

BREVIARIS

Defensa
dels
intel·lectuals

Jean-Paul Sartre



PUV

BREVIARIS

VII

Defensa
dels
intel·lectuals

Jean-Paul Sartre

Traducció d'Albert Mestres

Introducció de Mercè Rius



PUV

Títol original: *Plaidoyer pour les intellectuels*

© Éditions Gallimard, 1972

© de la traducció: Albert Mestres

© d'aquesta edició: Publicacions de la Universitat de València

Abril 2006

Publicacions de la Universitat de València

Arts Gràfiques, 13 - 46010 València

Disseny de la col·lecció: Enric Solbes

Maquetació: Inmaculada Mesa

ISBN: 84-370-6170-9

Dipòsit legal: V-1867-2006

Impressió: Nexográfico (Paterna) València

ÍNDEX

Introducció

7

*Defensa
dels
intel·lectuals*

27

Introducció

A la tardor de 1965, en plena efervescència del seu engatjament polític i de la celebritat que el precedia arreu del món, Sartre viatjà al Japó, on donà, a les ciutats de Tòquio i Kioto, tres conferències sobre el paper dels intel·lectuals en la societat contemporània. Atès que feia solament cinc anys de la publicació del primer volum de la *Crítica de la raó dialèctica*, exponent definitiu del tomb del seu pensament cap al marxisme, el tema escollit per a les conferències semblava més aviat de to menor, però prou raonable, ja que anaven destinades a la gent d'un país abocat amb entusiasme de convers a l'economia capitalista. Tanmateix, en reprendre la qüestió de l'engatjament de l'intel·lectual, objecte d'una de les seves obres teòriques més difoses, *Què és la literatura?* (1948), Sartre no deixava d'abordar un problema força controvertit en l'àmbit marxista, allhora que reincidia en la preocupació invariablement sostinguda fins a la fi de la seva vida. En 1972, havent inclòs les conferències en el volum VIII de *Situations*, hi agregà una entrevista posterior («L'amic del poble»), amb una nota introductòria en què declara que els fets de Maig del 68 l'han obligat a l'autocrítica respecte al fonament, ja d'antuvi molt fràgil, sobre el qual s'aguantava la confiança tramesa des del Japó a tots els intel·lectuals del món.

Com a equidistant en el temps, doncs, de la *Crítica de la raó dialèctica* (1960) i de «L'amic del poble» (1970), *Defensa dels intel·lectuals* –títol conjunt de les conferències– se situa just enmig del punt més alt i el més baix de l'esperança revolucionària, tothora lligada a les vivències de l'autor. Si en 1960 es tractava per a ell d'incorporar-se al marxisme des del rigor filosòfic, en 1970 s'acomiada com a «intel·lectual *clàssic*», a l'espera de trobar relleus entre les noves generacions hereves del 68. Altrament val a dir que, ja des del primer dia, els moments d'optimisme responien més al seu tarannà personal que no a la veu de l'experiència:

El fals és la mort: les nostres idees presents són falses, perquè són mortes abans que nosaltres: n'hi ha que fan pudor de cadàver i d'altres que són uns esquelets menuts i molt nets.¹

Ho havia escrit, això suara citat, en un article de 1956 aparegut a *Les Temps Modernes* sota el títol «Existencialisme i marxisme». Després l'hi canvià per un altre més adient, *Qüestions de mètode*, en reeditar-lo com a preàmbul de la *Crítica de la raó dialèctica*. Amb aquest dens lliurament inicial de teoria sociopolítica (el segon volum de la *Crítica* hauria d'aparèixer inacabat i pòstum), Sartre desenvolupava el programa anunciat quatre anys enrere, consistent a integrar l'existencialisme dins del mar-

1. *Qüestions de mètode*, Barcelona, Edicions 62, 1973, p. 184; trad. Carme Vilaginés.

