*" (CRD 464).

Il popolo compie una sorta di sillogismo pratico, che avviene nel segno della precipitazione: se i soldati attaccano il quartiere dal suo fianco scoperto, sarà necessario difendere quel fianco con le armi: ma le armi sono alla Bastiglia: bisogna dunque precipitarsi alla presa della Bastiglia, *prima* che a qualcuno venga in mente di fare irruzione nel quartiere. È qualcosa di analogo a ciò che

Lacan aveva chiamato “asserzione di certezza anticipata”<sup>16</sup>, e che anche in questo caso consiste nel tradurre una possibilità (l’irruzione delle truppe) nell’assoluta certezza che ciò possa accadere, *anzi che stia già accadendo*. Si tratta dunque di *accelerare ulteriormente sull’evento in via di accadimento*. E la necessità di questa accelerazione comporta *un’insufficienza costitutiva di tempo*. L’azione è già sempre *in ritardo* rispetto a ciò che deve prevenire, anticipandolo: il tempo non basta mai, ma non perché sia sempre troppo poco, *ma perché è sempre troppo*. Non sarà mai troppo presto per attaccare la Bastiglia; non sarà mai troppo presto quando l’avremo conquistata; non sarà mai abbastanza presto che entreremo in possesso delle sue armi.

L’accelerazione del tempo, divenuta tratto caratterizzante della modernità, non può dunque essere separata dalla formazione del gruppo in fusione: ma non di un gruppo in fusione qualsiasi, bensì di *quel* gruppo in fusione, determinato in *quella* contingenza storica e strutturato a partire da *quella* determinata situazione.

L’attenzione alla singolarità concreta dell’*evento*, che già in *Question de méthode* Sartre aveva rivendicato come propria del suo peculiare esistenzialismo di contro all’irrigidimento in scolastica del marxismo, permette a Sartre di fare emergere le rotture concettuali a partire dalla ricostruzione storico-fenomenologica dell’esperienza dei soggetti, a loro volta destinati a diventare “quasi-oggetti”, ovvero prodotti dall’avvenimento che essi stessi hanno innescato.

L’esperienza della *velocità* diventa perciò qualcosa di più che una constatazione storico-concettuale. Da una parte conferma l’incompatibilità tra “critica” dialettica e filosofia della storia, producendo una frattura significativa tra l’auto-comprensione che la filosofia contemporanea *alla* Rivoluzione francese aveva dato *della* Rivoluzione francese; dall’altra, commisura il significato della Rivoluzione *alla* specifica *logica dell’azione* che in essa si sviluppa. La temporalizzazione dell’evento dipende infatti dalla temporalizzazione specifica che il gruppo imprime alla propria esperienza nel momento stesso in cui l’evento si produce. La molla negativa, costituita dalla paura, si trasforma in movimento costituente del gruppo in fusione.

Applicando ancora una volta Lacan alla lettura sartriana, si può mostrare come l’urgenza che caratterizza l’azione del gruppo riguardi solo in un primo momento il timore di un’aggressione da parte dell’Altro (in questo caso, le truppe dello schieramento avverso); a partire da questo innesco, l’“asserzione di certezza anticipata” diventa modalità di costituzione immanente del gruppo stesso. Non è soltanto il terrore di essere massacrato che mi spinge a correre verso la Bastiglia; è il fatto che lo stesso terrore io lo leggo sul volto del mio vi-

---

<sup>16</sup> Cfr. J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, pp. 197-213.

cino di abitazione o di bottega, e che quest'ultimo lo vede confermato da me stesso e dai suoi vicini.

È adesso che il terrore diventa legame positivo. A questo punto, non si è mosso ancora nessuno: ma ciascuno legge nell'altro l'esigenza di una difesa, come interesse che nessuno, da solo, potrebbe realizzare. Ciascuno allora, nell'anticipare l'irruzione ancora soltanto immaginata delle truppe, anticipa il movimento dell'altro alla ricerca delle armi, che si trovano depositate alla Bastiglia: prima ancora di vedere l'altro partire, sono io il primo a correre in direzione della fortezza. Ma l'altro fa esattamente lo stesso di quello che faccio io: nell'anticipare l'irruzione delle truppe, anch'egli anticipa il movimento che io stesso ho appena accennato, di correre alla Bastiglia. Nel decidere entrambi di anticipare la corsa dell'altro, ci troviamo così tutti e due a correre nella stessa direzione: e ci accorgiamo di non essere i soli, ma che assieme a noi, per una *logica inesorabile della libertà*, sta correndo la popolazione di tutto il quartiere.

Quando il deputato convenzionale, dalla prigione in cui era stato rinchiuso dopo Termidoro, dice che ancora non capisce esattamente che cos'era accaduto, perché tutto accadeva “*ad un'altra velocità*”<sup>17</sup>, non sostiene soltanto che la logica degli eventi si era trasformata in un'istanza dominante e incomprensibile agli stessi protagonisti,<sup>18</sup> ma che l'esperienza di questi stessi protagonisti era troppo ricca per poter essere ricondotta ai principi di un'esplicazione razionale. Se è vero quello che dice Sartre, che la logica dell'azione è trasparente solo nel momento in cui essa è ricondotta alla *praxis* di un organismo individuale, allora si presenta una irriducibilità dell'azione di gruppo all'azione dei singoli soggetti che quel gruppo animano, ed al quale partecipano. È la spia non soltanto di una specificità che contraddistingue le azioni di una comunità rispetto a quelle di un individuo, ma di una tensione interna all'assetto concettuale del pensiero di Sartre nel suo complesso.

La logica che sottende l'organizzazione del suo libro, infatti, identifica come dialettica “costituente” quella dell'individuo singolare, perché sarebbe l'unica ad essere fornita del tratto dell'auto-trasparenza – o, come anche si esprime lo stesso Sartre, di “translucidità”. La combinazione delle azioni individuali, quando avviene per semplice sommatoria, costituisce i “collettivi”; quando produce una compenetrazione del tipo “presa-della-Bastiglia”, produce il “gruppo in fusione”.

Ora, la logica del gruppo in fusione dovrebbe essere riconducibile a quella del singolo organismo pratico, perché il gruppo riprende un molteplice in uni-

---

<sup>17</sup> “*avec une autre vitesse*”, in corsivo nel testo (cfr. *CRD*, 491).