xisme, però no sense haver esmenat prèviament els greus defectes de què patien, al seu entendre, les versions contemporànies del materialisme històric. Aquests defectes es podien resumir en llur incapacitat per adonar-se que les condicions de possibilitat dels esdeveniments eren, abans de res, condicions d'existència. Les anàlisis marxistes interpretaven la realitat d'una forma «simbòlica», com si allò que s'esdevenia es limités a materialitzar *necessàriament* la universalitat de les lleis històriques. Ben al contrari, tot el que arriba a l'existència és *contingent*; hi havia parat esment *La nàusea* (1938) i reflexionat *L'èsser i el no-res* (1943).² A més, la singularitat de cada esdeveniment històric nega la universalitat de la llei justament en aconseguir-la; perquè, en lloc de ser-ne un cas particular, la desborda gràcies als trets peculiars que el singularitzen. D'aquí, i no del llast del necessari, vindrà, si per cas, l'eficàcia de la praxi, a la qual ha de contribuir una activitat teòrica que no fugi d'estudi manipulant idees al marge de cada situació concreta.

En les conferències Sartre usa sovint l'expressió *universalitat singular* per referir-se a l'esmentat desajust entre la universalitat de la raó i la singularitat dels existents. En *L'èsser i el no-res*, el desbordament a favor d'aquests últims l'anomenava transcendència; però ara el descriu com un moviment dialèctic

2. *La nàusea*, Barcelona, Aymà-Proa, 1966; trad. Ramon Xuriguera. *L'èsser i el no-res* (selecció), Barcelona, Edicions 62, 1999; trad. Mercè Rius.

(absent de la seva ontologia originària) que enfronta l'intel·lectual amb la societat de què és producte històric. La *Crítica de la raó dialèctica* es fa notar, doncs, al llarg del discurs no solament per l'escadussera presència d'algunes de les seves nocions bàsiques (practicoinert, escassetesa), sinó sobretot per la dialèctica que el mateix conferenciant hi observa, tot i que no ben bé com el mètode que va dient que és, ni en detriment d'allò que concerneix la singularitat de l'existència. Es pressuposa habitualment que a Sartre li va caldre sortir de la individualitat de la consciència (*L'ésser i el no-res*), a la cerca de la Història (*Crítica de la raó dialèctica*), per treure les relacions amb Altri de l'infern on estaven confinades encara, o encara més, en 1945, quan ho sentenciava *A porta tancada*: «L'infern són els altres».³ Però vet aquí que, en analitzar la situació de l'intel·lectual, el veiem recórrer aquest suposat trajecte en direcció contrària. Per tant, a l'hora de llegir les conferències s'haurà d'anar amb compte amb els estereotips.

El primer parany rau en el títol. *Defensa dels intel·lectuals* aplega tres discursos complementaris en progressió dialèctica, però autònoms. Diríem i tot que cada conferència gaudeix d'una atmosfera pròpia, si bé el títol comú les embolcalla amb la seva, deguda a les connotacions jurídiques del sintagma que el constitueix. En aquest sentit no s'hi anuncia cap lloança, ni tan sols una peremptòria justificació

3. *Teatre de Sartre*, Barcelona, Aymà-Proa, 1968, p. 100; trad. Manuel de Pedrolo.

moral; ans al contrari, ja Kierkegaard havia advertit que defensar és desaconsellar. Per Sartre, la necessitat de l'intel·lectual no es basa en cap apel·lació a una racionalitat més alta que la del present. Una tal exigència es demostraria inconseqüent amb el mateix marxisme, que l'autor només proclama «insuperable perquè les circumstàncies que l'han engendrat encara no han estat superades». ⁴ Ras i curt, la necessitat de l'intel·lectual és fàctica –no normativa– igual com la de l'existència. No obstant això, Sartre reivindica ara el seu dret a existir, contra el pronòstic de «la mort dels intel·lectuals» llançat des dels Estats Units. I aquesta reclamació de drets brinda una pista no gens supèrflua al lector avesat a l'ontologia existencial. En *La nàusea* se'ns feia palès que la nua existència no dóna dret a res ni és cap dret en si mateixa. *L'ésser i el no-res* hi insistia, però també afegia que l'individu els adquireix en socialitzar-se. Des d'aquesta perspectiva, ningú amb més dret a existir que l'intel·lectual, donada la seva condició d'estricta producte social, i no pas per això humana en sentit genèric, sinó pròpia d'una societat molt determinada durant una època molt determinada. El dret que l'empara només expirarà amb la societat on ha nascut, sobre la qual reverteixen les acusacions de què sigui mereixedor. Al cap i a la fi, en la figura de l'intel·lectual, la societat pren consciència de si mateixa. Ara bé, aquesta última tesi només significa que ell, com a *universalitat singular*, encarna l'opres-

4. *Questions de méthode*, p. 29.

sió social en tant que viu i pateix les contradiccions inherents a la seva tasca; de cap manera que tingui prou autoritat moral per donar consells o dictar als altres noves pautes de conducta. Si res de bo pot esperar-se'n, cal atribuir-ho a la impossibilitat de ser gaire millor que l'entorn social on existeix. Per consegüent, la defensa dels intel·lectuals requerirà d'escatir llurs *condicions d'existència*.

La primera conferència ve encapçalada per un interrogant: *Què és un intel·lectual?* Segons el precepte clàssic, l'autor enfoca l'entitat a definir atenent a les relacions de pertinença i exclusió. No tots els «tècnics del saber pràctic» esdevenen intel·lectuals en sentit propi, però tots els intel·lectuals han estat i són tècnics del saber pràctic. Aquí, la denominació de «tècnic» obeeix al model contemporani de racionalitat, que altres autors titllaven aleshores de «raó instrumental». Amb tot, l'associació entre tècnica (*téchne*) i saber pràctic (*prâxis*), a part de les seves derivacions marxistes, es remunta als mateixos orígens de la filosofia. En *L'èsser i el no-res*, Sartre definí la condició humana per «l'aprenentatge i l'ús d'unes determinades tècniques». Anteriorment, en 1938, havia distingit la consciència racional pel fet que aquesta ordena el món d'acord amb l'estructura de mitjans i fins.⁵ A partir d'ambdues premisses, ara podem copsar la lògica subjacent a la presentació de l'intel·lectual com a «nét del filòsof», és a dir,

5. *Esbós d'una teoria de les emocions*, Barcelona, Edicions 62, 1969; trad. Miquel Adrover.

dels il·lustrats del XVIII que, dotant la Raó de poder emancipador, van inventar l'*humanisme* burgès.

Els *philosophes* recolzaven la igualtat dels homes en la universalitat de les lleis naturals. Com a mesura històricament datable resultava prou escaient, ja que el seu humanisme s'alçava contra els privilegis de casta; tot i així, va optimitzar el racisme exportant a les colònies les desigualtats bandejades de la metròpolis. És clar que Sartre encara no reconeix l'intel·lectual pròpiament dit entre aquells ideòlegs de la burgesia («ideòlegs» per haver servit una «concepció del món» als «interessos de classe»). No hi hagué intel·lectuals fins que el progrés de la ciència equiparà universalitat amb *indeterminació*; una mostra d'aquest pas l'ofereix la recerca mèdica en patologia, les descobertes de la qual valen indistintament per a qualsevol membre de l'espècie humana. Ara bé, si un dels motius que duen Sartre a negar la condició d'intel·lectual als vells racionalistes il·lustrats és que llur ideologia semblava eixir espontàniament dels principis de la recerca, val a dir que també la indeterminació científica es correspon amb el principi democràtic «un individu, un vot». Però això no impedeix que la distribució dels beneficis de la ciència torni a privilegiar només uns quants i condemni la resta a la «pauperització relativa»; llavors, el tècnic del saber pràctic veu afectada la coherència de la seva tasca per distorsió dels objectius que encalça. Sartre ho imputa al fet que, si bé el tècnic s'especialitza en la cerca de mitjans (en l'estudi de les *condicions de possibilitat* de la praxi), estan fora del seu abast tant

la concepció dels fins, que la classe dominant es reserva per a ella, com llur realització, que pertoca a la classe treballadora. En resum, a l'especialista se li escapen de les mans les *condicions d'existència* –incloses les de la seva pròpia.