<sup>18</sup> È questa la tesi, ridotta all'osso, di H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963.

tà; di contro, si scopre che l'intelligibilità che essa possiede per il filosofo che la studia non coincide con l'intelligibilità che essa possiede per i singoli soggetti che quel gruppo compongono. Da qui, Sartre trae la conclusione che ciò che non è possibile ai soggetti, diventa possibile al filosofo, purché il filosofo abbandoni l'illusione di cui cadono vittime, in sequenza, gli individui protagonisti dell'evento, i *leader* che emergono dalla progressiva istituzionalizzazione del gruppo, e i filosofi che pretendono di inscrivere quell'evento nella più ampia cornice di una filosofia della storia.

L'illusione di cui si tratta ha un nome: "iper-organismo", ovvero proiezione sul gruppo del modello di compenetrazione fra il tutto e le sue parti che ciascuno trova realizzata in sé stesso come vivente. È l'illusione che le filosofie idealistiche condividono col marxismo dogmatico dell'età staliniana, e che porta a ipostatizzare un soggetto-sostanza collettivo come principio, senso e soprattutto *attore* della storia.

Le critiche di Sartre alla nozione di iper-organismo nulla hanno perso della loro validità, ma proprio esse pongono il filosofo parigino di fronte a un bivio: o scoprire nella logica dell'azione condotta in comune da una molteplicità di soggetti a partire dalla formazione di un gruppo in fusione una logica *irriducibile alla logica dell'azione individuale, ma non per questo meno intelligibile*; oppure sostenere che l'unico modello possibile d'intelligibilità dell'azione è quello fornito dalla *praxis* individuale, e dunque utilizzare quest'ultima per mostrare l'inevitabile scacco cui va incontro ogni azione comune in quanto dialettica non più costituente, ma meramente "costituita".

È innegabile che quest'ultima sia la tendenza dominante nella concezione sartriana. Ma significative oscillazioni presenti nel testo<sup>19</sup>, che tenteremo di approfondire in altra sede, lasciano intravedere la possibilità di altre direzioni di pensiero, ampiamente presenti nel testo stesso della *Critique*. Sta di fatto che il gruppo in fusione, costituito nell'avventura della conquista della Bastiglia, non appena ha conseguito il suo obiettivo, soggiace a un processo di pro-

---

<sup>19</sup> "La *praxis* commune est dialectique dès le niveau le plus élémentaire (celui du groupe en fusion): elle totalise l'objet, poursuit un but total, unifie le champ pratico-inerte et le dissout dans la synthèse du *champ pratique commune*. (...) Il convient en outre de remarquer qu'elle ne présente pas en elle-même les caractères spécifiques de la dialectique *individuelle* en tant que libre développement d'un organisme pratique. La *praxis* commune (...) n'est pas en elle-même une simple amplification de la *praxis d'un individu*" (CRD, 508-509). Questi passi sembrano alludere alla necessità di mettere in luce la razionalità dialettica *specifica* dell'azione di gruppo "fin dal livello più elementare"; ma sono smentiti alla lettera da quanto Sartre aveva scritto poche pagine prima: "l'action commune, au niveau élémentaire, ne présente pas de différences essentielles avec l'action individuelle" (ivi, 503), e ribadirà in seguito: "la *praxis non différenciée* retient en elle les caractères de l'action individuelle en les amplifiant" (ivi, 543).

gressivo “raffreddamento”, che minaccia di scindere i legami che avevano stretto il molteplice in unità: un'unità d'azione anch'essa, come abbiamo visto, *differenziata*, ma in modo fluido e non ancora istituzionalizzato.

Che cosa succede, invece, una volta compiuta la “presa della Bastiglia”? Il popolo si trova a passeggiare tra le rovine della fortezza distrutta. Esso prende possesso di un simbolo, ridotto ora all'inerzia della sua nuda materialità. L'oppressione altro non era che un mucchio di pietre. Ma nel calpestare le rovine della fortezza, il gruppo non celebra solo il trionfo della sua vittoria, ma vede affacciarsi una nuova inquietudine, una nuova paura: quella del suo dissolvimento. Le rovine riflettono al popolo il risultato della sua impresa, ma nel risultato, l'impresa è riflessa come un che di *passato*. L'azione che ha raggiunto il suo obiettivo, si trova assorbita da questo, e il gesto che celebrava la libertà del gruppo in fusione, si vede rispecchiato in un oggetto che gli conferma il fatto di essere veramente accaduto.

Il giuramento è la “*invention pratique*” (CRD 519, corsivo nel testo), attraverso cui il gruppo, nel momento in cui scopre di essere sopravvissuto alla sua azione, si accorge di avere le ore contate, poiché la sua esistenza altro non era che la sua *praxis*. Ma il gruppo vuole sopravvivere, al di là dell'impresa e del suo essersi-compiuta. Il giuramento serve a garantire al gruppo la sua sopravvivenza, nel momento stesso in cui la decisione di sopravvivere segnala il fatto che il destino del gruppo è segnato. La vita, infatti, era tutta nell'azione: voler sopravvivere all'azione, per il gruppo, significa volere continuare una vita che non è più, che non può più essere quella di prima.

La Rivoluzione viene letta da Sartre all'interno di questa logica tragica: un'azione esemplare (la “presa della Bastiglia”) si trova stretta tra la necessità della rappresentanza, che separa l'azione dal suo autore, ed espropria il popolo della *sovranità*, che pareva a portata di mano, e conquistata una volta per tutte dal gruppo in fusione; e il “destino” che *essa stessa* suscita contro di sé quando decide di sopravvivere, e scopre nel giuramento l'unico modo per farlo. Il gruppo, da “gruppo di sopravvivenza”, diventa così “gruppo statutario”, in quanto legato dal vincolo del giuramento. Il giuramento comporta uno statuto, che se non temessimo un eccesso di manierismo, potremmo definire lo *status* di uno “stato”: una determinata condizione di gruppo vuole darsi stabilità e permanenza nel tempo, divenire “stato”. E per consolidarsi come stato, nel senso di condizione stabile e durevole, si dota di uno “statuto”, che all'inizio è tutto contenuto nel giuramento, ma che da giuramento è destinato a diventare “organizzazione”, nel senso di ripartizione di compiti e funzioni; e quindi, da “organizzazione”, è destinato a diventare “istituzione”. È ciò che avviene quando il gruppo scinde la “funzione” dall'individuo che la esercita, dalla *pra-*

*xis* concreta che, come tale, non può non rinviare a un organismo pratico, nel senso di capace di azione, e dunque singolare.

Dall'organizzazione all'istituzione, dall'istituzione al *sistema* istituzionale, che conosciamo tutti col nome di Stato: dallo Stato al monopolio della sovranità, come unica istanza legittima nell'esercizio della violenza per il mantenimento dell'ordine. L'ordine si basa sulla legge, ma la legge si basa su una finzione. Questa finzione ha un nome: si chiama "rappresentazione". Così torniamo a Sieyès, nella misura in cui la nozione di "potere costituente", legata al suo nome, indica già, in realtà, l'esercizio di un potere costituito, cioè esercitato da rappresentanti che operano "in nome" della nazione, ma che alla nazione non lasciano ormai altro che gli effetti dei loro atti. E Sartre, è ben consapevole che già la nazione è un "miraggio", nella misura in cui costituisce la proiezione a ritroso di una unità che esiste solo all'altezza della rappresentanza e dell'unità politica incorporata nella sovranità statale. Ma nel simbolo della nazione, vibra ancora l'esperienza del gruppo in fusione. Da una parte, quindi, nella "nazione sovrana" Sartre legge il prodotto artificiale di una teoria; dall'altra, però, egli ci aiuta a scorgere nell'esperienza storica ciò a cui quel simbolo rinviava, nonostante e contro la dottrina, e le intenzioni, di chi lo aveva messo in campo.

### 3. *Aporia del giuramento: Fratellanza e Terrore*

Il gruppo in fusione opera dunque contro un doppio se stesso: contro la sua proiezione rappresentativa, e contro le dinamiche che esso stesso attua per sottrarsi alla presa della rappresentazione.

Robespierre è il simbolo di tutto questo. Ma per comprenderne la figura, è necessario inserire la sua azione nella dinamica degli eventi a cui egli stesso ha partecipato, così come solo attraverso le decisioni e le scelte dell'individuo Robespierre diventa possibile togliere agli eventi l'aspetto feticistico che essi assumono, quando il loro senso venga presupposto a priori per subordinarlo alla logica precostituita di una filosofia della storia come quella sostenuta dal marxismo dogmatico, contro il quale Sartre polemizza in *QM*. La Rivoluzione è terreno privilegiato per mostrare l'irriducibilità dell'agire degli individui, da un lato, e dell'evento nella sua concretezza, complessità e "ambiguità" dall'altro.

Sartre polemizza così contro la storiografia marxista dell'epoca, che tentava di ricondurre in maniera lineare i raggruppamenti politici e le scelte dei protagonisti a fattori di condizionamento economico, a interessi "di classe" e simili. Lungi dal negare che questi sussistano, egli cerca però di mostrare come la storia non sia comprensibile senza tenere in debito conto l'autonomia dell'azione, e al tempo stesso come l'autonomia dell'azione, nella quale



l'individuo determina lucidamente i propri obiettivi, *non coincida affatto con la logica dell'evento come condensazione di tensioni e di forze plurali e contrapposte*. Infine, a differenza di quanto avviene nella filosofia della storia hegeliana, non c'è qui all'opera nessuna "astuzia della ragione". La storia è priva di macro-soggetti, e la sua logica risulta dalla combinazione di azioni di singoli e gruppi, il cui senso complessivo deve necessariamente sfuggire ai soggetti coinvolti, ma che non per questo risulta imputabile, nemmeno allo sguardo retrospettivo dello storico, a istanze "nascoste" e operanti alle spalle dei protagonisti.

Allora, non è possibile comprendere la politica dei Girondini facendo di questo gruppo il semplice emissario di interessi che sarebbero stati quelli della "borghesia commerciale" dell'epoca, così come non è possibile ricondurre all'estrazione piccolo-borghese di Robespierre la sua passione per l'universale. Quanto ai "sanculotti", nella loro ideologia economica Sartre vede la presenza, contraddittoria e al tempo stesso reale, tra le concezioni del lavoro e della proprietà proprie dell'antico regime, e una prospettiva che apre alle concezioni dell'"individualismo possessivo" che conquisteranno l'egemonia nel corso dell'Ottocento.

Le misure economiche assunte nel corso della Rivoluzione rivelano una matrice eminentemente *politica*, e perfino i sanculotti trasformano i loro bisogni di natura materiale in obiettivi di natura politica: la fame diventa paura della contro-rivoluzione, ed è contro il nemico immaginario sempre alle porte che si scagliano nella giornata del 10 agosto che porta alla caduta della monarchia, giornata che nell'*ambiguità* stessa del suo risultato condurrà alle "stragi di settembre".<sup>20</sup> Ma una volta riconosciuto che "*la réalité politique, pour les hommes de 92, est un absolu, un irréductible*" (QM 44), non significa che i fattori economici e sociali scompaiano dalla scena o passino in secondo piano: al contrario, proprio il fatto che la loro determinazione diventi immediatamente politica consente di cogliere perché i conflitti presenti nella Rivoluzione assumano un carattere così radicale e totalizzante. Se in questo contesto, allora, "*la politique a par elle-même un sens social et économique*" (*ibid.*), non soltanto ogni riduzionismo in senso economicistico diventa insensato, ma anche qualora fosse possibile, sarebbe superfluo. È nell'autonomia dell'agire politico che i contrasti di

---

<sup>20</sup> "Quand on se rappelle (...) que le sans-culottes, mystifiés par les instruments de pensée dont ils disposent, laissent transformer en violence exclusivement *politique* la violence immédiate de leurs besoins matériels, on se fera de la Terreur une idée bien différente de la conception classique" (QM 99). Sulle ragioni eminentemente *politiche* che avevano guidato l'azione dei Girondini nella proclamazione della guerra rivoluzionaria, cfr. *ivi*, 42-48. La stessa autonomia della dimensione politica vedremo sottolineata in rapporto alle vicende della Convenzione.

natura economica e sociale si presentano in tutta la concretezza della loro materialità, e non da qualche altra parte.