La denegació sartriana als *philosophes* de la categoria en litigi manifesta, a més de les raons indicades, una altra que hi anava unida. L'intel·lectual, no essent mai reconegut com un dels seus ni pels poderosos ni pels oprimits, existirà en un no-lloc (ho detalla la segona conferència), mentre que aquells posseïen un lloc propi i a prova de desavinences, a saber, la classe burgesa de què havien sorgit. En fi, no estarem davant d'un intel·lectual de debò si no li cal defensa pública, contra tothom; la qual cosa reforça la interpretació que la defensa dels intel·lectuals consisteix a reivindicar llur dret a existir. Defensa i existència van plegades, de manera que no s'escau l'una sense l'altra. D'aquí se segueix, però, que l'intel·lectual arriba a l'existència com a *ésser-per-altri* –formulant-ho en els termes de *L'ésser i el no-res*.

Perquè existim en societat, en interdependència amb els altres éssers humans, cadascú és en bona mesura allò que els altres pensen i fan d'ell. Allò que cada individu és per a altri i per altri (els altres el jutgen, el classifiquen... i el crien) li pertany efectivament; es tracta del *seu ésser-per-altri*. Ara, si està obligat a fer-se'n càrrec, si no té el dret de passar-se'n (al contrari, tots els seus drets comencen amb el reconeixement de la societat), aquesta obligació només es pot fonamentar en un ésser més *originari*

que el social: la consciència d'un mateix com a existència lliure. Però l'*origen* de l'intel·lectual l'acabem de trobar en l'ésser-per-altri. La societat decideix qui és intel·lectual i qui no; ben mirat, els *philosophes* encara se'n deien ells mateixos. En canvi, l'intel·lectual depèn de la identificació social, que el defineix pel costum de ficar-se allà on no el demanen, i més en concret per l'injustificable salt de les descripcions a les valoracions que ell mateix anomena despectivament fal·làcia naturalista. Al capdamunt, l'Estat hi aportarà l'element decisiu mitjançant el control de l'educació, en fixar la quota d'eventuals tècnics del saber pràctic així com els requisits per aconseguir-ne el títol. Amb tot i això, no esgota les condicions d'existència buscades el fet que el professional degui la seva pròpia existència com a tal als poders socioeconòmics; amb això no n'hi haurà prou perquè el tècnic esdevingui un intel·lectual, és a dir, perquè l'intel·lectual existeixi.

La segona conferència –*Funció de l'intel·lectual*– s'enceta amb la creença que, a pesar dels referits condicionants, el tècnic del saber pràctic s'hi fa per decisió pròpia. El que ja no pot decidir és si es transforma en un intel·lectual, i encara menys de debò. Sartre no li nega pas la llibertat per *existir* com a tal. Però les decisions emanen de la voluntat racional, i la llibertat que empeny cap al futur intel·lectual, més que no del coneixement, prové de la seva disfunció, ja que la impossible síntesi entre mitjans i fins duu el tècnic a elegir-se en un altre pla. (No s'ha de confondre la *decisió* racional i la *tria*