Proprio l'attenzione alla dimensione politica consente di leggere il disporsi di singoli e gruppi in rapporto al movimento complessivo che il loro agire imprime sull'economia e sulla società, e la retro-azione dialettica che questi effetti esercitano sulla posizione dei primi. Così, ad esempio, la natura immediatamente politica che la violenza del bisogno assume nelle rivendicazioni dei sanculotti spingono la Montagna a operare in senso contrario alle proprie convinzioni, e a votare un primo decreto sul *maximum*, il 4 maggio 1793. Qui compare per la prima volta, secondo Sartre, la metafora della nazione come "fortezza assediata" (QM 96), che la Montagna impiega per giustificare queste misure di carattere straordinario: ma che non bastano a soddisfare le istanze dei sanculotti, i quali, quando "ritornano alla Convenzione il 5 settembre 1793, hanno ancora fame" (*ibid.*).

Siamo all'origine del Terrore. Da una parte, i sanculotti non riescono a vedere che la ragione della loro miseria consiste in ultima analisi nel rifiuto da parte della Convenzione di finanziare la guerra tramite imposte; dall'altra, la Convenzione stessa deve alimentare il "miraggio" che dietro la povertà del popolo ci sia lo zampino della contro-rivoluzione, perché altrimenti dovrebbe ammettere il fallimento dell'assegnato, e assieme a questo condannare l'intera ideologia del liberalismo economico. Così, in quella che Sartre chiama la "strana giornata degli equivoci", i *leader* della Montagna – tra cui Robespierre – "*vont utiliser l'obscur colère populaire, dont les vrais mobiles sont économiques, pour appuyer une terreur politique: le peuple verra tomber des têtes mais il restera sans pain; la bourgeoisie dirigeante, elle, faute de vouloir ou de pouvoir changer le système, va se décimer elle-même, jusqu'à Thermidor, à la réaction et à Bonaparte*" (*ibid.*).

Così, in sintesi, Sartre riassume il destino della Rivoluzione in QM. Ma qual è il significato di questo destino in rapporto al gruppo in fusione, che abbiamo visto protagonista della presa della Bastiglia? Dopo aver passeggiato tra le rovine della fortezza abbattuta, il gruppo deve combattere, dicevamo, contro una doppia proiezione di se stesso. Innanzitutto, quella che gli rimandano le assemblee rappresentative: la Nazionale poi Costituente, la Legislativa, la Convenzione. In tutti questi casi, non si tratta della falsa dicotomia fra democrazia rappresentativa e democrazia diretta, ma delle relazioni e delle lotte fra gruppi e individui che, nel loro operare, si trovano stretti tra la volontà di riattivare il gruppo in fusione come motore propulsivo della Rivoluzione, e la necessità di dare ad esso una unità d'azione che non può fare a meno della rappresentanza e, soprattutto, non può fare a meno della mediazione di quello che Sartre chiama il "terzo regolatore".

Quest'ultimo, che abbiamo visto costituirsi nel gruppo in fusione, resta protagonista anche nel gruppo che, per sopravvivere all'evento della sua for-

mazione, si trasforma in “organizzazione” in quanto ripartizione strutturata di compiti e funzioni. All'altezza dell'organizzazione, scatta dunque il rapporto con la seconda proiezione, che affianca agli organi rappresentativi “istituzioni” di tipo diverso: Tribunale rivoluzionario (10 marzo 1793, stesso giorno in cui inizia l'insurrezione della Vandea); Comitati di sorveglianza rivoluzionaria (21 marzo); Comitato di Salute Pubblica (5 aprile).

La Convenzione è il luogo dove l'attività degli attori s'incrocia in rapporto agli altri deputati, al popolo le cui istanze premono oltre il perimetro dell'assemblea, alle decisioni che vengono assunte nel tribunale e negli altri comitati. Secondo Sartre, per comprendere quanto avviene alla Convenzione è necessario fare riferimento al carattere di “inerzia giurata” (*inertie assermentée*) che condiziona l'attività di ogni singolo deputato, nel momento stesso in cui essa è il frutto di una decisione libera e condivisa da tutti i membri della Convenzione. All'origine del giuramento che vincola reciprocamente i convenzionali alla difesa a oltranza della Rivoluzione (contro i traditori come nemici interni) e della Patria (contro le potenze straniere come nemici esterni), c'è il fatto traumatico del 2 giugno, con l'epurazione dall'assemblea di 27 deputati girondini.

A partire da questa esclusione, i convenzionali si trovano liberamente costretti a vincolare il loro operato al rispetto di quanto tale epurazione rappresenta. L'espulsione dell'Altro impone che la volontà generale non sia più considerata alla stregua di idea astratta, o ancora peggio di ideale regolativo. Essa dovrà affermarsi empiricamente in ogni votazione come pratica auto-imposta della libertà, assumendo l'unanimità come criterio unico di legittimazione per le decisioni dell'assemblea. Nell'unanimità, ciascuno si riconosce come lo Stesso dell'Altro, e nell'Altro vede rinviata su di sé l'immagine della Nazione una e indivisibile. Ma in questa affermazione dello Stesso senza alterità, è proprio l'alterità che si riproduce in ogni singolo gesto, azione o parola, siano pure conformi alle decisioni dell'assemblea, alla prassi dei giudici rivoluzionari, alle indicazioni del Comitato di salute pubblica. Nessuno può agire senza chiamare in causa il proprio organismo: ma il proprio organismo, proprio perché assunto nella sua mera naturalità, diventa il simbolo intollerabile di una differenza che, proprio perché si vuole residuale, non può essere riassorbita nell'identità dello Stesso. Ciascuno si trova così a sospettare in sé l'Altro sotto la maschera dello Stesso, ed evoca perciò l'unico mezzo atto a estirparlo, dopo che tutti gli altri si sono rivelati vani: la violenza della Libertà-Terrore.

Tuttavia, questa violenza non potrebbe scatenarsi in tutta la sua ferocia, se non fosse il segno di un'istanza ancora più profonda della libertà: la Fratellanza sigillata col giuramento. È perché il fratello che ho vincolato a me stesso nell'impegno del giuramento persiste a fungere da “terzo regolatore”, che egli

continua a minacciare l'omogeneità unanime dello Stesso, e dunque deve essere soppresso. Ma per sopprimerlo, io devo operare a mia volta come "terzo", mostrando col mio stesso agire che mi sottraggo, che resto mio malgrado trascendente rispetto alla radicale immanenza nella comunità, nella quale pure ho giurato di dissolvermi. Io stesso divento dunque sospetto a me stesso, nel momento medesimo in cui vigilo col mio sospetto sull'agire degli altri e sulle loro più riposte intenzioni.

Si riproduce la serialità che abbiamo visto all'origine del gruppo in fusione: ma nella "presa-della-Bastiglia", l'azione spontaneamente concertata l'aveva trasformata in condizione produttiva per l'instaurazione del gruppo in fusione, mentre ora questa serialità si riproduce all'altezza dell'istituzione, come ultimo tentativo di salvaguardare il gruppo dalla ricaduta nella serialità stessa:

*"Loin que la Convention réalise son unité à travers l'effort de ses comités pour l'unifier, elle devient un objet au point exact où la totalisation se brise contre la récurrence"* (CRD 681).

Così, il Terrore porta alle sue estreme conseguenze la dialettica del giuramento e della nuova fratellanza che esso aveva inaugurato. Il giuramento costituiva infatti una nuova nascita: ciascuno dei con-giurati nasceva a nuova vita nella comunità, senza più dipendere dalla contingenza della natura, ma liberamente istituendo un vincolo che lo designava fratello degli altri. Ora ciascuno ritrova in sé quello stesso organismo che gli impedisce lo scioglimento senza residuo nel gruppo: una istanza della natura viola il giuramento che l'aveva proclamata inessenziale, e minaccia di rompere l'unità così faticosamente istituita a vantaggio della molteplicità inorganica della pluralità. Bisogna dunque puntare "a liquidare l'Altro come fattore d'inerzia dispersiva e di deviazioni circolari: e poiché l'Altro è ciascuno *in quanto Altro*, bisogna imporre la fraternità con la violenza" (CRD 682). Ma come abbiamo appena visto, questa soppressione dell'Altro è impossibile, poiché l'Altro è appunto "una certa relazione che si manifesta precisamente nelle circostanze che generano al tempo stesso l'impresa di distruggerla" (*ibid.*). Se dunque in ciascuno come Altro non posso mai colpire una volta per tutte l'alterità, dovrò provare a colpire in lui ciò che lo rende lo Stesso, annientarlo insomma come soggettività capace di azione.

Il Terrore è l'oscillazione, al tempo stesso efficace e impotente, tra l'annullamento dell'Altro come lo Stesso, e l'annullamento dello Stesso in quanto irriducibilmente Altro. È un'oscillazione efficace, perché difende la "nazione" dalla ricaduta inerte nella serialità. Esso cerca di combattere la serialità cercando di trasformare quest'ultima da serialità passiva in serialità attiva, e dunque necessariamente in serialità volta alla soppressione di se stessa. Ma sopprimere serialmente la serialità, alla fine significa volgere deliberatamente il Terrore contro se stesso, in quanto forma suprema di oggettivazione del gruppo in fusione e realizzazione ultima della sua ricaduta nell'oggettività

seriale. Ecco perché chi esercita il Terrore è sospetto innanzitutto nei confronti di se stesso, ecco perché l'unanimità della Convenzione non sarà mai sufficiente, ecco perché dopo avere epurato la Convenzione, l'epurazione dovrà essere proseguita all'interno del Comitato di salute pubblica; ecco perché infine l'epurazione avverrà nei confronti degli epuratori medesimi.

Rispetto alla lettura hegeliana, non si tratta semplicemente di una *negatio negationis*. Da una parte, è proprio il Terrore che trasforma l'organizzazione del gruppo in istituzione. Il Terrore è a fondamento del Direttorio e dell'Impero, poiché è la prima forma di istituzionalizzazione compiuta di quello che nella "presa-della-Bastiglia" si era costituito come "gruppo in fusione". Dall'altra, il "miraggio" della sopravvivenza del gruppo in fusione è ciò che anima le azioni dei Robespierre e dei Saint-Just, ed è per questo che Sartre condivide la tesi di chi sostiene che il Terrore in realtà comincia il 14 luglio, e che dal 14 luglio al 9 Termidoro esso fa tutt'uno con la Rivoluzione (cfr. *CRD*, n. 2, p. 683 s.). Il Terrore non sarebbe insomma soltanto ciò che viene liquidato il 9 Termidoro, ma ciò che lo *permette*: non perché altrimenti la Nazione si sarebbe auto-distrutta, ma perché proprio esso dà origine all'istituzione come modalità di sopravvivenza differita del gruppo in fusione, che nell'istituzione dunque abiterà sempre come "fantasma" irrequieto, la cui apparizione andrà in pari tempo temuta e scongiurata – in una parola, schmittianamente "trattenuta"<sup>21</sup>.

Così Sartre perviene alla ricostruzione delle "condizioni di intelligibilità" che presiedono alla costituzione dello Stato. A partire dal giuramento conseguente al "raffreddamento" del gruppo in fusione, il Terrore è *già* in atto, perché è espressione dell'amore che mi vincola al fratello, e che ne esige il sacrificio a partire dal momento in cui l'amore che ci lega è troppo grande per poter sopportare la separatezza dell'organismo. Il "potere diffuso di vita e di morte sul traditore o, se si preferisce, la Fraternità-Terrore" (*CRD* 694) è *già* in atto a partire dal gruppo in fusione, perché nelle condizioni del gruppo in fusione è già inscritta una dimensione di temporalità che, nel distenderne l'esperienza in termini di "durata" bergsonianamente intesa (come temporalità piena, densità concreta e qualitativamente determinata di un avvenimento perciò stesso irreversibile), rinvia al momento dell'esaurimento dell'azione nell'obiettivo conseguito – in caso di successo, – o nella repressione della libertà – nel caso opposto. Da qui procede il monopolio della "sovranità" da parte dello Stato, come complesso di istituzioni che, sul "fantasma" del gruppo in fusione, costruisco-

---

<sup>21</sup> Il riferimento è all'interpretazione della figura del *katechon* in C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950.

no le procedure della loro legittimazione, e del trattenimento del “fantasma” dalla sua apparizione sulla scena pubblica.