existencial; en aquest aspecte, tot s'ha de dir, la seva pròpia imprecisió terminològica ha valgut a Sartre moltes crítiques.) De tota manera, l'especialista del saber pràctic pot adoptar la posa d'intel·lectual reformista. Aleshores, tot cofoi, juga a *pepitogrillo* dels opressors exigint-los «més justícia» i està sempre disposat a condemnar qualsevol forma de violència, «vingui d'on vingui». Sartre intercala les inevitables al·lusions al conflicte més greu d'aquell moment: la guerra del Vietnam. Quant al punt de vista tèoric, assegura que el fals intel·lectual persisteix en el vell culte a la universalitat formal o abstracta, com si la llibertat pogués prescindir de la *situació*. Ben al contrari, només la presa de consciència de tot allò que ens ve donat sense triar-ho —*L'ésser i el no-res* en diu «facticitat»— comporta la llibertat de superar-ho, d'anar més enllà en la mesura del possible. L'intel·lectual que es resisteix a l'autoengany mira, doncs, d'aclarir la seva pròpia situació. No ho fa perquè aquesta hagi de tenir valor ni res de modèlic en ella mateixa, sinó perquè l'objectivitat de les seves investigacions se'n ressent. Quan s'adonarà que això només li passa en tant que la seva pròpia subjectivitat és producte de l'objectivitat social, llavors, haurà pres coneixença de la dialèctica.

L'intel·lectual experimenta en si mateix la tensió dialèctica corresponent a la universalitat singular que acabem de recordar que ell és. En certa manera, la seva vinguda a l'existència (d'intel·lectual) ha estat un *esdeveniment*. Ara bé, mentre que Sartre recomanava als marxistes del seu temps que analitzessin fins

a l'últim «detall» els esdeveniments històrics, si un mateix és l'esdeveniment del cas no pot pas contemplar-se des de fora. En conseqüència, a l'intel·lectual que es vol distanciar d'ell mateix no li queda cap més remei que abraçar la causa aliena. I com que, pel pes de la seva educació burgesa, no es pot convertir en «intel·lectual orgànic» de les classes oprimides (a aquestes, d'altra banda, les ideologies els fan més mal que bé), posar-se en el lloc d'altri no significarà per a ell compartir idees alienes, sinó decantar-se cap a aquells que, amb llur simple *existència*, s'oposen a la seva; s'hi entén: a la seva existència d'intel·lectual, producte d'una societat «monstruosa». En contrapartida, els pot ajudar a reconèixer llur situació pròpia gràcies a l'experiència que ell ha atès de la seva, encara que els continguts siguin intransferibles: «Cada persona realitza només una situació: la seva» –constatava *L'Ésser i el no-res*. No obstant això, arran de cada actuació emancipadora, l'intel·lectual pot demés procurar la síntesi de mitjans i fins, per tal de reduir la creixent divergència històrica entre *prâxis* i *téchne*. Malauradament, només li està permès d'intentar-ho al preu de mantenir la seva pròpia escissió interna. Sartre ho formula citant la *Fenomenologia de l'Esperit*. L'intel·lectual encarna el moment evolutiu de la consciència que Hegel havia qualificat de *consciència dissortada*.

La dissort de la consciència nia en el seu esquinçament, indestriable de la reflexivitat per la qual es constitueix com a consciència. L'alternativa al patiment fóra renunciar a la lucidesa; o bé anar a

cercar-la més enllà dels límits propis, a l'exterior. La consciència dissortada ho prova, fracassa i es torna a ensorrar en la solitud. El contacte amb l'exterioritat l'ha rebotada a la seva contingència, al seu *ésser-hi de més*. De nou sense cap dret, impotent, no aconseguirà mai reconciliar-se amb si mateixa. L'intel·lectual tampoc. A aquest, l'*autenticitat* li està vetada per principi. La dialèctica que viu en carn pròpia, entre la seva universalitat com a ésser-humà i la singularitat individual com a ésser-conscient, li ha inspirat un mètode d'anàlisi sociopolítica, però que no domina en tots els seus registres, ja que l'eficàcia d'un tal mètode va lligada a la impotència subjectiva, o sia, a la d'ell. Cert que, per la reflexió interna que la caracteritza, la dialèctica brinda a l'intel·lectual la possibilitat d'esdevenir *consciència reflexiva* de la societat. Almenys, aquesta pretensió no és tan il·lusa com la de desvetllar en els oprimits una consciència que ja tenen, per bé que no sempre hi reflexionin —l'inconscient no existeix, segons Sartre. Amb tot, la majoria de vegades el fet d'haver sortit a l'exterior no deslliura del fracàs. Els presumptes beneficiaris del seu esforç no l'aprecien, i l'intel·lectual recau en la solitud.