#### 4. *Sartre e Hegel*

Nel corso del nostro ragionamento, abbiamo più volte evocato il nome di Hegel. Esso qui serve a un unico scopo: quello di fungere da elemento di riscontro, e di confronto, in rapporto all’interpretazione dialettica della Rivoluzione da parte di Sartre. E poiché il discorso di Sartre è di tipo squisitamente filosofico, nel senso che incrocia l’esperienza storica all’altezza della domanda “critica” sulle condizioni che ne rendono possibile l’intelligibilità, allo stesso modo la nostra interpretazione del punto di vista hegeliano sarà giustificata nel concentrarsi sull’opera in cui la Rivoluzione è indagata non tanto sotto il profilo delle sue ricadute in chiave storico-costituzionale, ma del suo significato complessivo in rapporto al divenire cosciente di sé da parte dello Spirito. Non è dunque solo l’inanità del tentativo di racchiudere in poche righe l’interpretazione *complessiva* della Rivoluzione da parte di Hegel<sup>22</sup>, che in queste pagine ci spinge a considerare esclusivamente la *Fenomenologia dello spirito*<sup>23</sup>, in cui la Rivoluzione compare come il momento culminante della sezione intitolata: *Lo Spirito estraniato da sé; la cultura*. Si tratta della sezione intermedia, che segue l’interpretazione del mondo antico e precede quella che Hegel dedicherà allo *Spirito certo di stesso. La moralità*.

È il celeberrimo passaggio della “libertà assoluta (...) in un’altra terra dello spirito autocosciente” (*PhG* 547), cioè dalla Francia della Rivoluzione alla Germania della filosofia kantiana e della nuova stagione da essa inaugurata nel regno del “pensiero”. È notevole che Hegel non parli, se esaminiamo quello che dice alla lettera, di una generica transizione dello “spirito” da una regione a un’altra, ma del fatto che sia “la libertà assoluta” (*die absolute Freiheit*)

---

<sup>22</sup> Per una visione d’insieme, cfr. C. Cesa, *Hegel e la Rivoluzione francese*, in Id., *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976, pp. 53-81. Per un approfondimento degli aspetti storico-concettuali, cfr. G. Duso, *Rivoluzione e legittimazione in Hegel*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari 1979, pp. 139-204. Per un inquadramento di Hegel nel contesto della filosofia classica tedesca, cfr. R. Bodei, *Le dissonanze del mondo. Rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel*, in F. Furet (a cura di), *L’eredità della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 103-132. In rapporto al plesso rivoluzione, idealismo, democrazia, cfr. infine G. Rametta, *Politica e democrazia nell’idealismo tedesco*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, pp. 175-208.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980 (d’ora in poi cit. con la sigla *PhG*).

a operare e sperimentare questo passaggio. Inoltre, questo passaggio implica che la libertà stessa abbia annichilito il regno della sua "effettualità", abbia insomma distrutto ogni forma di auto-oggettivazione, perché essa si potesse ritrovare, *nella sua stessa assolutezza*, in un regno compiutamente "ineffettuale" – quello del pensiero puro, – dove essa potesse finalmente riconoscersi come attuata nella sua verità. La verità della libertà assoluta consiste insomma nel suo essere ineffettuale, nel suo rapportarsi negativamente a ogni forma di effettività e di oggettività.

In questo carattere negativo della libertà troviamo sia una potenza, sia il suo opposto. Troviamo una potenza, in quanto la libertà mostra di non riconoscere come effettivo nulla che voglia affermarsi come indipendente da essa. È il movimento di "nientificazione" che Sartre ha intravisto come costitutivo della "nazione sovrana". Però, troviamo al tempo stesso una costituiva incapacità, in quanto nel suo annullare tutto ciò che le sta di fronte, la libertà "assoluta" rende impossibile anche ogni forma di oggettivazione *che proceda da se stessa*. La libertà assoluta, insomma, non distrugge solo l'oggettività di ciò che si presenta come ostacolo al proprio dispiegamento, ma distrugge anche la possibilità di ogni possibile *realizzazione effettiva di sé*. In questo senso, il suo rapporto con l'effettualità è doppiamente negativo: è negazione dell'effettualità come pre-esistente rispetto alla sua propria attività (la società cetuale dell'antico regime); ma è negazione dell'effettualità anche nel senso di realizzazione positiva della sua propria attività (la costruzione di un nuovo Stato e di una nuova organizzazione sociale). La sua verità è dunque la sua propria ineffettualità, o se preferiamo la sua irrealtà: ma il coglimento della sua irrealtà come sua verità si esprime positivamente proprio nella libertà "assoluta" come imperativo categorico della moralità. Così già in Hegel la filosofia morale kantiana non è separabile – almeno concettualmente – dal bagno di sangue con cui il Terrore celebra sinistramente il culmine della Rivoluzione.

A sua volta, nella lettura hegeliana il Terrore, lungi dall'essere un accidente storico, porta a compimento quel processo di dissoluzione della realtà oggettiva che aveva raggiunto, alla vigilia della Rivoluzione, una sua propria "effettualità" dirompente nello sviluppo antinomico di un'economia mercantile promotrice, e al tempo stesso promossa e dall'accumulazione e dalla circolazione della *ricchezza*; e dunque dal dissolvimento di ogni struttura, ideale o reale che fosse, aspirante a un riconoscimento come stabile e permanente.

Nella terminologia hegeliana, abbiamo lo scambio circolare e incessante tra l'"essere-in-sé" e l'essere fuori-di-sé, o "essere-per-altro". È il movimento dello scambio, in cui non c'è bene che non sia prodotto al fine di scambiarsi con altri beni, attraverso la mediazione del denaro e allo scopo di accumulare denaro. La sua natura "in sé" (come si sarebbe espresso Marx, il suo "valore d'uso") è

ricondotta ad altro da sé, cioè a “valore di scambio”, poiché il fine dell’oggetto non è più semplicemente quello di soddisfare un bisogno, ma di subordinare la soddisfazione del bisogno all’accumulazione di denaro come forma universale ed efficace di realizzazione del valore. L’oggetto insomma diventa altro da sé non solo perché viene utilizzato per soddisfare i bisogni dell’autocoscienza, non solo perché viene scambiato con altri oggetti, ma perché incorpora il suo essere-altro da sé *in sé stesso*. È in se stesso che l’oggetto è “valore”, cioè “ricchezza” astratta convertibile in denaro.

In questo regno dell’universale fungibilità, l’intelligenza dell’illuminismo riconosce il proprio mondo: è per questo che il concetto di “utile” esprime la concezione dominante dell’illuminismo alla vigilia della Rivoluzione. Eppure, nella nozione di “utile” non abbiamo ancora il compiuto dissolvimento della realtà oggettiva. Nell’utile, infatti, l’intelligenza illuminata riconosce sé, ma ancora come oggetto. Il momento dell’“essere-per-sé”, dell’autocoscienza pura, non è ancora giunto ad assimilare e ridurre a sé gli altri momenti dell’essere-in-sé (consistenza oggettiva della “cosa”) e dell’essere-per-altro (subordinazione della cosa allo “scambio” con altre cose e al suo utilizzo da parte del soggetto). L’autocoscienza si vede riflessa in forma oggettiva come universale mobilità, ma questa mobilità è ancora incorporata da oggetti e da cose.

In questo senso, l’utile costituisce per l’autocoscienza ancora un “mondo”. Ma che tipo di mondo? Poiché in esso avviene la circolazione e lo scambio reciproco dei diversi momenti dell’in-sé, dell’essere per-altro e del per-sé, questo “mondo” dell’utile è già stato privato di ogni effettiva consistenza. Il suo nocciolo non è costituito da qualcosa di “dileguante”, ma è il “dileguare” stesso. Così Hegel può lapidariamente affermare:

“poiché le antitesi hanno ormai raggiunto il culmine del concetto, il prossimo gradino consisterà nel loro crollo, e allora l’illuminismo sperimenterà i frutti dei propri atti” (*PhG*, 530).

Il Terrore rivoluzionario è l’espressione del porsi dell’autocoscienza pura come verità oggettiva dell’utile, il dissolversi posto “per sé” di ogni residuo di consistenza e di oggettività, che “in sé” era già incorporato dall’utile, ma che nell’utile appariva ancora in forma oggettiva, ovvero come “mondo”; il porsi “per sé” dell’autocoscienza, come verità dell’oggettività e attività negativa del suo “dileguare”, comporta l’annullamento di tutto ciò che sussiste indipendentemente dall’attività dell’autocoscienza, e dunque il rivolgimento dell’esistente.

Qui però è necessario focalizzare il fatto che, proprio in quanto si tratta di autocoscienza “pura”, quest’ultima non può accontentarsi di un’affermazione singola e determinata, che riprodurrebbe il contrasto tra il principio e la realtà. In quanto “pura”, essa deve necessariamente affermarsi come *universale*, perché solo come universale può dimostrare che non questa o quella determinazione effettiva, ma il regno dell’effettualità nel suo complesso le è subordinato;



e viceversa, essa lo deve *porre* come subordinato ad essa non in questo o quest'altro aspetto *particolare*, ma in quanto realtà e oggettività *tout court*.

Il principio della Rivoluzione è dunque letto, all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, come legato all'attività di auto-posizione di un'autocoscienza che non riconosce nulla di sussistente e di indipendente da sé. Si tratta di *una* autocoscienza, nella misura in cui la dimensione dell'essere-per-sé trova la sua realtà effettiva all'altezza dell'individualità, e dunque di ciascuna *singola* coscienza. D'altra parte, in *ciascuna* singola coscienza, è la *coscienza in generale* che deve trovare attuazione, come principio universale di soggettivazione della realtà.

Si riproduce quindi l'aporia dell'universale e del singolare, che abbiamo esaminato a proposito di Sartre. Ma, a ben vedere, al di là di questa superficiale analogia formale, la struttura del ragionamento è molto diversa. Hegel può permettersi di prescindere dalla natura "comune" dell'operare in questione, poiché ha giustificato l'intersoggettività nel passaggio tra il "momento" della ragione e il "momento" dello spirito. All'altezza dello spirito, non siamo più in presenza di pure e semplici "figure" della coscienza, ma della configurazione di "mondi" storici, che hanno già incorporato in sé la costituzione di un agire comune. E tuttavia, proprio questa presupposizione relativa consente a Hegel di ricondurre le aporie della Rivoluzione al rapporto tra *universale* e *singolare*, cioè a uno sdoppiamento che, in linea di principio, investe *tutte* le autocoscienze, ma le investe appunto in quanto *ciascuna* è irriducibilmente singolare. In altri termini, l'aporia permette di ricondurre la dimensione specificamente *politica* dell'agire in "comune" alla questione dell'accettazione o meno di una forma di *rappresentanza*, e focalizza le difficoltà, che Sartre avrebbe ricondotto alla tematica del "gruppo in fusione" e del "giuramento", nella *scissione* che lacera *ciascuna* singola autocoscienza, tra la sua identità di particolare e il pensiero, che pure la anima, dell'universale<sup>24</sup>.

Appare evidente l'influsso che in questa lettura esercita il pensiero di Rousseau. Ma a noi preme indicare come questa trascrizione in chiave rousseauiana delle aporie della Rivoluzione, come aporie che riguardano *tutti*, ma tutti nel loro *isolamento* di coscienze scisse *al loro interno* tra i due momenti sopra indicati, consenta di spiegare un'altra significativa differenza fra la lettura di Sartre e quella del suo modello hegeliano. In estrema sintesi: la chiave fornita da

---

<sup>24</sup> "Una volta che le masse spirituali nella loro differenziazione e la vita limitata degli individui siano state tolte (...) si rimane dunque in presenza soltanto del movimento dell'autocoscienza universale entro se stessa, inteso come un'azione reciproca di quell'autocoscienza, nelle forme dell'*universalità* e della coscienza *personale* (...) Pertanto, questo movimento è l'azione reciproca della coscienza con se stessa" (*PhG* 537).

Rousseau permette a Hegel di assumere come lessico dominante della sua interpretazione il lessico della *volontà* come espressione *soggettiva*, e al tempo stesso *universale* della libertà:

(...) essenza ed effettualità sono il sapere che la coscienza ha di sé. – Essa è cosciente della sua personalità pura, ed in questa [è cosciente] di ogni realtà spirituale, ed ogni realtà è soltanto spirituale; il mondo è per essa semplicemente la sua volontà, e la sua volontà è volontà generale (*PhG*, 535).