Al capdavant, el nostre intel·lectual agafa prou retirada a l'antiheroi de *La naúsea*. Val a dir que Roquentin es mostrava apàtic, sense *projecte existencial*; però no està clar que entri dins la categoria de projecte l'estat de coses suara descrit. En tot cas, ens trobaríem enfront d'un projecte adreçat a auto-negar-se, si considerem que l'intel·lectual apunta en

la seva tasca a desaparèixer com a tal, en una societat futura on ja no s'hagin de menester persones com ell. Arribats a aquest extrem, Sartre reconduïx tàcitament l'auditori al seu gran assaig filosòfic relatiu a la consciència dissortada. *L'ésser i el no-res* advertia que la pèrdua de control sobre els fins últims li succeeix a tot individu pel fet d'existir com a ésser humà, en tant que capténir-se humanament vol dir utilitzar les eines del saber pràctic, que sempre remetén al món d'altri. Vist així, l'intel·lectual ens apareix ara com a quintaessència de la individualitat enmig de l'alienació social. Hi ha, doncs, motius per confiar en el potencial emancipador del seu *engatjament*.⁶

La tercera conferència s'obre també amb un interrogant per títol: *És un intel·lectual l'escriptor?* Es tracta d'una qüestió retòrica que prepara la cloenda del cicle: l'escriptor és l'intel·lectual «per essència», mentre que els especialistes tècnics només ho són «per accident». Aquests, els condemna a la solitud la mala resposta de la gent a què s'adrecen. En canvi, l'escriptor la tria; la seva activitat pròpia s'escau en solitud. Dit això, Sartre ens intriga una mica definint l'escriptor contemporani com «un poeta que es declara prosista». L'estranyesa, però, no dura gaire i, a més, se n'obté rendiment. En *Què és la literatura?* —matriu d'aquesta conferència— havia establert que

6. Tradueixo *engagement* pel ben normatiu «engatjament» perquè, en l'ontologia sartriana, el mot francès *compromis* té connotacions pejoratives. Vegeu la meua edició (*supra*) de *L'ésser i el no-res*; també M. Rius, *De vuelta a Sartre*, Barcelona, Crítica, 2005.

el poeta no s'engatja, en el sentit que no tradueix el seu engatjament existencial en engatjament polític; el prototipus d'una tal actitud era Mallarmé.⁷ Interessada només en les paraules, no en els homes, l'escriptura poètica no busca la *comunicació* amb els altres, a falta de la qual no es dona l'engatjament. Però vet aquí que, sense abdicar aquests principis, Sartre mira ara aparentment de recuperar el poeta per a la causa de la llibertat humana amb l'esmentada transacció entre poesia i prosa. S'acompanya d'una altra entre moral i estètica (que no s'han de confondre, tanmateix) i, en el camp de la lingüística, n'afegeix una tercera entre *imatge* i *signe*, dues nocions que havia tractat en *L'imaginari* (1940).⁸

Fidel a la seva vocació de prosista, l'escriptor contemporani treballa el vessant comunicatiu del llenguatge, si bé distingint-lo de la informació. Altrament no s'entén que extregui els seus materials de la llengua comuna o vulgar; en efecte, comparada amb el llenguatge dels tècnics, que s'atansa a la univocitat, aquella conté un bon nombre d'«estructures de *desinformació*». La seva polisèmia confereix als mots la densitat i l'opacitat tan cares al poeta. Arran d'això, Sartre es veu empès a revisar la seva antiga dicotomia, de tall net i ambigua alhora (ambigua de massa neta), entre *imatge* i *signe*.