È chiaro che questo pone il problema di accompagnare la realizzazione della volontà come volontà generale al mantenimento della sua “purezza” come volontà universale. Non ripercorriamo le aporie che Hegel magistralmente mette in luce, e che sono state più volte studiate dagli interpreti. Poiché la singolarità è indispensabile per l’attuazione della volontà, ma la volontà generale non può tollerare la presenza di alcuna singolarità, chiunque compia qualcosa, sia pure lottando per l’affermazione del generale *contro* il particolare, proprio per questo è costretto a *particolarizzare* l’universale. Nel suo agire, egli stesso si mostra dunque come particolare avverso a quell’universale, che pure intenderebbe affermare nella sua purezza. Ora, è proprio la contraddizione tra il suo intendere e il suo operare a renderlo *sospetto*, non solo rispetto all’efficacia del suo operare, ma alla purezza stessa del suo intendere. Egli insomma, in quanto è un soggetto agente, è già per definizione un sospetto: ma nella misura in cui è sospetto, egli si è già dichiarato *colpevole*, visto che se fosse stato davvero conforme all’universale, e cioè innocente, mai sarebbe potuto divenire sospetto.<sup>25</sup>

Così, chiunque agisce, agisce come particolare, usurpando insomma la rappresentanza dell’universale: rappresentanza che egli stesso a parole rifiuta, quando pretende di agire *direttamente* come universale, e che proprio per questo *usurpa*, quando dichiarando di agire *come* universale, mostra di agire come *particolare*: non soltanto dunque non agisce *per conto e in luogo* dell’universale, ma direttamente come *fazione* avversa all’universale medesimo.

È in base ai principi che reggono il loro stesso agire, dunque, che i giacobini verranno rovesciati dal “colpo di Stato” di Termidoro. Ma attraverso la *morte* comminata come se fosse “tagliare una testa di cavolo, o deglutire un sorso d’acqua”, la coscienza che ha sperimentato e *sopportato* il “terrore” del suo “signore assoluto”, può nuovamente adattarsi a quella forma organizzata della negazione che è la differenza *ripristinata a partire dalla libertà*: gli individui si riordinano nelle “masse” diversificate della nuova organizzazione sociale

---

<sup>25</sup> Da questo punto di vista ci sembra significativa l’ambiguità della parola “sospetto” in italiano, in quanto indica sia l’attività del sospettare, sia l’oggetto su cui tale attività si esercita. Essa mostra che colui che sospetta è già sempre, a sua volta e prima di tutto a se stesso, sospetto. – Qui, evidentemente, si aprirebbero ampi margini per una lettura politica dell’opera di Kafka.

(prima sotto il Direttorio, quindi sotto l'Impero), e “tornano così alla loro effettualità sostanziale” (*PhG* 543).

Il discorso di Hegel sulla Rivoluzione, nella *Fenomenologia*, si dipana dunque tra i poli concettuali della volontà e della libertà. La libertà assoluta trova espressione nella volontà generale, e la volontà è generale perché esprime la tensione a dominare la realtà da parte di una libertà che non tollera limitazioni e condizionamenti. Nella generalità della volontà, però, si esprime anche il carattere comune o “collettivo” dell'agire di cui si tratta. Tuttavia, il rifiuto della rappresentazione impedisce a questa libertà di realizzarsi in modo positivo, e il corto-circuito tra individui empirici e volontà generale rovescia quest'ultima nella faziosità di una parte, che esercita la sua sovranità sugli individui che non le appartengono operando nell'unica maniera che conosce. Amministrando la morte, essa porta all'estremo quella “potenza del negativo” che, proprio per l'astrattezza con la quale si esercita, non potrà che rovesciarsi, al momento opportuno, su quella “parte” che usurpa, come governo, il nome del “tutto”.

Viceversa, se confrontiamo con questa lettura il discorso di Sartre, non può non colpire l'assenza pressoché totale, in quest'ultimo, del lessico della volontà. Le aporie della Rivoluzione non vengono interpretate alla luce del corto-circuito tra “libertà assoluta” e “volontà generale”, ma tra la libertà che sprigiona dall'agire in comune del gruppo in fusione, e la fratellanza sancita nel giuramento da cui l'individuo risorge come “individuo comune”. È solo nella fratellanza che la libertà può esercitarsi come libertà-terrore, ed è solo in quanto io stesso esercito la libertà-terrore, che posso impedire al con-giurato, che è mio fratello, di tradire se stesso tradendo me in quanto suo fratello.

Ma il giuramento, nell'interpretazione di Sartre, appare necessario per scongiurare la morte del gruppo in fusione. Esso presuppone il gruppo, e in questo senso non è un contratto; ma presuppone il gruppo in quanto è *stato*, e su questo *passato* intende far leva per trasformare lo “stato” in condizione stabile per il futuro. Il gruppo che emerge dal giuramento sancisce così la sua trasformazione in “gruppo statutario”: la libertà che si sprigionava nel gruppo in fusione, per salvare se stessa decide di vincolarsi a uno statuto che le imprime di nuovo il sigillo seriale dell'inerzia.

Non a caso è a quest'altezza che si colloca, per Sartre, il passaggio del gruppo all'“organizzazione”, e quindi all'“istituzione”. Se però, come abbiamo visto, lo statuto del gruppo che emerge dal giuramento è già di per sé “terrore”, ciò significa che *nel terrore sta l'origine dell'istituzione*. A differenza di Hegel, insomma, il Terrore non è soltanto opera negativa e “furia del dileguare”, ma costituzione del gruppo in istituzione, e dunque fondamento “sostanziale” dello Stato che emerge dalla Rivoluzione. In Hegel, il Terrore nega

l'Istituzione; in Sartre la "produce": e la diversità di questa lettura consiste nel fatto che al lessico della volontà, Sartre sostituisce quello della fratellanza; all'aporia tra coscienza singola e istanza dell'universale, quella tra gruppo in fusione che rifiuta di ricadere in molteplicità seriale, e inerzia auto-imposta della libertà per il tramite del giuramento. A un'interpretazione della Rivoluzione in chiave di filosofia dello spirito, si sostituisce un'interpretazione che legge la Rivoluzione come "disvelamento", al tempo stesso emblematico e catastrofico, delle strutture portanti dell'agire *comune* (Rivoluzione come "Apocalisse") . Nell'ottica sartriana, la filosofia di Hegel si presta così all'ipostatizzazione in soggetto storico di un "iper-organismo", che consente al concetto di assorbire la storia in un processo unitario, teleologicamente orientato all'attuazione del "sapere assoluto". L'impostazione "critica" impedisce invece alla ragione dialettica sartriana di cadere vittima di questa "illusione", e di distanziarsi dunque, al tempo stesso, dagli esiti terroristici che la proiezione ontologica della *praxis* comune ha storicamente comportato – non da ultimo, come abbiamo visto, nella Rivoluzione francese.