7. Mallarmé. *La lucidité et sa face d'ombre*, París, Gallimard, 1986.

8. *L'imaginari. Psicologia fenomenològica de la imaginació*, Lleida, Pagès ed., 1996; trad. Nathalie Bittoun-Debruyne.

Com que l'escriptor engatjat es proposa parlar de la realitat aliena a les paraules, hauria de prioritzar el llenguatge del signe, el qual s'exhaureix en la cosa significada. Al contrari, la imatge lingüística es fa densa en la mesura que tota imatge assenyalava vers ella mateixa, talment una cosa entre les coses, i així contribueix a l'opacitat de la llengua vulgar. Aleshores, l'escriptor engatjat, que adopta aquesta com a material, pot assolir mai la transparència signífica? Allò del poeta que es declara prosista, no resta una pura declaració d'intencions? Òbviament, ja l'assimilació d'imatge a poesia i de signe a prosa és tan radical que no ajuda gens a treure'n l'entrellat. En darrer terme, bo i admetent dins l'escriptura engatjada el poeta, ni que sigui destronat, sembla que ara l'autor vol perfilar, o potser subratllar, algunes idees postergades de *Què és la literatura?*

Sovint s'ha dit que la concepció de l'engatjament en què Sartre s'empara perjudica el valor estètic de les seves obres literàries. Una de les crítiques més solvents, la de Theodor W. Adorno, li recusa l'afirmació –literal, si més no– que l'engatjament s'ha de notar en els *temes* escollits, i la relaciona amb una equivocada subjecció al llenguatge dels *significats* (llegiu «signic»). Doncs bé, cap al final de la conferència, observem Sartre titllar d'irresponsables els escriptors que s'embarquen a discursar sobre la catàstrofe atòmica –narrador o personatges, tant se val– en lloc de congriar una atmosfera dins la qual, «pàgina a pàgina», l'*absència* temàtica de la bomba ens faci present la seva *existència*. Són falsos intel-

lectuals que desactiven la realitat a cops d'impudícia verbal? Escriptors de poca traça, en qualsevol cas. La literatura no es pot aturar en les significacions explícites; la comunicació que prova d'entaular passa per un *silenci* nascut de les paraules, però que les transcendeix. Aquesta referència al silenci, provinent de *Què és la literatura?*, evoca la concepció de l'escriptura de Maurice Blanchot, a qui havia mencionat en altres ocasions, i aquí se'ns fa només present també en la seva absència. Si no res més, tots dos tindrien en comú l'ascendent de Mallarmé.

A pesar de la sintonia amb autors com Blanchot o Roland Barthes (el cita *in extenso*) i d'algunes notòries concessions formals a l'estructuralisme davant de l'auditori, Sartre es referma com a pensador de la *subjectivitat*. Al capdavant, si el no-res, que ja en *L'èsser i el no-res* era indispensable per construir *sentit*, s'ha tornat ara silenci, això obeeix a la circumstància que l'escriptor tria el llenguatge entre el conjunt de tècniques humanes, és a dir, les que defineixen la humanitat. Més que no cap altra, el llenguatge ens fa avinent que els pretesos *mitjans* es comporten de fet com a *medi*, sobretot quan és la mateixa llengua qui ens parla i no a la inversa; altrament dit, quan hom pateix una experiència que va unida a la pràctica de la literatura. Per Sartre, l'escriptor realitza el seu *ésser-en-el-món* com a *ésser-en-el-llenguatge*.

Des de *L'èsser i el no-res* constava que la relació originària amb el món no era cognoscitiva. Per això l'escriptor mira de desprendre's del que sap duent els significats comuns cap a un silenci que, tanmateix,

pro-jecti el que encara no ha estat mai dit. Mallarmé, el Poeta, es dedicava a esborrar dels mots les emprentes humanes. L'escriptor engatjat no arriba a tant. No es priva de l'*estil* ni de la comunicació amb altri. Però l'«esforç estètic» del lector que sosté l'obra en l'*existència* no s'avé amb cap mena de relació «moralitzant»; perquè la crida de l'escriptor no va adreçada al gènere humà, sinó a una altra –en cada cas– consciència. Ell mateix hi posa en joc, no pas la seva humanitat deficient, sinó la seva pura i nua *consciència d'existir*.

En la primera conferència se'ns descobria l'ésser-per-altri de l'intel·lectual com a producte de la societat, i al llarg de les dues següents, el seu progressiu despullament de tot saber compartit, propi d'algú que existeix en un no-lloc, ens ha lliurat la seva essència com a pura consciència d'existir. Sugeríem a l'inici d'aquest pròleg que el camí recorregut invertia aparentment la direcció de l'obra filosòfica on s'emmarcava, a saber, el pas fet per Sartre de l'existencialisme al marxisme, des de la individualitat de la consciència fins a la universalitat històrica. Ara bé, en *L'ésser i el no-res*, els efectes de la crida a la consciència d'altri per tal de vèncer la inconsistència de la pròpia ja aconsellaven una certa retracció –no tancament, que és inviable– cap a la *consciència reflexiva*, l'única eficaç contra el «destí», tal com se'n diu del projecte existencial dependent de la voluntat aliena. I doncs, s'evairia aquest perill en el millor dels règims comunistes possibles? Qualsevol resposta hauria de tenir en compte que la

simbiosi entre existencialisme i marxisme no planteja la societat sense classes com una sortida digna o, encara menys, feliç per a la consciència esquinçada. Sartre ho deixarà clar en l'anàlisi retrospectiva del Maig del 68.

En l'entrevista «L'amic del poble», l'any 1970, l'autor reprèn les al·lusions de la primera conferència al «monopoli del saber», sens dubte amplificades per les idees post-68, més afins a pensadors com Michel Foucault. No obstant això, d'acord amb el seu subjectivisme, hi ha en Sartre –d'ençà de *L'èsser i el no-res*– un concepte específic de *saber* aplicable al pòsit de coneixements adquirits per l'individu que determinen (en el sentit de lliure definició o configuració) la seva consciència del món. En 1970, ell se sentia determinat a continuar escrivint sobre Flaubert *L'idiota de la família*, i no podia no voler-ho, a despit que l'obra resultant es preveïés inaccessible per a les capes populars, i que s'ocupés d'un escriptor inexcusablement –essent novel·lista, i no poeta– desengatjat. De jove, havia descrit l'acte de conèixer com una «forma màgica d'apropiació». Als seixanta-cinc anys, propietari vitalici del seu saber, no hi podia, no hi sabia, renunciar. D'aquí vingué l'autocrítica:

En les meves conferències al Japó, descrivia, sense anomenar-lo així, allò que se'n diu sovint, d'ençà del 68, «l'intel·lectual *clàssic*» [...] Avui he comprès que el tècnic del saber pràctic no es podia aturar en l'estadi de la consciència dissortada (idealisme, ineficàcia), sinó que havia d'atacar el seu propi problema o, si hom

ho prefereix, negar el *moment intel·lectual* per intentar trobar un nou estatut *popular*.⁹

Sartre restava així a l'espera d'uns intel·lectuals encara inexistents, i amb zero probabilitats d'existir algun dia si abans els calia negar-se com a intel·lectuals. Ell no es feia pas enrere en flagrant involució de les condicions materials d'existència a les condicions ideals de possibilitat. Just al contrari. S'aferrava al seu no-lloc, cohabitant amb l'impossible.

MERCÈ RIUS

9. *Situations VIII. Autour de 68*, París, Gallimard, 1972, pp. 373-374.

ISBN 84-370-6170-9



9 788437 061702

BREVIARIS

7

PUV

PUBLICACIONS

VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA