

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M.
270/2004*)

in Filosofia della società, dell'arte e della
comunicazione

Tesi di Laurea

Libertà e responsabilità in Sartre.

Relatore

Prof. Giorgio Brianese

Laureando

Denis Baldan

Matricola 822995

Anno Accademico

2013 / 2014

INDICE

Indice	pag. 2
Introduzione	pag. 3
Biografia di Sartre	pag. 10
<i>La nausea</i>	pag. 13
<i>La liberté cartésienne</i>	pag. 24
<i>L'universale singolare</i>	pag. 36
<i>L'essere e il nulla</i>	pag. 45
<i>L'esistenzialismo è un umanismo</i>	pag. 72
Spunti da <i>Quaderni per una morale</i>	pag. 87
Conclusioni	pag. 95
Bibliografia	pag. 104

Introduzione

Il lavoro che svolgo per la tesi magistrale sta in continuità con l'argomento affrontato nell'elaborato presentato alla fine del ciclo di studi triennale: la responsabilità e la libertà rimangono i temi centrali tra gli argomenti della tesi. In questo elaborato, mi sono concentrato sul pensiero di Sartre e non più su quello di Heidegger, pur restando centrale la considerazione che la responsabilità non è scindibile dalla libertà dell'uomo.

La scelta di trattare Sartre deriva dalla mia necessità di individuare una figura filosofica di impegno totale: non qualcuno che si sia limitato all'ambito teoretico o soltanto etico. Egli, grazie anche all'approccio fenomenologico, mi è parso vicino al mio modo di essere così come anche alla prassi della vita degli uomini. La sua figura, inoltre, occupa un ruolo politico nella storia europea, in quanto ebbe differenze di vedute col partito comunista, e non si limitò soltanto a diffondere il pensiero esistenzialista.

Ritengo questo autore dotato di animo attivo, continuamente in ricerca di nuove prospettive nella filosofia, ma anche inquieto: tendeva sempre a rinnovare il suo pensiero e i fatti della sua vita ne sono la valida dimostrazione. Per queste ragioni Sartre è per me uno stimolo ed una figura interessante da studiare e conoscere, proprio sul versante della libertà e della responsabilità.

Sono consapevole delle difficoltà di interpretazione della sua figura che, per quanto presenti in ogni autore, in lui sono ancora più evidenti: fu una persona che ha operato in più ambiti e ciò lo portava ad una necessaria e continua ritrattazione delle sue idee, esponendosi al rischio di risultare anche contraddittorio in alcuni frangenti. D'altra parte mi sembra sia stato fedele nei fatti al suo pensiero sulla responsabilità: fu sempre lui in prima persona a rispondere di ciò che faceva e di ciò che diceva, consapevole della sua esposizione mediatica, sociale e politica.

Struttura della tesi

Nel mio percorso di tesi magistrale, mi sono fissato alcuni obiettivi di sviluppo rispetto a quanto avessi fatto nella tesi triennale: raggiungere una maggiore chiarezza espositiva e una più incisiva espressione delle mie idee sulla responsabilità e libertà, riflettendo sul pensiero di Sartre.

Ogni riflessione esposta nella presente tesi ha origine a partire dalla mia personale visione della filosofia, in quanto la ritengo uno strumento utile per la comprensione e l'orientamento della vita. La mia attenzione si sposta su Sartre dal momento che egli fu una persona molto attiva e presente nella Francia e nell'Europa del Novecento. Ho pensato utile capire quali eventi della vita del filosofo francese fossero stati tanto importanti da influenzare la formazione del suo pensiero.

Nei suoi testi molto spesso traspare come primo filtro del modo di vedere il mondo la sua persona, quasi come se non fosse possibile rinunciare alla propria opinione anche di fronte a temi ontologici. Non a caso la prospettiva de *L'essere e il nulla*, dal quale Sartre comprende e traduce la propria visione del mondo e della filosofia, è la fenomenologia in quanto scienza del vissuto.

Per queste ragioni sarà utile dare un breve excursus della sua vita e come questa abbia influito nel suo modo di pensare.

Per non dare per scontati alcuni passaggi presenti nella mia tesi triennale, darò un'idea di quanto ho affrontato nel primo ciclo di studi rispetto a Sartre e le mie opinioni espresse nella rispettiva tesi di laurea. Ritengo un lavoro utile dare un quadro di riferimento al tema attualmente in esame, oltre ad essere stato un passaggio fondamentale per la mia formazione. Mi sono riproposto di approfondire i temi affrontati ed ampliarli con altri testi di Sartre.

Nella scelta delle opere analizzate ho espresso le mie impressioni e ho dedicato uno specifico approfondimento per quanto ritenuto utile al tema della libertà e della responsabilità secondo i diversi aspetti emersi nella loro lettura. Proprio in vista di una comprensione globale della personalità di Sartre e di alcuni suoi tratti psicologici, ho scelto di inserire nella bibliografia il romanzo de *La nausea*. In questo romanzo sono presenti “in nuce” alcuni dei temi fondamentali della filosofia esistenzialista che metterò a tema nel testo de *L'essere e il nulla*.

La questione dell'individualismo presente in Sartre e il tema della libertà, trovano la propria giustificazione ontologica nel testo de *La libertà cartesiana*. Nella sezione della tesi dedicata a questo saggio di Sartre, si evidenziano le ragioni storico-filosofiche del suo pensiero, il quale ricerca la propria ragion d'essere sulla concezione “autonomista” dell'uomo che è presente in Cartesio. Come vedremo, Sartre trova proprio nelle sue opere un personaggio filosofico di rilievo sia per lui che per il pensiero filosofico francese del suo tempo. Su di esse trova spunti utili per rileggere in chiave contemporanea la politica, la libertà e la conoscenza. La particolarità del pensiero sartriano, nella rilettura di quello cartesiano, risiede nel fatto che il suo approccio ai testi fu libero: essendo lontano da uno studio di stampo classico, Sartre parte dalla storia contemporanea avendo perciò la possibilità di dare una prospettiva innovativa ai testi.

La scelta de *L'universale singolare*, ulteriore fondamento ontologico alla comprensione del pensiero di Sartre, aiuta a scendere nei dettagli dell'idea che il filosofo francese aveva sulla vita come irripetibile per ciascun uomo. Il filosofo prende le mosse da Kierkegaard, per quanto riguarda la concezione dell'individuo nella storia, portando all'uditorio la consapevolezza del valore degli scritti kierkegaardiani fino in età contemporanea. In particolare Sartre si concentra sulla pseudonimia del danese, il quale, attraverso essa, incarna il paradosso dell'immortalità di un uomo,

così che spinge il lettore a riflettere sulla propria vita quando si riconosce nei soggetti dei suoi scritti.

Dopo tutto questo, mi sono concentrato sulle strutture fondamentali del per-sé e dell'in-sé, così da dare gli strumenti utili al lettore per comprendere al meglio le riflessioni che Sartre espone nella parte IV de *L'essere e il nulla* sulla libertà e la responsabilità. Senza la comprensione di alcuni elementi basilari della struttura dell'uomo e delle relazioni sarebbe impossibile fondare un discorso sulla libertà e sulla responsabilità. Dopo un passaggio sulla fenomenologia delle relazioni, ho concentrato l'attenzione sul tema della libertà. Sartre approfondisce il tema della scelta come consapevolezza, in relazione a motivi e moventi in vista dei fini che ogni uomo pone nel proprio progetto di vita. La responsabilità sorge come espressione autentica di libertà, in quanto ciascuno di noi, pur obbligato ad essere libero, è responsabile di quello che accade a lui come uomo e agli altri come genere umano. Il tema sviluppato occupa un'intera sezione dell'opera più importante del francese, impegnato a ricercare il fondamento ultimo dell'uomo che indicherà nella libera coscienza come scelta responsabile. Il tema del nulla, come vedremo, resta presente e assume il ruolo chiave di motivo dell'azione cosciente dell'uomo.

Un ulteriore passo è quello compiuto nella conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* del 1946 perché ci permette di approfondire il pensiero esistenzialista di Sartre: edito senza il consenso del filosofo, resta un documento storico di grande importanza. Le sue parole, dedicate ad un pubblico per il quale adattò il suo linguaggio e gli esempi, tornano sui temi esposti nell'opera ontologica di soli due anni prima, per chiarire le incomprensioni sorte e cercare di dare nuovamente dignità filosofica all'esistenzialismo che, in quegli anni, era stato abusato tanto da diventare una moda.

Cahiers pour une morale sarà l'ultimo dei brani che prendo in considerazione. Pur essendo una raccolta di appunti, non ancora tradotta in italiano, contiene le intenzioni dell'autore per il suo progetto di una morale che avrebbe dovuto seguire l'ontologia. Come proposto dallo stesso Sartre e da sua figlia Arlette, sta a noi lettori farne un utilizzo corretto, alla ricerca del senso più recondito di una struttura della morale che egli, però, abbandonò negli anni dopo il 1948. Si possono rintracciare alcuni spunti e novità rispetto a *L'essere e il nulla*, anche se ritengo fondamentale concentrarsi sull'ipotetica struttura che il filosofo volle dare alla morale esistenzialista in una delle sezioni degli appunti. Questa ci permette di ipotizzare il pensiero morale dell'autore e, allo stesso tempo, condurre alcune riflessioni rispetto alla morale esistenzialista e alle contraddizioni sorte nello sviluppo del pensiero filosofico di Sartre.

Le conclusioni, infine, cercheranno di far ordine sugli aspetti emersi nello studio dei testi presi in esame, così da capire le basi ontologiche della morale sartriana, in particolare sul rapporto

co-fondativo che sussiste tra libertà e responsabilità. Allo stesso tempo, avvalendomi di alcuni testi di critica, ho cercato di spaziare su alcune considerazioni che aiutino il lettore a capire le sfumature. Se da un lato la riflessione cerca di dare ragione del pensiero esistenzialista sulla libertà e la responsabilità, dall'altro emerge la questione sul rapporto tra ontologia e morale, dove appaiono alcune contraddizioni e aperture che l'esistenzialismo di Sartre provoca nella sua evoluzione.

Motivazioni

Per scegliere il tema della presente tesi di laurea magistrale, ho vagliato diversi percorsi possibili arrivando alla scelta di concentrarmi sul pensiero di un singolo autore: Jean-Paul Sartre. Pur avendolo già studiato nel percorso triennale, ho cercato di cogliere gli aspetti del suo pensiero, anche attraverso la sua vita, che facessero trasparire l'importanza nell'uomo della libertà nella responsabilità, senza compromessi e autodeterminata come intendeva lui.

Ho ritenuto necessario individuare una figura filosofica che avesse alcune caratteristiche: che fosse speculativa, con una propensione a sperimentarsi nella vita reale, che portasse a termine progetti nei quali credeva, che non si sottraesse alle conseguenze che i suoi progetti da lui realizzati portavano con sé. Questo perché fosse prossimo e corrispondesse al mio modo di essere e al mio pensiero.

Non si pensi da ciò che ho esposto che ad una figura come quella di Sartre, se letta nell'ottica della libertà nella responsabilità, non interessasse l'ontologia. Invece, Sartre stesso dimostra, nelle sue opere, che essa può dare un ordine possibile alla realtà del quotidiano o essere una chiave di lettura utile ad orientare le proprie azioni.

Ciò che mi ha interessato della filosofia, in particolare quella esistenzialista, è che essa può svolgere un ruolo importante e fondativo per le scelte, purché ci sia una tensione ad un compimento nei fatti. Questa può diventare l'occasione stessa di realizzazione degli obiettivi posti.

La conoscenza che ho fatto di Sartre nel corso di studi in filosofia mi ha dato l'occasione di approfondirne gli aspetti del pensiero, non solo di un personaggio storico di riferimento legato soprattutto ai movimenti studenteschi francesi degli anni Sessanta. Con uno sguardo filosofico, ho potuto cogliere l'importanza della sua figura nel pensiero del Novecento, sia come pensatore sempre alla ricerca del dialogo, sia come uomo che ha impegnato molto tempo nella politica.

Uno degli aspetti che, a mio parere, valorizzano il pensiero sartriano è il suo interesse per la

persona nella sua integrità: nella sua visione antropologica, l'uomo è un “essere mancante” che cerca di completare se stesso. Questa sua ricerca è sinonimo di libertà la quale, legata ad una situazione, ha pur sempre a che fare con la dignità e i sentimenti personali. Ciascun uomo che punti a tali obiettivi assume le responsabilità legate alle proprie scelte.

Ho sempre ritenuto che la filosofia, in particolare quella esistenzialista, fosse significativa nella mia vita. La tesi finale del ciclo di studi magistrale diventa un'opportunità per poter concettualizzare temi che da tempo affronto: la libertà quale tratto peculiare dell'uomo e la responsabilità come parte del singolo.

Tesi triennale

La tesi di laurea triennale fu scritta a partire dalla convinzione, tuttora per me valida, secondo la quale la filosofia deve essere uno strumento espressivo e riflessivo che abbia legami con la prassi. Per questa ragione ritenni che l'esistenzialismo fosse la corrente filosofica che mi rispecchiasse più delle altre. Lo stesso motivo che due anni fa mi spinse allo studio dell'esistenzialismo trova espressione in questa tesi magistrale: uno studio del tema della responsabilità legata alla libertà nella figura di Sartre. La base di partenza del pensiero sartriano che ho preso in considerazione resta la stessa: il fatto che l'uomo è solo a dover rispondere delle proprie azioni in una condizione di assoluta apertura all'accadere.

La tesi triennale inizia il suo percorso prendendo spunto da alcune riflessioni sul significato della parola responsabilità, in particolare dalla sua etimologia. L'aspetto etimologico, infatti, pare rimandare costitutivamente ad una relazione tra due elementi: il greco richiama il “far patti” tra persone.¹ La parola responsabilità ha alla base del suo significato una struttura ontologica: la compresenza di due elementi che si rapportano tra loro. Questa compresenza la si ritrova sia nel pensiero di Heidegger sia in quello di Sartre. Per questo ho sviluppato nello scritto triennale la conoscenza delle strutture del *Dasein* e del *Sein* in Heidegger, e del *per-sé* e *in-sé* in Sartre.

Anche se in Heidegger il significato della parola responsabilità rimane legato al motivo ontologico della *cura* del *Sein* da parte del *Dasein*, ritenni interessante porlo in confronto al significato più morale di Sartre. Dell'impianto filosofico sartriano notai come fosse onnipresente la base fenomenologica delle sue argomentazioni attinenti l'uomo, inteso nella sua integrità. Dall'altro lato resta importante sottolineare la progettualità del *per-sé* posto in situazione, il quale doveva seguire la propria libertà. La libertà in Sartre, infatti, è sempre legata alla storicità dell'individuo e al

¹ Cfr. L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma, 1943, pag. 1691 e seguenti.

suo essere nel mondo. L'uomo è nel mondo prima di tutto come esistenza, la quale precede la sua essenza: a partire da questa condizione l'uomo cerca di perseguire i suoi fini nella mancanza di senso dell'essere.

Il tema ontologico di Sartre, diversamente da Heidegger, è la presenza del nulla nell'uomo. La negatività lo contraddistingue: è a partire da essa che egli cerca di completarsi come se cercasse di dare risposta alla sua necessità di diventare interamente se stesso. La ricerca di risposte alla presenza del nulla nell'uomo costituiscono il modo del suo essere libero. La sua struttura ekstatica, che tende al completamento di sé, trova risposta in diversi atteggiamenti possibili nei confronti della verità dello stato delle cose: ci si comporta con menzogna e con malafede, che è menzogna nei confronti di se stessi.²

Il tratto distintivo del pensiero di Sartre è quello secondo il quale ciascuno di noi, nel suo perseguire il proprio progetto, è responsabile di sé e degli altri, condannato ad essere libero e responsabile. Tale responsabilità non è una semplice accettazione dello stato di cose: l'uomo può fuggire da sé e da ciò che gli accade. La responsabilità è una rivendicazione logica delle conseguenze che in ogni caso ricadono sull'uomo.

La conclusione della tesi triennale rifletteva sui due modi differenti di intendere la responsabilità da parte di Heidegger e di Sartre. Heidegger ripensava radicalmente la metafisica, negando persino la possibilità di fondare una filosofia coerente a causa delle categorie tradizionali utilizzate dall'uomo nella storia del pensiero fino a lui, in quanto lo rendono schiavo del suo tempo, impedendogli di pensare davvero l'essere. La stessa riflessione sulla responsabilità non poteva procedere in quanto anche essa avrebbe utilizzato le categorie classiche della storia del pensiero metafisico.³ L'esistenzialismo, invece, risulta essere una dottrina scomoda secondo il filosofo francese: l'uomo è spaventato per il fatto che ricadono interamente su di lui le responsabilità, senza possibilità di appello. La corrente atea dell'esistenzialismo, a cui Sartre si ispira, radicalizza l'esposizione all'apertura sull'essere dell'uomo. A partire da questa condizione, però, si presenta al singolo uomo la possibilità di assumere in modo attivo la propria responsabilità ed entrare nell'angoscia che nasce in lui nel momento in cui diviene cosciente del suo modo di essere.

Rispetto al percorso di tesi triennale, a distanza di due anni, ho cercato di compiere qualche passo in più nel mio approccio all'autore parigino: ho ampliato lo studio con altri testi per poter elaborare un mio pensiero su Sartre, esprimendo opinioni più convinte e ricercando i fondamenti

² J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione italiana di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2008, parte prima, II.

³ F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pagg. 381-382.

ontologici del suo pensiero. Ho ritenuto importante approfondire maggiormente il pensiero, oltre alla personalità e alla formazione di Sartre, non tanto per autoaffermazione o differenziazione, ma per un approfondimento che mi permettesse di comprenderlo meglio. Questo lavoro spero mi permetta di uscire da una indeterminazione che rivedo nella tesi triennale.

Biografia di Sartre⁴

Nella vita di Sartre ci sono avvenimenti che influenzano in modo determinante il suo pensiero filosofico. Per questa ragione è utile dare al lettore gli elementi biografici utili perché possa meglio interpretare l'origine delle sue affermazioni e le scelte compiute. Come suggerisce l'esistenzialismo, l'uomo dovrebbe vivere a partire dall'unico dato inoppugnabile che può conoscere: la sua stessa esistenza confermata dal *cogito*, così da trarne le debite conseguenze morali e comportamentali.

Jean Paul Sartre nasce a Parigi il 21 giugno 1905 in una famiglia borghese. Presto orfano di padre, il nonno materno, uomo dalla forte personalità, lo alleva e lo istruisce fino all'ingresso nella scuola pubblica a dieci anni. Soffriva di strabismo e perde anche l'uso dell'occhio destro per una malattia. Il fatto che è figlio unigenito e che vive in casa con i nonni comporta molte attenzioni nei suoi confronti, cosa che lo porta ad avere una personalità narcisistica. Allo stesso tempo ha occasione di studiare letteratura dalla biblioteca della casa dei nonni, così da non portarlo a coltivare amicizie all'esterno. A dodici anni, sua madre si risposa: questo fatto, congiunto al trasferimento dalla capitale a La Rochelle, dove inizia a frequentare il liceo, segna un brusco cambiamento nella sua vita. Li descrive, infatti, come tre anni infelici.

Il rapporto con i compagni del liceo di La Rochelle non è positivo, tanto che la madre capisce l'influenza che questi esercitano verso il figlio, così che lo manda a finire gli studi nuovamente a Parigi. Terminato il ciclo di studi del liceo, entra alla École Normale Supérieure di Parigi dove si laurea nel 1929 in Filosofia per poi insegnarla nei licei. Durante gli studi conosce Simone de Beauvoir, alla quale resta legato sentimentalmente per il resto della vita senza mai sposarla.

Nel 1933, vinta una borsa di studio, si sposta prima a Berlino e poi a Friburgo per studiare filosofia fino al 1935. In quegli anni entra in contatto con la scuola fenomenologica di Husserl e l'ontologia di Heidegger che lo influenzano in maniera determinante: sposa la scuola fenomenologica e resta legato ad essa tanto da farla propria nel suo pensiero che ha basi fenomenologiche. Inizia la sua produzione letteraria e politica mentre insegna nel liceo di Le Havre. Durante la guerra collabora attivamente con la resistenza francese e si iscrive al Partito Comunista Francese. Catturato dai tedeschi come prigioniero politico, viene internato nel campo di Treviri. Nel

⁴ Fonte internet http://it.wikipedia.org/wiki/Jean-Paul_Sartre consultato in data 15 dicembre 2014; P. Pagani, *Appunti per il corso di Antropologia filosofica 2, Sartre: l'essere e il nulla*, Università Cà Foscari di Venezia, A.A. 2008-2009; J.P. Sartre, *Le parole*, traduzione italiana di Luigi de Nardis, Il Saggiatore, Milano, 1982; S. Briosi, *Il pensiero di Sartre. Lettura dell'opera filosofica*, Longo editore, Ravenna, 1978; S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma, 1983; F. Cioffi, F. Gallo, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi. L'età contemporanea*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano, 2000; A. Negri, *Novecento filosofico e scientifico*, Marzorati, Milano, 1991; Lucarini, *Enciclopedia filosofica*, Le lettere, Firenze, 1982; N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, Torino, 1991.

periodo di prigionia prende corpo l'impianto del suo testo filosofico fondamentale: *L'essere e il nulla*. Lo pubblica nel 1943, durante la guerra, una volta che è riuscito a fuggire e a tornare a Parigi. Negli anni successivi aumenta la sua notorietà proprio per il suo pensiero sull'esistenzialismo. Nel 1946 tiene la conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* per chiarire i fraintendimenti dell'opinione pubblica rispetto alla sua filosofia. L'esistenzialismo era ormai diventato una moda ed uno stile di vita che avevano trovato sequela in Francia. Il testo della conferenza, pubblicato a sua insaputa, Sartre lo ritiene troppo esemplificativo e non fedele al suo pensiero in quanto il modo in cui si era espresso era determinato dalle esigenze dell'uditorio. Nel 1945 fonda *Les Temps Modernes*: rivista di impegno politico-intellettuale, frutto della consapevolezza del suo ruolo politico e del voler dare corpo voce al pensiero dell'esistenzialismo anche in ambito politico.

Gli anni successivi alla guerra lo vedono protagonista di viaggi e conferenze, in quanto la sua figura è ormai nota a livello internazionale così da diventare egli stesso un'icona del suo tempo. Il suo pensiero si fonde con l'azione politica: negli anni Cinquanta e Sessanta si rivolge al Partito Comunista Francese con atteggiamento critico rispetto alla mancanza di reale libertà nei paesi del retti dal Comunismo reale. Fonda il partito *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* che però non ha successo. Legge Marx e si forma come marxista che mantiene uno sguardo critico, ma progressivamente si distacca dal comunismo a causa della repressione della rivolta ungherese del 1956 da parte delle truppe sovietiche, per poi condannare definitivamente lo stalinismo nel 1968 per l'invasione della Cecoslovacchia. Si schiera a favore della liberazione dell'Algeria dalla madrepatria francese. La statura intellettuale che ritiene di avere lo porta a rifiutare il Nobel per la letteratura nel 1964, motivando il suo gesto con il fatto che la commissione e il premio stesso sarebbero figli di una mentalità troppo occidentalista. Ritiene anche che nessun uomo abbia un merito tale da essere consacrato ancora in vita. Diviene uno dei leader del movimento studentesco del Sessantotto francese e si avvicina al Maoismo. Intrattiene rapporti con altri pensatori del suo tempo come Gavi e Victor e si confronta con loro sui temi di attualità.⁵ I suoi interventi nelle piazze di Parigi di quegli anni e l'arresto per disobbedienza civile, dimostrano come sia un'icona del pensiero autonomo di riferimento per le nuove generazioni. De Gaulle, suo avversario politico, impone la sua liberazione e il perdono riconoscendo l'importanza e l'influenza del suo pensiero per la cultura francese ed europea. Dal 1967 entra a far parte del Tribunale Russell per i crimini contro l'umanità, negli anni della Guerra del Vietnam. Ha un ictus nel 1973 che gli rende ancora più difficile l'attività di scrittore, anche di opere teatrali, a causa di un fisico logoro per lo stile di vita caratterizzato dall'impegno incessante. Muore nel 1980, ormai cieco, dopo una vita contraddistinta dall'impegno politico, letterario e filosofico, accompagnato dagli eccessi di tabacco ed alcol, oltre all'uso di droghe.

⁵ J.P. Sartre, *Ribellarsi è giusto!*, Pgreco, Milano, 2012.

Si può abbozzare un quadro interpretativo per gli eventi principali della vita di Sartre. La morte del padre fa sì che l'infanzia di Sartre sia vissuta in un ambiente protetto, in cui le figure di riferimento sono la madre ed il nonno materno. Il primo trauma che Sartre subisce, infatti, è la nuova relazione della madre. Questo provoca in lui gelosia e rabbia. Non gioca a suo favore neppure il fatto che visse in casa senza molte possibilità di legare con i coetanei, coltivando così un carattere narcisistico e poco incline alle relazioni, difficoltà che si possono riscontrare al liceo di La Rochelle.

Gli studi filosofici in Germania sono il punto di svolta del suo percorso di formazione intellettuale: la scuola fenomenologica di Husserl contrassegna il suo pensiero per il resto della sua vita. Sartre è convinto che la filosofia esistenzialista è quella più autentica in quanto ha a che fare con l'esistenza dell'uomo. La fenomenologia, quindi, è la base di partenza più opportuna in quanto vede in ciò che si manifesta, nel fenomeno, l'essere stesso che è ciò con cui l'uomo ha a che fare.

Il crocevia che lo porta alla ribalta nel panorama intellettuale del Novecento è il successo mediatico e culturale della sua opera *L'essere e il nulla*. Nel suo scritto descrive l'ontologia secondo l'esistenzialismo. La prospettiva che egli dà del mondo trova riscontro favorevole nell'opinione pubblica: dal momento che l'uomo vede in se stesso l'unico fondamento possibile nella desolazione della guerra, cerca una nuova libertà a cui poter e dover aspirare. La condizione di libertà che Sartre descrive corrisponde all'interesse degli uomini suoi contemporanei dopo decenni di regime fascista e nazionalsocialista. L'aspetto della sua filosofia negli anni Quaranta che colpisce è che ciascun uomo cerca di perseguire il proprio progetto, partendo da una condizione di assoluta libertà nonostante il non-senso del mondo.

La responsabilità che contraddistingue l'esistenzialista spinge Sartre ad un forte impegno politico: ciò è avvalorato dal fatto che l'uomo vive in situazione, perciò è consapevole del suo ruolo nella Storia. Sartre persegue una serie di azioni e prese di posizione negli anni che seguono *L'essere e il nulla*. I viaggi, il tribunale Russell, gli interventi in piazza e la produzione letteraria e giornalistica costituiscono la prova tangibile del suo incessante mettersi a servizio del pensiero esistenzialista.

Rimane oscuro un possibile sviluppo del suo pensiero morale in un'opera sistematica. Cenno di questo pensiero possiamo trovarlo in un testo pubblicato postumo da sua figlia Arlette Elkäim-Sartre, dal titolo *Quaderni per una morale*⁶, che pare sarebbe stato il seguito dell'ontologia esposta ne *L'essere e il nulla*.

⁶ J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.

La nausea

La scelta di studiare un romanzo come *La nausea*⁷, nel percorso di tesi, ritengo sia necessaria in quanto aiuta la comprensione di alcune caratteristiche della personalità di Sartre come individuo. Questo volume pone le basi della futura esposizione del pensiero esistenzialista, oltre ad essere un preludio ai temi più significativi del pensiero filosofico dell'autore francese. In esso prendono vita continuamente riflessioni sui modi di essere dell'uomo che Sartre stesso approfondirà nella sua opera ontologica del 1943, *L'essere e il nulla*.

La nausea è un romanzo, la cui trama è apparentemente priva di eventi degni di nota: la struttura segue una narrazione monotona del passare dei giorni del protagonista, così che, nella piattezza degli eventi, Sartre, tramite le parole dei personaggi, esprime cosa sia la nausea, intesa come un atteggiamento psicologico nei confronti dell'esistenza. Il romanzo ha quindi un carattere fortemente filosofico, in quanto il personaggio principale vive e riflette come un esistenzialista che prende coscienza di sé e della sua condizione.

Antoine Roquentin è il protagonista del romanzo. Egli si stabilisce a Bouville, in un piccolo albergo della cittadina, per fermarsi a studiare la vita di un libertino del XVIII secolo, il marchese di Rollebon. Tra le sue scarse frequentazioni, Antoine incontra uno studioso autodidatta, pedofilo e socialista e Anny, la sua ex moglie.

Antonio vive facendo lo storico, ma si ritrova ad essere alla ricerca del senso della propria vita, dopo essersi accorto del tempo che stava vivendo quasi inutilmente. Per questo in lui scaturiscono molteplici riflessioni sull'esistenza e su quanto insignificanti fossero state le presunte avventure del suo passato. Persino lo scopo del suo soggiorno a Bouville, ovvero le ricerche sul marchese di Rollebon, risultano agli occhi dell'interessato un inutile tentativo di salvare il passato di un personaggio storico ai limiti della leggenda. Con questa riflessione Antoine percepisce l'inutilità della sua ricerca sul marchese, tanto da pensare che un morto non può fungere da giustificazione al suo vivere. Tra le mille domande che gli scaturiscono, alla fine, egli capirà che la sensazione che vive, e che egli stesso chiama *nausea*, è l'esistenza stessa che gli si svela, per quanto non piacevole.

Da questa opera di Sartre, penso si possano intuire alcuni tratti del suo pensiero tramite sensazioni e situazioni vissute dal protagonista Antoine Roquentin. È opinione diffusa che Bouville sia in realtà un nome fittizio che l'autore diede al luogo del romanzo, mentre nella realtà si riferiva a Le Havre, cittadina in cui Sartre spese alcuni anni della sua vita lavorativa come insegnante, proprio negli anni in cui scrisse il romanzo.⁸ È perciò plausibile sostenere che vi siano diversi tratti in comune tra il filosofo e Antoine Roquentin, come se fosse solo dietro a questo gioco di nomi che

⁷ J. P. Sartre, *La nausea*, traduzione italiana di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino, 1974.

⁸ Fonte Internet dal sito: <http://www.egs.edu/library/jean-paul-sartre/biography/>, data di consultazione 9 dicembre 2014.

Sartre si palesi nella sua intima riflessione, incarnando la voce dei pensieri dell'uomo comune del suo tempo.

La Nausea, scritto letterario, fa sintesi dell'opinione di Sartre: la letteratura e la filosofia possono andare d'accordo. Nel pieno stile e carattere del filosofo francese, spinto dalla vivacità intellettuale che lo contraddistingue insieme ai suoi amici intellettuali dell'epoca, sfida le linee guida della tradizione letteraria, tanto che Simone De Beauvoir scrive a proposito dello stile di Sartre:

“Non aveva nessuna intenzione di comporre un trattato teorico secondo le regole tradizionali. Gli piacevano allo stesso modo Stendhal e Spinoza, e si rifiutava di separare la filosofia dalla letteratura. Per lui la Contingenza non era una nozione astratta ma una dimensione reale del mondo... A quell'epoca era... impossibile ispirarsi ad alcuna moda, ad alcun modello.”⁹

Il titolo stesso del romanzo, *La nausea*, ricorda un atteggiamento umano che, per il filosofo francese, prende vita dalla sensazione del nulla che l'uomo prova nel sentire l'esistenza: così possiamo dire che gli argomenti suscitati nel testo hanno anche una rilevanza di carattere psicologico.

Gli episodi narrati sono l'artificio letterario mediante il quale aprire riflessioni e argomentare i temi che saranno fondanti dell'antropologia di Sartre quali: il cambiamento, la distanza tra immaginazione e realtà, i rapporti con gli altri, le scelte, il nulla, la solitudine, l'accettazione dello scorrere del tempo e della morte.

In questo modo l'autore rileva le difficoltà che l'uomo comune incontra nella relazione con l'altro e con il mondo. Questa modalità letteraria di parlare dei tratti psicologici che ci caratterizzano, va tenuta in considerazione proprio perché le descrizioni rimandano alla condizione umana che è alla base dell'esistenzialismo, ovvero l'essere nel mondo come dato di fatto, nella solitudine delle scelte e con le responsabilità che comportano.

Prendendo in considerazione un romanzo come testo letterario, il pensiero dell'autore spesso non è rintracciabile in maniera diretta, anche se in Sartre, nello specifico ne *La nausea*, il pensiero filosofico è presente in modo abbastanza esplicito. I temi dell'esistenzialismo egli li affronta approfonditamente soprattutto nella sua opera sistematica, *L'essere e il nulla*. Ne *La nausea*, però, il protagonista spesso dà voce al pensiero dell'autore: nei dialoghi interiori di Antonio traspare il suo stato d'animo, così che la sua figura assume il ruolo di modello per i caratteri tipici della vita e del

⁹ Da *La liberté cartésienne*, Marinotti, Milano, 2007, pag. 63, S. De Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, citazione, p. 342, in traduzione italiana a pag. 351.

pensiero dell'esistenzialista. Per dare un quadro di riferimento al tema della responsabilità in rapporto alla condizione umana, secondo Sartre, ho preso in considerazione il suo romanzo cercando in esso i temi dell'esistenzialismo. Andrò ora ad esporre alcune riflessioni suddivise secondo le tematiche presenti nel testo, basandomi sul pensiero del protagonista.

Il tema del cambiamento

Il primo dei temi sul quale vorrei soffermarmi è il cambiamento. Lo si trova a pagina 11 della traduzione italiana dell'opera, dove Antoine si domanda:

“Ma sono io che cambio o sono gli oggetti?”, e ancora “Ho avuto paura di cosa?”¹⁰.

Tali quesiti lasciano intendere come, nel ragionare su se stesso, il protagonista si interroghi sui cambiamenti, pur non comprendendone l'origine e confondendo tra quelli che accadono attorno a lui e gli altri che avvengono in lui. Con il passare del tempo, infatti, l'uomo matura e si rende conto delle alterazioni che lo coinvolgono, sia nell'ambiente in cui vive, sia nel modo che ha di percepire il sé. Il protagonista, come qualsiasi uomo che fa il punto sulla sua vita, inizia ad essere sempre più cosciente del tempo passato e di come questo porti con sé alterazioni irrevocabili.

Tutto questo è motivo di paura e di incertezza per l'uomo, il quale si ritrova in se stesso, come luogo immaginario, a domandarsi quale sia il senso del proprio vivere. Poiché non pensava che la realtà, di norma cadenzata dalla regolarità degli eventi, potesse rivelarsi portatrice di cambiamenti tanto repentini, l'uomo viene stordito e si accorge della propria condizione di fragilità e completa dipendenza dagli eventi. Grazie alla consapevolezza del proprio stato, Antoine, spingendosi oltre nella riflessione, cerca l'origine del mutamento che percepisce, definendolo come “un cambiamento che posa sul nulla.”¹¹

Il nulla che l'uomo percepisce è la mancanza che egli stesso è; questo lo motiva a completarsi: si allaccia alla paura stessa che i cambiamenti storici gli incutono. Alla fine Antoine capisce che il reale cambiamento non è all'esterno, bensì in se stesso, e scoprendo di essere il soggetto attuatore del cambiamento, esclama:

“Credo di essere io ad essere cambiato.”¹²

Questo passaggio del testo fa intendere che c'è bisogno di consapevolezza e spirito critico per assumere le decisioni della propria vita quando si percepisce il cambiamento. Ne *L'essere e il nulla*, nella quarta parte, quello del cambiamento nella vita dell'uomo è un tema caro a Sartre. Se la vita è un progetto per ciascun uomo, bisogna comunque essere in grado di far fronte ai

¹⁰ J.P. Sartre, *La nausea*, traduzione italiana di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino, 1974, pag. 11.

¹¹ Ivi, pag. 15.

¹² Ivi, pag. 15.

cambiamenti.¹³ Nel testo Antoine Roquentin è in difficoltà nell'accettare il dato del cambiamento nella sua vita, quasi da non capire che il tempo passato ha influenzato il suo essere uomo. Nella sua opera ontologica Sartre pur parlando di libertà, fa comunque cogliere come il cambiamento abbia più sfaccettature: la decisione è condizione che mi aiuta ad accettare che una progettualità possa subire modifiche in corso d'opera. La scelta coinvolge la vita dell'uomo, ma le passioni fanno sì che ciascuno di noi viva diversamente dagli altri.

Legata al tema del cambiamento nell'uomo, c'è la necessità di essere protagonisti del proprio vivere, cercando di relazionarsi con gli altri. Solo alcuni scoprono tale necessità; Antoine riflette:

“Quando uno vive solo non sa più nemmeno cosa sia raccontare: il verosimile scompare insieme con gli amici.”¹⁴

Ancora oltre afferma:

“L'uomo è sempre un narratore di storie, cerca di vivere la sua vita come se la raccontasse.”¹⁵

D'altra parte la nausea assume anche un carattere che può essere definito positivo, dal momento che è tramite essa che Antoine diventa consapevole e può sottrarsi all'illusione della malafede di coloro i quali si rifiutano di leggere la realtà per quella che è: lo aiuta a comprendere come sia l'uomo a dare significato a quello che vive, e non un fondamento ontologico indipendente.

Una delle caratteristiche che possediamo in qualità di esseri razionali, è quella di riflettere in e su noi stessi. Sartre in queste battute ci esorta a non abbandonarci a fantasie narrative, come se noi fossimo i protagonisti ideali di un racconto, perdendo così il contatto con il reale. Sottolinea, anzi, la necessità di attenerci al legame con l'altro e ad essere protagonisti: non cercare di nasconderci in una favola autobiografica, come se la raccontassimo accanto ai fatti che, invece, compiamo nella vita; potrebbe essere uno degli atteggiamenti di malafede, quando nascondiamo a noi stessi l'importanza di ciò che facciamo, pensando di rifugiarsi nel mondo della fantasia. Ciò creerebbe uno sfasamento tra i parametri del reale e la fantasia che spacciamo per realtà. Mentire significa portare in luce il nulla, nel senso di far vedere agli altri e a se stessi ciò che non si è. L'uomo fa del suo vivere un teatro, e declina la propria libertà in malafede invece di puntare all'autenticità. Il mondo diviene rappresentazione, falsificazione del reale così che crediamo di muoverci in un terreno amico e più favorevole ai nostri bisogni. La menzogna vorrebbe ridurre il mondo a spazio teatrale dove l'uomo è l'attore in scena.¹⁶

¹³ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, il Saggiatore, Milano, 1965, pag. 534.

¹⁴ J.P. Sartre, *La nausea*, traduzione italiana di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino, 1974, pag. 18.

¹⁵ Ivi, pag. 58.

¹⁶ E. Rubetti, *La malafede e il nulla. Figure della falsità e della menzogna nel pensiero di Jean-Pau Sartre*, Il Prato, Padova, 2012.

Necessità di rapporti con gli altri

Antoine, nelle riflessioni sulle relazioni con gli altri, dice:

“... immagino che non si possa 'far la propria parte' in solitudine.”¹⁷

Anche se nella circostanza si rivolge ad altri, Antoine Roquentin rimane pur sempre un personaggio che predilige la solitudine. Nonostante questa sua predilezione per lo stare da solo, egli percepisce la necessità fondativa delle relazioni con gli altri. Per rimarcare questo aspetto, egli osserva:

“... anche loro, per esistere, hanno bisogno di riunirsi”.¹⁸

A questo tema, Sartre conferisce dignità ontologica nella terza parte de *L'essere e il nulla*, enucleando le principali questioni attinenti la relazionalità e gli atteggiamenti possibili nel trattare con gli altri. L'autore parlerà infatti dei modi di rapportarsi agli altri, chiarendo che o si soggioga o ci si lascia cogliere come oggetti da un'altra soggettività. L'elenco di questi modi nell'opera comprende l'amore, l'odio, il sadismo e il masochismo, il desiderio e l'indifferenza. Al di là delle differenti relazioni che si possono instaurare, rimane fondamentale il fatto che l'uomo, per esistere, necessita di altri soggetti. La dialettica del riconoscimento, quindi, precede quella delle relazioni, in quanto ne è condizione. Sartre sottolinea come la necessità di un altro che mi sta di fronte apra a numerosi tipi di relazioni che, però, sono tutti votati al fallimento. È forse poco corretto parlare di una dialettica delle relazioni siccome gli atteggiamenti elencati hanno tutti, per l'uomo, lo scopo di essere riconosciuto al fine di vivere. Le relazioni prescindono dal loro esito e sono condannate alla fine, piuttosto di cercare una relazione che sia libera e che valorizzi l'altro, in quanto il primato sta nell'essere riconosciuto.

Eppure, rimanendo nella tonalità letteraria de *La nausea*, Sartre fa trasparire il proprio carattere psicologico di depresso, che rifiuta o fatica ad aprirsi nella relazione con l'altro. Lo stesso protagonista riflette su questo nodo, evidenziando il limite del proprio affetto nei confronti di Anny ed il suo essere maldisposto nei confronti dell'autodidatta. Anny è esemplificativa dei limiti di Antoine nelle relazioni, in quanto il loro incontro a distanza di anni riporta alla memoria un passato che fa riflettere sull'unica relazione significativa che il protagonista aveva costruito. La donna, d'altro canto, cerca Antoine e lo vuole rivedere pretendendo di autoaffermare di essere cambiata a differenza di lui, cosa che, in realtà, non è avvenuta. Perciò possiamo dire che la secchezza d'animo e di sentimenti accomuna i due ex coniugi e li riporta a vedere le proprie vite che sono giunte ad un punto morto, anche se arrivano per strade diverse. Ancora una volta Sartre fa vedere come il confronto e la ricerca di conforto siano parte della sua personalità che si fonde con quella del

¹⁷ J.P. Sartre, *La nausea*, traduzione italiana di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino, 1974, pag. 19.

¹⁸ Ivi, pag. 17.

protagonista del romanzo.

L'autodidatta, invece, rappresenta tutto ciò che il protagonista rifiuta dell'uomo contemporaneo: nei loro dialoghi c'è sempre un tono di superiorità da parte dello scrittore che, però, si ritrova in qualche maniera legato a chi gli sta di fronte, riconoscendo, nella ricerca di umanità dell'autodidatta, il punto di contatto con l'umanità dalla quale non riesce a distaccarsi. Il disprezzo di Antoine è in realtà disprezzo anche nei confronti di se stesso, per il fatto di non essere riuscito a modificare il corso della sua vita. Nonostante ciò, vince in ogni caso sugli altri bisogni quello innato di dialogare e comunicare con gli esseri umani, il vivere assieme a loro e dividerne passioni e cultura. Questa considerazione trova riscontro in un episodio che si ripete più volte nel romanzo: Antoine, nel recarsi alla locanda, chiede spesso di riascoltare una canzone dal testo malinconico. Questo è il modo che egli ha di sentirsi meno estraneo rispetto agli altri, in quanto in essa trova un punto in comune con gli altri uomini. Inoltre rivela la forza artistica che apre all'esperienza estetica: tramite essa il protagonista non solo si avvicina all'umanità, ma anche vive una specie di gioia, un sentimento nuovo che, nella bellezza del brano, fa nascere un desiderio di esistere nonostante la bruttezza del gratuito e apre ad un nuovo orizzonte di senso, legato a chi, in questo caso, ascolta la musica.¹⁹

In Sartre emerge chiaramente l'interesse per la relazione e la cura per l'altro nonostante le difficoltà che ciascuno può vivere. *Da soli non è possibile far la propria parte.*

Importanza della scelta e di riempire il proprio tempo di significato

Sartre ci chiama alle scelte: dopo aver fatto capire come sia presente in noi la tentazione di vivere come in una favola, di cui noi stessi saremmo protagonisti, vuole riportarci al realismo e al pragmatismo della quotidianità. Antoine delibera:

“... ma bisogna scegliere: o vivere o raccontare.”²⁰

In qualche maniera, il suo monito richiama la responsabilità di noi stessi nei nostri confronti, perché non ci nascondiamo in invenzioni artificiali. La scelta sta a noi, tra il raccontare un'avventura e l'esserne protagonisti reali, senza perderci nella sua narrazione bensì costruirla sul campo tramite le nostre scelte consapevoli. Si tratta di scegliere se puntare ad essere autentici o di fuggire questa intenzione.

Antoine si ritrova a parlare del tempo che vive, in particolare una domenica in cui si ritrova da solo chiuso in casa. Sente di non esserne padrone, perciò non lo vive appieno e lo subisce senza governarlo. Dice infatti:

¹⁹ Ivi, pag. 143.

²⁰ Ivi, pag. 59.

“Si sentivano scorrere i minuti tra le dita.”²¹

Di controparte, poco oltre Sartre scrive:

“L'irreversibilità del tempo è il senso dell'avventura. Perché non lo si prova sempre?”²²

Sembra quasi che Sartre voglia dare la possibilità di riscattarsi, come espone in altre sue opere, ad esempio nella conferenza sull'esistenzialismo.²³ Il tempo, tra gli eventi che il protagonista racconta, sembra scorrere piatto, eppure esso porta con sé la peculiarità di essere irreversibile. Una volta passato esso non torna più: perciò, tale consapevolezza conferisce al tempo il senso del dono e dell'occasione per l'uomo. Chi capisce che il tempo non è sempre lo stesso e che non è infinito non ha la necessità di spronarsi e motivarsi con l'emozione dell'avventura. Il tempo lo viviamo solo nell'arco della nostra unica vita. Serve una responsabilità nell'utilizzo produttivo del tempo.

Sartre ne *La nausea* riporta le riflessioni di Antoine sul suo passato, le sue avventure e l'inutilità di quanto vissuto, eppure, in conclusione, esorta a concentrarsi sul proprio presente, in quanto il passato non è più, ed è il presente che dà possibilità di raggiungere i propri obiettivi facendo esperienze che mi mettono alla prova.

Condizione dell'uomo

Nelle riflessioni che Antoine fa su di sé e su ciò che prova, si evince, più degli altri temi, la condizione umana secondo Sartre: la libertà che contraddistingue ogni essere umano è una condizione di povertà estrema. Essa ci caratterizza come esseri viventi liberi ma non aventi diritto sul vivere stesso. Antoine Roquentin dice:

“Io non perdo che il mio corpo. Non dovrei lagnarmi: il mio desiderio è stato d'essere libero.”²⁴

Ancora esprime la consapevolezza del proprio essere con le seguenti espressioni:

“Ed era vero, me ne ero sempre reso conto: non avevo il diritto di esistere. Ero apparso per caso, esisteva come una pietra, una pianta, un microbo.”²⁵

Antoine riflette a lungo su quanto la sua vita non avesse alcun merito di essere, eppure la sua esistenza era un dato di fatto e, in quanto uomo responsabile, era suo compito renderla significativa. In questa sua ricerca di senso, che lo porta ad incontrare la nausea, lo storico si rende conto di come il suo lavoro di ricerca fosse un tentativo inutile di salvare il proprio passato tramite lo studio della vita di un morto. La consapevolezza di questo lo colpisce e lo fa arrabbiare, scoppiando in un'affermazione come questa:

²¹ Ivi, pag. 76.

²² Ivi, pag. 81.

²³ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, traduzione italiana di Giancarla Mursia Re, Mursia, Milano, 2007.

²⁴ J.P. Sartre, *La nausea*, traduzione italiana di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino, 1974, pag. 91.

²⁵ Ivi, pag. 117.

“Come posso sperare di salvare il passato di un altro, io che non ho avuto la forza di trattenere il mio?”²⁶

Tale verità gli si palesa, tanto che decide di non scrivere più il libro sul marchese. Era l'atto che doveva essere lo scopo del suo soggiorno a Bouville ed il significato degli ultimi anni trascorsi. Come in un vortice, Antoine si ritrova a chiedersi il senso del suo tempo rispetto al punto in cui si trovava, e si domandava:

“La vera natura del presente si svelava: era ciò che esiste, e tutto quel che non avevo presente, non esisteva. Il passato non esisteva. Affatto. Né nelle cose e nemmeno nel mio pensiero.”

27

Il tempo che il protagonista ha vissuto finora si dimostra inconsistente, e la presenza del nulla, che gli appariva saltuariamente dall'inizio del romanzo, gli si rivela alla fine nella sua totale ed effettiva realtà. Capisce che il nulla che avvertiva era in realtà l'esistenza stessa:

“La cosa, che aspettava, si è svegliata, mi si è sciolta addosso, cola dentro di me, ne sono pieno ... Non è niente: la cosa sono io. L'esistenza liberata, svincolata, rifluisce in me. Esisto.”²⁸

Tale percezione dell'esistenza in Antoine viene rafforzata con un'espressione lapidaria:

“Io ero di troppo per l'eternità.”²⁹

La consapevolezza secondo la quale fondamentalmente c'è assurdità, non relativa, ma assoluta, può essere sancita da un'altra celeberrima espressione del testo:

“Ogni esistente nasce senza ragione, si protrae per debolezza e muore per combinazione.”³⁰

Secondo la concezione della vita espressa nella citazione precedente, sembrerebbe che l'uomo esista senza speranza di riscatto o di realizzazione. L'esistenzialismo ateo di Sartre, in realtà, vuole porre le basi sull'uomo stesso e su lui soltanto: a prescindere dalla condizione in cui vive e dall'apparente assenza di prospettiva, sorge in tutta la sua importanza la responsabilità delle scelte del singolo uomo. Infatti, prevale l'esistenza sull'essenza, l'ordine viene sovvertito a favore della responsabilità dell'uomo, così che possa essere libero nel fare le sue scelte:

“Il mondo delle spiegazioni e delle ragioni non è quello dell'esistenza.”³¹

Scrive ancora Sartre:

“L'esistenza è un pieno che l'uomo non può abbandonare.”³²

La vita dell'uomo è il pieno dell'essere, la totalità nella quale l'uomo si ritrova senza poterla abbandonare, ma dovendo farsi carico di essa nonostante tutto.

²⁶ Ivi, pag. 131.

²⁷ Ivi, pag. 132.

²⁸ Ivi, pag. 135.

²⁹ Ivi, pag. 174.

³⁰ Ivi, pag. 180.

³¹ Ivi, pag. 175.

³² Ivi, pag. 181.

In un episodio alla locanda, Antoine parla di un altro personaggio secondario, prendendolo come esempio da seguire. L'autore scrive:

“Ecco quello che chiamo una bella testa d'uomo. Logorata, scavata dalla vita e dalle passioni. Ma il dottore (Rogé) ha compreso la vita e ha dominato le sue passioni.”³³

Da questa descrizione fisica di un personaggio, quasi a far vedere come il tempo lavori sull'uomo interiormente come esteriormente, Sartre dipinge con le parole un uomo quadrato, capace di dominarsi e di governare il proprio tempo, quasi per farci capire che vivere appieno la propria vita sia un obiettivo raggiungibile; nonostante questo Antoine guarda il dottore con rispetto ma, allo stesso tempo, ne scalfisce l'immagine per riaffermare l'inutilità del tempo vissuto.

L'affabilità dell'anziano mi ricorda che è possibile mantenere la bontà d'animo nonostante la vita ci metta alla prova così che il personaggio descritto da Antoine fa capire che l'equilibrio per una vita significativa è raggiungibile, aprendo così una breccia sulla speranza anche per gli altri.

Necessità del *cogito*, dimensione politica e critica al socialismo di massa

L'influenza di Cartesio in Sartre si rende manifesta anche ne *La nausea*.

“Il mio pensiero sono io: ecco perché non posso fermarmi.” ... “Sono io, io, che mi traggo dal niente al quale aspiro: l'odio, il disgusto di esistere sono altrettanti modi di farmi esistere, di affondarmi nell'esistenza.”³⁴

Nell'esistere c'è comunque la presenza del *cogito* che mi dà la consapevolezza e apre le possibilità di cui dispongo. Oltre al pensare, però, vi sono altri modi di esistere che si articolano, ad esempio, nei sentimenti: ciò nonostante resta primario il fatto che l'esistenza anticipa qualsiasi altra cosa, anche la coscienza. Il *cogito* è lo strumento che possiedo per arrivare a capire che esisto e che tutto il resto viene dopo.

Un altro dei personaggi del romanzo è l'autodidatta. Egli, contrariamente alla figura di uomo di mondo qual'è Antoine, risulta più debole degli altri. Proprio per questo cerca la sua forza in un ambiente poco frequentato come la biblioteca, inoltre professa la fede politica del socialismo. Proprio questa preferenza lo pone in contrasto al protagonista in un dialogo nel quale Sartre sferra una critica a chi si schiera dalla parte del socialismo di massa senza possedere una visione critica. Il rischio che il filosofo denuncia è quello di scivolare nel qualunquismo dell'umanitarismo. Per Sartre, infatti, è necessaria una visione politica di impatto, lontana quindi da quella proposta

³³ Ivi, pag. 92.

³⁴ Ivi, pag. 137.

dall'autodidatta: egli cerca la propria felicità negli altri, in un movimento politico che rischia di diventare il contenitore di una molteplicità di atteggiamenti umani che si fondono nell'anonimato. Le diversità non verrebbero più riconosciute, perciò un partito di questo tipo sarebbe sorretto da persone prive di una reale identità politica, che spesso credono che la cultura costituisca una base sufficiente a compiere scelte politiche. Sartre vuole evitare le illusioni dell'umanitarismo qualunquista. Proprio per questo l'esistenzialismo si differenzia: porta l'uomo ad esporsi con la propria responsabilità. Serve, secondo l'autore, ricordare all'uomo che deve assumersi l'impegno in prima persona. Il suo pensiero non deve essere condizionato dai dettami del partito o, peggio, dalla corrente dominante, la quale potrebbe tendere al perbenismo. Il partito o la corrente politica non possono diventare il motivo esclusivo del proprio vivere.³⁵

Il niente/nulla

Il filosofo francese parla del nulla ne *La nausea*. Antonio dice:

“... so che c'è dell'altro. Un niente.”³⁶

Il niente a cui Sartre si riferisce lo leggo in due accezioni. La prima, legata alle vicende del testo, ha un'interpretazione insita nell'esistenzialismo, che si avvicina alla stessa idea che Kierkegaard ebbe dell'angoscia. Sia lui che Sartre, infatti, sentono in prima persona, e lo scrivono tramite i personaggi dei loro scritti come Vigilius Haufniensis³⁷ e Antoine Roquentin, un atteggiamento psicologico che deriva dall'avvertire la presenza del nulla. Ciò scatena la reazione di angoscia in Kierkegaard e di nausea in Sartre, anche se il significato differisce: nel primo il nulla è causa di responsabilizzazione dell'uomo che si vede costretto a scegliere; nel secondo è il non senso dell'esistenza che si manifesta datità.

Dall'altra, Sartre parla di niente ne *L'essere e il nulla*, dandogli il ruolo di componente fondamentale per l'intera esistenza del singolo, in quanto ragione che lo motiva ad essere ciò che ancora non è. La mancanza è relativa: il non essere ancora del nulla rispetto all'essere, consiste nella progettualità da perseguire. Dove c'è il nulla significa che l'uomo ha la possibilità e il dovere di esercitare la propria scelta: ha da far essere ciò che ancora non è.

Entrambi gli autori fanno capire come nell'angoscia e nella nausea si sveli all'uomo la propria libertà: Kierkegaard tramite l'angoscia della decisione; Sartre nella nausea dell'esistenza che espone l'uomo alla scelta.

³⁵ Ivi, pagg. 157-158.

³⁶ Ivi, pag. 20.

³⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, traduzione italiana di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze, 1973.

Sartre, solo ne *L'essere e il nulla*, parlerà anche dell'angoscia e del suo ruolo come fondamento della libertà decisionale ed esistenziale dell'uomo, utilizzando lo stesso termine di Kierkegaard con contenuti differenti.

La liberté cartésienne

Per comprendere in maniera più organica il pensiero di Sartre e giustificare ontologicamente il carattere individualista e volontaristico, occorre risalire agli scritti di Cartesio. Il filosofo francese cerca di attualizzare il pensiero del suo predecessore in un nuovo contesto storico, attenendosi alla dottrina del *cogito* e non tradendola.

Il pensiero della libertà in Sartre trova fondamento nel pensiero cartesiano: dal *cogito* è possibile risalire al fondamento dello status di libertà di cui l'uomo gode. Cartesio viene riletto in chiave contemporanea e accostato allo spirito europeo del suo secolo: l'uomo del Novecento godeva certo di libertà, ma era una libertà non più intesa in senso lato e assoluto, ma necessitava di essere finita, sempre contestualizzata nel mondo come possibilità di scelta, rimanendo pur sempre erede della concezione che aveva di essa la filosofia classica.

Il *cogito*, in Sartre, assume importanza in diversi aspetti: sia ontologicamente, sia metodologicamente, sia antropologicamente. Se il *cogito* in Cartesio fungeva da metodo fondativo per la conoscenza, dopo essere prova della propria esistenza, Sartre nello scritto *La liberté cartésienne* mantiene il *cogito* nelle formule cartesiane, mentre nel resto della sua produzione lo stesso concetto viene reso più ampio. Per il filosofo francese il pensiero risulta essere la dimensione fondamentale tramite la quale si instaurano le relazioni, si comprendono i sentimenti, gli atteggiamenti psicologici, la temporalità. Per Sartre il pensiero è lo strumento prediletto per la comprensione del sé e dell'altro da sé.

Il compito che si propone Sartre nel testo *La liberté cartésienne* è quello di ridiscutere la dottrina del libero arbitrio di Cartesio, di rileggerne il pensiero in chiave contemporanea. L'atto umano, che è fondamentalmente libertà che non si distingue dall'essere del soggetto, si riferisce ad un termine diverso dal sé intenzionale.³⁸ L'uomo in atto è semplicemente l'uomo stesso. Secondo Sartre, Cartesio per primo ripensa all'unità di libertà e atto soggettivo come autenticità della realtà umana da realizzare attraverso la sua condizione storica.³⁹

Cartesio, per Sartre, è il filosofo della libertà. Ma la libertà di cui parla Cartesio è quella che scopre tramite la scienza, ovvero ricreando il vero pezzo dopo pezzo ne decide liberamente la verità.⁴⁰ Sartre ricorre al suo predecessore per trovare il proprio fondamento ontologico sull'uomo e sulla libertà, anche perché è consapevole dell'importanza storica che la figura di Cartesio ha svolto nel pensiero moderno.

³⁸ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione italiana di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2008, pagg. 14-15.

³⁹ J.P. Sartre, *La liberté cartésienne*, traduzione italiana di Carlo Brentari, Marinotti edizioni, Milano, 2007, pag. 34.

⁴⁰ Ivi, pag. 19.

Libertà in Cartesio

Secondo Sartre, la libertà è prerogativa umana in quanto è esistenza non realizzata in tutte le sue componenti: il nulla dell'uomo, inteso come il suo non-essere-ancora, è il modo in cui la libertà umana si manifesta nel mondo portando con sé il nulla nell'essere.

La libertà cartesiana, dice Sartre, fa emergere due teorie della libertà mascherate in un'apparente unità perché uomo e filosofia coincidono: la prima deriva dalla sua natura nullificante e volutaristica, ovvero la capacità che l'uomo ha di tendere ad altro che ancora non esiste nella sua intenzionalità; la seconda si palesa quando, volendo creare conoscenza scientifica giudica le essenze, che rintraccia nel mondo, come vere oppure no.⁴¹

Sartre riconosce in Cartesio il tentativo di concepire la filosofia su l'uomo come soggetto libero, anche se notava come nel pensiero cartesiano la volontà umana restasse dipendente dalla volontà e dall'intelletto di Dio. In questa ottica la libertà umana, presunta inizialmente come assolutamente libera nella prospettiva di Cartesio, incontra il proprio limite: è negazione o assenso all'ordine dato da Dio.

La libertà dell'uomo è in qualche maniera una libertà relativa e negativa, nel senso che non può coincidere con la libertà produttiva e creatrice divina, ma si limita ad accostarsi alla verità data da Dio. In questo senso si può dire che l'uomo deve cercare la propria struttura originaria non tanto nella verità, ma nella sua volontà di essere Dio e nella sua tensione ad essere ciò che non è.

La libertà che Sartre ha in mente dimostra il suo essere vicino ontologicamente a Cartesio, ma essa non può essere limitata alla semplice deliberazione del libero arbitrio. Sartre pensa ad una libertà dal respiro più ampio, avente una origine più profonda del semplice giudicare tra gli atti della volontà, i quali sono paragonabili al livello della passione. Prima ancora della volontà c'è una spontaneità che è involontaria, una coscienza irriflessa che fa nascere la volontà nel mondo.

L'atto volontario richiede che la coscienza riflessiva abbia presente il motivo stesso della volontà che è oggetto psichico. Essa giunge dopo rispetto alla spontaneità.⁴²

Cartesio suggerisce a Sartre i motivi per cui l'uomo abbia dignità di per sé, la sua miseria costituisce allo stesso tempo la sua grandezza: la libertà umana si posa sul *cogito* in quanto è l'unica capacità posseduta dall'uomo senza mediazioni. È a partire dal “*cogito ergo sum*” che la verità si fonda, in quanto è la coscienza stessa che giunge all'assoluto soltanto tramite se stessa. Al di fuori del *cogito* non esiste verità in quanto tutto è ugualmente possibile. L'unica affidabile è il proprio stesso dubitare che ci permette di cogliere noi stessi senza intermediari nel nostro atto dubitativo.⁴³

⁴¹ Ivi, pag. 23.

⁴² J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, il Saggiatore, Milano, 1965, parte IV.

⁴³ J.P. Sartre, *La libertà cartésienne*, Marinotti edizioni, Milano, 2007, pagg. 32-33.

A causa del carattere auto-generativo di questa unica verità dell'uomo, secondo Sartre, l'ottica cartesiana è la sola teoria che non fa dell'uomo un oggetto, ma lo concepisce come libero. L'autore parigino si lascia affascinare da Cartesio proprio per il fatto che la sua filosofia parte dall'uomo, e nell'autonomia del *cogito*, ciascuno nella propria autocoscienza, si coglie nella propria storicità come libertà di scelta. Questa formazione lo porta a riconoscersi in Cartesio per la concezione originale della filosofia, che si oppone alla scolastica. Sartre rilegge in chiave atea ed esistenzialista le opere di Cartesio, come afferma e scrive in *L'essere e il nulla*: per lui l'ontologia è la descrizione del fenomeno dell'essere senza intermediari.⁴⁴ Scopre l'esistente, e non rinvia ad un *noumeno* come fa Kant, pur creando la scissione tra *res cogitans* e *res extensa*.

L'antropologia di Cartesio, secondo Sartre, è l'unico modo attuale per mantenere una base alla scienza antropologica che abbia realmente interesse di comprendere l'uomo come agente libero. Alain, pseudonimo di Émile-Auguste Chartier, nonché docente ispiratore presso il liceo di Sartre, raccomandava agli allievi di studiare Cartesio con autonomia, come se lo si leggesse per la prima volta, di distaccarsi dall'approccio scolastico nella lettura dei testi cartesiani, per avvicinarsi alla comprensione autonoma della libertà e della verità.⁴⁵ In questi frangenti della sua vita, Sartre si espone assumendo la responsabilità delle proprie opinioni: in qualche modo sceglie di esprimere, in un abbozzo, il proprio pensiero filosofico sull'uomo, prendendo come base ontologica proprio la filosofia di Cartesio. Il cogito, infatti, è la base metodologica per la comprensione che l'uomo pone in atto mediante la coscienza.⁴⁶

In uno dei suoi scritti Sartre afferma:

“Il campo filosofico è l'uomo, cioè ogni altro problema non può essere concepito se non in rapporto all'uomo nel mondo.”⁴⁷

Sartre secolarizza la dottrina cartesiana: affida esclusivamente all'uomo la possibilità di staccarsi dall'universo esistente per contemplarlo con il dubbio. Dal momento che l'uomo è libero gli risulta possibile scoprire l'ordine del vero.⁴⁸

In una proposta conoscitiva come quella di Cartesio, che viene sposata nella sua sostanza da Sartre, si evidenzia al massimo la responsabilizzazione dell'uomo nel suo compito conoscitivo. Così come Heidegger diceva che nessuno può morire al posto di un altro, alla stessa maniera Sartre coglie nella formula cartesiana che nessuno può conoscere per conto di un terzo, io solo posso dubitare in prima persona e, quindi, iniziare a conoscere e a far scienza.

⁴⁴ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, il Saggiatore, Milano, 1965, pagg. 60-61.

⁴⁵ J.P. Sartre, *La liberté cartésienne*, Marinotti edizioni, Milano, 2007, pag. 44.

⁴⁶ Ivi, pag. 40.

⁴⁷ Cfr. J.P. Sartre, *L'anthropologie*, traduzione italiana di F. Ferniani, in *Situations IX*, Gallimard, Paris, 1972, pag. 83.

⁴⁸ J.P. Sartre, *La liberté cartésienne*, Marinotti edizioni, Milano, 2007, pagg. 49-50.

Scienza come fondamento della democrazia

Gli strumenti che Cartesio mette a disposizione dell'uomo lo pongono in condizione di costruire scienza. Una delle peculiarità del metodo che l'uomo ha di far scienza risiede nel fatto che questo è appannaggio di tutti. Ciascuno può decidere della verità o della falsità di ciò che arriva a conoscere tramite il dubbio del *cogito*. Per tale ragione si può dire che la scienza, intesa come accessibile a tutti, è democratica.⁴⁹

A maggior ragione, vista la diffusione trasversale di questa possibilità di dire sì o no al vero tra gli uomini, nessuno può essere giudicato più uomo di un altro in quanto di fronte a ciò che comprendiamo siamo tutti uguali: solo l'esistenza, il *cogito* e la possibilità di dubitare come base di partenza del conoscere sono comuni a tutti, mentre non c'è una natura umana comune.

Pur essendo la scelta conoscitiva utile per la scienza, in realtà nella decisione del singolo individuo si crea una condizione che ingloba l'esistenza altrui, ovvero rendo valido per tutti ciò che riconosco come vero per me. Così l'atto legato ad un solo uomo diviene atto di responsabilità nei confronti dell'umanità intesa come sistema sociale delle comunità presenti e non, così da condizionare anche le generazioni future.

Riferendosi al fatto che il singolo uomo condiziona con le sue scelte la comunità presente e non, Sartre coglie in Cartesio l'importanza di farsi carico delle scelte politiche, prestando attenzione al fatto che il singolo è responsabile anche dell'altro. Il suo pensiero ha responsabilizzato il singolo nei confronti dell'umanità, poiché nelle sue decisioni getta le basi per la scienza. Ma, essendo la capacità di decidere prerogativa di ciascun essere umano, anche nelle decisioni politiche ciascun singolo assume un ruolo fondamentale. La democrazia trova così la propria massima espressione nel suffragio universale. Come nella scienza l'uomo sa dire sì o no, grazie alla capacità di giudizio, anche in politica ciascuno sa, può o/e deve dire sì o no, in quanto è un diritto-dovere che comporta la corresponsabilità delle scelte.⁵⁰

“Un uomo non può essere più uomo degli altri, perché la libertà è infinita in ciascuno allo stesso modo.”⁵¹

È ciò che Sartre coglie da Cartesio: la facoltà di giudicare, come la volontà stessa, è uguale in tutti gli uomini.

Volendo guardare da un punto di vista politico il pensiero cartesiano, secondo Sartre, Cartesio è il padre della democrazia moderna: grazie alla facoltà di ogni uomo di decidere di ciò che per lui è vero, egli ha democratizzato la libertà decisionale. Lo spirito della scienza che lavora nell'uomo scoprendo i legami del mondo, da un lato fonda lo spirito della democrazia, dall'altro dà

⁴⁹ Ivi, pagg. 20-23.

⁵⁰ Ivi, pag. 94.

⁵¹ Ivi, pag. 94.

dignità ad ogni uomo. Scrive Sartre:

“Tutti siamo uguali in confronto a ciò che si comprende”.⁵²

La liberté cartésienne

Dal testo de *La liberté cartésienne* emergono alcuni passaggi che fanno capire il pensiero di Sartre rispetto alla libertà dell'uomo in Cartesio, ricercandone il fondamento e approfondendone la conoscenza. Sartre è consapevole che la libertà differisce a seconda dell'uomo che la sperimenta, in quanto ciascuno ne fa esperienza in maniera diversa, eppure la libertà è e resta unica. Parla di una differenza di forma e di vissuto in quanto ciò che cambia è il modo di sentire, mentre la libertà, pur pluriforme, rimane la medesima. Sartre afferma sin dalle prime battute, per provocare il lettore che:

“...(la) libertà è una ma si manifesta in maniera diversa secondo le circostanze”.⁵³

La libertà di Cartesio è quella di cui ciascuno può godere, ma trova le debite differenze a seconda della condizione storica, del luogo e delle circostanze in cui viene esperita. La libertà cartesiana non ha il carattere della gratuità, come se fosse generata dal niente: essa necessita di una radice forte e significativa che Cartesio trova nel pensiero di ciascuno, solo in quanto autonomo. Sartre riconosce la necessità di una certa indipendenza della libertà in Cartesio, anche come critica nei confronti della scolastica a lui precedente:

“Cartesio, che è prima di tutto un metafisico, prende le cose per l'altro verso: la sua esperienza originaria non è quella della libertà che crea ex nihilo, ma in primo luogo quella del pensiero autonomo che con le sue proprie forze scopre relazioni intelligibili tra le essenze già esistenti”.⁵⁴

Il pensiero ricopre il ruolo principe nel sistema di conoscenza di Cartesio, Sartre lo afferma chiaramente quando parla della funzione scopritrice del pensiero e della sua sfumatura responsabilizzante. Afferma che:

“È che nell'ebbrezza di comprendere si mescola sempre la gioia di sentirci responsabili delle verità che scopriamo”.⁵⁵

Grazie alla volontà che l'uomo esercita nella comprensione anche il più piccolo pensiero, in realtà, impegna la totalità del pensare. Ma l'atto del pensare ha necessità di un oggetto e di un metodo che siano già stabiliti: il pensiero dell'uomo ha già qualcosa da scoprire, non è un atto creatore in quanto non inventa altro che il suo metodo stesso. Il singolo prima si accorge che esiste egli stesso, quindi pone in atto la propria natura di pensiero per avvicinarsi alla verità delle essenze

⁵² Ivi, pag. 96.

⁵³ Ivi, pag. 89.

⁵⁴ Ivi, pagg. 89-90.

⁵⁵ Ivi, pag. 90.

che riconosce.⁵⁶

Proprio a partire dalla natura non creatrice del pensiero, Sartre si accorge di alcune problematicità che nascono da una concezione della libertà legata al *cogito* come è quella di Cartesio. Essendoci già un oggetto al pensiero non resta che cercarlo: non conosce nulla che si sia generato da sé, in quanto anche la propria esistenza è solamente scoperta. La sua autonomia non coincide con alcuna produttività, perciò è lecita la domanda di quale sia l'effettiva libertà se non c'è creazione. Persino il proprio metodo deriva dal dubbio come unica certezza. È veramente il destino della libertà dell'uomo che la soggettività si riduca all'adesione al vero, che non dipende dal sé?⁵⁷ Sartre capisce che la libertà in Cartesio vive la propria scissione per la volontà di salvare, almeno in parte, la libertà propria dell'uomo. Oltre alla libertà di accondiscendere alla verità delle essenze, l'uomo deve potersi esprimere liberamente. Può farlo, in Cartesio, nel dire no a tutto ciò che non è vero, mentre il vero è la totalità del sistema dei pensieri che l'uomo fa dipendere dalla sua responsabilità.

Il mio giudizio è adesione della mia volontà al vero, perciò un libero impegno del mio essere per la conoscenza. La responsabilità intellettuale in Cartesio trova il suo apice quando afferma che l'uomo è l'essere tramite il quale la verità fa la sua comparsa nel mondo. Pur nella solitudine della comprensione, la responsabilità si erge a perno della libertà in quanto nessuno può comprendere al mio posto, alla stessa maniera in cui Heidegger diceva che nessuno può morire per me. Secondo Sartre fu Cartesio, molto prima dei contemporanei, ad aver compreso che la responsabilità dipende dal singolo in prima battuta ma che questa va ad incidere anche sulla libertà del resto degli uomini. Tutto ciò per affermare che quando decidiamo da soli del vero lo facciamo per tutta l'umanità. Questo è un impegno non relativo ma assoluto, in quanto non si può dire un po' sì e un po' no.⁵⁸

L'altro aspetto della libertà in Cartesio che Sartre vuole approfondire è quello della nostra libertà nel suo legame con quella di Dio. Il filosofo contemporaneo afferma che, secondo Cartesio, la libertà umana del dire sì non è diversa da quella del dire sì di Dio. La sperimentazione della propria libertà rimanda ad una libertà ancora maggiore che l'uomo percepisce in sé, tale da garantire il proprio essere liberi.⁵⁹

Sartre nota così in quale problema abbia finito per ritrovarsi il pensiero di Cartesio: come posso dire che la libertà dell'uomo è totale se, in realtà, essa è tutt'uno con la libertà di Dio? Sartre è d'accordo con Cartesio sul fatto vero che la potenza della libertà intera appartiene a tutti gli uomini allo stesso modo, ed è tale da rendere evidente che ogni uomo è di per sé libertà. Ma si domanda come Cartesio possa dire che la libertà divina giustifica la nostra, tanto da essere l'una connaturata all'altra? Forse che Cartesio abbia perso di vista il fatto che l'uomo ha necessità di una libertà totale

⁵⁶ Ivi, pag. 91.

⁵⁷ Ivi, pagg. 91-93.

⁵⁸ Ivi, pag. 93.

⁵⁹ Ivi, pagg. 93-94.

perché si possa parlare realmente di libertà? Se la libertà umana dipende da quella divina e ne è connaturata, in qualche modo la responsabilità dell'uomo verrebbe diminuita.

In Cartesio ricopre un ruolo pari all'intelletto del *cogito* l'atto volitivo che dà il via al costituirsi della libertà. Sartre riprende il pensiero cartesiano, definendo il limite della libertà rispetto alla potenza. Oltre al *cogito*, perciò, è necessario anche l'atto volitivo perché la libertà possa costituirsi interamente. Sartre riassume con una semplice espressione di origine stoica:

“Essere liberi non significa fare ciò che si vuole ma volere ciò che si può.”⁶⁰

La nostra libertà non significa che è tutto in nostro potere, ma che ci sono alcune cose che possiamo governare. L'unico potere che abbiamo sono i nostri pensieri. Sartre comprende che Cartesio da un lato conferisce al metodo e alle sue regole il ruolo di direttive generali per un giudizio libero, dall'altro il compito dell'uomo è far sì che esista nel mondo una verità.⁶¹ Il procedimento differisce da Kant, secondo il quale il giudizio si costituisce nello spirito dell'uomo, ma lo stesso spirito si limita a scoprire la verità, cioè i rapporti tra le essenze fissati da Dio. Sartre scrive a questo proposito:

“L'uomo d'azione, contemplando la sua impresa può dire: è opera mia. Non così l'uomo di scienza. Non appena scoperta, la verità gli diviene estranea: essa appartiene a tutti e non è opera di nessuno.”⁶²

Seguendo questo indirizzo di pensiero, Sartre ricorda al lettore come in Cartesio le scoperte di ciascuno portino con sé la responsabilità di fondare la conoscenza per tutti gli uomini, pur non avendo avuto il ruolo di creatore ma di scopritore.

La libertà di cui parla Cartesio dispone di un carattere morale. Sartre riassume questo aspetto del pensiero cartesiano scrivendo:

“... se non è in mio potere compiere questa o quella azione, è necessario che io mi astenga dal desiderarlo.”⁶³

In questa scelta di rinuncia io sono responsabile nel sospendere il giudizio morale. Ciò dimostra che la libertà umana ha efficacia in ogni caso se io governo me stesso e i miei desideri, rinunciando ad agire in un determinato frangente.

Per quanto concerne la presunta dipendenza della libertà umana rispetto a quella divina in Cartesio, Sartre cerca di trovare una soluzione al problema che pare presentarsi nel pensiero del suo predecessore. Sartre, pur essendo la libertà umana caratterizzata da un limite, cioè il corrispondere all'adesione all'evidenza di ciò che si scopre, vuole rimarcare come la stessa adesione sia libera

⁶⁰ Ivi, pag. 95.

⁶¹ Ivi, pag. 97.

⁶² Ivi, pag. 98.

⁶³ Ivi, pag. 96.

perché non è prodotta da alcuna costrizione esteriore. Secondo Cartesio, invece, la chiarezza dell'intelletto porta all'evidenza della mia esistenza, che è la prima scoperta, ed è libera.⁶⁴

Sartre capisce che Cartesio rinnova la concezione della libertà sulla base del legame che si instaura tra volontà e intelletto. In quanto l'adesione dell'intelletto all'ordine del mondo è libera adesione della volontà che non è frutto di alcuna costrizione dall'esterno. L'intelletto, nel suo rapporto con la volontà, è colto nella forma di una legge rigorosa nella quale la chiarezza e la distinzione dell'idea sono fattori determinanti per l'affermazione della volontà. Inoltre l'avvenire è una continua scoperta che non può essere predeterminato, in quanto l'intelletto non crea ma riconosce il vero o il falso di quanto preesiste.⁶⁵

La libertà di indifferenza, di cui parla Cartesio, è quella per la quale l'uomo non fa differenze nella scelta degli opposti i quali suscitano indifferentemente attrazione in me. Posta questa libertà come grado più basso, intesa nella sua interezza, al suo opposto si trova la libertà d'elezione, la cui caratteristica è di avere la capacità di autodeterminarsi razionalmente. Quest'ultima è il grado più alto della libertà. Essa illumina il mio pensiero nella elezione di uno degli opposti che riconosco essere il vero che si incontra con il bene. La garanzia di essere illuminato rispetto a cosa è vero, secondo Cartesio, deriva dal fatto che sia stato Dio a deciderlo, grazie a lui mi sento in diritto di sceglierlo.⁶⁶

Per Cartesio le idee provengono da Dio: Dio è pienezza d'essere e la fonte di ogni idea. Perciò l'idea, in quanto pienezza assoluta d'essere, è positività rispetto alla negatività che l'uomo è, per questo lui la può solo percepire. Sartre parafrasa Cartesio:

“Così, poiché Dio è la fonte di ogni essere e di ogni positività, questa positività, questo plenum di esistenza che è un giudizio vero avrà la sua fonte non in me, che sono nulla, ma in lui.”⁶⁷

A proposito del legame in Cartesio della nostra libertà con quella di Dio, Sartre si rivolge al lettore con il seguente monito:

“E non si veda in questa teoria soltanto uno sforzo per conciliare una metafisica razionalista con la teologia cristiana: essa infatti traduce nel vocabolario del tempo quella consapevolezza che il sapiente ha sempre avuto di essere un puro nulla, un semplice sguardo davanti alla pesantezza infinita, davanti alla consistenza ostinata ed eterna della verità che egli contempla.”⁶⁸

Esistendo la differenza tra l'uomo e Dio e riconoscendo la natura manchevole dell'uomo, a causa del suo essere nullificatore rispetto a Dio, la volontà umana non può sbagliare perché vede il Bene ed il Vero, ma l'atto lo porta comunque verso l'assenso rispetto all'Essere. La libertà di Cartesio passa da una visione di autonomia a quella basata sul valore dell'atto dell'uomo. Come

⁶⁴ Ivi, pag. 99.

⁶⁵ Ivi, pagg. 99-100.

⁶⁶ Ivi, pag. 100.

⁶⁷ Ivi, pag. 101.

⁶⁸ Ivi, pag. 101.

potremmo non fare il Bene pur conoscendolo? Proprio per la natura dell'atto, che è elezione del Vero ed adesione al Bene, l'autonomia dell'uomo si rinsalda nella libertà assoluta, grazie al fatto che l'uomo si distacca da Dio perché è la parte del Nulla, del Male e dell'Errore, anche continuando a perseguire il Bene ed il Vero. L'apparente vicinanza delle due libertà, cioè quella dell'uomo e di Dio, trova le proprie debite differenze che rafforzano il carattere di libertà totale dell'uomo, in quanto è il lato d'ombra della positività assoluta che è Dio.⁶⁹

Dio non può avere in sé il Nulla, per questo motivo lo ha dato alla sua creatura. Nella ricerca del Vero e del Bene dell'uomo si trova la sua reale autonomia, ma anche scopre il suo essere Nulla e, contemporaneamente, la sua positività. L'uomo è libero nel suo rifiuto, quindi la sua autonomia consiste, grazie al dubbio, nel rifiutare e nel determinare. Il *cogito* che dubita è il paradigma dell'atto libero. Nel dubbio posso esercitare la mia libertà, distaccandomi dal mondo e contemplandolo dall'alto come fase preliminare del mio giudizio.⁷⁰

Cartesio coglie lo stretto legame tra libero arbitrio e negatività. L'uomo è libero non in quanto positività o creatività, bensì è libero in quanto è limitato e finito. Il limite della libertà dell'uomo risiede nel suo non essere produttivo. L'idea che l'uomo conosce non gli appartiene perché lui non è pienezza ma è negatività, e quindi non è strutturalmente dato all'uomo di darle positività.⁷¹

Sartre, una volta riletto il pensiero di Cartesio rispetto alla dipendenza della libertà umana nei confronti di Dio, si dedica ad un altro limite della libertà cartesiana: il suo essere negatività. Secondo Sartre, la libertà di Cartesio rischia di limitarsi nella continua negazione dell'atto negatore che, come in un circolo vizioso, è l'essere negazione di una negazione, senza comunque produrre alcunché. Il pensiero cartesiano si colloca ferma ad una oscillazione tra la libertà del negare e l'assenso. Sartre ritiene che per questa ragione serve individuare all'interno delle gradazioni della libertà cartesiana due tempi: il primo è quello dell'autonomia che rifiuta l'errore, il secondo è adesione al vero. Pur esistendo questo doppio movimento, la libertà resta nel suo limite di negatività.⁷²

Sartre si spinge oltre Cartesio che si era accontentato di una libertà limitata. Per essere reale la libertà deve essere totale, anche nel suo stesso impianto di pensiero. L'uomo stesso è il dubbio, deve puntare a divenire pienezza d'essere e assumerlo come Vero. Se pare che in Cartesio l'uomo si fermi alla constatazione del Vero, vicino alla figura del saggio platonico, in realtà l'uomo cartesiano doveva porsi altri obiettivi legati al reale della vita. L'uomo per giungere al fare, perciò a produrre qualcosa, è consapevole di essere dotato di passioni libere e di generosità, che gli fanno concepire la

⁶⁹ Ivi, pag. 102.

⁷⁰ Ivi, pag. 103.

⁷¹ Ivi, pag. 104.

⁷² Ivi, pag. 105.

vita come un'impresa ambiziosa, nella quale fosse l'individuo ad essere fautore della scienza.⁷³

Il limite della sua finitezza lo porta a considerarsi generoso e riconoscere che niente gli appartiene, se non la libera disposizione della sua volontà che gli permette, nell'agire, di fare buon uso delle sue capacità per perseguire la virtù.

Sartre capisce come Cartesio si ritrovi ad essere vittima del suo sistema, nel quale l'uomo sottende alle essenze stabilite da Dio. La discriminante della libertà reale in Cartesio sta nel passaggio da una libertà nominale, che è il suo dare assenso al Vero, alla libertà totale nel costruire scienza. Per Sartre, Cartesio si è fermato allo stesso livello della libertà cristiana, legata alla trascendenza divina, e perciò ad una libertà non completa. L'uomo così inteso è libero per l'Errore e il Male invece che per il Vero e il Bene.⁷⁴

Nel concludere il testo, Sartre parte considerando l'esperienza personale che Cartesio aveva della libertà:

“Ma, giacché Cartesio ci ha avvertiti che la libertà di Dio non è affatto più completa di quella dell'uomo e che l'una è immagine dell'altra, noi disponiamo di un nuovo strumento di ricerca per determinare con maggiore precisione le esigenze che egli portava in sé e che dei postulati filosofici non gli hanno permesso di soddisfare.”⁷⁵

Cartesio non distingue nella sostanza la libertà umana da quella divina, di fatto traspone e sublima la libertà divina, consegnando a Dio il ruolo principe di unico creatore. Dio non deve sottostare ad alcun bene né ad alcun principio, Egli solo è il creatore: sia dei principi esistenti che seguono la sua volontà, sia degli altri esseri e degli individui che li scoprono. Cartesio ci ricorda che in Dio volere e conoscere coincidono e il suo stesso volere non è necessitato altro che da Dio stesso che libero. Tutte le verità stabilite da Dio sono altrettanto libere quanto lo è tutto il creato.

Il senso della dottrina cartesiana, secondo Sartre, può essere riassunto in questa considerazione:

“Cartesio ha perfettamente compreso che il concetto di libertà racchiudeva l'esigenza di un'autonomia assoluta, che un atto libero era una produzione assolutamente nuova, il cui germe non poteva essere racchiuso in uno stato anteriore del mondo, e che di conseguenza libertà e creazione facevano tutt'uno. La libertà di Dio, benché simile a quella dell'uomo, perde l'aspetto negativo che aveva nell'involucro umano, è pura produttività, è l'atto extratemporale ed eterno con cui Dio fa sì che ci sia un mondo, un Bene e delle Verità eterne.”⁷⁶

Nell'unità della libertà divina e umana ogni ragione dell'Essere va ricercata nella libertà in quanto è essa stessa il fondamento del Vero, sostenuta dal libero arbitrio assoluto che è Dio. Per

⁷³ Ivi, pag. 106.

⁷⁴ Ivi, pag. 107.

⁷⁵ Ivi, pag. 108.

⁷⁶ Ivi, pagg. 110-111.

questa ragione Sartre si sente di affermare che :

“In principio era l'Atto.”⁷⁷

L'intellezione del Vero da parte dell'uomo porta con sé la creazione stessa del mondo, o meglio, della presenza della Verità nel mondo grazie agli atti dell'uomo. Dio pone il suo stesso limite nella sua libertà. Scrive a questo proposito Sartre:

“Cartesio, nel descrivere il libero arbitrio del suo Dio, è consapevole di non aver fatto altro che sviluppare il contenuto implicito dell'idea di libertà.”⁷⁸

La forza del pensiero di Cartesio, secondo Sartre, risiede nel fatto che egli fu in grado di dare le basi dell'impianto teorico a partire dalla sua esperienza della libertà. Proprio in questo atteggiamento dell'uomo che fu Cartesio, secondo Sartre, va ricercata la sua grandezza, tanto da aver dato le basi all'esistenzialismo stesso. A questo proposito si riferisce al fatto che Cartesio sia stato l'unico tra i filosofi moderni ad aver portato alle implicazioni finali il pensiero sull'autonomia, giungendo a dichiarare che l'unico fondamento dell'essere è la libertà. Sartre scrive un giudizio finale su Cartesio:

“... non rimprovereremo affatto a Cartesio di aver dato a Dio ciò che è di nostra proprietà, bensì lo ammireremo...”⁷⁹

La questione del dualismo cartesiano

C'è una somiglianza ontologica tra i due pensatori, che è anche il peccato originale della filosofia cartesiana: dal momento della scissione tra *res cogitans* e *res extensa* nasce un dualismo che caratterizza gli sforzi della filosofia moderna per risolverlo e che, fino a Hegel, non hanno pace. Sartre nella sua ontologia cerca di ricucire lo strappo per dare autorità alla propria filosofia e per salvare quanto di Cartesio aveva utilizzato. Lo fa a partire dal *cogito* e affidando alla coscienza il ruolo di fondamento ontologico oltre che gnoseologico. Cartesio ferma la sua prova ontologica al *cogito* come verità indubitabile; il pensatore parigino, invece, fonda la propria ontologia sul *cogito* adottando il metodo fenomenologico: il *cogito* di Sartre conosce e fonda allo stesso tempo l'essere.

Per Kant il *cogito* cartesiano racchiude l'esistenza di un soggetto che, però, ancora non è conoscenza di un oggetto esterno, in quanto serve presupporre un'esperienza esterna oltre a quella interna della coscienza, per giungere a giudizi validi universalmente come quelli analitici a posteriori. Secondo Sartre, a differenza di Kant, il discorso deve oltrepassare la sola conoscenza per garantire al *cogito* il ruolo di fondamento ontologico che la fenomenologia palesa nell'essere del

⁷⁷ Ivi, pag. 111.

⁷⁸ Ivi, pag. 111.

⁷⁹ Ivi, pag. 113.

conoscente. La prova ontologica di Sartre punta a sanare quanto il suo predecessore aveva creato: dalla spaccatura tra pensiero ed essere ad un'unità resa possibile dal ruolo fondativo-ontologico-gnoseologico della coscienza, in quanto il soggetto tornerebbe ad essere sostanza e pensiero.

In realtà la soluzione sartriana al problema, che avanza nella sua prova ontologica, si limita ad una soluzione logica che vede riaffermare la differenza tra pensiero ed essere nella riaffermazione del dualismo esistente tra l'essere del fenomeno e l'essere della coscienza che è il concetto. Questa, però, non è una soluzione definitiva: lo stesso Sartre ammette che, dal momento che c'è la priorità dell'esistenza sull'essenza, la coscienza non può più essere concepita come sostanza, e dovrebbe lasciare il mondo fuori di sé per come esso è. Il suo è un espediente speculativo che trova l'unica soluzione possibile nel non avventurarsi oltre:

“Siamo qui nel piano dell'essere, non della conoscenza; non si tratta di dimostrare che i fenomeni del senso interno implicano l'esistenza di fenomeni oggettivi e spaziali, ma che la coscienza nel suo essere implica un essere non cosciente e transfenomenico. In particolare non servirebbe a nulla rispondere che in effetti la soggettività implica l'oggettività e che essa si costituisce in se stessa costituendo l'oggettivo; abbiamo visto che la soggettività è impotente a costituire l'oggettivo.”⁸⁰

Il legame esiste ma non è fondato o dimostrato fino in fondo, eppure Sartre lo pretende. Non a caso l'autore si ferma a questa dimostrazione dal piano logico piuttosto che finire nel solipsismo o avanzando altre ipotesi ontologiche che cerchino di sanare la frattura cartesiana, si affida alla fenomenologia che vuole prendere le cose per come sono percepite.

⁸⁰ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione italiana di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2008, pag. 28.

L'universale singolare

Lo scritto su Kierkegaard intitolato *L'universale singolare*⁸¹ esprime il pensiero di Sartre sull'autore danese. Fu scritto in occasione di un convegno internazionale su Kierkegaard, organizzato dall'UNESCO a Parigi tra il 21 e il 23 aprile 1964. Sartre, nel suo scritto, intende approfondire il significato che lo stesso Kierkegaard dava alla paradossale apparizione dell'assoluto nella Storia. Egli è, assieme a Cartesio, una figura filosofica di riferimento per l'autore francese in ragione della sua filosofia che si concentra sul soggetto. Sartre prende spunto da Cartesio e da Kierkegaard. Dal primo riprende la base ontologica del *cogito*, che ho trattato nella sezione su *La libertà cartesiana*, dal secondo gli aspetti del suo pensiero che rimandano all'esistenza del singolo come unità irripetibile. Proprio per questo l'esistenzialismo è una filosofia che si rivolge all'individuo interessato a rendere edificante la sua stessa vita. Uno degli scopi della filosofia kierkegaardiana, infatti, è quello di portare il lettore ad un confronto con il sistema hegeliano per aiutarlo a comprendere la falsità di un impianto che supera l'uomo, essendo il filosofo danese a favore di un pensiero che abbia per oggetto la singola esistenza, la quale non è iscrivibile nello schematismo di un sistema.

Lo scopo dell'intervento di Sartre è dare un'interpretazione del paradosso dell'apparizione dell'assoluto nella Storia. Il convegno aveva come “Kierkegaard vivente” che esprime una paradossalità dal momento che l'autore danese era morto, mentre Sartre nota che il pensiero kierkegaardiano ha ancora un'efficacia dal momento che a distanza di un secolo ancora se ne parla. L'uomo contemporaneo si limita a far risorgere Kierkegaard nella forma di un oggetto di conoscenza. Sartre riflette sul fatto che Kierkegaard di fatto è divenuto da soggetto a oggetto di conoscenza nel corso della Storia, però, allo stesso tempo, Kierkegaard è stato il primo ad essersi posto il problema.⁸² Questa differenza tra soggetto e oggetto di conoscenza è la ragione determinante della rilettura sartriana del pensiero del filosofo danese: a partire dall'aporia dell'uomo storico che travalica i confini del tempo verso l'eterno, Kierkegaard, tramite la sua stessa vita, voleva dare la possibilità a ciascuno di valorizzare la propria. La pseudonimia dei suoi scritti corrisponde alla volontà di discostare il suo pensiero dalla propria vita, così da non poter essere identificato e conservare nascosta la sua soggettività. Sartre rilegge in essa un invito da parte del filosofo danese a cercare ciascuno per sé il motivo del proprio vivere. Questo pensiero è in linea con il credo di Sartre: la singolarità e l'irripetibilità dell'uomo rispetto alla Storia, in Kierkegaard, solo apparentemente cadono nell'anonimato degli eventi storici. Dice a questo proposito Sartre:

“In altri termini, se la morte è, storicamente, il semplice passaggio dall'intimore all'esteriorità, il titolo 'Kierkegaard vivente' non si giustifica più. E se qualcosa rimane per noi di

⁸¹ J.P. Sartre, *L'universale singolare*, da *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, traduzione italiana di M. Gallerani, M. Cantoni, G. Ascenso, F. Fergnani, R. Kikchmayr, Mimesis, Milano, 2009.

⁸² Ivi, pag. 139.

questa vita che, nel suo tempo e nel suo luogo, è scomparsa, allora è Kierkegaard stesso a essere lo scandalo e il paradosso.”⁸³

Il discorso di Sartre prende in considerazione il fatto che i contemporanei parlano di Kierkegaard pur avendo perso la sua *praxis*. La domanda che sorge è come possa esserci transistoricità, lì dove l'uomo sopravviva alla morte pur essendo un essere storico per sua natura. La questione che Kierkegaard solleva della transistoricità si riferisce alla morte di Dio nella persona di Gesù, come unico uomo che vive in eterno, spingendosi oltre: se esiste transistoricità deve esserci per tutti gli uomini a parità di diritto. Secondo Sartre la persona di Kierkegaard va presa in considerazione sia come soggetto sia come oggetto dello studio, pur tenendo presente che l'autore danese faceva di tutto per non essere conosciuto e sfuggire a qualsiasi tentativo di inquadralo: l'umor, l'ironia e la pseudonimia sono i metodi utilizzati. Negli scritti Kierkegaard incarna l'atteggiamento di battaglia ad Hegel: mentre Hegel crea il sistema così che esso sopravviva all'uomo, Kierkegaard si pone fuori volendo che fosse l'uomo a sopravvivere al sistema. Per Kierkegaard, infatti, è il sistema a morire, così come ogni conoscenza sull'uomo muore con la morte del singolo.⁸⁴ Ma, proprio per il fatto che Kierkegaard si sottrae alla conoscibilità, è lui stesso il paradosso poiché è conosciuto nella Storia, così che non supererà il paradosso, perché consapevole di essere situato nel sistema. Sartre descrive con queste parole la situazione di partenza:

“Occorre rendersi conto che questa opposizione di previsto e vissuto si incarna, intorno al 1850, nell'opposizione Hegel-Kierkegaard. Hegel è scomparso, il sistema resta. Soren, qualunque cosa faccia, si muove entro i confini della coscienza infelice, vale a dire non può realizzare se non la complessa dialettica del finito e dell'infinito.”⁸⁵

Kierkegaard non intende contraddire nella sua vita il contenuto del Sapere che è nel sistema, ma cerca di screditare il sapere che c'è nel contenuto: il contenuto del sistema è un concetto che preesiste in Hegel, ma l'esistenza futura può screditarlo. Il sapere preesistente rivela un essere nel vivo dell'esistenza futura, limitandosi però alla sua concettualizzazione. Per questa concettualizzazione come livello a cui il sistema hegeliano si ferma, Kierkegaard percepisce che la definizione di Hegel è la sua non-verità. L'errore di Hegel sta nel voler designare Kierkegaard come uno che riempie un momento della storia; per Kierkegaard, invece, ogni uomo è l'opposto, cioè è una mutabile determinazione.⁸⁶

L'opinione di Sartre rispetto al soggetto è vicina a quella di Kierkegaard: io devo essere la

⁸³ Ivi, pag. 140.

⁸⁴ Ivi, pag. 141.

⁸⁵ Ivi, pag. 141.

⁸⁶ Ivi, pag. 142.

mia propria verità, devo svelarla a me; questo significa produrla, perciò produrmi come sono, devo essere ciò che sono, ciascuno secondo la propria singolarità. Sartre la descrive in questi termini:

“Il soggettivo dev'essere ciò che è una realizzazione singolare di ogni singolarità. ... È un non-sapere ma una effettività, una messa in prospettiva che è presente a sé nella misura in cui si realizza. Kierkegaard aggiungerebbe che è una decisione d'autenticità: è il rifiuto della fuga e la volontà di ritornare a sé.”⁸⁷

La terminologia utilizzata da Sartre riprende la psicologia di Kierkegaard, nella misura in cui parla di autenticità e di scelte. Oltre all'aspetto terminologico, la vicinanza del loro pensiero si attualizza nell'unicità della vita del singolo. Ciascun soggetto, infatti, è un movimento del suo stesso essere, alla ricerca del suo dover essere. La verità che ciascuno ricerca su di sé è una non-verità nell'assoluto, ma una verità propria nella soggettività. In questi termini la verità soggettiva esiste come autodeterminazione, e non come sapere. La soggettività risulta la temporalizzazione stessa in quanto è ciò che accade a ciascuno per sé soltanto, il momento della verità soggettiva è un assoluto temporalizzato e transitorio. Il proprio progetto che deve essere trascende il tempo eppure è nel tempo che si attua temporalizzandosi. La struttura ontologica della soggettività ha la caratteristica di sfuggire, in quanto l'essere soggettivo è in questione nel suo stesso essere: non è mai differente dal modo di essere che gli è proprio. In questo Sartre risponde alla domanda sul conoscere il soggetto. Nella dimensione gnoseologica del sapere, ogni soggetto rimane irriducibile in quanto nulla del vissuto può sottrarsi al sapere: il vissuto è realtà concreta che non coincide con la sua concettualizzazione, restando perciò come non-sapere. Il vissuto rimane una dimensione storica non-saputa, ma solo concettualizzata. Ciò che Hegel affermava nel suo conoscere il soggetto, secondo Kierkegaard, risulta la riaffermazione dell'irriducibilità del soggetto ad oggetto del sapere, pur essendo il soggetto nella Storia. La negazione che il soggetto pone al tentativo di sapere implica, per contrapposizione, l'affermazione del sé del singolo soggetto irriducibile. In definitiva, secondo Kierkegaard, il vissuto non può essere oggetto di sapere.

Sartre concorda con Kierkegaard nel concepire la filosofia in maniera antitetica rispetto a quella hegeliana, così come alla psicanalisi freudiana. Sia Hegel sia Freud concepiscono l'uomo come oggetto di studio, il primo lo pone come momento dello spirito oggettivo, il secondo usa la psicanalisi come strumento per l'accettazione della morte. Entrambi si sforzano nel loro tentativo di definire in categorie ciò che non è definibile. La loro è una ricerca della conquista e di dominio dell'uomo negli studi in quanto ritengono che nel vissuto tutto può essere conoscibile. La differenza rimane tra il vissuto conoscibile e il reale che è inconoscibile. Gli uomini hanno tratti comuni tra di loro, ma ciascuno ha la propria determinazione diversa da quella degli altri. Ogni tentativo di inscatolare la soggettività in qualsiasi schema è destinato a fallire. Siccome la singola soggettività è una continua mutazione non è definibile.

⁸⁷ Ivi, pag. 143.

Sartre nota che nel pensiero di Kierkegaard le determinazioni del vissuto hanno una doppia dimensione: esse sono eterogenee al sapere stesso poiché ne sono una definizione. Dall'altro lato quando il soggetto pone se stesso come oggetto di conoscenza la soggettività-oggetto diviene un nulla rispetto alla soggettività soggettiva. Dal momento che l'essere del sapere consiste nelle conoscenze, anche esse sono in qualche misura delle realtà. Il raddoppiamento di cui Sartre parla è la differenza tra l'essere del sapere e l'essere del soggetto vivente. Dal momento che le conoscenze sono designabili con parole, queste designazioni fungono da struttura ontologica del concetto. Le designazioni concettuali, prese come nozioni, non possono generare che un falso sapere poiché pretendono d'essere delle conoscenze sull'essere in interiorità. Ma l'essere in interiorità non è concettualizzabile. Kierkegaard stesso, in vita, vive il paradosso: si nasconde e resta segreto nella sua comunicazione, pur parlando di eternità.⁸⁸

Per Sartre la questione rimane aperta anche dopo la morte di Kierkegaard. Se da vivo si faceva conoscere tramite i suoi scritti, da morto pare comunque schiavo della coscienza infelice: da un lato Kierkegaard spinge perché ciascun momento sia superato non nella logica, bensì nelle soggettività degli uomini, dall'altro Hegel ha già previsto Kierkegaard come uno dei momenti del sistema. Le due dialettiche antitetiche non riescono ad annullarsi a vicenda. Secondo il filosofo francese, la risposta spetta a noi contemporanei che sappiamo che il sistema di Hegel è fallito e superato, così come sappiamo che Kierkegaard ne è parte pur essendosi posto in una posizione critica. Kierkegaard alla fine ci appare inessenziale al sistema perché si ferma alla critica e rimane schiavo della coscienza infelice. Søren però ha un merito: pur se nella sua morte si restituisce all'essere, pone sotto nuova luce il quesito sulla transitorietà in quanto ci fa riflettere sul limite tra l'essere e l'esistenza personale. Kierkegaard pone la questione della vita come oggetto di conoscenza: la morte è la fine del paradosso in quanto ne fa una semplice apparenza? Oppure quando moriamo muore tutta quanta la Storia? Per Sartre, bisogna partire dal fatto inoppugnabile che la Storia ha avuto luogo anche dopo la morte del filosofo danese, e il suo riapparire nella Storia in altre forme, come la sua concettualizzazione o i suoi scritti, non equivale affatto alla sua resurrezione. Eppure il salto di qualità che Sartre vede nella provocazione kierkegaardiana è un messaggio rivolto a ciascuno di noi, oltrepassando la conoscenza che possiamo avere di Kierkegaard come persona. Scrive Sartre:

“Il Sapere si basa qui sulla non-coincidenza. Il poeta della fede ha lasciato degli scritti. Questi scritti sono morti se noi non infondiamo loro la nostra vita.”⁸⁹

Sia che vediamo in Kierkegaard un poeta estetico, sia un poeta al servizio del cristianesimo, rimane il fatto che noi concepiamo il suo tentativo di fissare un assoluto nella storia come un

⁸⁸ Ivi, pag. 144.

⁸⁹ Ivi, pag. 146.

fallimento, in quanto nella storia qualsiasi impresa si chiude e perciò fallisce rispetto all'eterno. Scrive Sartre:

“... , per il sapere storico, si vive per morire. L'esistenza è un lieve fremito di superficie che si placa ben presto per lasciar apparire lo sviluppo dialettico dei concetti e la cronologia si basa sull'omogeneità e, in ultima analisi, sull'atemporalità. Qualunque impresa vissuta si chiude con un fallimento per il semplice motivo che la Storia continua.”⁹⁰

Secondo Sartre, siamo noi stessi a definire Kierkegaard come un determinato oggetto di conoscenza: con la sua morte è caduto nell'oggettivo assoluto. Ma Kierkegaard nei suoi scritti, “oggi inerti o viventi di vita nostra”⁹¹, tramite il suo linguaggio fa regredire i significati al significante, ovvero il lettore fa rivivere Kierkegaard nella lettura dei suoi scritti, e rimanda noi stessi alla nostra transistoricità di significanti. Questo significa che l'autore assume se stesso come significante, oltre a significato, vuole dare statuto ontologico alle parole che utilizza, dà loro vita così che alle parole corrisponda l'esistenza stessa dell'individuo. Kierkegaard parla di se stesso come essere vivente oltre le sue stesse parole, così che anche noi che siamo suoi discendenti siamo richiamati alla nostra esistenza di transistorici. Parlare di Kierkegaard è parlare di noi stessi e, viceversa, parlare di noi significa parlare anche di Kierkegaard che è vivente nella Storia. Sartre dice che se rifiutiamo la regressione che Kierkegaard ci propone siamo relativi e non assoluti, rispetto alla Storia se siamo non credenti, e siamo relativi e non assoluti rispetto ai dogmi se invece lo siamo. Tutto può essere relativo, ma non lo scacco che Kierkegaard provoca: il paradosso, infatti, può essere spiegato ma non può essere risolto. Dal momento che Kierkegaard stesso è un significato, la negazione storica che ne facciamo è un assoluto che è irriducibile e concreto allo stesso tempo: il Kierkegaard uomo è un enigma irrisolvibile tra esistenza reale ed esistenza conosciuta. Dice Sartre:

“Perché lo scacco può sì essere spiegato ma non risolto: in quanto essere, esso ha il carattere assoluto della negazione – di fatto la negazione storica, fosse anche nel cuore di un relativismo, è un assoluto.”⁹²

Se tutto è relativo tranne lo scacco che è Kierkegaard stesso, ci porta a considerarlo come assoluto caratterizzato dall'esistenza storica: la differenza spiegabile a cui l'autore si appella è che l'assoluto non è più soltanto formale, ma è assoluto concreto per l'esistenza che ha in sé e deriva dal fatto che fu una persona vivente prima di morire. Nella Storia ci sono dei vuoti di sapere, ovvero dati storici di cui sappiamo qualcosa per sentito dire, ma di cui non abbiamo prove certe della loro esistenza: queste sono relatività oggettive non recuperabili nella Storia, le quali rimangono dati semi-conosciuti nell'ambito del molto probabile. Da questo tipo di conoscenza deriva che la

⁹⁰ Ivi, pag. 146.

⁹¹ Ivi, pag. 147.

⁹² Ivi, pag. 147.

soggettività stessa è un non-sapere equivalente al nulla nell'ambito del sapere oggettivo storico. Sartre parla della soggettività nella conoscenza storica in questi termini:

“ ... la soggettività non è *nulla* per il sapere oggettivo poiché essa è non-sapere, e tuttavia il fallimento dimostra ch'essa esiste in modo assoluto.”⁹³

Secondo Sartre il paradosso che Kierkegaard incarna è la sua persona storica vissuta nell'Ottocento rispetto al non-sapere che abbiamo di lui nella Storia: la differenza si gioca tra un assoluto concreto che è il Kierkegaard vissuto e l'assoluto irriducibile che è la conoscenza che abbiamo di lui noi contemporanei, ovvero un'assoluto che è vissuto nella relatività storica. La soggettività di Kierkegaard è realmente esistita: la prova è il fatto che il fallimento del suo progetto è evidente nella storia come non-sapere. Kierkegaard, vinto dalla morte e recuperato dal sapere storico, trionfa come assoluto nella Storia nel momento stesso in cui fallisce. Il fallimento storico del naufragio del suo progetto di vita e della sua morte sono dati storici. È nella Storia che Kierkegaard fonda la propria irriducibile assolutezza, dando vita al paradosso: il filosofo danese, dal momento che la Storia non può riprenderlo nella conoscenza, dimostra che la sua soggettività è un assoluto irriducibile e inconoscibile, un singolare universale. La sua soggettività ha valore universale per il fatto che è paragonabile alla soggettività di chiunque sia stato uomo. Il paradosso consiste dunque nel fatto che Kierkegaard sfugge alla Storia per il fatto che è storico, e nella sua storicità si è costituito come un assoluto che contesta il sapere storico, soprattutto quello che doveva oltrepassarlo dopo la sua morte. Allo stesso tempo la sua morte lo determina come sapere storico oggettivato che non può esaurirlo interamente nel suo significato di soggettività irripetibile. Kierkegaard paradossalmente è quindi un sapere storico che oltrepassa la storia per il fatto che in realtà è un non-sapere in quanto irriducibile: lo conosciamo come dato storico, realmente vissuto per il fatto che è un fallimento, ma dall'altra parte non conosciuto per la sua reale soggettività. Il suo scacco paradossale blocca la nostra ricerca a questo punto. Sartre usa queste parole:

“Così Soren Kierkegaard vinto dalla morte e recuperato dal sapere storico trionfa nel momento stesso in cui fallisce, dimostrando che la Storia non può riprenderlo. Morto, egli rimane lo scandalo insorpassabile della soggettività; conosciuto fino all'osso, egli sfugge alla Storia per il fatto stesso ch'essa costituisce la sua sconfitta e che egli ha vissuto quest'ultima anticipatamente; in breve, sfugge alla Storia perché è storico.”⁹⁴

Sartre prende questa posizione di Kierkegaard per rileggere in essa una nuova filosofia. Lo stesso filosofo danese cerca di darle nuovi fini: chi cerca il fondamento del sapere afferma che la radice della temporalità è non temporale. La temporalità diviene in Kierkegaard strumento della non-temporalità dal momento che la Storia non è finita e continuerà ad essere oggetto del sapere.

Kierkegaard assume come punto di partenza la persona: la considera non-sapere irriducibile

⁹³ Ivi, pag. 147.

⁹⁴ Ivi, pagg. 147-148.

e la fa diventare soggetto scopritore della Storia. È in questa maniera che il pensiero che prende posto nella Storia e testimonia al di là della sua scomparsa nel momento in cui una soggettività pensante muore. Il nuovo punto di partenza che il pensiero di Kierkegaard propone rispetto a quello classico è la teoria della reduplicazione, descritta così da Sartre:

“ ... Ciò che è insorpassabile non può essere il sapere ma l'instaurarsi nella Storia di un rapporto assoluto e non contemplativo con l'assoluto che nella Storia si è realizzato. Invece che essere il sapere ad annullare il pensatore, è il pensatore che si fa testimone per il proprio pensiero.”⁹⁵

La base del pensiero filosofico di Kierkegaard è la soggettività riflessiva: essa non annulla il sapere, bensì è l'unica testimone storica del rapporto che essa stessa intrattiene con il proprio pensiero in un momento storico non conoscibile dalle altre soggettività. L'inizio del pensiero secondo Kierkegaard è riflessivo, in quanto ciascuno nel toccarsi e nel vedere il mondo si percepisce come punto mobile che condiziona ed è condizionato, contrariamente all'inizio inumano di Hegel che è il puro pensare. Questa condizione descritta da Kierkegaard è l'equivalente della situazione in cui l'uomo, secondo Sartre, capisce di essere libero rispetto ad una situazione determinata nel tempo e nello spazio. Kierkegaard scopre l'assoluto nel relativo, evidenziando il limite che lo studioso storico incontra nel conoscere soggettività morte: arrivare a conoscerle senza comprenderle per come si comprendevano tra loro quando erano vive.⁹⁶

L'assoluto storico di cui parla Kierkegaard è sempre legato e radicato nel caso, così che il paradosso si ribalta: è nel vivere la contingenza che la si supera, infatti l'uomo è l'essere attraverso il quale l'universale viene alla luce, e la sua casualità costitutiva, non appena vissuta, prende forma di necessità.⁹⁷ Il caso, che è costitutivo della vita di ogni uomo, viene superato andando alla ricerca di un senso che ciascuno vuole dare, e che Sartre chiama l'universale singolare.

Ciò che permette a Sartre di riflettere come abbiamo visto sul pensiero di Kierkegaard ha ragione nella concezione dell'uomo originale come condizione preadamitica di innocenza, ovvero di ignoranza rispetto al peccato. La nozione di peccato, in Kierkegaard, è nella consapevolezza dell'uomo del suo opporsi a Dio: fintanto che Adamo non agisce resta nell'ignoranza, quindi nell'innocenza. Ne *Il concetto dell'angoscia* Kierkegaard parla di un'etica nuova che contrariamente all'etica classica trova dentro di sé la realtà del peccato e afferma che è parte integrante dell'uomo. Prima di arrivare a discutere del concetto dell'angoscia, che fonda la libertà dell'uomo, Kierkegaard vuole far chiarezza a proposito del peccato originale: la coincidenza che si ritiene ovvia tra peccato di Adamo e il peccato originale è apparente. Se Adamo fosse nel mito, allora sarebbe l'unico uomo ad essere fuori della storia, e non godrebbe della redenzione di Cristo. Ma se, al contrario, è il primo uomo ad aver peccato, allora il peccato originale non è altro che il primo peccato, numericamente

⁹⁵ Ivi, pag. 150.

⁹⁶ Ivi, pag. 151.

⁹⁷ Ivi, pag. 153.

inteso. È preferibile, secondo Kierkegaard, partire dal presupposto che in ogni uomo c'è l'umanità e che questo la esprime. Ciò permette al singolo di essere parte integrante del movimento della storia dell'umanità per mezzo del suo agire.⁹⁸ La diversità di Adamo rispetto agli altri è che il suo peccato si differenzia anche qualitativamente. È certo un peccato, ma è anche il peccato per antonomasia. È il primo peccato che ha permesso alla peccaminosità di entrare nel mondo. Essa, infatti, entra nella storia per prima con Adamo. Avrà senso parlare di peccaminosità in un uomo se si accetta che ogni uomo è se stesso e la specie, e non soltanto il primo uomo.⁹⁹ Sarebbe illogico e immorale caricare su Adamo l'intera responsabilità del peccato originale, così da giustificare ogni proprio peccato in nome di chi ci ha preceduto volendosi sbarazzare della propria responsabilità. Secondo Kierkegaard, a proposito della storia, è necessario che vi sia un salto qualitativo del peccato. È un'eresia logica voler far credere che la peccaminosità in un uomo sia l'effetto delle determinazioni quantitative che precedono il singolo. Si badi che nella vita le quantità non sono utili a spiegare lo spirito. Perciò Adamo è innocente in quanto ignorante. Lo stato preadamitico di innocenza è l'ultimo stadio della dipendenza da Dio, e l'angoscia nasce nell'uomo come possibilità di indipendenza nella sua scelta tra finito e infinito, nonostante alla fine l'unica possibile per l'uomo sia il finito. Secondo Sartre la libertà stessa dell'uomo è nel finito, mentre il ciclo dell'avvenire è il senso, ovvero l'Io di Kierkegaard. Il senso, infatti, lo si può definire come il rapporto futuro tra l'uomo e la totalità del mondo, come la sintetizzazione dei casi possibili attraverso la negazione oggettivante che l'uomo compie. L'uomo è l'essere che trasforma il suo essere in senso, è l'essere tramite il quale un senso viene al mondo. Il senso è l'universale singolare: attraverso il suo io, assunzione e superamento pratico dell'essere così com'è, l'uomo restituisce all'universo l'unità dell'essere come determinazione finita e come ipoteca sulla Storia futura nell'essere che l'avviluppa. Ciò significa che la libertà in ogni uomo è fondamento della Storia. Tutti noi siamo Adamo, commettiamo peccato per noi e per tutti: la finitezza è per ciascuno necessaria e non paragonabile.

100

Secondo Sartre ciascuno di noi, nella storicità, sfugge alla Storia nella misura stessa in cui la fa. Siamo assoluti transistorici in ragione della nostra istorialità; inoltre ciascuno esprime singolarmente l'universale. Sartre ritiene che, forse per primo, Kierkegaard ha mostrato che l'universale entra nella Storia come singolare, nella misura in cui il singolare vi si istituisce come universale. Questa nuova forma dell'istorialità ritrova il paradosso, il quale assume l'aspetto insuperabile di una ambiguità: la teoria di Kierkegaard è pura illusione. Le sue parole rimandano alle categorie dell'esistenza, e non sono principi, concetti, materie, esse appaiono, invece, come

⁹⁸ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Sansoni, Firenze, 1973, pagg. 33-34.

⁹⁹ Ivi, pag. 37.

¹⁰⁰ J.P. Sartre, *L'universale singolare*, da *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, traduzione italiana di M. Gallerani, M. Cantoni, G. Ascenso, F. Fergnani, R. Kikchmayr, Mimesis, Milano, 2009, pag. 155.

relazioni vissute con la totalità. Il suo utilizzo dell'ironia, dell'humor e del mito sono i suoi metodi per comunicare indirettamente con noi: Kierkegaard organizza un falso sapere di un preteso oggetto che è in realtà soggetto.¹⁰¹ Le forme verbali inventate da Kierkegaard sono rigorosamente artifici logici, così che il loro abuso sfocia in contraddizioni e indeterminazioni che implicano un'inversione di orientamento per il nostro punto di vista. Sartre riporta l'opinione di Jean Wahl, secondo il quale il titolo stesso dell'opera kierkegaardiana *Il concetto dell'angoscia* è una provocazione: l'angoscia, infatti, in nessun caso può essere l'oggetto di un concetto. Essa è un falso concetto perché è una universalizzazione del singolare. Kierkegaard mette in atto questo procedimento per far sì che l'oggettivazione non lo definisca solamente come oggetto di sapere. In questa maniera l'iscrizione della sua persona nel reale, senza riassumerlo nella Storia, resta come tale indecifrabile e rimanda all'inaccessibile segreto dell'interiorità. Gli artifici di Kierkegaard assumono uno scopo dissimulatorio rispetto alla sua persona.¹⁰²

Alla fine di questi ragionamenti, troviamo la risposta al problema originario: che cosa impedisce a Kierkegaard morto di diventare oggetto di conoscenza. Lo stesso Kierkegaard ci risponde in quanto da vivo non era oggetto di conoscenza, inoltre la morte può abolire la conoscibilità del soggetto, ma non può cambiarlo. L'errore, secondo la lettura di Sartre, lo compiono gli studiosi i quali concepiscono la morte come il passaggio automatico della sua esistenza in sapere. Ma al sapere sfugge sempre il soggetto perché è autonomo rispetto a qualsiasi determinazione data dall'esterno. Secondo Sartre, ciò che Kierkegaard vuole comunicare ai posteri di fronte alla morte che annulla qualsiasi aspetto di chi era in vita, è che resta a prescindere un'unica cosa da conoscere: questa cosa siamo noi stessi.¹⁰³ Il legame del singolare universale che si instaura tra tutti gli uomini è possibile nella logica kierkegaardiana secondo cui lui è potuto diventare Adamo, alla stessa maniera in cui noi possiamo diventare Kierkegaard. La stessa universalità del peccato è contenuta nella singolarità delle opzioni di cui disponiamo: nel peccato ogni uomo è, ad un tempo, se stesso e Adamo. Ciò comporta che ogni uomo diventa sempre tutto l'uomo. Questo procedimento logico è un invito che l'autore dà ai lettori perché comprendano se stessi in quanto opzioni temporalizzanti ciascuno nella propria epoca.¹⁰⁴ Questo è quello che Kierkegaard ci dice: ogni uomo è tutto l'uomo in quanto universale singolare, così come Kierkegaard da vivo era soggetto unico, mentre da morto è soggetto multiplo ripetibile da ciascun uomo vivente.¹⁰⁵ Kierkegaard da morto rimane un'interrogativo aperto, ma è vivo nella sua morte perché afferma la singolarità irriducibile di ogni uomo nei confronti della Storia che lo condiziona.¹⁰⁶

¹⁰¹ Ivi, pag. 157.

¹⁰² Ivi, pag. 158.

¹⁰³ Ivi, pag. 159.

¹⁰⁴ Ivi, pag. 160.

¹⁰⁵ Ivi, pag. 161.

¹⁰⁶ Ivi, pag. 162.

L'essere e il nulla

L'essere e il nulla è l'opera ontologica fondamentale di Sartre e per l'esistenzialismo. Edita nel 1943, è l'esposizione sistematica dell'ontologia sartriana sulle basi del suo approccio fenomenologico. È il frutto della sua riflessione filosofica sull'uomo nel suo rapporto con il mondo e gli altri, sviluppato nel decennio che segue gli studi sulla fenomenologia in Germania, e risente della tonalità emotiva tipica dell'autore, acuita dall'esperienza della prigionia e della guerra. Il successo editoriale porta con sé una risonanza delle idee riportate e favorita anche dall'anno di pubblicazione: nel pieno della Seconda Guerra Mondiale era facile per il popolo cadere nello sconforto a causa della dissoluzione dei valori vigenti. La guerra non trova giustificazioni, così il pensiero degli intellettuali francesi si rispecchia in buona parte nell'*esistenzialismo* di Sartre.

Sartre si esprime tramite un proprio linguaggio filosofico costruito appositamente per il testo e, per la prima volta nella sua produzione, definisce il sé dell'uomo come *per-sé* e l'essere del fenomeno come *in-sé*.¹⁰⁷

L'*in-sé* e il *per-sé*.

Ne *L'essere e il nulla*, Sartre descrive il mondo nella sua totalità, nella quale si configurano due modi di essere: *in-sé* e il *per-sé*. L'approccio che ci permette di conoscerli è quello fenomenico che concepisce tutto come pura manifestazione. Dice Sartre:

“L'essere di un esistente è esattamente ciò che esso *appare*. [...] Il fenomeno può essere studiato e descritto in quanto tale, essendo *assolutamente indicativo di se stesso*”.¹⁰⁸

Il *per-sé*, a differenza dell'*in-sé*, è un fenomeno *tutto in atto*, nel quale l'apparire è la sua stessa essenza. È concepito come *ente fenomenico* che *intenziona* altro da sé, ovvero il suo modo di essere è la coscienza che è sempre percezione di altro e si fa altro nel suo conoscere l'altro da sé. Il *per-sé*, quindi, ha una struttura coscienziale intenzionale.¹⁰⁹ Si può dire che, in termini assoluti, si posiziona tra il finito e l'infinito nel senso che può essere una serie infinita di manifestazioni, legate all'essere del soggetto che per sua caratteristica è in continuo mutamento; la *finitezza* delle singole apparizioni, invece, le quali costituiscono l'*in-sé*, è trascesa dall'*infinità* delle sue possibili manifestazioni.¹¹⁰ L'*in-sé*, quindi, è il modo di essere del fenomeno che si manifesta. Esso è increato, autonomo, gratuito, nel senso che esiste in maniera brutale. L'*in-sé* viene così descritto da Sartre:

¹⁰⁷ In questa sezione della tesi cercherò di fornire gli elementi necessari al lettore per la comprensione del discorso di Sartre rispetto alla libertà e alla responsabilità. La lettura del testo necessita di chiarimenti sull'*in-sé* e sul *per-sé* per la comprensione delle sfumature.

¹⁰⁸ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, il Saggiatore, Milano, 1965, pag. 12.

¹⁰⁹ Ivi, pag. 266.

¹¹⁰ Ivi, pagg. 12-13.

“L'essere non è rapporto a sé, è sé. È immanenza che non può realizzarsi, affermazione che non può affermarsi, attività che non può agire perché si è inceppata da se stessa ... L'essere è opaco a se stesso precisamente perché è ricolmo di se stesso. Questo fatto lo esprimeremo meglio dicendo che *l'essere è ciò che è* ... L'essere in sé non ha affatto un *di dentro*, che si opponga a un *di fuori* ... L'essere in sé non ha segreti: è *massiccio* ... L'essere è isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui ... È piena positività. Non conosce dunque l'*alterità* ... È se stesso indefinitamente e, nell'esserlo, dà fondo a se stesso. Da questo punto di vista vedremo più tardi che sfugge alla temporalità ... L'essere non può né essere derivato dal possibile, né essere ricondotto al necessario ... L'essere *coscienza in-sé* non è mai né possibile né impossibile, esso è ... L'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è. Ecco i tre caratteri che l'esame provvisorio del fenomeno di essere ci permette di attribuire all'essere dei fenomeni.”¹¹¹

Questa descrizione comporta una concezione dell'essere dell'*in-sé* come ciò che si manifesta per quello che è, atemporale e innato. La sua esistenza non è riducibile a presenza o al possesso di un'essenza, perciò non può possedere l'essere. L'essere è e basta, quindi l'esistente è il fenomeno che “indica se stesso come un insieme organico di qualità”.¹¹² Il *percipi* riconduce ad un *percipiens* che è la coscienza. Rispetto ad esso il *per-sé* è l'essere umano, che è libero in situazione: egli possiede la coscienza quale condizione per cui l'essere del *per-sé* può essere conosciuto, e l'essere del fenomeno sfugge al fenomeno stesso, il fenomeno è la sola manifestazione, ma resta pur sempre la condizione della sua conoscibilità.¹¹³ L'essere *in-sé* è e basta, è privo di ragion sufficiente, metafisicamente ingiustificabile, pur essendo intelligibile è assurdo. Esso non ha un intrinseco indirizzo di senso ma è gratuito come lo si intende ne *La nausea*, insensato. L'*in-sé* è inerenza di sé a sé senza il minimo distacco, non è né diveniente né temporale.

La conoscenza

Per conoscere, nell'esperienza fenomenica che il *per-sé* ha del mondo, occorre che il *per-sé* sia una parte del mondo. La coscienza reificante, che diviene ciò che intenziona, diventa la cosa intenzionata stessa e in essa va ad abitare, limitandosi all'occasione in cui la cerca. Una delle caratteristiche della coscienza, infatti, è di non avere un'essenza determinata. L'uomo è intenzionale grazie alla coscienza, e tale capacità deriva dal fatto che l'essere è fondamento del *percipi* e del *percipere*, anche se nel suo essere transfenomenica la coscienza non è *percipi*. La dimensione transfenomenica della coscienza del *per-sé* che è il *percipiens*, il conoscente spontaneo della percezione, fa sì che il soggetto è *essere-cosciente*. La sua transfenomenicità gli dà una struttura

¹¹¹ Ivi, pagg. 32-33.

¹¹² Ivi, pag. 15.

¹¹³ Ivi, pag. 16.

coscienziale che è il suo essere coscienza di qualcosa: non avendo un proprio contenuto essa fa del contenuto *posizionale* del mondo il suo contenuto, ovvero la conoscenza.¹¹⁴

La coscienza deve essere coscienza posizionale del mondo prima di tutto: se ogni coscienza trascende se stessa per giungere ad un oggetto, significa che la direzione dell'intenzionalità va fuori di sé. Ma la condizione prima per cui una coscienza sia conoscenza di qualcosa è che la coscienza sia anche coscienza di sé, altrimenti si innescherebbe un *regressum ad infinitum*, alla ricerca di un punto di partenza. Sartre parla della conoscenza come di aver coscienza di sé, prima ancora di qualcos'altro, altrimenti sarebbe assurdo pretendere di conoscere senza aver coscienza di sé. Ma, dal momento che occorre che la coscienza non si riduca alla conoscenza, cosa che implicherebbe un dualismo di soggetto-oggetto che Sartre vuole evitare, per l'autore occorre un terzo termine che renda il conoscente a sua volta conosciuto, senza che il processo vada oltre all'infinito: questo termine è il *cogito preriflessivo* o *coscienza preriflessiva*. Questo permette a Sartre di evitare la ricerca di un fondamento ontologico diverso dalla coscienza, in quanto verrebbe a crearsi un nuovo dualismo. Il *cogito preriflessivo*, infatti, è la coscienza stessa, non è coppia, ma è rapporto immediato e non-cognitivo di sé a sé, non pone se stessa ma è già da sempre se stessa. Sartre afferma:

“La riflessione non ha quindi alcun privilegio nei riguardi della coscienza riflessa: non è la prima che rivela la seconda a se stessa. Al contrario, è la coscienza non riflessiva che rende possibile la riflessione; c'è un *cogito* preriflessivo che è la condizione del *cogito* cartesiano.”¹¹⁵

I movimenti della coscienza possono essere la riflessione e la percezione: la *riflessione* è il rapporto della *coscienza* con se stessa che riflette su di sé, mentre la percezione è l'atto della *coscienza* che si rivolge all'esterno, è *coscienza percettiva*. La *coscienza irriflessa* rende possibile entrambi i movimenti perché è la condizione dell'attività *tetica*, e base dell'intenzionalità. Sartre dice:

“Ogni esistenza cosciente esiste come coscienza di esistere”.¹¹⁶

La coscienza di esistere porta la conseguenza secondo la quale l'esistenza della coscienza precede qualsiasi essenza. Il fondamento ontologico della conoscenza deriva perciò dalla coscienza che è la soggettività stessa, “l'assoluto in rapporto al quale ogni fenomeno è relativo”.¹¹⁷

La prova ontologica

Per non cadere nel dualismo o nell'indeterminazione del conosciuto, Sartre esprime la propria prova ontologica così da chiarire definitivamente cosa significa il conoscere della coscienza,

¹¹⁴ Ivi, pagg. 17-19.

¹¹⁵ Ivi, pag. 19.

¹¹⁶ Ivi, pag. 20.

¹¹⁷ Ivi, pag. 23.

rispettando l'integrità dell'essere sia della coscienza sia del fenomeno conosciuto.

Una volta che la coscienza coglie il fenomeno, il fenomeno stesso diviene il limite ultimo della coscienza. Secondo Sartre, in quanto percepito, il fenomeno deve avere una propria autonomia per esistere di per sé, prima dell'atto conoscitivo della coscienza. Questo significa che la coscienza non è essa stessa la consistenza ontologica del fenomeno né può istituirlo. La coscienza si arresta all'immanenza di sé a sé, cogliendo la manifestazione del fenomeno che resta indipendente rispetto a lei, senza che la coscienza arrivi a conoscere l'essere stesso del fenomeno. Il fenomeno è un essere oggettivo che implica l'essere del fenomeno. L'essere del fenomeno non è a sua volta un fenomeno, pur essendone il fondamento è coestensivo ma irriducibile ad esso. La fenomenologia di Sartre, infatti, si differenzia da quella di Husserl per il fatto che il filosofo tedesco pensava di giungere alla conoscenza dell'essere del fenomeno, facendo dei dati percepiti un oggetto a tutti gli effetti, cadendo nel materialismo. Per Sartre, qualsiasi ipotesi sull'essere del fenomeno significa eccedere la conoscenza fenomenica, che è l'unica che possiamo avere, sarebbe un azzardo che ci farebbe cadere nello psicologismo. La gnoseologia sartriana ci permette di poter affermare che ciò che conosciamo è l'*in-sé* e non soltanto l'apparenza, infatti se conosciamo qualcosa questa esiste perché possiamo percepirla. Dobbiamo saper separare le impressioni soggettive sul fenomeno da ciò che percepiamo di ciò che si manifesta di esso. Il limite del soggettivo non può andare verso l'oggettivo, deve fermarsi a se stesso. Sartre afferma che anche se la coscienza è coscienza di qualche cosa, la trascendenza resta una struttura costitutiva della coscienza che per sua struttura non può fondare l'oggettività.¹¹⁸

La trascendenza: il *nulla* e la *manca*

L'uomo è il soggetto che è capace di conoscere, e lo fa sempre in situazione, ovvero in un mondo determinato nelle varianti fenomeniche, mentre la sua coscienza ha la capacità di trascendere quello che intenziona. Allo stesso tempo la coscienza ha la consapevolezza di un'*assenza*, che però in qualche modo è presente, così che può concepirlo: ogni oggetto è presente alla coscienza ma è separato da lei. Per questo è un *non-essere*. Sartre dà il titolo di *L'essere e il nulla* alla sua opera per ragioni ontologiche: la presenza del nulla si rivela all'uomo nella sua indagine sul mondo. Nell'interrogare il mondo, si suppone che ci siano un interrogante ed un interrogato, e l'interrogato può rispondere negativamente. Sartre scrive:

“Ciascuna domanda presuppone dunque un essere che interroga e un essere che è interrogato ... Io attendo una risposta dall'essere interrogato. ... Ammetto per principio la possibilità di una risposta negativa.”¹¹⁹

¹¹⁸ Ivi, pagg. 26-29.

¹¹⁹ Ivi, pagg. 38-39.

La possibile negatività dell'essere è identificata da Sartre nel *nulla*. Il *nulla* è esperibile nella possibile negatività, dove si manifesta la trascendenza della risposta negativa, o nel fatto che qualcosa non sia come la si suppone. Ciò implica che in ogni caso la negatività ha una propria consistenza ontologica. Scrive l'autore:

“Inoltre, distruggere la realtà della negazione è far svanire la realtà della risposta.”¹²⁰

La domanda che poniamo è il legame tra due non-essere: il non-essere del sapere dell'uomo che si apre al possibile non-essere del fenomeno, il quale spesso ci svela la negazione esistente. La risposta è la rivelazione del *nulla*, perché è il *non-essere* a circoscriverla. L'essere ha la possibilità di essere *ciò che non è*. Sartre scrive:

“L'essere è ciò, e, al di fuori di ciò, niente.”¹²¹

Tutta la conoscenza ricade nella responsabilità dell'uomo e alla sua facoltà di giudizio. Essendo il giudizio un atto soggettivo indissolubile dall'agente, esso opera una sintesi nella coscienza nell'utilizzo della copula “è”. La verità dei giudizi, a sua volta, dipende dalla risposta che deriva dall'*in-sé*. La negazione esprime l'essenza del *nulla*, che è non-essere, nell'unità concettuale dei giudizi negativi. È il non-essere a circoscrivere e determinare la risposta.¹²²

L'uomo dispone della possibilità di essere o non essere per via della sua volontà intenzionale. È l'uomo che dà essenza al *nulla* nel suo agire: può nullificare sia sul piano concettuale, tramite i giudizi, sia su quello temporale nel rendere effettiva o meno la sua progettualità. Sartre scrive:

“La condizione necessaria perché sia possibile dire “*non*” è che il non-essere sia una presenza continua in noi e al di fuori di noi, è che il nulla abiti l'essere”.¹²³

Questo sta a significare che il nulla è parte integrante dell'uomo, lo esperisce nel suo essere in situazione. L'autore scrive ancora:

“Ma se il nulla fonda la negazione, rinchiude pure in sé come sua struttura essenziale il *non*. In altre parole, non è come vuoto indifferenziato o come alterità che non si pone come alterità, che il nulla fonda la negazione. Il nulla è all'origine del giudizio negativo, perché è esso stesso negazione. Fonda la negazione come *atto*, perché è la negazione come *essere*. Il nulla non può essere nulla, se non nullificandosi espressamente come nulla del mondo: cioè dirigendosi espressamente, nel suo nullificarsi, verso questo mondo, per costituirsi come rifiuto del mondo. Il nulla porta l'essere nel cuore.”¹²⁴

Ciò che Sartre esprime è che il nulla si situa contemporaneamente come la trascendenza e la sua stessa condizione di esistenza, in quanto occorre che il nulla si dia in qualche modo perché se ne

¹²⁰ Ivi, pag. 39.

¹²¹ Ivi, pag. 39.

¹²² Ivi, pag. 40.

¹²³ Ivi, pagg. 48-49.

¹²⁴ Ivi, pag. 53.

possa parlare, infatti può essere concepito soltanto al di fuori dell'essere. L'essere per cui il nulla esiste è l'uomo, in quanto è egli stesso che nullifica il suo essere. Il filosofo francese scrive ancora:

“L'essere per cui il nulla arriva al mondo deve nullificare il nulla nel suo essere, e correrebbe ancora il rischio di porre il nulla come un trascendente proprio nell'intimo dell'immanenza, se non nullificasse il nulla nel suo essere, *nei riguardi del suo essere*. L'essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: *l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla*. ... Non un atto nullificatore ... ma una caratteristica ontologica dell'essere richiesto.”¹²⁵

L'uomo di cui Sartre parla instaura rapporti con il mondo nella temporalità, sceglie a partire dalla sua struttura ekstatica e trascendente. L'uomo interroga l'essere distaccandosi e nullificandolo, dando vita alla temporalità. Il passato, che è immodificabile, viene vissuto nel presente pur non essendo più il proprio passato. Il passato è ciò che non è perché non è più. Allo stesso modo il futuro non è ancora. Il futuro si annullerà nel passato una volta vissuto.¹²⁶ La temporalità è il movimento ekstatico del per-sé che permette all'uomo di progettare il proprio vivere. È una possibilità costitutiva dell'uomo: dal momento che percepisce di essere mancanza, allo stesso tempo l'uomo comprende di essere una possibilità aperta nella libertà. La temporalità cui dà vita con le sue azioni al passato, al presente e al futuro: è oggettivazione della temporalità da parte del soggetto. L'uomo dà vita al suo passato e lo fa trasformare nel nulla assieme al suo futuro.¹²⁷

Sartre scrive sulle possibilità, o “possibili”, dell'uomo:

“Sono io che li mantengo nell'essere, e, inversamente, il loro non essere presente è un <<non dover essere-adottato>>. Nessuna causa esteriore li escluderà. Io solo sono la sorgente permanente del loro essere, mi impegno in essi; per fare apparire il *mio* possibile, pongo gli altri possibili per annientarli. ... Invece mi angosco proprio perché i miei comportamenti non sono che *possibili*, il che significa precisamente che, pur sussistendo un insieme di motivi *per* respingere la situazione, tali motivi io li percepisco come insufficientemente efficaci. ... Ho coscienza di questo orrore come *non determinante* in rapporto al mio possibile comportamento.”¹²⁸

L'autore vuole dirci che, dal momento che il soggetto è già ciò che sarà, è lui medesimo che prenderà la forma del suo modo di essere, a seconda di ciò che sceglie per il proprio futuro. Tutto ciò che può essere dipende da lui soltanto, da niente altro che non sia lui, nell'impegnarsi nella progettualità. Contemporaneamente la possibilità del non riuscire a determinare il proprio progetto tra i possibili genera angoscia, in quanto la possibilità resta tale senza che l'uomo agisca o intervenga. Nel futuro c'è l'orrore della nullificazione finché questa resta allo stadio della possibilità. Se la paura si determina nei confronti di qualcosa, l'angoscia deriva proprio per l'indeterminatezza

¹²⁵ Ivi, pag. 58.

¹²⁶ Ivi, pag. 61.

¹²⁷ Ivi, pag. 64.

¹²⁸ Ivi, pagg. 66-67.

di ciò che sta di fronte. Non è un qualche cosa, ma l'apertura a tutte le possibilità a gettarci nell'angoscia.

La temporalità può essere concepita come una struttura unitaria del soggetto: le possibilità presentate al singolo uomo nel passato ora non esistono più se non come elementi interiorizzati. Il futuro è non-essere poiché ancora non è, perciò quando sarà stato significa che è divenuto una possibilità realizzata dal per-sé. Il futuro è immobile e immodificabile, non è. Rispetto alla coscienza sono parti di sé pur non esperendoli ancora: sono alterità ed assenza allo stesso tempo.

Malafede e menzogna

Sartre parla della negazione come un atteggiamento possibile, dal momento che la coscienza dell'uomo ha la facoltà di negare, anche nei confronti di se stesso. La coscienza può annientare le possibilità, e questo atto può assumere connotazioni differenti che si esprimono negli atteggiamenti dell'uomo. Tra questi, quello più interessante in riferimento al tema della responsabilità è la malafede. Sartre scrive di più modi di comportarsi: parla dell'ironia come negazione di ciò che poniamo per dare a credere ma non essere creduto; descrive poi la menzogna e infine la malafede. Restringe il campo per non essere dispersivo, sottolineando come la caratteristica comune tra quanto descritto è la negazione che l'uomo porta avanti verso se stesso. Se la menzogna è la negazione di se stessi verso il trascendente, o altro da sé, la malafede è quell'atteggiamento che nega direttamente l'oggetto che è la propria stessa coscienza, è una menzogna a se stesso, pur consapevole della verità. L'autore la descrive:

“La malafede ha dunque in apparenza la struttura della menzogna. Soltanto (e questo cambia tutto), nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità. Così la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato non esiste più qui. Al contrario, la malafede implica per essenza l'unità di *una* coscienza.”¹²⁹

La malafede non è uno stato dell'uomo, non la subiamo né viene da fuori di noi, è volontaria poiché il mentitore conosce la verità che sta nascondendo e la nega a parole, mente agli altri ma prima ancora a se stesso. Il carattere volontario della malafede fa ricadere su di noi la responsabilità di un simile atteggiamento che nasconde a noi stessi la verità, aprendo ad un altro atteggiamento che è la *fuga*.

Il filosofo francese parte dalla considerazione che il corpo è un dato di fatto, la cui esistenza è autoevidente e manifesta ai sensi. Il corpo di ciascuno è il proprio esistere al corpo, e questo stesso corpo è utilizzato e conosciuto da altri. La dimensione ontologica aperta dalla questione della corporalità è che io stesso sono soggetto per le soggettività altrui: dalla forma del corpo sono

¹²⁹ Ivi, pag. 85.

conosciuto e conosco. Le relazioni esistono a partire dal dato di fatto dell'esistenza della fatticità, e il corpo è condizione del significato della relazione che instaurò. Il corpo è apertura imperscrutabile, ma, allo stesso tempo percepita da altri. La posizione che prendo nello spazio e nelle situazioni della quotidianità trasmettono messaggi e lasciano intravedere la trascendenza che io stesso sono. Sartre scrive:

“Con l'apparizione dello sguardo d'altri, ho la rivelazione del mio essere-oggetto, cioè della mia trascendenza come trascesa. Un soggetto mi si manifesta come l'essere inconoscibile, come quella fuga-in-altri che io sono in piena responsabilità. Ma, se è vero che non posso conoscere e neanche concepire questo me nella sua realtà, tuttavia posso percepirne alcune strutture formali. In particolare io mi sento raggiunto da altri nella mia esistenza di fatto; ed è proprio del mio essere-là-per-altri che sono responsabile. Questo *essere-là* è precisamente il corpo.”¹³⁰

L'autore sostiene che l'incontro con l'altro mi responsabilizza: il corpo è il luogo di incontro tra due coscienze, perciò è il punto di contatto esterno che può essere trasceso da me così come anche dall'altro. Io posso nullificare ed essere nullificato perché la mia fatticità rivela l'*in-sé* che io sono per altri. Questo stato mi espone alla manipolabilità, ma anche mi concede la possibilità di manipolare gli altri. Se il corpo occupa uno spazio che è vissuto anche da altri, il “di dentro”, che si propaga all'esterno nelle espressioni corporali, sfugge all'altro che mi coglie parzialmente, per la mia sola corporalità. L'esteriorità del per-sé diviene parte di un mondo di strumenti, in cui i corpi degli uomini sono strumenti gli uni per gli altri, in un reciproco trascendersi che finisce con l'alienazione tutti noi. L'espropriazione del corpo deriva dal fatto che l'altro mi percepisce come corporalità senza fare i conti con la soggettività, coglie il di fuori della mia soggettività mentre il vivo del singolo risiede nella coscienza viva ed interiore.¹³¹ In questa reciprocità di incontri ciascuno di noi è responsabilizzato nella misura in cui soggioga o meno l'alterità di chi ha di fronte. Rimane un limite invalicabile, ovvero l'altro è irriducibile: posso disporne nei limiti della corporalità, ma la sua integrità coscienziale non mi è data. Secondo Sartre, il corpo ha una funzione ontologica, a partire dalle relazioni:

“Queste, infatti, presuppongono, da una parte e dall'altra, la fatticità, cioè la nostra esistenza come corpo in mezzo al mondo. Non che il corpo sia lo strumento e la causa delle mie relazioni con altri. Ma ne costituisce il significato, ne delimita i confini: solo come corpo-in-situazione io colgo la trascendenza-trascesa di altri e solo come corpo-in-situazione mi sento espropriato a profitto di altri.”¹³²

Se da un lato occorre che ci sia una fatticità, coerentemente con l'impianto fenomenologico del filosofo, dall'altro occorre la situazionalità del corpo per generare le relazioni. Queste trovano

¹³⁰ Ivi, pag. 412.

¹³¹ Ivi, pag. 413.

¹³² Ivi, pag. 421.

espressione nell'incontro fisico dei corpi che lascia trasparire il significato autentico ma irriducibile delle diverse trascendenze. L'esistenza altrui rivela allo stesso tempo il mio essere: a partire da questo dato si apre la dinamica dei rapporti. L'essere che io sono spesso mi è difficile da concepire, perciò mi conosco per come lo oggettivano gli altri. Altri conoscono me per come mi percepiscono, così che ritengo che il "senso profondo" del mio essere non mi appartenga più perché è fuori di me quando l'altro mi oggettiva. Questa condizione mi espone nella mia intimità e provoca in me una reazione che può essere diversa: o nego ciò che altri mi conferiscono nel loro linguaggio, oppure mi offro a loro. A sua volta o cercherò di far mia la libertà dell'altro oppure lo lascerò essere liberamente senza oggettivarlo. Questa dinamica va oltre la semplice fatticità del corpo: ciascuno è trascendente, ma la libertà è ciò che, connaturato, è incorruttibile.¹³³ Il tipo di relazione che instauriamo, quindi, può avere diversa natura, e il significato che diamo alla relazione dipende direttamente dal fatto che permettiamo o meno all'altro di esperire la trascendenza che noi stessi siamo.¹³⁴ Secondo Sartre, però, non è possibile alcuna dialettica edificante dei rapporti, bensì solo un circolo dal quale non è possibile uscire. Sia che io cerchi di impossessarmi della libertà dell'altro, sia che cerchi di riprendermi la mia che mi pare sottratta da chi ho di fronte, dal momento che io sono fuga-cercante e cercante-cercato allo stesso tempo, io mi costituisco come fondamento dell'altro. Perciò un atteggiamento che scelgo di adottare significa la morte del suo opposto, senza di questo si instaura un conflitto e non una dialettica delle relazioni per l'impossibile compresenza dei due atteggiamenti. Gli atteggiamenti si producono e distruggono in circolo, uno segue l'altro senza fine.¹³⁵

La concretezza del relazionarsi tra gli uomini va oltre la semplice fisicità, e trova spazio negli atteggiamenti. L'autore ne prende in considerazione alcuni che sono espressione della disponibilità o indisponibilità che ciascuno offre della propria trascendenza e oggettività. La differenziazione delle loro tipologie viene proposta dall'autore in due gruppi: il primo dei due è identificato da Sartre con l'*amore*, il *linguaggio* e il *masochismo*¹³⁶; il secondo invece si caratterizza con l'*indifferenza*, il *desiderio*, il *sadismo* e l'*odio*.¹³⁷

La libertà che cerco di riacquistare per me genera un conflitto; lo sguardo è un punto di contatto con l'altro dal quale parte il nostro percepire l'altro. Sartre scrive:

“Se partiamo dalla prima rivelazione d'altri come *sguardo*, dobbiamo riconoscere che sentiamo il nostro impercettibile essere-per-altri sotto forma di *possesso*. Io sono posseduto dall'altro; lo sguardo d'altri forma il mio corpo nella sua nudità, lo fa nascere, lo scolpisce, lo produce, come è, lo vede come io non lo vedrò mai. L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che

¹³³ Ivi, pag. 423.

¹³⁴ Ivi, pag. 421.

¹³⁵ Ivi, pag. 423.

¹³⁶ Ivi, pag. 424.

¹³⁷ Ivi, pag. 440.

io sono.”¹³⁸

Il reciproco essere fondamento per-altri è un dato di fatto inoppugnabile, del quale sono responsabile senza esserne volontariamente fondamento. Ritorna evidente il fatto che la libertà è un dato di fatto immodificabile, è costitutiva persino delle relazioni. In esse io sono fondato e fondo allo stesso tempo liberamente, ma senza poter governare il processo. Tutti gli uomini sono parte del reciproco fondare l'esistenza altrui e la libertà. È un gioco del quale posso controllare solo limitatamente le regole, siccome per quanto io voglia reimpossessarmi della mia persona, che è conosciuta dall'altro, allo stesso tempo devo lasciare che l'altro mi conosca e mi colga: questo resta il dato irrinunciabile del tentativo dialettico delle relazioni che si risolve nel conflitto perenne. Voglio affermare me stesso negando l'altro, ma non posso farlo perché se lo facessi perderei il mio stesso fondamento. Allo stesso tempo devo rinunciare alla nostra unità e riconoscere la diversità che sta tra noi, lasciando essere e permettendo che l'altro mi assimili nel suo sguardo su di me.

Nell'amore, per esempio, Sartre coglie il limite della propria volontà che si scontra con se stessa:

“ ... Ma, d'altra parte, non può essere soddisfatto di quella forma eminente di libertà che è l'impegno libero e volontario. Chi si accontenterebbe di un amore che si desse come pura fedeltà all'impegno preso? Chi accetterebbe di sentirsi dire: 'Ti amo, perché mi sono liberamente impegnato ad amarti e perché non voglio contraddirmi: ti amo per fedeltà a me stessa'? Così l'amante chiede il giuramento e si irrita del giuramento. Vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera.”¹³⁹

L'uno si pone come volontà che fa da limite alla libertà dell'altro, un limite da accettare a priori: il limite però resta tale nella dimensione della fatticità del corpo, il resto sono pretese che non intaccano la libertà più intima e trascendente. Linguaggio e masochismo sono altre forme della pretesa di afferrare l'altro: l'uno mi nasconde, mi faccio passare per ciò che dico per affascinare l'altro, il secondo cerca l'auto-oggettivazione estrema di sé come rifiuto della propria libertà per essere accolto dall'altro. Significa cercare la sconfitta della relazione per diventare solamente oggetto posseduto.

All'opposto, se il tentativo di appropriarmi della mia libertà fallisce, cerco di prendere quella dell'altro. Nello sguardo che guarda lo sguardo dell'altro, ci riduciamo ad oggetti, perciò il cogliere la soggettività e la libertà dell'altro continua ad essere un tentativo futile. Eppure, c'è ancora la possibilità di assumere atteggiamenti che provino la conquista di ciò che non può essere posseduto. Scrive Sartre:

“Ma può anche darsi che 'guardare lo sguardo' sia la mia reazione originaria al mio essere-per-altri. Questo significa che io posso, nel mio sorgere al mondo, scegliermi come colui che guarda

¹³⁸ Ivi, pag. 424.

¹³⁹ Ivi, pag. 427.

lo sguardo dell'altro, ed edificare la mia soggettività sulla distruzione di quella dell'altro.”¹⁴⁰

Posso nascondermi nell'indifferenza ed agire come se fossi da solo sulla faccia della terra, ma Sartre riconosce l'essenziale necessità che ciascuno di noi ha di relazionarsi, in ragione dell'importanza costitutiva che riveste la relazione per il singolo:

“Ora, da un lato, la scomparsa dell'altro come sguardo mi spinge nella mia ingiustificabile soggettività e riduce il mio essere alla continua ricerca-cercata verso un in-sé-per-sé irraggiungibile; senza l'altro, io colgo in pieno, a nudo, la terribile necessità di essere libero che è il mio destino, cioè il fatto che io devo addossarmi la responsabilità di farmi essere, anche se non ho scelto di essere e sono *nato*. Ma d'altra parte, benché la cecità nei confronti dell'altro mi liberi in apparenza dal timore di essere in pericolo nella libertà dell'altro, implica malgrado tutto una comprensione implicita di questa libertà.”¹⁴¹

Posso desiderare la libertà dell'altro tanto che il desiderio può prendere la forma dell'atto sessuale come appropriazione carnale dell'alterità. Secondo l'autore, l'atto sessuale è l'espressione psicofisica e fisiologica del desiderio dell'altro, nella sua forma più originaria.¹⁴² C'è chi, infine, può adottare atteggiamenti sadici: a partire dal fatto che la coscienza sceglie il desiderio stesso, si ritrova a cercare l'altro con tutti i mezzi. Il sadico è la passione che porta aridità e accanimento, da confuso il soggetto concentra i suoi sforzi per asservire l'altro concentrandosi sulla carnalità degli atti. Egli concepisce il suo corpo come il centro degli atti anche per le relazioni, le quali le vive come strumentali per impadronirsi di chi desidera, tanto che spesso ricorre alla forza e alla violenza.¹⁴³ L'odio è uno degli atteggiamenti che rispecchiano, invece, le frustrazioni di chi non giunge all'altro e si sente sconfitto e colpevole. La mia libertà cozza con quella altrui, cosa della quale posso solo prendere atto che è un fatto immodificabile. Perciò chi sfoga la delusione nei confronti degli altri per l'immodificabilità della situazione e la vanità degli sforzi compiuti per gestire le relazioni, lo fa con l'odio. Chi odia decide di rifiutare un tentativo di unirsi all'altro, ricerca una libertà senza limiti ma si rassegna perché non può trovarla. Rinuncia ad usare l'altro così come ad essere-per-altro, contrariamente al sadico, e vuole vivere senza gli altri non potendo cancellare la consapevolezza acquisita. L'odio cerca di distruggere l'altro e la trascendenza che è in lui e che non gli è concessa.¹⁴⁴

Sartre chiarisce il limite delle relazioni che, in qualsiasi direzione si tenda, sono destinate ad un circolo infinito e senza soluzioni. A proposito degli atteggiamenti adottabili dice:

“Proprio perché questi atteggiamenti sono originari, li abbiamo scelti per mostrare il *circolo* dei rapporti con altri. ... Così siamo rimandati indefinitamente dall'altro-oggetto all'altro-soggetto e reciprocamente; la corsa non si arresta mai, ed è proprio questa corsa, con i suoi bruschi

¹⁴⁰ Ivi, pag. 441.

¹⁴¹ Ivi, pagg. 442-443.

¹⁴² Ivi, pag. 443.

¹⁴³ Ivi, pag. 461.

¹⁴⁴ Ivi, pag. 473.

cambiamenti di direzione, che costituisce la nostra relazione con gli altri. ... L'altro, di principio, è l'inattuabile quando lo cerco e mi possiede quando lo sfuggo. Anche se volessi agire, secondo i principi della morale kantiana, assumendo come fine incondizionato la libertà dell'altro, questa libertà diventerebbe trascendenza, trascesa per il solo fatto che ne faccio il mio fine.”¹⁴⁵

Nessuna morale rispetta del tutto la libertà dell'altro, sia che decida di lasciare la mia o di ghermire quella dell'altro, mi ritrovo di fronte al limite reciproco delle libertà e dei rispettivi progetti. Sono vincolato alla libertà e al fallimento delle relazioni.

L'essere e il nulla, Parte quarta: avere, fare ed essere.

Libertà e responsabilità del *per-sé*.

Sartre dedica l'intera quarta parte dell'opera ad un'analisi dell'azione come espressione della libertà, approfondendo anche il legame implicito con la responsabilità. Seziona le fasi che la coscienza segue per arrivare a determinarsi nelle decisioni, ricercando il fondamento del suo essere nella libertà stessa. Sartre inizialmente individua tre categorie che sono caratterizzanti l'essere umano in quanto ritiene che la loro unità sia espressione dei suoi comportamenti. Scrive:

“Avere, fare ed essere sono le categorie principali della realtà-umana. Esse riassumono i comportamenti dell'uomo”.¹⁴⁶

L'autore riconosce in queste tre macro-categorie le facoltà proprie dell'essere umano, così da ricercare un ordine che l'uomo segua nella quotidianità delle scelte.

Rispetto all'azione, ritiene che essa abbia un carattere intenzionale quale ragione di essere, così che ciascuno persegua un fine intenzionato. La ragion d'essere dell'azione, secondo il filosofo, esiste in seno alla coscienza nullificatrice: un desiderio o un fine che si abbia denota una mancanza, o negatività. Se c'è un desiderio allora è possibile l'agire che cerca di colmare la negatività che è sempre possibile e per sua struttura non ancora realizzata. La coscienza si trova davanti al possibile da rendere reale nell'atto che si temporalizza: la negatività o mancanza, così come era stato anticipato nel tema del nulla della prima parte dell'opera, si ritrova ad essere la ragione dell'azione dell'uomo. L'agire si concretizza nella scelta di modificare quel qualcosa che è il non-essere della cosa desiderata.¹⁴⁷

L'agire è in relazione con l'essere e l'avere a causa della sua dimensione temporale e situazionale. Nella relazione tra le tre categorie, Sartre ricerca il fondamento della libertà dell'essere agente. Essa non è di natura logica, ma dipende dai motivi, dai moventi e dai fini che ciascuno di noi si pone. L'essenza della libertà quindi risiede nell'atto ed è essa stessa atto: secondo l'autore

¹⁴⁵ Ivi, pag. 471.

¹⁴⁶ Ivi, pag. 497.

¹⁴⁷ Ivi, pag. 502.

francese, non è possibile darle una definizione in quanto è sempre e soltanto soggettiva, nel senso che ciascuno di noi ne conosce le ragioni personali e lo differenzia dalla libertà degli altri. La sua natura è nella singola coscienza, ovvero è personale. Sartre scrive:

“Io sono, infatti, un esistente contingente che *impara* la sua libertà mediante i suoi atti; ma sono pure un esistente la cui esistenza individuale e unica si temporalizza come libertà. Come tale io sono necessariamente coscienza (di) libertà; poiché nulla esiste nella coscienza se non come coscienza non-tetica di esistere. Così la mia libertà si problematizza continuamente nel mio essere”.

¹⁴⁸

La libertà in questa chiave di lettura è assoluta: non solo fonda l'essere del singolo, ma è la scelta di essere se stessi che significa rompere qualsiasi predeterminazione. Se siamo sempre in situazione questo comporta che abbiamo un nostro posto nel mondo ed un nostro vissuto, al contempo ci apriamo ad un progetto personale che si incontra con i progetti degli altri uomini. Ciascuno persegue un proprio progetto, in seguito alla scelta di essere se stesso, a prescindere dalle convenzioni sociali e dalle relazioni intrattenute nella quotidianità. Sartre afferma:

“Il per-sé non è un uomo dapprima per essere se-stesso in seguito e non si costituisce come se-stesso partendo da una essenza di uomo data *a priori*: al contrario, è nel suo sforzo di scegliersi, come sé personale, che il per-sé dà esistenza a certe caratteristiche sociali e astratte che fanno di lui un uomo; e i legami necessari che seguono gli elementi dell'essenza dell'uomo non appaiono che sul fondamento di una libera scelta; in questo senso ogni per-sé è responsabile nel suo essere dell'esistenza di una specie umana.”¹⁴⁹

La scelta personale garantisce e struttura la propria progettualità scavalcando le convenzioni sociali: l'uomo è libero e si responsabilizza proprio in ragione della sua scelta personale, alienandosi dagli altri e perdurando nella propria autonomia decisionale.

Così come l'uomo ha il desiderio di nullificare l'essere nel fare, allo stesso modo può desiderare di avere qualcosa o di essere qualcuno. L'avere, secondo Sartre, è una delle modalità proprie del per-sé che coincide con il possesso. Il desiderio di qualcosa viene rivolto verso l'in-sé, così che qualsiasi azione è, in realtà, uno dei modi di cercare il possesso. Sartre, infatti, parla della tensione del per-sé di divenire l'in-sé, perciò di possederlo. L'uomo che agisce ha dentro di sé un desiderio di fare che è allo stesso tempo desiderio di essere. L'autore arriva a parlare di una volontà dell'uomo come desiderio di divenire Dio. Il filosofo afferma:

“La coppia del per-sé possedente e in-sé posseduto, vale per l'essere che è per possedere se stesso e il cui possesso è la sua creazione, cioè Dio. Così il possedente mira a fruire del suo essere-

¹⁴⁸ Ivi, pag. 505.

¹⁴⁹ Ivi, pag. 593.

in-sé, del suo essere al di fuori.”¹⁵⁰

La volontà di possedere l'assoluto resta ideale poiché, dal momento che il per-sé cerca di auto-fondarsi, se l'oggetto posseduto venisse assorbito nello stesso per-sé diverrebbe possibile il fondamento anche nell'in-sé. Questo non è plausibile in quanto verrebbe meno il per-sé come unico fondamento ontologico possibile per l'esistenzialismo, e non sarebbe più valida la tesi per cui l'esistenza precede l'essenza nel per-sé. Inoltre, siccome la temporalità nasce nel momento della scelta, la libertà sorge proprio nella temporalità. La libertà è essenza dell'uomo in quanto è condizione del nulla e del nullificare. La responsabilità c'è nel legame della libertà del per-sé con le cose del mondo: libertà ed essere della “realtà umana” sono inscindibili, perciò è la stessa cosa essere uomini ed essere liberi.¹⁵¹ Per questo la libertà non può che essere spontanea negli atteggiamenti, però porta con sé conseguenze. Scrive Sartre:

“L'uomo, essendo condannato ad essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle; egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere”.¹⁵²

Per il filosofo francese, responsabilità significa “coscienza (di) essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto”.¹⁵³ Ma andando oltre si capisce che per la propria condizione il per-sé fa sì che un mondo esista in qualunque situazione. A maggior ragione, dal momento che è condizione d'esistenza del mondo e dello stato di cose, il per-sé deve assumersi la situazione provocata nella sua interezza, anche nel caso in cui essa fosse insostenibile. Il singolo è responsabile di tutto quanto accade perché è egli stesso che genera la volontà del suo progetto. In un progetto la volontà della coscienza si assume l'impegno dal quale discenderanno conseguenze logiche che non possono essere evitate. Sartre scrive:

“È quindi insensato rammaricarsi perché nulla di estraneo ha deciso di ciò che proviamo, di ciò che viviamo o di ciò che siamo. D'altra parte questa responsabilità assoluta non è accettazione: è semplice rivendicazione logica delle conseguenze della nostra libertà. Quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi. D'altra parte tutto ciò che accade è *mio*.”¹⁵⁴

Secondo l'autore, l'uomo è orgoglioso e consapevole di essere all'altezza sempre e comunque di quanto gli accade, anche a quello che succede agli altri. Nel caso in cui non scegliesse, questa sarebbe comunque una scelta. In un circolo simile non c'è via d'uscita: l'uomo è responsabile della scelta a prescindere in qualsiasi tempo e luogo poiché ha il dovere di scegliere. Se non si assume questa responsabilità significa che sta fuggendo nella malafede, perché ad ogni possibilità si lega una responsabilità e, in questa situazione l'uomo è fondamento unico di sé, non potendo affidarsi

¹⁵⁰ Ivi, pag. 671.

¹⁵¹ Ivi, pag. 60.

¹⁵² Ivi, pag. 628.

¹⁵³ Ivi, pag. 629.

¹⁵⁴ Ivi, pag. 629.

agli altri o al mondo ma, al contrario, ne è responsabile.¹⁵⁵

La quarta parte dell'opera si concentra sul tema della libertà e della responsabilità, prendendo le mosse a partire dalle categorie del fare, dell'essere e dell'avere. Secondo l'autore queste tre sono le categorie fondamentali per l'uomo, compresenti in lui e che assieme formano la fenomenologia della sua libertà. Secondo il filosofo, l'azione necessita di essere libera per potersi realizzare e lo fa coscientemente. La consapevolezza del suo essere libero deriva dalla sua stessa coscienza che è anche la condizione dell'azione: se l'azione implica una negatività, lo fa perché la coscienza è l'unica forza nullificatrice nell'uomo, poiché è la negatività che io stesso sono, ed essa si rivolge verso la negatività, ovvero mira a realizzare ciò che ancora non è. Una delle caratteristiche dell'azione è di essere intenzionale, ma, poiché si dirige verso ciò che non è, non può prevedere tutte le conseguenze possibili, eppure tenta in ogni caso di portare a termine la propria volontà. Un'azione è intenzionale, cerca di attuare un desiderio realizzabile nel suo possibile desiderato, ogni per-sé proietta se stesso verso ciò che non è. Questo processo ha la facoltà di esistere solo a patto che l'uomo sia libero. Scrive Sartre:

“Veramente, poiché si attribuisce alla coscienza questo potere negativo di fronte al mondo e a se stessa, poiché la nullificazione fa parte integrante della *posizione* di un fine, bisogna riconoscere che la condizione indispensabile e fondamentale di ogni azione è la libertà dell'essere agente.”¹⁵⁶

Sartre, per arrivare a dare giustificazione della libertà dell'essere agente che è l'uomo, analizza l'azione nelle sue condizioni e motivazioni, tracciandone le caratteristiche principali in un'analisi motivazionale e fenomenologica. Perché un'azione non sia assurda, oltre ad essere intenzionale bisogna che abbia una motivazione. L'azione deve avere un fine che si leghi ad un motivo. Questo accade sempre in situazione, ovvero genera se stessa e le tre ek-stasi temporali che l'autore descrive così:

"Non potrebbe essere diversamente perché ogni azione deve essere *intenzionale*: essa deve, effettivamente, avere un fine e il fine a sua volta si riferisce ad un motivo. Tale è, in effetti, l'unità delle tre ek-stasi temporali: la fine o temporalizzazione del mio futuro implica un motivo (o movente), cioè accenna verso il mio passato, mentre il presente è il sorgere dell'atto.”¹⁵⁷

Sartre afferma cioè che per essere sensato, un atto, qualunque esso sia, deve avere alla base la propria ragion d'essere. Dal momento che ci poniamo un fine da perseguire, questo si ricollega ad un motivo che, per sua natura, è legato alla situazione spaziale e temporale. Così nell'agire ci riferiamo a ciò che vorremmo fare, cioè al futuro, tenendo però in considerazione ciò che è stato, il

¹⁵⁵ Ivi, pag. 632.

¹⁵⁶ Ivi, pag. 502.

¹⁵⁷ Ivi, pag. 503.

passato, e l'azione che stiamo facendo coincide con il presente. Inoltre, se mancasse questa struttura, staremmo parlando di un assurdo, ovvero di qualcosa che manca di qualsiasi senso e ragione.

Sartre analizza l'azione nella sua eziologia: cerca di dare una definizione al motivo, o movente, e al fine. Il movente va compreso in relazione al fine, cioè il movente si riferisce al non-esistente che è il fine. Il movente esiste in situazione e non idealmente come può esserlo il fine. Non è causa ma parte integrante e ragione dell'azione come contingenza, in questo modo il movente ha valore rispetto ad un sistema che io stesso do nella mia scala di valori. I moventi li scopro rispetto ai miei progetti nel momento in cui mi dirigo verso ciò che non è ancora. Perciò:

“Ne risulta che è impossibile, in effetti, trovare un atto senza movente, ma che non bisogna concludere che il movente è causa dell'atto: ne è parte integrante. Perché, come un progetto risolto verso un cambiamento non si distingue dall'atto, così è in un nascere unico che si costituiscono il movente, l'atto e il fine. Ciascuna di queste tre richiede le altre due come significato.”¹⁵⁸

L'atto è un gesto unitario che riunisce movente e progetto, la loro unione esprime la libertà come decisione di fini e moventi. La coscienza è libertà attualizzata nell'atto. Definire la libertà a parole, secondo l'autore, non è affatto semplice: per il fatto che la essa si problematizza continuamente nel mio essere, qualsiasi definizione io dia alla libertà questa sfugge sempre a se stessa. Scrive l'autore:

“Io sono, infatti, un esistente che impara la libertà mediante i suoi atti; ma sono pure un esistente la cui esistenza individuale unica si temporalizza come libertà.”¹⁵⁹

La mia libertà è sempre mia, legata al singolo individuo e alla sua temporalità, è la “stoffa” dell'essere di ciascuno di noi. L'essenza è preceduta dall'esistenza, perciò qualsiasi tentativo di fermare con le parole la libertà viene destituito dai fatti che seguono, la libertà si rifiuta di essere costretta da una definizione. L'essenza della libertà non è circoscrivibile, è la libertà stessa ad essere fondamento di tutte le essenze. Nel vivere io attuo la libertà, io cerco sempre di nullificare l'in-sé che io sono, io vivo per nullificare ciò che ancora non è e farlo esistere. Questa fenomenologia dell'azione Sartre la descrive ricollegandosi alla dialettica di Hegel secondo cui l'essere ha da essere ciò che è:

“Per il solo fatto che ho coscienza dei motivi che sollecitano la mia azione, questi sono già oggetti trascendenti per la mia coscienza, sono fuori: invano cercherei di riagganciarli ad essi: io sfuggo loro con la mia stessa esistenza. Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero.”¹⁶⁰

Secondo l'autore la condanna ad essere liberi è lo stesso confine della libertà, ovvero la libertà è l'unico confine di se stessa. Tale condizione che ci costituisce come liberi noi la

¹⁵⁸ Ivi, pag. 504.

¹⁵⁹ Ivi, pag. 505.

¹⁶⁰ Ivi, pag. 506.

problematizziamo tentando di nasconderla, ovvero cerchiamo di rendere cose i motivi e moventi, di renderli permanenti, quando essi, invece, sono trascendenti per loro natura. Motivo, atto e fine sono una continuità indissolubile. L'uomo è libero in quanto presenza a sé, non è mai sé. La libertà è un nulla, quel nulla che è nell'uomo e che gli permette di nullificare, è la possibilità di essere ciò che non è. L'uomo agisce, fa per essere il suo nulla. Per questo Sartre può affermare che la libertà non è un essere, ma è l'essere dell'uomo, il suo nulla di essere.¹⁶¹

Secondo l'autore, la libertà non ammette mezze misure, o è sempre libero o non lo è affatto. Per l'esistenzialismo sartriano la libertà è tutt'uno con l'uomo, e non si scinde in passioni o volontà. La libertà per l'esistenzialista è tutt'uno con l'uomo e non accetta dualismi o mediazioni, contrariamente alla libertà passionale di Cartesio o alla gestione delle pulsioni operata dagli stoici. La libertà, essendo atto, non ha accezioni psichiche, ma è immediata e intera come atto volontario dell'uomo, dipendente solo dall'individuo. Perciò, secondo Sartre, l'unica soluzione che non ammette passioni o oggetti che interferiscano con la coscienza libera, è che l'uomo sia interamente libero. D'altra parte il filosofo francese prende in considerazione la volontà come caratteristica nullificatrice dell'uomo. Essa ha valore proprio, non è creatrice del fine di un progetto, ma ne è parte importante per la sua realizzazione. Deve preesistere una libertà più originaria rispetto alla volontà, sulla quale quest'ultima possa porre le basi e decidere sui fini del progetto originale. Scrive Sartre:

“Ma c'è di più: non è che la volontà sia la manifestazione unica o almeno privilegiata della libertà: essa presuppone, invece, come ogni avvenimento del per-sé, la base di una libertà originale per poter costituirsi come volontà. La volontà, infatti, si pone come decisione riflessa in rapporto a certi fini. Ma questi fini, essa non li crea. È piuttosto un modo di essere in rapporto a loro: decreta che il conseguimento di questi fini sarà riflesso e deliberato.”¹⁶²

La volontà non è creatrice, ma è come una forza che è nell'uomo e si rapporta ai suoi fini. I fini, al contrario, sono preesistenti nell'originalità del progetto di vita di ciascuno. Essi sono la temporalizzazione della libertà propria dell'uomo:

“La realtà umana non può ricevere i suoi fini, come abbiamo constatato, né dal di fuori né da una pretesa “natura” interna. Essa li sceglie e, con questa scelta, conferisce loro un'esistenza trascendente come limite esterno dei suoi progetti.”¹⁶³

Ne scaturisce l'esistenza dell'uomo, ed i limiti saranno i propri stessi progetti. Come io raggiungerò i fini non importa nella sostanza, in quanto potrei muovermi per passione così come per volontà. Ciascuno di noi ha differenti modalità di raggiungerli, in fondo la libertà originale è la stessa per tutti, a differire sono le modalità di attuazione che ci caratterizzano. La deliberazione,

¹⁶¹ Ivi, pag. 507.

¹⁶² Ivi, pag. 510.

¹⁶³ Ivi, pag. 511.

infatti, è l'apprezzamento dei mezzi da utilizzare in rapporto ai fini preposti e già esistenti. Il singolo uomo decide in merito al fine, valutando e decidendo in base alle circostanze che trova, senza che siano queste a decidere al suo posto. Per l'autore, volere non è sufficiente per compiere scelte libere: bisogna voler volere. L'uomo ha vari modi di essere nella sua vita, ciascuno diverso dall'altro a seconda delle circostanze che vive. Eppure è responsabile lo stesso sia che scelga di essere sia che non lo scelga. Per mezzo dell'uomo esiste un mondo, ed è necessario che l'uomo scelga di essere se stesso e cresca come libero progetto di sé. L'uomo è fondamento sia delle volizioni sia delle sue emozioni, e così ne è responsabile allo stesso modo. La stessa paura che l'uomo sperimenta è fondamento della libertà, su di essa ha deciso di fondare il proprio progetto libero; in altre circostanze, invece, la libertà potrà fondarsi sul coraggio. “Tutte le mie maniere di “essere” la manifestano ugualmente, perché sono tutte modi di essere il mio proprio nulla.”¹⁶⁴

Sartre pone una precisazione sul significato di movente e motivo: se prima parlava del movente come riferito al progetto in una scala di valori personale, ora lo contrappone al motivo come ragione oggettiva che deriva dai dati di fatto che costituiscono la situazione e che si svelano ad una coscienza. Schematizzando si può dire che il movente è considerabile come fatto soggettivo che si costituisce di emozioni, passioni e desideri, mentre il motivo come oggettivo, un fatto che è ragione dell'atto indipendente da ciò che il singolo uomo prova, bensì guidato da considerazioni puramente razionali. La discriminante tra movente e motivo, secondo Sartre è questa:

“In altre parole, la coscienza che stacca il motivo dall'insieme del mondo ha già la sua struttura propria, si è proposta i suoi fini, si è diretta verso i suoi possibili e ha il suo modo particolare di attenersi ai suoi possibili, qui è l'affettività. ... Ora, se ci riflettiamo, si deve riconoscere che la struttura interna del per-sé per cui esso fa sorgere nel mondo dei motivi di agire è un fatto “irrazionale” nel senso storico della parola.”¹⁶⁵

I moventi sono le motivazioni profonde dell'uomo che persegue i suoi fini. Al contrario, i motivi sono le strutture obiettive del mondo. Ma, dal momento che le coscienze li prendono in considerazione per deliberare, essi entrano in correlazione con i moventi: motivi e moventi muovono entrambi verso i fini del progetto di ciascun uomo. “Ne segue evidentemente che il motivo, il movente e il fine sono i tre termini indissolubili dello scaturire di una coscienza vivente e libera che si proietta verso le sue possibilità e si fa definire da queste possibilità.”¹⁶⁶

Il movente quindi ha radici nel passato, è l'essenza che io stesso sono stato, così che il progetto guarda al futuro e alle possibilità da perseguire. Resta il fatto che io stesso decido, solo e soltanto io posso farlo: nell'atto mi proietto verso i fini futuri, così che motivi e moventi vissuti e da vivere si organizzano unitariamente al di là della libertà stessa, così che le danno vita. La

¹⁶⁴ Ivi, pag. 513.

¹⁶⁵ Ivi, pag. 516.

¹⁶⁶ Ivi, pag. 517.

deliberazione fa parte del progetto originale di ciascuno, ed è espressione di quel progetto. “Quando la volontà interviene, la decisione è presa e non ha altro valore che quello di annunciatrice.”¹⁶⁷ È come se i giochi si chiudessero nel momento in cui delibero, ovvero quando la volontà interviene per annunciare ciò che è già stato deciso.

La volontà, che è riflessiva, ci porta al modo di raggiungere un fine preposto che, nella sua forma ultima, è diventare un in-sé-per-sé, ovvero un ideale. Il nome che Sartre dà al progetto fondamentale è “intenzione”.¹⁶⁸ Questa intenzione rimane volontaria, ma ha un carattere più profondo di una qualsiasi scelta: secondo l'esistenzialista è necessario giungere al perché di un atto, e non al modo in cui lo si pone in essere. Solo così sarà possibile raggiungere la libertà che è al di là della volontà. I singoli atti e decisioni sono i modi che contribuiscono a realizzarci, ma noi agiamo per come siamo fatti in quanto la ragione degli atti è già da sempre in noi stessi. Il nulla e il nostro nullificare, infatti, possono avere molteplici dimensioni, sia come coscienza di qualcosa, sia come temporalizzazione sia come trascendenza del progetto. Ma la ragione più profonda oltrepassa le singole forme, essa tiene presente un fine che è al di là del mondo. Inoltre le forme sono tante quante sono i per-sé, ciascuno di noi agisce a modo suo e per il suo proprio fine progettuale.

Scrive Sartre:

“Ogni singola possibilità, infatti, si articola in un insieme. Bisogna invece concepire questa possibilità ultima come la sintesi unitaria di tutti i nostri possibili attuali: essendo ciascuno di questi possibili nella possibilità ultima in forma indifferenziata fino a che una circostanza particolare viene a mettere in rilievo senza sopprimere per questo il fatto di appartenere alla totalità.”¹⁶⁹

L'autore propone una nuova psicanalisi, la psicanalisi esistenziale. A differenza di quella freudiana che, pur prendendo in esame il soggetto, cade nella sua oggettivazione poiché lo relega al ruolo di oggetto d'indagine, quella esistenziale vuole arrivare a cogliere il motivo profondo dell'agire umano, ovvero giungere all'obiettivo che non rimanda ad altri, ma sempre e soltanto a se stesso. Ovvero all'intenzione originale del soggetto che rinvia solo a se stessa, a partire dalla sua progettualità futura per poter rileggere il presente. Ogni azione troverebbe giustificazione come parte del progetto del per-sé verso il suo possibile. La psicanalisi tradizionale, invece, rileggeva gli eventi passati per interpretare il presente, senza analizzare in alcun modo il futuro.

Sartre ritiene la libertà come espressione dell'autodeterminazione dell'uomo nelle sue scelte. Per questa ragione insiste nell'approfondire la struttura della scelta consapevole come pezzo utile a costruire la libertà fondamentale del progetto. Ogni decisione da un lato è la scelta di sé, dall'altro è espressione anche di una nostra passione che incarna, però, le passioni di tutta l'umanità. L'atto non

¹⁶⁷ Ivi, pag. 519.

¹⁶⁸ Ivi, pag. 520.

¹⁶⁹ Ivi, pag. 529.

si distingue dal mio essere, a prescindere dalla modalità di essere che io scelgo tra tutte quelle possibili. La scelta che io compio è un tutto unico con la mia coscienza, che richiama la scelta originale. Scelta e coscienza finiscono per coincidere. Il filosofo francese scrive:

“Così, l'atto fondamentale della libertà è trovato: ed è precisamente lui a dare il senso all'azione particolare che io posso essere portato a considerare. Questo atto costantemente rinnovato non si distingue dal mio essere; è scelta di me-stesso nel mondo e simultaneamente scoperta del mondo.”¹⁷⁰

L'uomo, come abbiamo visto, è una coscienza che si progetta nel futuro. Il salto di qualità che Sartre vuole fare richiama alla questione del nulla: l'individuo è una problematizzazione dell'essere sia in quanto fa essere un mondo, sia perché immette nel mondo il nulla. Ciò che l'autore vuole dirci è che l'umanità è problema e soluzione allo stesso tempo:

“Il mio progetto ultimo e iniziale - perché è tutte e due le cose contemporaneamente – è, come vedremo in seguito, sempre lo schizzo di una soluzione del problema dell'essere. Questa soluzione non è concepita dapprima e poi realizzata: noi *siamo* questa soluzione, la facciamo esistere mediante il nostro impegno stesso e non sapremmo dunque coglierla che vivendola.”¹⁷¹

Nel dire che noi siamo la soluzione al problema, in realtà l'autore dà una delle chiavi di lettura fondamentali per l'esistenzialismo: l'uomo è l'unico essere grazie al quale esiste il mondo e la filosofia stessa. Tutti i problemi sono in realtà questioni che lo riguardano, il resto non ha alcun valore. La vita ci permette di sperimentare il problema del nulla e di risolverlo allo stesso tempo. Noi stessi siamo, nel nostro essere, fondamento dell'essere. La coscienza che abbiamo di esserci scelti, anche quando non lo vogliamo, ci responsabilizza con angoscia e responsabilità, e dà qualità alla vita che viviamo che è sempre l'espressione della libertà.

L'angoscia ci richiama ad un'attenzione che dobbiamo porre nei confronti del progetto di vita: la mutabilità è sempre dietro l'angolo perché il progetto iniziale pur tendendo ad un fine, è soggetto all'imprevisto. Non dobbiamo dimenticare che il mondo in cui siamo è costituito di contingenze che mettono a dura prova la coscienza e le sue tensioni verso i fini preposti. Viviamo dunque in angoscia, con una tensione tra il possibile e il reale, impegnati continuamente nello sforzo teso a realizzarci, a portare l'essere dove non c'è. La nostra scelta è dunque qualcosa di continuo e, proprio perché richiede la continuità, la riconosciamo come fragile. Scrive Sartre:

“Così noi siamo sempre minacciati dalla nullificazione della nostra scelta attuale, perpetuamente minacciati di sceglierci - e di conseguenza di divenire – altri da ciò che siamo. Per il solo fatto che la nostra scelta è assoluta, è *fragile*, cioè ponendo con essa la nostra libertà, poniamo continuamente la possibilità continua di divenire un *di-qua* reso passato da un *di-là* che sarò io.”¹⁷²

¹⁷⁰ Ivi, pag. 530.

¹⁷¹ Ivi, pagg. 531-532.

¹⁷² Ivi, pag. 534.

Il cambiamento può essere brusco e imprevedibile, così come può risultare contraddittorio e incomprensibile. Il percorso di una vita, infatti, è lungo e tortuoso, così che la libertà si temporalizza in molte forme pur essendo tutte parte di un progetto unitario. Noi facciamo di noi stessi ciò che vogliamo nel futuro. Ciò che non è dato sapere rimangono i cambi di direzione lungo la strada, la nostra temporalizzazione, proprio in ragione della libertà che la costituisce, ci espone al mutamento che ha come unico limite proprio la libertà stessa. L'esistenzialismo propone un'interpretazione della vita che ha il suo luogo d'osservazione prediletto verso il futuro: contrariamente alle altre filosofie, rifiuta la logica e la cronologia degli eventi, accogliendo così l'imprevisto che scardina qualsiasi concatenazione predeterminata. La libertà è una logica prioritaria ammessa nell'esistenzialismo. Solo alla fine del progetto, quando sarà possibile vedere il risultato nella sua totalità, ogni singola struttura, prima considerata ciascuna per se stessa, troverà la sua ragione d'essere. Ogni singola deviazione, ogni decisione e contraddizione sarà integrata in un'ottica maggiore ed onnicomprensiva.

Gli errori di percorso, commessi in malafede o in buona fede, trovano una interpretazione corretta solo rispetto al fine fondamentale. La scelta di cambiare me stesso necessita di uno sforzo totale che coinvolga tutto me stesso. Al di là dei singoli episodi, il fine del progetto originale rivela se abbiamo scelto di essere “grandi” o “bassi”, “nobili” o “umiliati”. Le singole modalità di essere che diamo agli altri sono il nostro apparire, ma nel profondo siamo pur sempre noi a scegliere cosa e come vogliamo essere, e di questo ne siamo evidentemente i primi e unici responsabili. La mia volontà ha valore solo all'interno del progetto fondamentale che io sono, non nelle singole decisioni che, come visto, possono essere apparenti. La scelta reale è soltanto quella che modifica nelle radici il mio progetto di vita.¹⁷³

La realtà umana che io sono dimostra che essere è agire: l'esistenzialista agisce e si determina nell'azione. L'atto determina l'autonomia dell'agire dell'uomo che si dirige verso un fine che, rispetto a lui, fa apparire il dato come accidente. Noi siamo una scelta vivente, e la libertà ci contraddistingue perché siamo sempre in procinto di farci, ma senza alcun obbligo che non sia di essere liberi. Proprio perché siamo condannati alla libertà siamo assurdi nelle scelte, e la libertà stessa si rivela come assurda poiché manca di fondamenti e va oltre qualsiasi ragione. Io non ho giustificazioni che da me stesso. Scrive Sartre:

“Il per-sé invece è libero e può far sì che ci sia un mondo perché è *l'essere che deve essere ciò che era alla luce di ciò che sarà*. La libertà del per-sé appare dunque come il suo *essere*. Ma siccome questa libertà non è un dato, né una proprietà, non può essere che scegliendosi.”¹⁷⁴

La scelta resta pur sempre incondizionata, priva di basi logiche, l'unico fondamento viene dal soggetto consapevole che sceglie. Il progetto libero è il mio stesso essere: io sono scelta, perciò

¹⁷³ Ivi, pag. 545.

¹⁷⁴ Ivi, pag. 549.

sono libero e, quindi, assurdo. Questa scelta necessita di essere rinnovata giorno dopo giorno, così da evitare cadute nell'anonimato. Devo dare la mia impronta alla scelta che caratterizza il mio percorso di vita. Sono libero e progetto il mio possibile come totale, ma allo stesso tempo è nelle mie mani la facoltà di cambiare e non giungere a ciò che ho deciso di diventare. Sono sospeso in una tensione che potrebbe fallire, per questo ho bisogno di rinnovare la responsabilità del mio impegno.

Sartre ci ricorda che la libertà è caratteristica umana, e l'uomo vive in situazione sempre e comunque. La situazione è il fatto che siamo circondati dall'in-sé, e immersi in essa proviamo a determinare il nostro progetto. Lo sforzo dev'essere costante anche per ottenere soltanto un piccolo risultato: la difficoltà di un progetto non dipende direttamente dall'avversità delle cose che, per loro stessa natura, sono neutre. È grazie al confronto con il fine che esse diventano facili o difficili. La nostra libertà non è affatto facile, come un sogno nel quale tutto appare reale.¹⁷⁵ Le cose, allo stesso tempo, ci sono indispensabili per essere liberi in quanto si pongono di fronte a noi come motivo del nostro impegno. Il mondo ci resiste e si oppone a noi così che noi ci impegniamo per dare un senso. L'autore scrive:

“Non ci può essere per-sé libero se non impegnato in un mondo resistente. Fuori di questo impegno, le nozioni di libertà, di determinismo, di necessità perdono il loro senso. Bisogna inoltre precisare contro il senso comune che la formula 'essere libero' non significa 'ottenere ciò che si è voluto' ma 'determinarsi a volere (nel senso lato di scegliere) mediante se-stessi'. In altre parole, il successo non importa affatto alla libertà.”¹⁷⁶

La libertà non ha distinzione tra scegliere e fare, tra intenzione e atto, ma il limite che la costituisce è il fatto che non può che essere scelta. È una scelta obbligata, una condanna vera e propria. Essa risiede nell'atto e non nel diritto di essere liberi e di perseguire il fine, si attualizza nei fatti. Ciascun uomo libero, inoltre, procede nelle sue scelte nell'ambito delle circostanze le quali possono essere resistenti alla volontà. Ma quello che è ostacolo per uno può non esserlo per un altro, cioè ciascuno di noi percepisce diversamente il dato che ha di fronte: a seconda del proprio fine l'in-sé mi rallenta o mi è indifferente. Questo è possibile proprio per il carattere soggettivo e diversificato della libertà la quale appartiene e costituisce ogni uomo, esplicitandosi negli atti in modi diversi tra loro. Scrive Sartre a proposito del carattere paradossale della libertà tra l'assoluto e la situazione:

“L'uomo non incontra ostacoli che nel campo della sua libertà. O per meglio dire, è impossibile decretare *a priori* ciò che concerne l'esistente bruto e la libertà nel carattere di ostacolo di un esistente particolare. Ciò che è ostacolo per me, infatti, non lo sarà per un altro. ... Così noi cominciamo a intravedere il paradosso della libertà: non c'è libertà che in una *situazione* e non c'è

¹⁷⁵ Ivi, pag. 553.

¹⁷⁶ Ivi, pag. 554.

situazione che mediante la libertà.”¹⁷⁷

Sartre delinea la struttura della situazione, trovando cinque aspetti che la costituiscono: il mio posto, il mio passato, ciò che mi circonda, il mio prossimo e la morte.

Il primo è il fatto che io sia in un luogo e che lo occupi con la mia persona senza alcuna scelta ma come dato di fatto, perciò con assurdità. Eppure la fatticità del mio esistere in un posto è ciò che la libertà scopre e a partire dal quale pongo un fine. Il mio nullificare la situazione attuale significa progettare di modificare me stesso e il luogo in cui mi trovo, perciò il carattere che la mia posizione richiama è la scelta di un finito della libertà inteso come suo limite costitutivo. Il mio assumere un posto ha in sé un valore esistenziale, l'autore ne parla così:

“Certo, nascendo, *io prendo posto*, ma sono responsabile del posto che prendo. Qui si vede più chiaramente il legame inestricabile della libertà con la fatticità nella situazione, perché senza la fatticità la libertà non esisterebbe - come potere di nullificazione e di scelta - e, senza la libertà, la fatticità non potrebbe essere scoperta e non avrebbe neppure senso alcuno.”¹⁷⁸

Il mio passato ha valore perché ha a che fare con me sempre e comunque, in quanto la situazione ha le sue caratteristiche perché deriva da una situazione a sua volta già vissuta e, quindi, collegata a quella presente. Qualsiasi decisione io prenda è in qualche modo superamento di una precedente in quanto la libertà è di sua natura un mutamento dello *status quo*. Il senso del mio passato lo do solo se guardo al futuro, il fine lo chiarisce e dà valore al fatto assurdo dell'esistenza. Il significato del passato dipende strutturalmente dal mio progetto presente nel quale dimostro la fedeltà agli impegni presi e do ragione del passato come valido anche attualmente. Scrive Sartre:

“Il mio passato, infatti, è originariamente progetto, come il nascere attuale del mio essere. E nella misura stessa in cui è progetto, è anticipazione: il suo senso gli viene dall'avvenire che fa prevedere. Quando il passato scivola interamente nel passato, il suo valore assoluto dipende dalla conferma o dalla negazione delle anticipazioni che esso era.”¹⁷⁹

La forza del passato è dipendente dal futuro, il quale avvalora o meno il progetto che ero. Ma, secondo l'autore, è ancor più importante l'interesse dell'uomo a progredire oltre ciò che già è. Questa volontà lo porta a distaccarsi progressivamente dal suo passato, in quanto il passato diviene qualcosa di superato e non più voluto, al quale preferisce un'altra via che benefici di un progresso sempre ulteriore.

Quando l'autore parla della situazione come ciò che mi circonda, non si riferisce più soltanto al luogo, bensì a cose, utensili sia utili che contrarie al mio progetto. La libertà significa cambiamento di me e, di conseguenza, di ciò che mi circonda e che posso cambiare per riaffermare

¹⁷⁷ Ivi, pag. 560.

¹⁷⁸ Ivi, pag. 567.

¹⁷⁹ Ivi, pag. 571.

la mia indipendenza rispetto alle cose stesse. La mia libertà è tale per il cambiamento che voglio portare allo stato di cose: io devo essere disposto ad accettare ciò che accadrà in futuro, resistenze di qualsiasi tipo:

“Così il progetto di una libertà in generale è una scelta che implica la previsione e l'accettazione di resistenze di qualsiasi tipo. Non solo, è appunto la libertà che costituisce l'ambito in cui gli in-sé, per altro indifferenti, si riveleranno come resistenze, ma, inoltre, il suo stesso progetto di *fare* in un mondo resistente, vincendone le resistenze.”¹⁸⁰

Ogni progetto prevede la mia disponibilità al cambiamento e alla lotta a qualsiasi forza contraria ad esso, consapevole che le cose sono indipendenti da me così come io lo sono da loro ma non sono sempre controllabili e perciò possono cogliermi di sorpresa e mutare repentinamente. Per queste ragioni il mio progetto può essere definito aperto. Anche se io desidererei trovare una strada definita e chiusa ai cambiamenti improvvisi, devo saperli prevenire.

Rispetto al mio prossimo, invece, Sartre afferma che il mondo è popolato di altri per-sé, dei quali l'esistenza è evidente ai nostri occhi. Così come io do un senso al mio progetto, anche gli altri hanno il loro: in questo modo vivo in un mondo già provvisto di senso. Se l'uomo dà significato agli oggetti e se ciascuno è già significante di suo, la quantità totale dei significati è tale che essi sono indipendenti dalle mie scelte e dal mio personale significato. Perciò la fatticità dell'esistente è l'esistenza brutta all'interno della quale io provo a dare forme interpretative di ciò che percepisco in un mondo già pieno di significati dati dal mio prossimo per l'intera collettività. La libertà del singolo però non è limitata dall'esistenza dei significati dati da altri, è autonoma ciascuna per il suo per-sé. Scrive Sartre:

“Il per-sé non è uomo dapprima per essere se-stesso in seguito e non si costituisce come se-stesso partendo da una essenza di uomo data *a priori*: al contrario, è nel suo sforzo di scegliersi, come sé personale, che il per-sé dà esistenza a certe caratteristiche sociali e astratte che fanno di lui un uomo; e i legami necessari che seguono gli elementi dell'essenza di uomo non appaiono che sul fondamento di una libera scelta; in questo senso ogni per-sé è responsabile nel suo essere dell'esistenza di una specie umana.”¹⁸¹

Da un lato l'uomo è libero perché sceglie se stesso a prescindere dai significati presenti nel mondo, anzi ne dà di propri, dall'altro si spinge oltre questi significati, al di là di chi li abbia dati a beneficio della specie umana intera. Egli supera le strutture e si assicura la totale indipendenza da esse, pur vivendo con loro. Al di là della presenza di queste strutture, che potremmo relegare ad un ambito utilitaristico ed estetico, a Sartre interessa il rapporto con l'altro per-sé che fa parte della situazione: la natura del legame è frutto della scelta che faccio nell'oggettivarlo o nel riconoscerlo come altro soggetto. L'altro come trascendenza trascesa mi rivela i miei fini e, di conseguenza i

¹⁸⁰ Ivi, pag. 579.

¹⁸¹ Ivi, pag. 593.

mezzi da adottare. Perciò è una presenza che mi definisce nel mio percorso di vita grazie alle scelte verso me stesso e gli altri. La base della condotta esistenzialista nella situazione torna al suo punto d'origine:

“Perché essere libero non significa scegliere il mondo storico dove si nasce - cosa che non avrebbe affatto senso - ma scegliersi nel mondo, qualunque sia.”¹⁸²

Il limite della mia libertà nei confronti dell'altro, dunque, è relegato alla tipologia di riconoscimento che ci riserviamo reciprocamente, come oggetti o come soggetti, rischiando di essere alienato. Come abbiamo visto, però, il limite descritto resta comunque il fondamento del mio essere e la condizione della mia esistenza. La libertà torna dunque ad avere per limite se stessa:

“La libertà è totale e infinita, cosa che non vuol dire che *non abbia* limiti, ma che *non li incontra* mai. I soli limiti contro i quali la libertà urta a ogni istante sono quelli che si impone da sola, e di cui abbiamo parlato, a proposito del passato, di ciò che ci circonda e delle tecniche.”¹⁸³

La morte, come quinta e ultima struttura della situazione del per sé, è il suo stesso limite: è parte della vita e, allo stesso tempo, fine della stessa. Proprio come la mia nascita è assurda, così lo è anche la morte. È l'ultimo dei fenomeni che provo e resta mia soltanto, nessuno può esperirla al mio posto: quella di un altro sarà la sua morte, che non ha niente a che fare con la mia. Essa ha il potere di rivelarci come umani, la sua attesa è vana:

“Ma la morte non può essere attesa, se non è specificatamente designata come la *mia* condanna a morte ... perché non è altro che la rivelazione dell'assurdità di ogni attesa, fosse anche la *sua* attesa.”¹⁸⁴

La morte è uno degli aspetti della vita, certamente inevitabile, in quanto dato di fatto della fatticità. È un suo limite e come è un limite oggettivo anche della libertà in quanto da essa non posso scappare. Ma la mia libertà non incontra mai questo limite finché vivo, essa resta totale e infinita fino all'ostacolo finale. Io assumo la morte come parte di me, ma da essa non sono toccato nel mio progetto in quanto è una possibilità come tante che non va attesa né anticipata nella fuga suicida. Sartre stesso ci ricorda che la chiave di lettura corretta nei confronti del limite mortale che abbiamo, guarda in faccia alla morte e la prende per il lato edificante:

“Non sono 'libero per morire', ma sono un libero mortale.”¹⁸⁵

Sartre verso la fine dell'opera parla del legame della libertà dell'uomo con la sua responsabilità. Dal momento che siamo modi di essere differente, siamo anche responsabili di questo perché abbiamo su di noi il peso del mondo intero. L'autore scrive:

¹⁸² Ivi, pag. 595.

¹⁸³ Ivi, pag. 605.

¹⁸⁴ Ivi, pag. 609.

¹⁸⁵ Ivi, pag. 622.

“Prendiamo la parola 'responsabilità' nel suo senso banale di “coscienza (di) essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto’.”¹⁸⁶

Da una considerazione di ordine logico, in realtà il filosofo vuole portarci a comprendere le conseguenze di quanto sta affermando. La gravità che sottende la sua affermazione deriva dal fatto che l'uomo è colui per il quale esiste un mondo e decide di essere in qualsiasi situazione. Il soggetto è centro dell'azione e centro del mondo allo stesso tempo. Ciò che spesso sottovalutiamo nel concepire banalmente la responsabilità è la modalità del nostro assumere le conseguenze. Se le assumiamo lo facciamo a qualsiasi prezzo e in ogni situazione, a prescindere dal coefficiente di avversità. Sembra quasi incoraggiarci:

“... il per-sé deve assumere interamente la situazione con il suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile; deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore, perché gli inconvenienti peggiori o le peggiori minacce che rischiano di raggiungere la mia persona non hanno senso che per il mio progetto; compaiono sullo sfondo del mio progetto.”¹⁸⁷

Sartre chiama a raccolta aspetti compresenti nell'uomo, cioè l'orgoglio, la scelta e il progetto. Tutti e tre formano l'unità dell'atto che scavalca le difficoltà: queste sono a misura d'uomo e, anzi, esistono solo in riferimento alla specificità del progetto che vivo con impegno. Io sono l'autore della mia vita e perciò devo vedermela con quanto ha a che fare con essa, devo farlo perché è il mio dovere legato al mio fine. Tutto quanto ha a che fare con esso e, quindi, con me stesso. L'autore torna ad insistere:

“È quindi insensato pensare di rammaricarsi perché nulla di estraneo ha deciso di ciò che proviamo, di ciò che viviamo o di ciò che siamo.”¹⁸⁸

Trova la spiegazione l'affermazione sulla rivendicazione logica delle conseguenze: la responsabilità è assoluta a prescindere dalla situazione, si smarca dall'accettazione in quanto è parte integrante del progetto dell'uomo. Rammaricarsi così come accettare non hanno senso, tutto ciò che siamo è la nostra scelta e in quanto nostra è responsabile, ad essa e di essa dobbiamo rispondere. Nulla può esserci estraneo, tutto, in qualche modo, è nostro come umano e personale, anche quando riguarda altri. Anche nel caso decidessi di fuggire è pur sempre qualcosa di mio, mi riguarda come uomo e mi riguarda perché la stessa scelta di fuggire è mia. La responsabilità non si stacca dall'uomo, ma è sua al pari della libertà in quanto derivano dalle scelte. In questa prospettiva noi non abbiamo più alcuna scusante, siamo condannati ad essere liberi così come ad essere responsabili. Anche se in una guerra io non mi sentissi parte di essa, ne sarei in ogni caso parte in causa e, nuovamente, responsabile. Sartre descrive come dovrebbe essere il comportamento dell'uomo responsabile, in quanto individuo assoluto e irripetibile in ogni tempo:

¹⁸⁶ Ivi, pagg. 628-629.

¹⁸⁷ Ivi, pag. 629.

¹⁸⁸ Ivi, pag. 629.

“Così, totalmente libero, indistinguibile dal periodo di cui ho scelto di essere il senso, profondamente responsabile della guerra come se l'avessi dichiarata io, non potendo vivere nulla senza integrarlo alla *mia* situazione, impegnarmi completamente in essa e lasciarle la mia impronta, devo essere senza rimorsi né rimpianti come sono senza scuse, perché dal momento del mio nascere all'essere, porto il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possano alleggerirlo.”¹⁸⁹

Tutto ciò che accade pare che esista come se ne fossi direttamente responsabile, sono una persona sola, priva di aiuto e senza scelta altre scelte che responsabilizzarmi perché, anche se fuggissi, sarei responsabile della fuga. Non posso nascondermi dal momento in cui sono nato. Anche se la scelta di nascere non è mia, nel senso che non ero consapevole di venire al mondo, non mi scollo dalla mia condizione. Dopo essere nato, che è un dato di fatto, mi atteggio in qualche modo nei confronti della vita, e io stesso scelgo il come:

“Io sono, in realtà, responsabile di tutto, salve che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere. Tutto accade dunque come se fossi obbligato a essere responsabile.”¹⁹⁰

Ogni avvenimento della vita è *occasione* per me, una possibilità attuabile, perciò è un mezzo plausibile che io posso cogliere o meno: se lo faccio le conseguenze arrivano al mondo popolato da altri. La modalità fondamentale del viverle si ripercuote nel soggetto nella forma dell'angoscia:

“È così precisamente che il per-sé si coglie nell'angoscia, cioè come un essere che non è fondamento né del suo essere, né dell'essere degli altri, né degli in-sé che formano il mondo, ma che è costretto a decidere del senso dell'essere, in lui e ovunque al di fuori di lui. Chi realizza nell'angoscia la sua condizione di *essere* gettato in una responsabilità che si ritorce persino sul proprio abbandono non ha più né rimorsi né rimpianti, né scuse: non è più che una libertà che si scopre da sola e il cui essere risiede in questa scoperta stessa.”¹⁹¹

Il peso che grava sul singolo e la condizione dalla quale non posso fuggire ci angoscia, anche se tutto quello che accade è a misura d'uomo e, per Sartre, sopportabile in quanto umano. È difficile essere in grado di perseguire il proprio fine senza disperare e non è dato a tutti di raggiungere l'obiettivo. La fuga resta una delle opzioni tra le possibili soluzioni all'angoscia per molti per-sé. Sartre chiude il capitolo sulla responsabilità rimarcando proprio questo fatto, tornando a riferirsi a considerazioni precedenti:

“Ma, l'abbiamo notato all'inizio di quest'opera, la maggior parte del tempo fuggiamo l'angoscia nella malafede.”¹⁹²

¹⁸⁹ Ivi, pagg. 630-631.

¹⁹⁰ Ivi, pag. 631.

¹⁹¹ Ivi, pag. 632.

¹⁹² Ivi, pag. 632.

L'esistenzialismo è un umanismo

A distanza di pochi anni dalla diffusione de *L'essere e il nulla*, Sartre tenne una conferenza sull'esistenzialismo. Le sue parole sono stenografate in un testo intitolato *L'esistenzialismo è un umanismo*, il quale riporta il discorso che il filosofo fece in una sala del Club Maintenant a Parigi il 29 ottobre 1945. Lo scopo di quella conferenza fu ricontestualizzare il pensiero esistenzialista e chiarire gli equivoci sorti dalla lettura de *L'essere e il nulla*: Sartre capì che l'errore principale in cui i lettori cadevano era quello di ritenere l'esistenzialismo una dottrina che avviasse al quietismo, portando la parola “esistenzialismo” ad un abuso del termine che sviliva il suo reale significato.

Sartre cerca di riassumere in modo comprensibile ai più ciò che, secondo lui, è l'esistenzialismo: lo ritiene una dottrina per i soli filosofi. Chiarisce le incomprensioni sorte nei due anni appena passati quando, alla fine della guerra, la sua filosofia attirava le critiche: da una parte dei cattolici per il suo fondamento ateo ed individualista, che eliminerebbe i comandamenti di Dio per dare all'uomo la facoltà di fare ciò che vuole, pur essendo l'uomo incapace di avvallare o condannare i comportamenti propri e altrui. Dall'altra i comunisti sono suoi detrattori perché lo ritengono troppo individualista, così che l'esistenzialismo romperebbe i legami di logica collettiva.

Sartre fa subito chiarezza sul suo pensiero filosofico, distaccandosi dall'etichetta che gli avevano affibbiato:

“Vorrei qui difendere l'esistenzialismo da un certo numero di critiche che gli sono state mosse. Innanzi tutto lo si è accusato di indurre gli uomini ad un quietismo di disperazione, poiché, precluse tutte le soluzioni, si dovrebbe considerare in questo mondo l'azione del tutto impossibile e sfociare, come conclusione, in una filosofia contemplativa.”¹⁹³

La filosofia esistenzialista, a cui Sartre vuole ridare chiarezza di intenti, si differenzia da quella borghese, la quale sarebbe limitata alla contemplazione. Si schiera a favore di un pensiero che porti all'azione. Sartre vuole sollecitare l'uomo appellandosi alla sua parte migliore che è la solidarietà tra simili. Egli afferma che l'uomo, pur prendendo le mosse dal *cogito* cartesiano, rompe l'apparente isolamento della soggettività pura che i detrattori concepiscono come limite invalicabile per la solidarietà.¹⁹⁴

Sartre è pienamente consapevole del periodo storico in cui il suo pensiero ha preso vita e l'uditorio a cui si rivolge. Lo stesso uditorio, secondo lui, fa un utilizzo improprio del vocabolario esistenzialista, in quanto da un lato abusa dei termini facendoli diventare una moda, dall'altro diffonde imprecisioni sul carattere positivo che la sua filosofia vuole avere. Dice Sartre:

“Si sa che l'accusa principale che ci muovono è che l'esistenzialismo mette in risalto il lato

¹⁹³ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, traduzione italiana di Giancarla Mursia Re, Mursia, Milano, 1990, pag. 19.

¹⁹⁴ Ivi, pag. 20.

deteriore della vita umana. Una signora di cui mi si è parlato recentemente, quando si lascia sfuggire, per mancanza di controllo, una parola volgare, dice a mo' di scusa: sto diventando esistenzialista. Quindi brutture ed esistenzialismo vengono identificati ed è per questo che molti ci ritengono naturalisti.”¹⁹⁵

Sartre risponde fermamente a queste accuse chiarendo il suo pensiero che sta dalla parte opposta a dove lo costringono i suoi critici:

“Molti potranno meravigliarsi che si parli qui di umanismo. Vedremo in qual senso lo intendiamo. In ogni caso possiamo dire subito che intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana.”¹⁹⁶

Il filosofo parigino intende il proprio pensiero un invito nei confronti dell'uomo a prendersi le proprie responsabilità: la sua filosofia è umanista in quanto si rivolge alla soggettività di ciascuno, il quale, legato ad una situazione determinata nella storia, ha la possibilità di dare vita ai suoi progetti. È una filosofia che promuove interamente l'uomo per le sue doti, allontanandolo dalla concezione pessimista che hanno di lui i detrattori dell'esistenzialismo. Il suo pensiero vuole essere un umanismo autentico perché esalta l'integrità e la libertà del singolo, portandolo davanti alla verità dei fatti ed alla sua possibilità di scelta.

Mentre brutture ed esistenzialismo vengono identificate dall'opinione pubblica, Sartre, al contrario, pensa che tali illazioni derivino dal fatto che la sua filosofia sia scomoda perché turba gli animi. L'esistenzialismo è una filosofia realista, che parte dal quotidiano e si allontana dall'edulcorazione del romanticismo, il quale ha in sé la capacità di ammorbidire l'interpretazione delle circostanze in cui l'uomo vive, come fa la sapienza dei popoli. L'esistenzialismo, quindi, è la filosofia umanista per eccellenza, anche quando tale punto di vista può risultare ripugnante. Questa stessa caratteristica costituisce la base di partenza per l'ottimismo esistenzialista: lascia possibilità di scelta all'uomo e lo responsabilizza.¹⁹⁷ Secondo Sartre, sono le altre dottrine a svilire l'uomo perché lo ingannano sulle sue reali possibilità, coprendo il potenziale che ciascuno di noi potrebbe esprimere.

Il filosofo chiarisce ulteriormente la sua posizione nella corrente esistenzialista, schierandosi tra i pensatori atei. L'esistenzialismo, infatti, ha in sé due correnti: quella cristiana di Jaspers e quella degli atei, tra i quali pone Heidegger, che si distanzia da tali affermazioni, e la corrente francese di cui egli stesso fa parte. Secondo lui la seconda è quella più austera e meno scandalosa, in quanto destinata agli specialisti e ai filosofi.¹⁹⁸ Il tratto in comune tra le due parti è quello

¹⁹⁵ Ivi, pag. 21.

¹⁹⁶ Ivi, pag. 21.

¹⁹⁷ Ivi, pag. 23.

¹⁹⁸ Ivi, pag. 24.

secondo cui l'esistenza precede l'essenza, intendendo che il punto di partenza di qualsiasi pensiero deve essere la soggettività. La coerenza dell'esistenzialismo ateo, a cui Sartre si riferisce, fa sì che, escludendo l'esistenza di Dio, l'esistenza dell'uomo acquisisca un primato per il quale egli non può essere definito da alcun concetto. Sartre specifica:

“Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e si definisce in quanto all'inizio non è niente.”¹⁹⁹

Ma questo suo non essere niente è parte integrante del suo essere: dal momento che non c'è una vera e propria natura umana, in quanto non esiste alcun Dio che la concepisca, l'uomo può diventare ciò che vuole nella maniera in cui si concepisce nel suo slancio verso l'esistere. L'uomo è la risultante del suo progetto, Sartre precisa:

“... l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo.”²⁰⁰

Dal momento che l'uomo inizialmente non è niente, può riscattarsi nel tempo tramite la possibilità del suo progettare la vita che intende costruire. In questa condizione di assoluta apertura delle possibilità, l'uomo, secondo Sartre, guadagna grande dignità nella propria soggettività.

“...che cosa vogliamo dire noi, con questo, se non che l'uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l'uomo in primo luogo esiste, ossia che egli è il primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire.”²⁰¹

L'uomo è costitutivamente libero, e lo è nel suo progetto che vive soggettivamente: il progetto è espressione di una originaria volontà. Essa è una decisione consapevole della quale l'uomo è responsabile. Questo è uno dei caratteri fondamentali dell'esistenzialismo:

“...se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di ciò che è. Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza.”²⁰²

La responsabilità di cui parla Sartre risulta essere una consapevolezza del sé che è sia esistenza, sia decisione, sia progetto. La stessa consapevolezza lo porta a non potersi tirare indietro rispetto alla sua condizione ed alle scelte che quest'ultima gli chiede. Il farsi carico di se stessi significa essere in grado di governarsi nel tempo e nelle circostanze che impongono le scelte, ed impegnandosi per le conseguenze che da loro conseguono.

La responsabilità non ricade, però, solo sul proprio sé:

“...e quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia

¹⁹⁹ Ivi, pag. 28.

²⁰⁰ Ivi, pag. 29.

²⁰¹ Ivi, pag. 29.

²⁰² Ivi, pag. 30.

responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini.”²⁰³

Ciò che Sartre vuole significare è in riferimento alla natura dell'uomo: se la sua scelta coinvolge la propria soggettività, ciò non si traduce in egoismo o solipsismo, per quanto l'esistenzialismo si rivolge a ciascun uomo per il suo sé. La scelta solitaria che ciascuno compie, secondo Sartre, non può oltrepassare la soggettività umana che consiste negli altri. Sartre vede in questa prospettiva uno dei motivi per cui l'esistenzialismo ha un significato profondo per l'uomo nei confronti dell'intera comunità degli uomini, in quanto li responsabilizza. Afferma:

“Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è un solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere.”²⁰⁴

La scelta che l'uomo intende portare avanti assume uno spessore non indifferente: il singolo che sceglie, in realtà, proietta nella storia un'immagine dell'uomo a cui tende. Questa tensione coinvolge l'intera umanità e il procedere della storia perché persegua un obiettivo che non possiamo non ricercare. Nella mia storia personale, io non metto in causa solo me stesso: propongo all'umanità l'immagine di uomo che voglio, che ritengo la migliore per tutti. Questo non può non interessare il resto degli uomini, perché nella mia scelta io scelgo l'uomo.

Nel testo della conferenza, Sartre ha rivisto i nodi del suo pensiero esponendoli con chiarezza di intenti all'uditorio. Dopo aver parlato della scelta e della responsabilità, affronta un altro dei temi fondamentali del suo pensiero esistenzialista: l'angoscia, così da chiarire quello che intendeva ne *L'essere e il nulla* quando parlava di angoscia e malafede. L'uomo, secondo Sartre, è egli stesso angoscia, nel senso che nell'assunzione di un impegno si assume la responsabilità. L'uomo è coscienza di essere il libero fondamento di se stesso e del mondo intero: rendersene conto significa dare possibilità all'angoscia di impadronirsi di noi.²⁰⁵ Nel testo de *L'esistenzialismo è un umanesimo* tradotto da Giancarla Mursia Re, la nota²⁰⁶ dice che la responsabilità è lo stadio preriflessivo della libertà: l'uomo rivendica sul piano logico le conseguenze della propria libertà. La responsabilità è la scelta consapevole ma non ancora interiorizzata di accettare il proprio rapportarsi con l'in-sé, prima che al suo posto si instauri l'angoscia che deriva dall'accorgersi fino in fondo dell'assolutezza della sua libertà. L'angoscia è quindi lo stadio riflessivo che segue la responsabilità: l'uomo la vive quando si accorge della sua assoluta libertà. Forse sarebbe più corretto definire la natura dell'angoscia come irriflessa, e la responsabilità come riflessiva: ritengo che, se facciamo fede a quanto Sartre afferma successivamente, ovvero che l'angoscia può essere mascherata pur se

²⁰³ Ivi, pag. 31.

²⁰⁴ Ivi, pag. 31.

²⁰⁵ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione italiana di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2008, pagg. 65-68.

²⁰⁶ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, traduzione italiana di Giancarla Mursia Re, Mursia, Milano, 1990, pag. 34.

essa nasce spontaneamente nell'azione, l'interpretazione dell'angoscia, definita in nota come stadio riflessivo, sarebbe più corretta a termini invertiti, ovvero concependo l'angoscia come preriﬂessiva per il suo essere inconsulta e non controllabile nel suo nascere, mentre la responsabilità sarebbe lo stadio riflessivo in quanto frutto della consapevolezza. La nota al testo trova giustificazione, quindi, nel caso in cui non diamo valore di successione cronologica alle parole riflessivo e preriﬂessivo, ma solamente qualitativo. Lo stesso autore scrive ne *L'essere e il nulla* a proposito dell'origine dell'angoscia:

“ ... La paura e l'angoscia sono esclusive una dell'altra, perché la paura è apprensione irriﬂessa del trascendente, e l'angoscia è apprensione riflessiva di sé, l'una nasce dalla distruzione dell'altra, e il processo normale nel caso citato è un passaggio costante dall'una all'altra. Ma esistono anche delle situazioni nelle quali l'angoscia appare pura, senza essere mai stata preceduta o seguita dalla paura.”²⁰⁷

Ad ogni modo, nell'angoscia l'uomo vive la precarietà della libertà, che deriva dalla possibilità di perderla o non portarla a compimento. Questo non significa però che tutti gli uomini vivano alla stessa maniera l'angoscia. Tutti la sentono in sé, ma alcuni la fuggono: la malafede è l'atteggiamento che permette loro di sfuggire, tramite scuse, alla propria responsabilità. Da parte di chi è in malafede, sarebbe facile rifugiarsi nel pensare che non tutti hanno un atteggiamento di fuga, delegando agli altri le scelte. Sartre specifica:

“...non si sfugge a questo pensiero inquietante che con una specie di malafede. Colui che mente e si scusa dicendo: non tutti fanno così, è qualcuno che si trova a disagio con la propria coscienza, perché il fatto di mentire implica un valore universale attribuito alla menzogna. Anche quando si maschera, l'angoscia appare.”²⁰⁸

Ma l'angoscia permane per il fatto che sono sempre io, come soggettività, a dover decidere alla fine. Le decisioni che prendo devono valere per l'umanità intera e per questo il loro peso è grande e provoca angoscia. Questa stessa angoscia, secondo Sartre, è quella che ci porta a dover decidere, allontanandoci dall'inazione. Scrive:

“Non si tratta qui di un'angoscia che condurrebbe al quietismo, all'inazione. Si tratta di un'angoscia semplice, che tutti coloro che hanno delle responsabilità conoscono bene.”²⁰⁹

L'angoscia va concepita come il motore dell'azione in quanto ne è parte preliminare. L'uomo è chiamato a trattare le conseguenze delle sue azioni fino in fondo. La condizione che Sartre descrive nell'angoscia è un privilegio per l'uomo: nel suo dovere di scelta dà dignità all'essere umano. Qualsiasi cosa accada all'uomo sarà sempre lui a decidere cosa fare, indipendentemente dagli avvenimenti lui è responsabile di ciò che sceglie o meno di fare. Per quanto niente dall'esterno

²⁰⁷ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione italiana di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2008, pag. 65.

²⁰⁸ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, traduzione italiana di Giancarla Mursia Re, Mursia, Milano, 1990, pagg. 34-35.

²⁰⁹ Ivi, pag. 37.

lo costringa a scegliere, l'uomo comunque deve scegliere. Per questa ragione Sartre afferma:

“... Ed ogni uomo deve dirsi: sono io davvero colui che ha il diritto di operare in modo tale che l'umanità si regoli sui miei atti? E, se non se lo dice, è perché maschera la propria angoscia.”²¹⁰

L'angoscia nel momento della scelta è uno stato al quale l'uomo non può sottrarsi, ma è condizione dell'azione: la soggettività, nella scelta, esamina le possibili soluzioni. Tra queste non ne esiste una di migliore dell'altra. Secondo l'esistenzialismo il valore di una scelta risiede nel solo fatto di essere stata scelta, senza garanzie di alcun tipo. Il suo valore dipende dalla decisione presa dal singolo uomo. In questo modo Sartre definisce la propria posizione rispetto ai cattolici:

“E quando si parla di abbandono, espressione cara a Heidegger, intendiamo soltanto che Dio non esiste e che bisogna trarne le conseguenze fino in fondo. L'esistenzialismo si oppone energicamente ad un certo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio con la minima spesa.”²¹¹

La morale laica intende affermare non solo che Dio non esiste, ma che, anche se esistesse, non potrebbe essere utilizzato come garanzia di valori. Per questo motivo vanno tratte le conseguenze morali dell'assenza di Dio: l'uomo è l'unico fondamento dell'esistenza, da lui soltanto e dalle sue scelte deriva l'unica morale possibile, atea e legata alla singola soggettività. La morale laica sostiene che non possono esistere valori di alcun tipo a priori, ma solo a posteriori in quanto decisi dall'azione dell'uomo. L'esistenzialismo si spinge oltre: il fatto che Dio non esiste è molto scomodo perché fa perdere all'uomo un possibile orizzonte di valori intelligibili. Se manca Dio allora manca una coscienza infinita che concepisca il Bene. Questo comporta che è l'uomo l'unico essere dal quale può dipendere la morale.²¹² Non sarà possibile alcun punto di partenza che non sia l'uomo come soggettività per decidere del Bene, senza una natura umana comune. Non c'è determinismo morale: se l'esistenza precede l'essenza, la libertà deriva soltanto dall'esistenza dell'uomo. Sartre specifica:

“Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato ad essere libero.”²¹³

Nell'assenza di un fondamento per i valori che non sia l'uomo, Sartre vede la ragione per cui la libertà dell'uomo è una condizione coatta di assoluta libertà dalla quale l'uomo, paradossalmente, non può liberarsi. L'uomo è libertà senza averlo voluto e, una volta nato, non può cambiare la propria condizione di libertà. Così non può che essere responsabile di tutto quello che fa e sceglie. Tutto quanto ciò che concerne l'uomo ricade nella sua responsabilità:

²¹⁰ Ivi, pag. 37.

²¹¹ Ivi, pag. 39.

²¹² Ivi, pag. 40.

²¹³ Ivi, pag. 41

“L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. ... Ritiene l'uomo responsabile della passione. ... Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo.”²¹⁴

L'esistenzialista fa conto soltanto su se stesso: il singolo interpreta e agisce orientandosi da solo. Nel suo agire è costretto ad inventare l'uomo come umanità. L'uomo ha un'avvenire nella storia a ragione del suo essere solo e non predeterminato: la storia è il suo progettarsi nell'avvenire. A questo proposito Sartre racconta il dilemma vissuto da un suo allievo, il quale doveva scegliere se arruolarsi o restare presso la madre vedova che in lui aveva l'unico figlio rimasto. Da un lato c'era la possibilità di perseguire un progetto di interesse collettivo e incerto, dall'altro una scelta immediata e legata ad una sola persona. Le due scelte sono il corrispettivo pratico di due morali differenti: una ampia e dall'esito discutibile, l'altra legata a motivi di simpatia e devozione. L'opposizione di queste due possibilità equamente preferibili fa capire che nessuno può scegliere a priori, così come non può esistere alcuna morale precostituita. Il valore di una scelta non può dipendere neppure da un sentimento: si cadrebbe in un errore pari al credere che ci si possa orientare in base ad una morale precostituita poiché il sentimento è legato alla situazione stessa e non è stabile. I principi non esistono né in me né fuori di me. Persino il consiglio di un altro soggetto è viziato dal fatto che io scelga chi consultare. Sartre perciò propone una soluzione differente per la base di qualsiasi scelta: la libertà dell'uomo è l'unico principio valido per scegliere. La responsabilità stessa dell'interpretazione dei motivi di una scelta è del singolo uomo. Dal momento che il per-sé non è possibile dominarlo in tutte le sue variabili, Sartre, rifacendosi a Cartesio, fa suo il motto secondo il quale è preferibile vincere se stessi piuttosto che il mondo. Questo lo porta alla seguente affermazione:

“Agire senza speranza.”²¹⁵

Questo non significa che l'uomo debba partire sconfitto nei suoi progetti. Questa interpretazione è quella errata dei detrattori dell'esistenzialismo. Sartre intende dare l'opportunità alla storia dell'uomo di avere un nuovo inizio, responsabilizzando l'uomo e vedendo in lui l'unica base di partenza possibile. Il filosofo francese rilegge l'assenza di senso che getta l'uomo nella disperazione, impedendogli di vedere alcuna speranza, così che con l'esistenzialismo esorta l'uomo a vedere le proprie forze sulle quali far affidamento per agire pur senza speranza. In questo senso trova significato l'espressione:

“Significa forse che io devo abbandonarmi al quietismo? No. Prima io mi devo impegnare, poi devo operare secondo la vecchia formula: 'non c'è bisogno di sperare per agire’”.²¹⁶

Le cose sono il frutto delle scelte che l'uomo ha deciso di compiere. L'esistenzialismo vede

²¹⁴ Ivi, pag. 42.

²¹⁵ Ivi, pag. 52.

²¹⁶ Ivi, pag. 54.

nel quietismo il proprio opposto: un atteggiamento di fuga adottato da coloro che pensano che ci siano altri a poter fare ciò che loro stessi non possono. Ciascuno ha la responsabilità di ciò che fa: se l'azione è l'unica realtà che esiste, allora l'uomo non è altro che il suo progetto. E l'uomo a sua volta esiste nella misura in cui si realizza: è l'insieme dei suoi atti in vita.²¹⁷

Risulta inutile nascondersi dietro all'opposizione che i fatti hanno nei confronti dell'uomo: ciò significa che non ho espresso il mio potenziale perché ho scelto di non farlo. Sono responsabile anche di questo! L'uomo è la realizzazione dei suoi progetti e niente altro perché solo la realtà vale.²¹⁸ La possibilità inespressa è il limite dell'uomo che non si è realizzato. Sartre dice:

“In queste condizioni, ciò che ci viene rimproverato non è, in fondo, il nostro pessimismo, ma un rigore ottimista.”²¹⁹

L'aspetto scomodo dell'esistenzialismo, sostiene provocatoriamente Sartre, non è l'assenza di senso che l'uomo percepisce e la sua gettatezza, bensì proprio la controproposta dell'esistenzialismo: la possibilità dell'uomo di essere ciò che decide. Il pessimismo di cui viene accusato, secondo lui, è volutamente travisato il messaggio edificante del suo esistenzialismo ateo: l'uomo deve assumersi la propria responsabilità nei propri confronti e degli altri.

Sartre fa l'esempio di una persona vile per spiegare come l'uomo sia responsabile di sé, a prescindere dalle condizioni fisiche e psicologiche. Torna a rimarcare il fatto che l'uomo non ha una natura predefinita, ma che ha nelle sue azioni, e solo in esse, il suo modo di essere come frutto di scelta. Ciò che rende un uomo vile non è il fatto che egli sia così per sua natura o come dato di fatto: l'uomo è vile perché si comporta come tale, perciò la sua definizione deriva dalle azioni che compie.

“... L'esistenzialista quando descrive un vile, dice che questo vile è responsabile della sua viltà. Questo vile non è così per il fatto che ha un cuore, un polmone o un cervello vile; non è così in base ad una particolare organizzazione fisiologica: è così perché coi suoi atti si è dato la forma di un vile.”²²⁰

Questa condizione che Sartre ritiene propria dell'uomo lo rende responsabile del suo modo di essere, escludendo con forza che una condizione dell'uomo possa dipendere dalla nascita o da fattori estranei alle scelte che ciascuno compie. Questa convinzione è un ennesimo motivo per cui l'opinione pubblica accettava malvolentieri il pensiero sartriano, in quanto pare più accomodante il fatto che esista una condizione umana la quale dipenda dalla nascita e non dalle scelte. Sartre si differenzia nuovamente e torna a scommettere sull'uomo: se esistesse una natura come dato di fatto, e perciò questa non fosse modificabile, il vile resterebbe tale. L'uomo, invece, grazie alla scelta di libertà che può compiere, ha la possibilità di cambiare. Dice a questo proposito:

²¹⁷ Ivi, pag. 55.

²¹⁸ Ivi, pag. 56.

²¹⁹ Ivi, pag. 57.

²²⁰ Ivi, pag. 58.

“L'esistenzialista, invece, dice che il vile si fa vile, che l'eroe si fa eroe; c'è sempre una possibilità per il vile di non essere più vile e per l'eroe di cessare d'essere un eroe. Quello che conta è l'impegno totale, e non sono un caso particolare, un'azione particolare a impegnarvi totalmente.”²²¹

Sartre considera l'uomo un essere che ha in sé la capacità di cambiare tramite le scelte. La responsabilità del cambiamento lo espone da un lato alla possibilità di edificarsi, dall'altra al rischio di non farcela. L'esito del progetto, però, non può prescindere dall'impegno che il singolo individuo mette nell'impresa, la quale può concretizzarsi solo se l'uomo la persegue con impegno costante: l'eventuale singolo atto non può valere come prova di un impegno responsabile che valga per la vita intera, ma resterebbe estemporaneo e di poca rilevanza.

Dal momento che l'esistenzialismo definisce l'uomo in base all'azione significa che è una dottrina ottimista che si riferisce alla prassi della vita. La responsabilità che l'uomo si assume va riversata nell'operare come condizione stessa della vita. La dottrina esistenzialista di Sartre deriva da una condizione di gettatezza che l'uomo deve riconoscere come propria e, a partire da essa, trarne le conseguenze. L'autore definisce l'esistenzialismo con queste parole:

“... il destino dell'uomo è nell'uomo stesso; ... l'esistenzialismo gli dice che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza, su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno.”²²²

Sartre come nuovo passo cerca di difendersi dalle accuse di soggettivismo portate alla sua filosofia dai detrattori. La soggettività che il filosofo pone come punto di partenza c'è per ragioni ontologiche e fondative che possano portare alla verità del pensiero, e in quanto unico fondamento reale: per questo il soggetto di Sartre recupera quello di Cartesio:

“Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell'individuo, e questo per ragioni filosofiche. ... Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: io penso, dunque sono.”²²³

Chi critica la visione proposta dall'autore forse non capisce che la sua è una posizione soggettiva per esigenza, non per classismo, infatti l'attenzione che pone nei confronti dell'umanità esclude qualsiasi posizione antisociale. Egli accusa le altre filosofie, che non hanno all'inizio la soggettività come certezza, cartesianamente parlando, di essere probabilistiche e, perciò, distanti dal reale. L'unica verità assoluta dalla quale partire è il *cogito* che coglie se stesso senza intermediari.

Sartre considera l'esistenzialismo l'unica filosofia che non screditi l'uomo ma che dia dignità assoluta:

“E poi, questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto.”²²⁴

²²¹ Ivi, pag. 59-60.

²²² Ivi, pag. 60.

²²³ Ivi, pag. 61.

²²⁴ Ivi, pag. 62.

L'esistenzialismo assume l'uomo come fondamento e soggetto allo stesso tempo, l'uomo può essere oggetto d'indagine filosofica, ma si parla sempre dell'uomo come autore responsabile e consapevole, chi pone in analisi l'uomo non può che essere uomo egli stesso e in tutta la sua integrità. Se il materialismo dispone degli oggetti e vuole classificarli, l'esistenzialismo sottrae l'uomo a questa selezione e lo pone al centro di tutto come singolo e l'uomo come umanità. Al di là della scienza, l'esistenzialismo si spinge all'essenza dell'individuo:

“In questo modo l'uomo, che coglie se stesso direttamente col 'cogito', scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso), se gli altri non lo riconoscono come tale.”²²⁵

Sartre torna così a fondare l'esistenza del singolo sull'evidenza fenomenologica dell'altro, permettendo di istituire la relazione e fondare a sua volta una morale delle relazioni. L'altro sarà lo specchio delle mie verità, di ciò che io percepisco di me stesso, se e quando viene avvalorato da chi mi sta di fronte. Nello sguardo e nel linguaggio incontro gli altri, e ne percepisco la libertà che è fondamento della mia:

“Così scopriamo subito un mondo che chiamiamo l'intersoggettività, ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri.”²²⁶

In questo modo la fenomenologia dell'incontro, la libertà e l'autoconsapevolezza del *cogito*, pongono le condizioni per un progetto esistenzialista dell'uomo, non tanto rinchiuso nella singolarità dell'individuo, ma come singolo che si apre alla relazione intersoggettiva.

A maggior ragione Sartre parla della mancanza di una natura umana coerente con il soggettivismo di cui ha argomentato le ragioni:

“Inoltre, se è impossibile trovare in ciascun uomo una essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste però una universalità umana di *condizione*.”²²⁷

A prescindere dalle condizioni storiche, l'uomo condivide nel tempo gli stessi limiti, ovvero c'è qualcosa di invariabile. Al di là dell'esteriorità della sua situazione, che per costituzione è mutevole, l'individuo ha sempre e comunque la necessità di essere in un luogo, di essere mortale, di relazionarsi con altri e di prendere una posizione lì dove si trova. Esiste dunque “un insieme dei limiti a priori che delineano la situazione fondamentale dell'uomo nell'universo.”²²⁸

I limiti sono oggettivi e soggettivi: oggettivi nel senso che sono comuni a tutti e soggettivi perché appartengono a ciascuno nella sua specificità. La progettualità del singolo vale come universale proprio per la condivisione dei limiti: esiste un'universalità dell'uomo così come l'universalità del progetto a partire dalle basi comuni.

²²⁵ Ivi, pag. 63.

²²⁶ Ivi, pag. 64.

²²⁷ Ivi, pag. 64.

²²⁸ Ivi, pag. 65.

“Io costruisco l'universale scegliendomi, lo costruisco comprendendo il progetto di ogni altro uomo, di qualunque epoca sia.”²²⁹

Il libero progetto segue un libero impegno, in quanto nell'impegno il singolo uomo relativizza se stesso in nome dell'umanità come fine della scelta. Siamo relativi ed universali contemporaneamente, in quanto agiamo per conto nostro ma in nome dell'umanità, comprensibili a chiunque e in qualunque epoca. Siamo localizzati in un determinato punto storico ma comprensibili universalmente.

Un'altra accusa alla quale Sartre risponde, è quella secondo cui l'esistenzialista può fare ciò che vuole:

“... allora voi - ci vien detto - potete fare tutto ciò che volete, e quest'affermazione viene espressa in diversi modi. Anzitutto ci si accusa di anarchia; poi si sostiene: voi non potete giudicare gli altri, perché non c'è ragione di preferire un progetto ad un altro; infine ci si può dire: tutto è gratuito in ciò che scegliete, voi date con una mano ciò che fingete di ricevere con l'altra.”²³⁰

Il filosofo si difende e chiarisce la reale posizione dell'esistenzialismo che scredita le tre critiche. È facile che ad una prima impressione la sua filosofia possa essere presa per una posizione utile a raggiungere in breve ciò che si vuole, dimenticandosi della serietà della sua dottrina. L'esistenzialista non fa tutto ciò che vuole, anzi, soltanto è in obbligo di scegliere perché anche non scegliere, in realtà, è una scelta. Ciò porta l'uomo ad allontanarsi dal proprio capriccio e fuggire facili fantasie rispetto ai desideri:

“Se è vero che di fronte ad una situazione ... io sono obbligato a scegliere un atteggiamento e che, in ogni modo, io porto la responsabilità di una scelta che, impegnandomi, impegna anche l'intera umanità, anche se nessun valore *a priori* determina la mia scelta, questo non ha nulla a che vedere col capriccio ...”²³¹

La gratuità della scelta è un'accusa falsa: la situazione ci rende immersi in luogo e tempo definiti, perciò in un ordine in cui siamo impegnati. Siamo obbligato a scegliere e a farlo in situazione, così che di gratuito non c'è niente nell'esistenzialismo dal momento che siamo responsabili di quanto ci circonda e di quello che siamo. La scelta è quindi una scelta morale in quanto ci determina nel mondo e nel rapporto con gli altri.

A proposito del discorso sulla morale, il filosofo francese la accosta alla creazione artistica in quanto, così come l'artista non dipinge secondo canoni *a priori*, bensì inventa e il giudizio che si dà è sempre successivo al compimento dell'opera, alla stessa maniera l'atto morale non segue criteri che non siano quelli della gratuità dei fatti.

“L'arte e la morale hanno in comune la creazione e l'invenzione. Non possiamo decidere a

²²⁹ Ivi, pag. 67.

²³⁰ Ivi, pag. 68.

²³¹ Ivi, pag. 69.

priori su ciò che si deve fare.”²³²

Torna a valere il principio della libertà della scelta come responsabilità dell'individuo, se non siamo garantiti da alcuna morale preconstituita siamo costretti ad inventarla ciascuno per sé:

“L'uomo si fa; non è qualcosa di bell'e fatto in partenza; egli si fa scegliendo la propria morale, e la pressione delle circostanze è tale che non può non sceglierne una.”²³³

Ciò che guida un uomo nella sua scelta è la sincerità e l'impegno nei confronti di quanto affronta, perciò se un progetto è genuino non può essere biasimato in quanto è il suo personale progetto, eletto per scelta tra altri possibili.

Per quanto riguarda l'accusa del non poter dare giudizi se ciascuno crea la sua morale, Sartre risponde avanzando alcune osservazioni a riguardo: non è la persona ad essere giudicata, ma la sua scelta che è passibile di giudizio poiché coinvolge tutti e perché può non essere fondata sul vero. La discriminante che ne permette il giudizio è se l'uomo agisce in malafede, in tal caso è giudicabile perché fugge tramite scuse, e maschera una scelta come veritiera:

“Si obietterà: ma perché non potrebbe scegliersi in malafede? Io rispondo che non devo giudicarlo moralmente, ma che definisco la sua malafede un errore. Qui non si può sfuggire a un giudizio di verità. La malafede è, evidentemente, una menzogna perché essa dissimula la totale libertà dell'impegno.”²³⁴

Ciò che dobbiamo tener presente, secondo Sartre, è la differenza tra un giudizio sulla persona e un giudizio, fondato sulla logica, della verità o malafede di una scelta: la dissimulazione non può coprire la verità dell'intenzione di un atto compiuto in malafede. L'ipotetica scelta di essere in malafede fa parte di un atteggiamento di coerenza con se stessi, in quanto è un atteggiamento permanente e, quindi, in buona fede. Questo dimostra per l'ennesima volta che, a fondamento della morale, c'è sempre e solo la libertà:

“Allorché dico che la libertà in ogni circostanza non può avere altro scopo che se stessa, una volta che l'uomo abbia riconosciuto che egli pone dei valori - nell'abbandono -, egli stesso non può più volere che una cosa: la libertà come fondamento di tutti i valori.”²³⁵

Desiderare la malafede o la buona fede si risolve nell'atteggiamento fondamentale del voler essere liberi, non possiamo non volerlo, in quanto essa è la modalità fondamentale dalla quale possono derivare tutte le scelte morali, coerenti o incoerenti, in buona o malafede che siano.

“Noi vogliamo la libertà per la libertà e in ogni circostanza particolare.”

Ma subito aggiunge:

“E, volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente dalla libertà degli altri e che

²³² Ivi, pag. 72.

²³³ Ivi, pag. 73.

²³⁴ Ivi, pag. 75.

²³⁵ Ivi, pag. 76.

la libertà degli altri dipende dalla nostra.”²³⁶

Di per sé la libertà rimane prerogativa del singolo e al contempo non dipende in maniera diretta dagli altri, così che per tutti rimane diritto e onere intoccabile e condiviso. Sarà “vile”, infatti, chi cerca di nascondere a se stesso la propria libertà, “sporaccione” chi pretende di dimostrare la necessità della propria esistenza invece della pura contingenza e gratuità che ne è condizione, e mai causa necessaria nel senso di inevitabile: si esiste e basta. Il giudizio che do ha una forma variabile, ma rimane universale la morale della libertà per il fatto che è fruibile da tutti noi, in quanto la libertà vuole la libertà per sé e per gli altri. L'importante, per l'esistenzialismo, è che la morale non sia astratta, così da rischiare di incatenare l'azione nella sua definizione, ma che sia una morale circostanziata alla situazione con un valore universale, che valga per tutti coloro che agiscono in quella stessa situazione.

“Kant afferma che la libertà vuole se stessa e la libertà degli altri. Siamo d'accordo; ma egli crede che il formale e l'universale bastino per costruire una morale. Noi pensiamo, al contrario, che principi troppo astratti falliscono nel definire l'azione.”²³⁷

La morale rimane sempre concreta secondo l'esistenzialismo, situata e mai *a priori*. Sartre aggiunge l'osservazione che la morale non può che essere inventata dal momento che la conseguenza è imprevedibile per la natura mutevole e ingiustificata dell'essere. L'importante è che l'invenzione sia sempre in nome della libertà, lontani dalla malafede.

In risposta alla terza critica, secondo la quale l'esistenzialismo sceglie da sé i valori morali, non possono essere credibili né autorevoli, Sartre dà all'uomo la responsabilità di istituire ed inventare i valori stessi, dal momento che un Dio garante non è contemplato nella sua filosofia. Questo, però, è ciò che permette all'autore di dare il senso di umanismo alla condizione esistenzialista:

“Bisogna prendere le cose come sono. E, d'altra parte, dire che noi inventiamo i valori non significa altro che questo: la vita non ha senso *a priori*. Prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete.”²³⁸

Se il senso è il valore, dobbiamo far riferimento al nostro progetto, e solo all'interno di quel quadro la vita avrà un senso determinato e un valore per noi. Quando Sartre parla di umanismo, però, non si riferisce ad una banale raccolta di valori che diano un tono alla parola umanità, bensì vuole arrivare al senso più autentico del termine: non si limita al valore che l'impresa di un singolo può dare al genere umano quando prenda l'uomo come fine, perché per l'esistenzialismo l'uomo non può essere fine dal momento che deve sempre essere fatto. L'esistenzialismo è umanismo quando vede l'uomo sempre fuori di se stesso, da fare e costruire, mai come un punto d'arrivo o qualcosa da

²³⁶ Ivi, pag. 77.

²³⁷ Ivi, pag. 79.

²³⁸ Ivi, pag. 82.

tutelare.

“Ma l'umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere ...”²³⁹

L'uomo è soggetto e autore della storia, non è un centro di culto predisposto che dia valore alla storia per il solo fatto di esistere, ma è colui che la storia la crea, scegliendo volta per volta nelle circostanze le dà senso. Il suo valore non è a priori come trascendente e intoccabile, ma nella storia si proietta trascendendo se stesso e i suoi fini, trascende nel senso che sorpassa continuamente la sua condizione in vista dei nuovi fini storici. Sartre giustifica l'esistenza dell'umanità come valore più profondo del classico esistenzialismo, che lo prende come dato di fatto:

“... l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano, - è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso ...”²⁴⁰

Siamo sempre in relazione con gli altri, l'universo è tale perché altri esistono oltre a noi e con essi abbiamo l'apertura dell'incontro: il modo di vivere e di trattare con gli altri è nostra prerogativa e responsabilità. Noi creiamo il nostro universo di valori, che ci guida, ma che non è dato da nessuno di Altro, ma sempre e solo dal *per-sé* che vive con altri. Siamo legislatori di noi stessi, nella condizione dell'*abbandono*, e cerchiamo di realizzarci fuori di noi nel perseguire il nostro fine. L'attuazione di ogni progetto personale ci caratterizza come umani, mai nella logica di un universale, come nella visione classica, perché questo ci porterebbe in qualche modo a snaturare la visione esistenzialista.

Sartre conclude che, generalmente, le accuse rivolte al suo esistenzialismo sono errate poiché hanno origine da posizioni poco coerenti, o severe, contrariamente a quelle che lui stesso ha dato alla sua filosofia: l'ateismo ed il rigorismo non possono che generare conseguenze profonde, se coerenti. Lo scopo ultimo è la liberazione del singolo nel raggiungimento del fine del proprio progetto.

“L'esistenzialismo non è altro che uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente. Tale posizione non cerca per nulla di sprofondare l'uomo nella disperazione.”²⁴¹

Ciò che l'autore vuole significare è che da una posizione di coerente ateismo l'uomo può ritrovarsi unico autore e padrone di sé. Pur muovendo da una disperazione per l'insignificanza dello stato di cose e l'assenza di una garanzia di salvezza, l'individuo deve trovare in se stesso la propria libertà e farne il fondamento dei propri valori.

²³⁹ Ivi, pag. 85.

²⁴⁰ Ivi, pag. 86.

²⁴¹ Ivi, pag. 86.

L'esistenzialismo non ha lo scopo di dimostrare che Dio non esiste, anzi, Sartre non se ne cura ma lo dà come dato assodato: se anche esistesse non cambierebbe nulla per l'uomo, in quanto l'uomo rimane l'unico centro della filosofia esistenzialista. L'autore conclude:

“ ... bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che niente può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione, e solo per malafede - confondendo la loro disperazione con la nostra, - i cristiani possono chiamarci 'disperati'. ”²⁴²

L'occasione che l'esistenzialismo offre a ciascuno di coloro che accetti di avvicinarsi a questa filosofia, è quella di diventare autentici e ripartire avendo se stessi come unica verità iniziale. Mentre i cristiani si affidano a Dio, l'esistenzialista non deve preoccuparsene: l'importante è agire ciascuno secondo la propria libertà, responsabile di quanto fa nella consapevolezza che può contare sulle sue forze. L'ottimismo è il frutto delle premesse realiste e rigoriste dell'esistenzialismo, le quali si rivelano al servizio di una vita più autentica di quanto possano fare altre dottrine. Quella di Sartre non è una filosofia del quietismo né della disperazione, come dimostra in questa conferenza, infatti, quanto ha espresso dà possibilità all'uomo di ritrovare nella propria fallibilità la forma più autentica del per-sé. L'uomo trova la sua dimensione nell'agire, ma solo nella responsabilità delle scelte può darsi una nuova prospettiva che valorizzi la sua condizione di libertà che gli è propria da sempre.

²⁴² Ivi, pag. 87.

Spunti da *Quaderni per una morale*

Cahiers pour une morale è una raccolta di appunti di Sartre che hanno per argomento la morale, un testo che doveva seguire *L'essere e il nulla* come da progetto originario ma che nel tempo l'autore lasciò da parte. Questi sono appunti, in forma cartacea, come stesura diffusa e non ordinata delle sue idee per un possibile progetto coerente e organico rispetto alle premesse ontologiche. Il testo fu pubblicato postumo, voluto e curato, dalla figlia Arlette che raccolse la produzione paterna cercando di darle un ordine tematico. I *Quaderni* furono scritti negli anni 1947-1948 per illustrare la struttura morale del suo pensiero. La loro stesura avvenne nel periodo che segue l'edizione della sua opera fondamentale, *L'essere e il nulla*, dove aveva espresso in modo sistematico la sua filosofia.

La premessa, scritta da sua figlia, chiarisce l'intento del padre rispetto alla sua decisione di non rendere pubblici i *Cahiers*: desiderava che il lettore avesse la libertà di interpretarli per eventuali sviluppi teorici. L'autore sospese la redazione dei testi senza più riprenderla, ma anche senza eliminare l'ipotesi di un'ulteriore redazione prima della sua morte.²⁴³ La figlia rivela come un discorso sulla morale fosse tra gli interessi che il padre aveva prima ancora della guerra, tanto che, pur in forma di abbozzo, parte dei testi dimostra l'intento di una sistematizzazione di una morale sistematica.

Sartre non finì mai la sua opera per motivi di natura diversa: da un lato i suoi interessi nel dopoguerra si spostarono sulla politica e la storia, sull'economia e un impegno culturale e politico sempre maggiore; dall'altro la sua morale gli sembrava idealista tanto da differenziarsi dalle premesse sulle quali aveva scritto *L'essere e il nulla*. Era necessaria una morale più legata alla prassi del singolo che ritornasse a concentrarsi sull'uomo e la sua situazione di riferimento. A Sartre, ormai, serve la concretezza della morale pensando al ruolo del singolo nella società e nella storia, così da distanziarsi da una visione borghese che è lontana dalla Rivoluzione politica comunista, o Apocalisse, di cui accenna nei *Cahiers*. Tra gli appunti la maggior parte delle argomentazioni hanno a che fare con elementi storici, (Trochismo, Comunismo, Cristianesimo): questo ci fa capire come la preoccupazione di Sartre fosse tendente a voler rendere la sua morale maggiormente concreta.

L'esperienza concomitante della militanza dell'autore nella Resistenza francese, può essere stata di grande influenza nella scelta di abbandonare il progetto: la libertà descritta ne *L'essere e il nulla* è frutto della sua esperienza storica diretta nella Seconda guerra mondiale, visto che ciascun francese era responsabile della sua scelta di stare con i collaborazionisti o con la Resistenza ribelle. Inoltre si cercava di rincorrere l'ideale del mito, come uomo libero sempre e comunque che però, nel periodo dei *Cahiers*, vede la propria libertà prima assoluta e incondizionata, ora fortemente vincolata dalle situazioni e dalla storia. Ormai la libertà che Sartre aveva in mente si scontra con le

²⁴³ J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, pagg. 7-8.

modifiche dovute ai condizionamenti sociali che lo influenzano.

Se da un lato c'è un piano ontologico-morale da sviluppare rispetto alle premesse dell'ontologia della sua opera del 1943, dall'altro Sartre si trova in un periodo, come il dopoguerra, quando le caratteristiche storico-sociali hanno portato profondi cambiamenti nella cultura, tali da modificare la sua idea originaria di libertà, che deve necessariamente confrontarsi con nuove categorie e, soprattutto, con la società come istituzione dalla quale non ci si può esimere.²⁴⁴

Nei *Quaderni* Sartre ci parla della libertà:

“Qu'est-ce qui *manque* à l'homme? D'être son propre fondement. Par quoi dans quoi ce manque apparaît-il? Dans et par la liberté. Car la liberté est précisément le fondement.”²⁴⁵

L'autore riprende il tema della libertà come fondamento dell'uomo. L'uomo è un essere mancante, così che è impossibilitato a potersi costituire come fondamento di sé. Questa sua libertà, che egli stesso è, assume il ruolo di unico fondamento possibile. Sartre dunque esclude che la vita dell'uomo non dipenda dall'unica necessità che è la sua libertà, la quale comporta l'onere della responsabilità. La base ontologico-morale che viene presentata nei *Cahiers* apre ad una contraddittorietà per il fatto che l'individuo deve essere fondamento di sé nella sua libertà. È un fondamento ingiustificato ma non per questo si limita al teorico, in quanto è nella prassi che deve dimostrare di essere in grado di fondarsi e fondare tutto sulla sua libertà. Il fatto che l'uomo sia unico fondamento lo espone al rischio della contraddizione perché sono intrinseci nel progetto i cambiamenti in corso d'opera.

Sartre nei suoi appunti pone nero su bianco la sua idea di morale ed intitola una parte schematica degli scritto come “Plan d'une morale ontologique”²⁴⁶, suddivisa a sua volta in due sezioni. Il fatto che l'autore parli di “morale ontologica” significa che permane una base legata ai fatti: se l'ontologia di Sartre è il frutto di un approccio fenomenologico alla realtà, la morale che ne consegue non può essere che una morale legata alla situazione, quindi non astratta, la cui universalità non esiste.

Il testo citato si divide a sua volta in due sezioni: la prima sezione, composta di nove nuclei tematici, ci permette di intuire quale fosse il pensiero del filosofo su un suo ipotetico sistema di valori. Il primo punto dà la chiave di lettura della morale di Sartre: l'esistenza dell'uomo è una scelta d'essere e, contemporaneamente, la sua mancanza in vista della Trascendenza che dovrebbe essere l'“in-sé-per-sé”. Il singolo, nella prassi della vita, rischia l'inautenticità a causa del mondo che gli si oppone nonostante egli cerchi di giustificare e comprendere se stesso grazie all'immagine autoproiettata di sé nel progetto.

²⁴⁴ Fonti da indirizzo <http://filosofiaenuovisentieri.it/2012/11/25/la-morale-dellautenticita-di-jean-paul-sartre-parte-iii/> ultima data di consultazione 15 gennaio 2015.

²⁴⁵ J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, pag. 455.

²⁴⁶ Ivi, pag. 484 e seguenti.

Il secondo punto, per me di fondamentale importanza nei *Cahiers*, è l'“alienazione”. Sartre la descrive come “l'aspect social de la réification.”²⁴⁷ Questa definizione è rilevante per una serie di motivi: se l'autore ne parla in maniera così netta, al di là delle esigenze e delle circostanze in cui un appunto può essere scritto, si rileva la presenza della relazionalità in modo esplicito. Si intuisce come la libertà nel piano morale originario debba fare i conti con la socialità quale una delle cause degli effetti dell'alienazione. La libertà, quindi, rimane assoluta per il singolo, il quale deve fare i conti con la socialità, come incontro delle libertà degli altri, e della “reificazione” del proprio essere. Dall'altro lato l'alienazione ha il suo nuovo aspetto in chiave di lettura sociale: io voglio l'altro così come l'altro vuole me. Siamo reciproci fondamentali, io posso pensarmi a partire dal pensare l'altro: Sartre inizia dall'alienazione dell'uomo nello sguardo e nelle conseguenti relazioni, espresso ne *L'essere e il nulla*, per giungere al tentativo di fondare l'alienazione come parte ontologica dell'essere degli uomini. L'alienazione rimane intrinseca nell'uomo, deve accettarla come parte di sé: rimane la scissione di in-sé e per-sé nonostante l'iniziale tentativo della loro riunificazione. L'alienazione, dunque, precede le condizioni sociali, mentre il Marxismo la addita come causa. Da questa considerazione possiamo evincere che Sartre si trova ad ammettere, nel suo percorso filosofico, la relazionalità sociale come spazio morale.

Il terzo punto, non a caso, passa a definire la libertà “comme aliénée”.²⁴⁸ La libertà, per l'autore, si diversifica in tre piani: il primo, alienazione a causa della necessità della natura umana e del suo dover diventare ciò che si è; il secondo, l'alienazione a causa del dovere e del diritto, in quanto il diritto esiste come l'esigenza di un padrone che provvede allo schiavo, così che lo schiavo trovi il diritto del suo essere, (il che è paradossale se si pensa che l'unico diritto per uno schiavo dovrebbe essere proprio la sua libertà in quanto uomo, e non quello di riconoscere al padrone il diritto di essere tale); il terzo è l'alienazione a causa dei valori: la descrizione dell'essere del valore che l'autore vuole abbozzare è che questo non può che avere il suo fondamento nella libertà. Il valore, per quanto alienante, sussiste in quanto si riferisce all'altro da me. “Les valeurs c'est *mon but pour l'autre*.”²⁴⁹ I tre aspetti, natura, diritto e valore implicano che la libertà si alieni, perciò ne sono il lato negativo. Il dovere, dice, è al cuore della volontà per l'altro, quindi l'altro è il motivo ultimo della nostra volontà per realizzare il progetto della volontà stessa, a partire dalla nostra libertà: essa ci richiama ad esserle fedeli senza escludere l'altro. La volontà è l'elemento che permette di liberarsi dall'alienazione per puntare alla realizzazione del primo punto del piano morale di Sartre, ovvero la realizzazione dell'“in-sé-per-sé”, ponendo l'Altro come fine comunitario. In particolare, Sartre parla di “*race (nature)*”, come se si riferisse ad una finalità dell'umanità intera che ogni singolo deve puntare a realizzare. Parla di dover realizzare la razza: il suo parlare di razza

²⁴⁷ Ivi, pag. 485.

²⁴⁸ Ivi, pag. 485.

²⁴⁹ Ivi, pag. 485.

come natura parrebbe andare contro quanto da lui avanzato nella sua ontologia, dove parlava di “realtà umana” e non di “natura”. Se il compito di noi lettori, lasciatoci da Sartre, è quello interpretativo, la questione che si apre è di notevole impatto: o semplicemente parla di razza come parte di un sistema del mondo naturale, quasi fosse una classificazione, o, effettivamente, la condivisione del modo di essere degli uomini ci autorizza a concepire una “natura” comune, ammettere che l'uomo abbia una natura non solo come tratto distintivo che ci accomuna, ma che è distintivo ed esclusivo della “realtà umana” come “natura umana”.

Il quarto punto abbozza la categoria di tutte le alienazioni, quali: l'Ego come tipo soggettivo dell'alienazione, Dio come l'Altro assoluto o principio che afferma la priorità dell'altro, l'estasi, la passione, la preghiera, la mistica. Il quinto si propone di descrivere il mondo che le categorie elencate aprono: se i tipi di alienazione sono vigenti, allora trova motivo la giustificazione di tutto, fino alla violenza. L'esistenzialismo, infatti, propone la responsabilità del singolo come antidoto alla opinabilità del tutto. L'alienazione che Sartre denuncia nei suoi appunti è probabilmente determinata dal suo vissuto: i fatti della storia del Novecento danno riscontro di questa sua posizione, così che, in essa, l'alienazione è lo specchio della storia recente.

Il sesto vuole parlare della libertà all'interno della sua condizione dell'alienazione, ma ciò che più è di interesse, è l'intenzione di Sartre di parlare nuovamente della responsabilità. Mette in ordine i valori dai più bassi, (purezza, innocenza, razza, sincerità), passando per gli intermedi, (che rendono la vita come oggettivazione della trascendenza), quelli sociali, (nazione e società) e, infine, soggettivi, (passione, piacere e istante, critica ed esigenza dell'evidenza, responsabilità, creazione e generosità). Questi valori trovano giustificazione alla luce della libertà che dà senso; in particolare, i valori soggettivi hanno la posizione più alta in quanto sono io che li faccio valere grazie alla mia libertà.

Gli ultimi tre, settimo ottavo e nono, data la loro esposizione concisa mi trovo a doverli tradurre in maniera quasi letterale.

Il settimo si incentra sulla conversione: definisce il motivo della stessa come l'impossibilità di recuperare se stesso, e il suo senso è la capacità di rigettare l'alienazione. Tramite l'utilizzo della volontà, la soggettività dà senso al suo essere nella creazione di un progetto all'esterno, perché essa ha come suo punto d'arrivo la libertà umana quale fondamento dell'essere del mondo. In particolare, questo progetto non è dato come gratuito, ma va voluto: qui sta la differenza tra il dovere e la volontà, tra l'esteriore e l'interiore, e la rivelazione dell'Essere: la gioia.

All'ottavo, Sartre parla dell'appello agli altri che viene definito attraverso un rapporto che non è mai diretto, a causa dell'opera, dell'azione, ma il mio essere libero richiede il mutuo riconoscimento. Dall'altro lato, il mio essere si perde e si dona contemporaneamente all'altro nell'amore e nella generosità. Nasce un nuovo rapporto tra il mio per-sé e il mio per-altri attraverso

il lavoro, e io mi definisco donandomi agli altri come oggetto perché l'altro mi renda questa oggettività.

Il nono e ultimo dà la struttura al significato del regno della morale: l'umanità si fa conoscere come quasi-soggettività; come volontà creatrice morale del finito; l'umanità come Storia finita e assoluta, la quale non ha altro senso che quello che le si dà. Recuperare l'assoluto. L'Apocalisse. Nel parlare di un recupero dell'assoluto, Sartre sembra aprire ad una possibile nuova prospettiva sulle relazioni: l'uomo può realizzare il regno della morale come umanità sociale, non tanto come struttura politica, ad esempio il marxismo, ma quale spazio morale che si fonda sulle relazioni tra gli uomini e si riconoscano reciprocamente soggetti e non più oggetti.

La responsabilità viene posta nella fascia più alta della gradazione ipotizzata da Sartre, tra i valori soggettivi che permangono nonostante l'alienazione. È chiaro come la responsabilità mantenga la sua caratteristica di non poter essere delegabile, ma legata al singolo. Essa è parte del soggetto che è libero ed è responsabile al di là dei valori sociali o di profilo minore: la responsabilità rimane un caposaldo del pensiero filosofico dell'autore, giustificato ontologicamente, ma che, d'altra parte, necessita di una morale storica. Persiste un vuoto interpretabile quello che Sartre avrebbe voluto scrivere a proposito della responsabilità, infatti, di essa, ci lascia solamente una traccia posizionandola tra i valori soggettivi che appartengono ad ogni uomo in quanto parte della razza.

Sartre, come riporta la prefazione della figlia, è coerente nella vita come nel pensiero per quanto riguarda l'abitudine nel cambiare opinione a seconda della circostanza. Non significa che fosse superficiale ma che la sua capacità di capire le situazioni lo portano ad adattarsi a nuove premesse. L'abbandono del progetto dei *Quaderni* può essere, forse, uno degli effetti del suo cambio di opinione, così come lo è il suo contraddirsi nel parlare di un piano per una morale quando la sua stessa filosofia esclude una "natura" umana, limitandosi a definire l'uomo "realtà umana". La morale nei *Cahiers*, così come ne *L'essere e il nulla*, ha a che fare con la sua idealizzazione: il bene come *in-sé-per-sé* rimane obiettivo della condotta nullificatrice dell'uomo, in quanto la disposizione dell'uomo è quella di diventare ciò che ancora non è e questo, in Sartre, non può cambiare perché è fondamento della sua ontologia e antropologia.

La responsabilità nei *Quaderni* è prerogativa dell'uomo quale fautore del bene, che non è qualcosa di dato, ma esiste grazie all'atto consapevole: ciò comporta che l'uomo, in quanto fautore del bene, stando su un piano logico, lo produce come non oggettivo ma come prodotto che dipende dalla coscienza. Coerentemente con quanto espresso ne *L'esistenzialismo è un umanismo*, la conseguenza è che l'uomo non ha una natura buona o cattiva a priori, ma dipende dal suo sforzo nell'agire.

“Le Bien doit être fait. Cela signifie qu'il est la fin de l'acte, sans aucun doute. Mais aussi qu'il n'existe pas en dehors de l'acte qui le fait. Un Bien platonicien qui existerait en soi et par soi n'aurait aucune signification.”²⁵⁰

L'autore riafferma che non può esistere un bene come quello platonico, intoccabile e a priori, e se anche esistesse non avrebbe alcun significato reale per l'uomo. Così come il bene è il fine dell'atto, alla stessa maniera il valore dell'atto dipende da chi lo compie e ponderato da lui soltanto perché dipende dal sé. Il bene è un carattere soggettivo dunque, non perché non esista, ma perché va progettato. Il bene viene al mondo attraverso l'uomo e può essere solo oggettivo perché è indipendente dall'uomo.²⁵¹ Questo comporta che i modi di esprimere il bene sono tanti quanti gli uomini e, quindi, non è detto che quanto sia bene per uno lo sia anche per un altro. La singola coscienza agisce e non può che agire per il bene, scegliendo la modalità più opportuna: se facesse il contrario sarebbe in malafede. Uno non può essere morale da solo, bisogna che lo sia nei confronti degli altri, la morale fa quindi appello agli altri. Il bene è dunque una realtà oggettiva compiuta da una soggettività, e questa la rende visibile.

A proposito di malafede, nei *Quaderni* Sartre parla di alcuni atteggiamenti dell'uomo nei confronti degli altri come possibilità di fare il male. L'autore individua nell'alienazione il modo di essere dell'uomo che si relaziona con gli altri come servo. Il servilismo, come forma più grave di malafede, ha nella preghiera il grado peggiore di alienazione secondo il pensiero di Sartre. Dio dovrebbe garantire sollievo alle difficoltà del quotidiano, facendoci però dipendere da lui e togliendoci la nostra scelta del bene. Il servilismo e la preghiera sono contraddizioni esistenziali nel senso che minano la verità del nostro vivere nel loro schierarsi dalla parte della malafede. La contraddizione più radicale che si evidenzia è che la natura del bene viene identificata con una alterità trascendente e della quale non possiamo avere parte, oltre al realizzarsi di una contraddizione tra le decisioni volontarie e i fini fondamentali che abbiamo come origine della nostra progettualità. Questo è un modo di fuggire la responsabilità e porsi in malafede.²⁵²

Se l'alienazione ha uno dei suoi modi di essere nel servilismo, per liberarsi dalla sudditanza non si può che cercare la liberazione: Sartre ne parla in termini di Rivoluzione, o Apocalisse, storicamente e socialmente avvicinata al Socialismo come soluzione opposta alla borghesia. Anche se si giunge ad una Apocalisse, essa è destinata ad essere comunque superata in un ciclo dialettico di continui superamenti, dallo stampo hegeliano.²⁵³ Si vede come l'influenza dell'esigenza della storicità sia ormai preponderante in Sartre: è un tratto distintivo tanto che ha sempre adottato numerosi esempi concreti anche in altre sue opere.

²⁵⁰ Ivi, pag. 573.

²⁵¹ Ivi, pag. 574.

²⁵² Ivi, pag. 236-237.

²⁵³ Indirizzo http://www.etudes-augias.com/pdf/01_La_Morale_di_Sartre.PDF ultima data di consultazione 15 gennaio 2015, pag. 104.

Il male, però, continua a ricoprire un ruolo chiave nella storia dell'uomo: in qualità di ostacolo, esso ci permette di lottare contro di lui dando vita alla storia e autenticità alla nostra vita perché dà agli eventi un coefficiente di avversità. La vita non sarebbe autentica se il male potesse essere deciso dal vivente a seconda del proprio volere. Alla stessa maniera il progetto libero dell'uomo è autentico se è esposto al rischio del fallimento.

In Sartre non basta un imperativo dall'esterno, come in Kant, perché il dovere viene sostituito dalla volontà individuale così da poter essere morali nei propri atti. Proprio per il carattere individualista dell'atto e della volontà che ne consente l'azione, la morale non può che essere una morale della libertà. L'esposizione dell'uomo al mondo lo costringe a prendere una situazione per superarla, così da assumersene la responsabilità, anche se non lo vuole. Da questo impianto, in un'ottica collettiva come quella proposta nella seconda parte dei *Quaderni*, un popolo, ovvero una comunione di più coscienze libere, per eliminare l'alienazione punta alla rivoluzione come movimento unitario. Le esperienze del passato convincono l'uomo a cambiare e superare la propria storia per l'avvenire. La necessità rivoluzionaria, secondo l'autore, parte da un insuccesso come quello della caduta di tutti i valori storici così che l'unico valore ancora in auge rimane la libertà stessa. Con la Guerra mondiale è come se l'uomo si trovasse senza una base di valori, perciò deve riproporla da sé: l'esistenzialismo non può che configurarsi come una filosofia soggettivista che, come testimoniano i *Cahiers*, si confronta con le strutture preesistenti come la società e lo Stato. La filosofia a cavallo della Seconda guerra mondiale passa a considerare l'uomo dall'ottica positivista ed evolucionista a quella della "condizione umana". Non si ha più soltanto la pretesa di analizzare l'uomo come oggetto d'indagine, divisibile nelle sue parti, ma torna la necessità di considerarlo nella sua integrità, approfondendo le ragioni del suo volere e della sua libertà: per questo il Novecento esige, secondo Sartre, una filosofia del singolo come l'esistenzialismo. Si recupera, in qualche modo, la parte più intima dell'individuo che, con l'affermarsi della scienza, era stato accantonato a beneficio dell'oggettivazione del soggetto, come operato dalla psicanalisi di Freud.

Sartre nei *Cahiers* parla dell'altro come condizione d'esistenza del mio sé, così come aveva già affermato ne *L'essere e il nulla*: un discorso sulla morale acquisisce senso proprio per il fatto che l'autore tratta dei rapporti tra gli uomini. L'ontologia del 1943 non può che avere come risultato quantomeno l'ipotesi di una morale. La morale di Sartre reclama il rifiuto dell'alienazione che è negazione della libertà. La libertà riuole se stessa dopo che è stata alienata in quanto resa irreperibile a se stessa dai modi dell'alienazione, ovvero dalla reificazione di beni ed opere, come la preghiera. La morale che Sartre vuole elaborare ha bisogno di riportare l'uomo al centro non più dell'assoluto, ma del relativo, ovvero della situazione. Se il servilismo è una delle forme che, nelle relazioni, portano alla malafede, la rivoluzione è la via d'uscita per il servo.

Quella del servo è una situazione che richiede la sua conversione se vuole essere libero: in quanto destinatario della morale di Sartre, un oppresso ha la possibilità di riscattarsi se prende coscienza della sua autonomia, così da potersi liberare della alienazione che è in atto. Per quanto la figura del padrone sia quella che sta esercitando un potere, nell'ottica sartriana la responsabilità rimane tutta del servo che sceglie il servilismo nella malafede. L'autenticità richiesta dal progetto originario del singolo individuo richiede di agire, e nell'agire si verificherà o meno il suo essere autentico, per questo si può riaffermare ancora che la morale del filosofo francese richiede la concretezza nella situazione. Dalla situazione può emergere il valore assoluto della coscienza morale, nel senso che l'uomo soltanto è il nucleo fondativo della moralità tramite il suo agire che dipende da lui solo. Il legame della situazione come singolo evento influente e fondativo della storia viene ripreso da Sartre, come farà anche ne *L'universale singolare*, per ricordare che il relativo umano può essere assoluto storico e, allo stesso tempo, parte del movimento incessante della storia umana. Il singolo si pone come un intermedio tra la propria epoca storica e il suo superamento. Proprio nel legame che l'uomo è in quanto unione di azione e situazione, egli genera, a sua volta, il legame tra morale e storia: grazie all'uomo una morale non può esistere senza la Storia, e la Storia senza morale non ha senso in virtù dell'uomo agente. Va ricordato come la morale necessita dell'altro per le ragioni ontologiche che rilevano la necessità dell'esistenza dell'uomo, in quanto è la morale del rapporto tra gli uomini. La storizzazione dell'uomo agente è il momento morale della storia: la possibilità del progetto diviene reale grazie ad un'impresa individuale, soggettiva e storica, tanto che il carattere della morale è concreto e mai astratto.

Conclusioni

Sartre propone una filosofia che, per la maggior parte della sua produzione, si rivolge al singolo individuo nella sua irripetibilità e a ciascuno nella sua situazione storica, si apre una prospettiva che difficilmente è conciliabile con un discorso che si avvicini alla morale classica. Sarebbe opportuno domandarsi se si può parlare o meno di una morale in Sartre. Ma, come egli stesso afferma, dal momento che il mondo è popolato da molti per-sé che si relazionano tra loro, non si può che accettare che in Sartre ci sia una morale. Questa è evidentemente caratterizzata da un forte personalismo che fa sì che non si possa parlare di morale universale, a maggior ragione per il fatto che non accetta una morale *a priori*, ma ne propone una che rende l'uomo buono o cattivo a posteriori.

Forse possiamo inquadrare la questione sull'ammissibilità di una morale in Sartre facendo un distinguo con l'etica. Se l'etica è un sistema più ampio che comprende i principi dai quali derivano norme morali, in Sartre non può esistere. Al contrario, se la morale è la singola norma che si esplicita nella situazione, costituendo il sistema di valori, possiamo ammettere che nel pensiero del filosofo francese c'è la morale, ed è quella portata dal singolo individuo nella storia, tramite il suo libero agire nella situazione. È evidente il distacco compiuto dalla filosofia sartriana rispetto a quella sistematica kantiana che pone gli imperativi assoluti. La validità delle norme morali che Sartre propone è altrettanto giustificata ed argomentata rispetto a quella di Kant, pur senza pretendere di incatenare, tramite parole, una norma per puntare all'eternità del suo valore. Se Kant ricerca un fondamento universale e lo pone *a priori*, Sartre, al contrario, non prescinde dalla situazione storica e dalla progettualità dell'individuo. Per questo non possono esistere leggi universali.

Le premesse che Sartre pone parlando della condizione dell'uomo fanno sì che egli non sia tutelato che dalla sua libertà: da questo è chiaro come la sua libertà faccia derivare una morale del singolo, che esclude una norma universale. Eppure ci sono diversi aspetti che vanno presi in considerazione per evitare di essere semplicisti, tanto da non cogliere il reale messaggio che il filosofo vuole dare a chi si interessa all'esistenzialismo. Quello che Sartre propone, infatti, è frutto della sua esperienza di vita, riletta e riproposta al lettore per dargli idea di quale sia la struttura della libertà dell'uomo. L'esistenzialismo sartriano riprende le caratteristiche comuni agli uomini: l'angoscia come sentire della libertà come unico fondamento; la situazione come dato di fatto, esperibile da ciascuno di noi fenomenologicamente e, perciò, da un lato come innegabile, dall'altro come dato storico che ci lega al mondo e agli altri; le nostre passioni che ci caratterizzano e la volontà del nostro agire, quali parti che fanno di noi degli esseri sensibili ed introspettivi; la

consapevolezza e la scelta come elementi frutto di intelletto, come elezione del nostro progetto originario. Stante un simile quadro dell'uomo, Sartre chiama ciascuno di noi alla scelta responsabile di sé e del proprio progetto, anche se non lo si vuole.

La libertà, quindi, è quel contenitore che riassume in sé tutti gli elementi comuni agli uomini e li rendono umani, fallibili e liberi contemporaneamente. La libertà c'è a prescindere, così come la responsabilità, come argomentato ne *L'essere e il nulla* e nella conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*. Sartre probabilmente è stato influenzato dall'ideale dell'eroe, generato dall'esperienza della Resistenza e quella della prigionia, così da formulare la libertà in termini assoluti, quasi a scavalcare l'effettivo opporsi dei fenomeni storici che possono limitarla. Il legame che la libertà intrattiene con la responsabilità è di natura fondativa, ovvero non può esserci reale libertà senza responsabilità, altrimenti la libertà rimarrebbe una condizione reale ma inespressa. Per essere liberi anche nei fatti, e non solo come condizione, bisogna essere responsabili: la consapevolezza e la scelta di accettare le conseguenze vanno a beneficio del progetto di vita intrapreso. Una libertà che non sia responsabile, sarebbe una condizione quale dato di fatto, acquisito senza merito, della quale posso anche non essere consapevole: senza consapevolezza non sono in grado di agire liberamente. Resto nella condizione di libertà, senza però esprimerla.

La morale sartriana non va ridotta banalmente ad un legiferare che lasci ciascuno fare ciò che meglio crede o desidera: la morale esistenzialista di Sartre pone i limiti tra gli uomini e le loro rispettive libertà, sia nei confronti dei loro progetti, sia nei confronti degli altri *per-sé* che si incontrano.

“Non bisogna pensare tuttavia che una morale del *laissez-faire* e della tolleranza rispetterebbe maggiormente la libertà dell'altro; dal momento che esisto, stabilisco un limite di fatto alla libertà dell'altro, *sono* quel limite e ognuno dei miei progetti traccia questo limite intorno all'altro: la carità, il lasciar fare, la tolleranza - o qualsiasi atteggiamento astensionista - è un mio progetto che mi implica e che implica l'altro nel suo consenso.”²⁵⁴

La morale sartriana non è di quelle che lasciano all'uomo la facoltà di far tutto ciò che vuole, ma ciascuno incontra la libertà dell'altro e lo porta a “realizzare la tolleranza” in modo forzato. L'autore scrive in questi termini per far comprendere che il limite della libertà è la libertà stessa, nel suo incontro con gli altri dove, per convivere, si deve accettare il compromesso per un mondo tollerante.

Una delle caratteristiche innovative nel panorama filosofico contemporaneo è il carattere negativo della libertà proposto da Sartre: la libertà, del filosofo francese, è legata all'uomo che si definisce per la sua negatività, ovvero la capacità nullificatrice del suo essere. Come visto nella tesi,

²⁵⁴ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione italiana di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2008, pag. 472.

la mancanza che l'uomo vive rispetto alle possibilità non attuate, genera la sua libertà, assieme alla capacità di sospendere il giudizio sul piano intellettuale: il nulla che è nell'uomo gli consente di pensare e di decidere.

L. Gasparini sostiene, nella sua tesi, che la libertà che nasce dal nulla finisce per essere soppressa dallo stesso nulla. Il nulla, che è in noi rischia, di essere preponderante, tanto da definirci per la nullificazione più che per la possibilità creatrice. Lo stesso autore sostiene che la libertà di Sartre, la capacità insita nell'uomo di dare a se stesso la propria legge, fa sì che la morale che ne deriva sia libertà e legge nello stesso tempo. Secondo lui, la libertà sartriana corrisponderebbe ad un duplice concetto di legge, a seconda che la legge sopprima la libertà o che la libertà sopprima la legge, finendo in contraddizione molte volte. Il risultato che ritiene inevitabile è la soppressione di entrambe perché, da qualunque delle due prospettive si guardi il problema, o la libertà finisce per essere necessità o, al contrario, la legge si rivela altrettanto necessaria.²⁵⁵

L'aspetto della questione, sollevato da Gasparini, che più interessa alla mia tesi, non è tanto la sua opinione finale sulla necessità di legge e libertà, bensì il fatto che l'uomo deve convivere con le contraddizioni che emergono nell'azione, a maggior ragione in una prospettiva responsabilizzante come la proposta esistenzialista. Pur essendo quella di Sartre una morale frutto di negazione, fa derivare una tale libertà di arbitrio da rimettere in gioco l'uomo in primo luogo e la sua libertà: al di là delle casistiche in cui esprime la propria decisione, ciò che più importa è il fondamento ontologico che la libertà autentica ritrova in una prospettiva che si rovescia nella morale della responsabilità personale. La morale del filosofo francese espone l'uomo nella sua condizione di gratuità a definirsi nell'agire che storicamente diviene morale, la libertà torna ad essere suo unico fondamento dei valori, in rapporto al progetto che persegue e all'ideale di uomo che vorrebbe diventare.

La posizione dell'*Enciclopedia filosofica Lucarini*, nella sezione diretta da Pareyson, cerca di chiarire i motivi ontologici dell'impossibilità di costruire una morale, da parte di Sartre, a partire dalle basi de *L'essere e il nulla*. Il pensatore francese pone al centro dell'ontologia il nulla dell'uomo, così che qualsiasi pretesa costruttiva non può avere seguito in quanto contraddittoria: l'opposizione di coscienza ed essere, ovvero tra uomo e mondo, rimane vincolata al carattere aporetico della negatività in quanto, pur non volendolo, fonda le proprie argomentazioni su basi esistenzialiste.²⁵⁶ La compromissione iniziale della negatività certamente ha la sua importanza ma, secondo me, il tentativo di Sartre ha valore in quanto ricerca conferme nella fenomenologia e nella vita del singolo uomo, pur utilizzando categorie espressive che si avvicinano all'idealismo come l'opposizione di *per-sé* e *in-sé*. La morale di Sartre non può essere avvicinata ad un pensiero classico: per essere compresa ciascuno deve fare i conti con il proprio sé e le sue responsabilità

²⁵⁵ L. Gasparini, *La libertà nell'ontologia di J.P. Sartre*, Liviana editrice, Padova, 1974, pagg. 163-166.

²⁵⁶ Lucarini, *Enciclopedia filosofica*, volume VII, Le lettere, Firenze, 1982, pag. 362.

rispetto a quello che lo circonda, rinunciando a cercare una norma universale. Se lo facciamo siamo evidentemente destinati a fallire nel nostro tentativo proprio per la contraddittorietà.

In Sartre la morale non è data in maniera esplicita a causa del suo carattere performativo. Essa si lega non tanto a qualcosa di dato, come fosse un formulario da rispettare, bensì alla libertà stessa, così che, se si vuole parlare di morale, quest'ultima è qualcosa che va ideata. Il “bene”, infatti, non c'è *a priori* ma richiede un atto che sia buono. La natura della morale esistenzialista del pensatore francese, dunque, dipende dalla capacità performativa dell'uomo, in quanto egli è il *per-sé* che annulla l'*in-sé*. Ne *L'essere e il nulla* l'ideale da realizzare viene descritto nella formula del *per-sé-in-sé*, mentre nei *Quaderni*, uno dei tratti del percorso dell'uomo è il “bene”, non quello stabilito da un altro, ma quello che ciascuno riflette per sé. La caratteristica che appartiene al “bene” è di non essere immutabile, come se fosse già dato e che ci bastasse scoprirlo, ma corrisponde ad un nostro progetto di vita concreto. Ciò che è preconstituito, casomai, è il male, lo è nel momento in cui l'uomo lo accetta, pretendendo che sia il suo bene. Il bene non è oggettivo, in quanto nell'ottica sartriana non c'è una coscienza infinita che lo concepisca, ma ci sono solamente gli uomini. Essi devono sostenere l'ingiustificabilità, la quale è comunque un peso da sopportare.

La nuova morale dei *Quaderni*, per come la struttura Sartre, è una morale dell'autenticità che necessita, ancor più che nell'opera del 1943, il legame con la prassi, nella logica dell'azione. Non accetta affatto una morale astratta ed idealista in quanto storia e morale vengono a coincidere, così che non può essere formale né distaccata dalla storicità. Non è un caso se quanto continua a descrivere si avvicina ad una morale sociale, in quanto parla del mondo reale come regno dei fini in cui l'uomo possa realizzarli. Nei *Cahiers* si accentua la visione di Sartre per la lotta alla borghesia: il suo essere contro l'idealismo trova una giustificazione politica perché la morale idealista è tipica della borghesia, perciò della classe oppressiva. La tensione dell'autore è di andare verso una morale della solidarietà del sociale, più vicina, politicamente parlando, al socialismo.

Un aspetto su cui vorrei porre attenzione è che il pensiero di Sartre, contrariamente al suo scopo, corre il rischio di mancare di attenzione all'altro: essendo una filosofia solitaria, ovvero dedicata agli uomini che vogliono seguire il proprio progetto, questi si chiudono su di esso. Il concentrarsi sul progetto porta anche ad una relativizzazione del rapporto con gli altri, fino a porli in secondo piano. Già di per sé l'esistenzialismo si pone come dottrina “per filosofi”, quindi elitaria, come affermato nella conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*, così che esclude buona parte degli uomini, e, dall'altro lato, essendo destinata a ciascuno dei lettori e alla loro esperienza, raccoglie l'attenzione su questi pochi aspetti chiudendosi su se stessa. Il risultato, per quanto l'autore si sforzi di accogliere l'altro nella propria esperienza di vita, è quello di una filosofia che rischia di

far male all'altro, escludendolo quando siamo troppo concentrati sul nostro progetto di vita, mancando di considerazione nei suoi confronti pur senza mancargli per forza di rispetto.

Sartre mette in guardia sul fatto che l'assunzione di responsabilità ci mette a dura prova quando, da soli, ci si pone sulle spalle il peso del mondo, come è la condizione esistenzialista. Ma, a maggior ragione nei confronti dei soggetti fragili, un simile atteggiamento finisce per allontanare dalla solidarietà, in quanto il nostro progetto e le nostre intenzioni mettono da parte la cura e l'attenzione sull'esistenza dell'altro, che non sempre può essere all'altezza della progettualità a cui puntiamo.

Uno degli aspetti da tener sempre presente, nel parlare dell'entusiasmo di Sartre per la libertà, è costituito dall'epoca storica in cui il filosofo si formò, e gli anni del dopoguerra che videro grande fervore intellettuale in Francia. L'importanza del volere e del pensare erano un tratto distintivo nella sua formazione, che poi prese la forma dell'impegno nei movimenti politici, e a fianco degli studenti alla fine degli anni '60. Va ricordato come, già negli anni della giovinezza, Sartre frequentasse gruppi di discussione e, a Parigi, era viva la questione sulla morale accesa da uno degli insegnanti del suo liceo, Alain, che spingeva per l'impegno e la responsabilità verso se stessi e per gli altri. Quegli anni, per l'autore, furono determinanti perché costituirono una base morale che trova espressione negli atti della sua vita, ma non esplicitata in una produzione filosofica sistematica dedicata esclusivamente ad essa.²⁵⁷ La stessa compagna dell'autore, Simone De Beauvoir, ricorda come gli intellettuali dell'epoca pensavano di essere pura volontà. L'uomo, essendo consapevole di essere libero e di disporre del libero arbitrio, ritiene di poter sospendere il suo giudizio sul mondo e, allo stesso tempo, di potersene distaccare per diventare fautore di un nuovo ordine morale, in quanto la morale la crea perché ha carta bianca nel suo agire.

Quando Sartre ci dice che siamo condannati ad essere responsabili e ad essere liberi, dà il via ad una situazione che non lascia scampo: non dobbiamo fuggire, ma se fuggiamo siamo lo stesso responsabili perché l'abbiamo scelto. È come se si desse vita ad una morale senza scelta quando, paradossalmente, la morale ci parla di scelte: dobbiamo capire che quello che il filosofo ci sta proponendo è una prospettiva innovativa, in cui l'uomo è libero e il suo unico limite è la libertà stessa di cui è responsabile, paradossalmente, senza scelta o alternativa.

Sartre si muove sul limite della responsabilità: nel ritenere l'uomo responsabile a prescindere e libero per condizione, rischia di perdere di vista il peso del reale e la forza del condizionamento della fatticità, così che la libertà non è così assoluta. Sta a noi riprendere, ciascuno per sé, l'insegnamento dell'autore per reinterpretare il nostro rapporto con la storia, per situarci davvero e

²⁵⁷ J.P. Sartre, *La libertà cartésienne*, traduzione italiana di Carlo Brentari, Marinotti edizioni, Milano, 2007, pagg. 58-59.

totalmente nel nostro contesto storico-sociale, accettando il compromesso della convivenza, così da ripensarci da cima a fondo e riconsiderare come assoluto il significato che diamo alla nostra storia di singoli e di singoli nell'umanità.

Avendo preso in considerazione i testi di Sartre che ho ritenuto i più rappresentativi per i concetti di libertà e responsabilità, è possibile riconoscere la presenza di un'evoluzione nel suo pensiero sul tema. Ne *La nausea*, l'atteggiamento del protagonista del romanzo assomiglia a quello di una persona rassegnata, come se non potesse far nulla per cambiare il corso della sua vita. Potremmo accostare Antoine ad un prototipo di esistenzialista ateo che, suo malgrado, si accorge di non avere prospettive dopo una vita che non lo ha visto protagonista del suo vivere: l'autore propone un'esistenzialismo ateo tanto da essere vicino alla sterilità dell'uomo. Ne *L'essere e il nulla*, invece, le argomentazioni sono tali da ritrattare la concezione dell'uomo come infinita possibilità: a partire da argomentazioni di natura psicologica e fenomenologica, l'individuo acquista elementi utili a convincerlo della sua libertà come condizione di fatto che può promuoverne l'ottica futura ma, anche, come condizione senza via d'uscita. Il tema della responsabilità, inscindibile dalla libertà, viene trattato dialogicamente nella conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*, dove l'evoluzione delle sue opinioni sul tema si chiariscono maggiormente in quanto mette ciascun lettore con le spalle al muro: non possiamo non agire in qualche modo, puntiamo continuamente all'ideale dell'in-sé-per-sé, spinti dalle nostre personali convinzioni e attuando scelte che storicizzano la nostra morale. Solamente nei *Cahiers*, dove possiamo cercare un filo logico, su suo invito, si coglie l'intenzione di fondare una morale. La morale dell'uomo, negli appunti, prende vita dalla lotta all'alienazione, dovendo fare i conti in maniera sempre più serrata con i fatti storici: la morale della responsabilità trova limiti non più soltanto nei confronti di se stessa, ma anche rispetto agli eventi storici che ci obbligano a compromessi. Il fatto che Sartre non abbia completato il suo progetto di estendere una morale, in seguito all'ontologia de *L'essere e il nulla*, deve farci riflettere: la coerenza che lo contraddistingue come uomo è stata tale che rinunciare al suo intento significa fare i conti con il proprio progetto di vita. La vita come impegno responsabile ha realmente avuto il sopravvento su un progetto filosofico che, da testo scritto, ha preferito la vita concreta.

Da queste considerazioni ritengo che possiamo cogliere il legame che Sartre pone tra libertà e responsabilità. Vista la premessa fenomenologica e il legame con il reale, l'esistenzialismo sartriano non è più solamente comprensibile nell'ottica della responsabilità come conseguenza logica della condizione di libertà. Al contrario, la nullificazione e le situazioni della nostra vita ci portano ad una certa contraddittorietà che è il lato più autentico dell'uomo: la scelta che compiamo crea la morale nella storia, rendendoci responsabili di noi stessi così come dell'umanità. Ci ricorda

come la nostra condizione esistenziale abbia priorità rispetto alla nostra essenza, in quanto è la prima a definire la seconda, quando la nostra responsabilità non è comunque possibile delegarla.

Nella filosofia di Sartre, che si sviluppa in più fasi e accoglie diversi interessi, ho cercato di rintracciare un possibile filo logico sulla tematica della libertà e della responsabilità. Il filosofo francese riprende i fondamenti cartesiani e kierkegaardiani come spunto per la sua prospettiva sulla soggettività. *La nausea* fa vedere come, in quella fase del suo pensiero, non siano accessibili all'uomo aperture o riscatti all'orizzonte, ma che sia più opportuno per lui fermarsi nel suo immobilismo.

Gli eventi storici, soprattutto la lotta politica e la dura esperienza della guerra, però, spingono l'autore a formulare un'ontologia utile a cogliere la condizione umana dell'esistenzialismo. Nella sua opera ontologica pare che la morale non possa essere fondata o descritta secondo canoni classici, ma che la fenomenologia debba essere l'unico spazio filosofico da cui trarre conseguenze logiche: la responsabilità è coestensiva della libertà e non si può farne a meno. Nonostante questo, Sartre non porta a termine in alcun modo un sistema morale: se ne *L'essere e il nulla* lo scopo è quello di dare le linee guida all'ontologia esistenzialista, i *Quaderni* non vengono portati a termine. Eppure l'esigenza di una morale, per quanto individualista e spesso liquidata nelle condizioni imposte dalla situazione di gratuità dell'uomo, ritorna negli intenti di Sartre. Mentre la conferenza sull'esistenzialismo può essere un modo di rileggere quello che non è stato esplicitato nell'ontologia, quasi come l'essere morali fosse una conseguenza necessaria per l'uomo, nei *Cahiers* abbozza il suo interesse per un sistema morale. Sembra quasi che, alla fine, lo stesso Sartre non potesse fare a meno di dare un ordine morale a sé così come agli altri uomini. Lo sforzo emerso dai suoi appunti suggerisce che l'intenzione dell'autore non si limita alla morale della situazione e del singolo, ma che la vuole strutturare secondo un'ontologia dei valori e la lotta all'alienazione come progetto comune agli uomini.

L'interpretazione del tema della libertà filosofica di Sartre probabilmente trova il suo reale significato se la si accoglie come dottrina: al di là di un discorso che l'autore cerca di giustificare con una dialettica originale a causa del suo linguaggio di uso comune, il messaggio che vuole inviare per farlo comprendere, a chi vuole avvicinarsi, è quello di una posizione pragmatica di esistenzialismo ateo. Questo comporta che non sempre la logica dei suoi pensieri sia lineare perché vuole accogliere la contraddizione che è performativa in alcuni suoi ragionamenti, e affermare che la contraddizione dei fatti è necessaria per la vita. Probabilmente l'autore ha compreso come il linguaggio filosofico del suo tempo fosse adatto per una filosofia più classica della sua, in quanto lui ha avuto l'intento di descrivere l'uomo per la sua condizione in un determinato tempo storico. Il

filosofo, ad esempio, ci parla di scelta e arbitrio, non tanto di giudizio logico; o ancora di libertà in situazione, non di socialità: è necessario uno sforzo per comprendere come lo scopo di Sartre sia quello di dare i mezzi per comprendere la vita più che la filosofia dei testi, in quanto quello che scrive vuole rivolgerlo a ciascuno di noi, in quanto individui, e ai nostri modi di esprimere la nostra “condizione umana”.

La filosofia dal linguaggio classico è adatta forse ad esprimere l'ambito metafisico piuttosto di quello morale esistenzialista. Ovunque dove l'uomo esiste, come sostiene Sartre, c'è filosofia, quindi bisogna fare i conti con quello che l'uomo fa e pensa, prima di dar precedenza al rigorismo filosofico: solo in questa prospettiva può essere compresa la proposta filosofica di Sartre che non esclude alcun ambito dell'individuo, ma che vuole coglierlo in tutti i suoi aspetti.

Nell'ipotesi sartriana di dare una possibile struttura morale alla sua filosofia, come appare nella sezione della morale ontologica dei *Cahiers*, Sartre critica i valori contemporanei ritenendoli frutto del vissuto dell'umanità del suo tempo. L'autore elenca una lista di valori alienanti che sono presenti nel Novecento, i quali portano l'uomo a giustificare la violenza: l'esistenzialismo del filosofo francese si propone come possibilità di conversione e riscatto dall'alienazione che l'uomo vive in quegli anni. Questo quadro della situazione morale, che Sartre abbozza nei *Quaderni*, è frutto della spinta che gli eventi del Ventesimo secolo esercitano sulla sensibilità filosofica dell'autore: questi lo portano ad una critica della morale classica, di fatto, che vede il suo tempo fondato su valori che finiscono per giustificare qualsiasi azione.

A questo punto possiamo cogliere una contraddittorietà rispetto alla missione della sua filosofia che avrebbe dovuto riportare in primo piano la responsabilità come prospettiva morale, ritenendola l'aspetto fondativo della libertà dell'uomo, ma di fatto lasciando l'esistenzialismo orfano di una morale sistematica, solamente accennata nei *Cahiers*. A partire dal piano ontologico ed ontico de *L'essere e il nulla*, ogni singolo uomo deve essere responsabile, così da condurre “forzatamente” l'umanità ad una convivenza pacifica; l'esistenzialismo, infatti, prevede la responsabilità di ciascuno nei confronti di se stesso e degli altri. Nei *Quaderni*, invece, e, in particolar modo nella sezione dedicata al suo piano per una morale ontologica, Sartre cerca di fondare ontologicamente l'esigenza umana dell'apertura all'Altro: l'Altro diviene la ragione principale del mio voler raggiungere una libertà comune, così da uscire dall'alienazione del proprio tempo. Questa spinta, però, significa l'apertura del singolo all'Altro come fondamento della libertà, e non più solo sul piano relazionale: questo comporta una contraddizione con le condizioni esposte nella sua opera ontologica. La morale de *L'essere e il nulla* prevede un rapporto di responsabilità tra due persone che invece si limita alla responsabilità del singolo come condizione inevitabile. In questa sede il pensatore francese non menziona ad una morale. Viceversa, nei *Cahiers*, troviamo

una morale sociale per ragioni ontologiche. Sartre nei *Quaderni* dà una nuova dimensione morale che apre alla socialità, dove la responsabilità deriva dalla necessità ontologica di una socialità non più forzata, ma connaturata alle relazioni dei singoli individui.²⁵⁸ I *Cahiers* non hanno visto il loro sviluppo definitivo in un'opera sistematica perché Sartre avrebbe dovuto rinunciare ai presupposti ontologici ed ontici della sua stessa filosofia del 1943, rimettendo in discussione l'intero sistema. I *Cahiers* aprono a due opzioni da percorrere: o l'autore consente una morale sociale, come avanzato nei *Quaderni*, in cui il singolo è responsabile di ciò che fa e delle sue ricadute nell'ambito sociale perché l'altro è una necessità morale e non più solo ontologica, o regge la logica di una morale solitaria, quella de *L'essere e il nulla*, in cui il singolo persegue i propri fini ma dove la responsabilità esiste formalmente ma senza avere l'apertura morale che oltrepassi la prospettiva limitante della morale solitaria, ragione per cui non era possibile parlare di una morale universale.

Sartre si ferma a questo bivio, costretto dalle sue stesse premesse ontologiche, dove non può continuare a tenere in piedi due discorsi, in cui uno dei due renderebbe vano l'impianto dell'altro. La soluzione avanzata dal filosofo francese è quella di trovare giustificazione in una morale che esiste nell'atto, quando l'uomo nel fare la storia agisce creando la morale.

²⁵⁸ J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, pag. 486.

Bibliografia

N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, Torino, 1991.

S. Briosi, *Il pensiero di Sartre. Lettura dell'opera filosofica*, Longo editore, Ravenna, 1978.

R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, traduzione italiana di M. Garin, Laterza, Bari, 2007.

F. Cioffi, F. Gallo, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi. L'età contemporanea*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano, 2000.

L. Gasparini, *La libertà nell'ontologia di J.P. Sartre*, Liviana editrice, Padova, 1974.

Lucarini, *Enciclopedia filosofica*, Le lettere, Firenze, 1982.

F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma, 1983.

A. Negri, *Novecento filosofico e scientifico*, Marzorati, Milano, 1991.

J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.

J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, traduzione italiana di Giancarla Mursia Re, Mursia, Milano, 1990.

J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione italiana di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 2008.

J.P. Sartre, *L'universale singolare*, da *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, traduzione italiana di M. Gallerani, M. Cantoni, G. Ascenso, F. Fergnani, R. Kikchmayr, Mimesis, Milano, 2009.

J.P. Sartre, *L'anthropologie*, traduzione italiana di F. Ferniani, in *Situations IX*, Gallimard, Paris, 1972.

J.P. Sartre, *La liberté cartésienne*, traduzione italiana di Carlo Brentari, Marinotti edizioni, Milano, 2007.

J.P. Sartre, *La nausea*, traduzione italiana di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino, 1974.

J.P. Sartre, *Le parole*, traduzione italiana di Luigi de Nardis, Il Saggiatore, Milano, 1982.

J.P. Sartre, *Ribellarsi è giusto!*, Pgreco, Milano, 2012.

P. Pagani, *Appunti per il corso di Antropologia filosofica 2, Sartre: l'essere e il nulla*, Università Cà Foscari di Venezia, A.A. 2008-2009.

L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma, 1943.

S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, traduzione italiana di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze, 1973.

Fonti internet

Indirizzo http://it.wikipedia.org/wiki/Jean-Paul_Sartre ultima data di consultazione 15 dicembre 2014.

Indirizzo <http://filosofiaenuovisentieri.it/2012/11/25/la-morale-dellautenticita-di-jean-paul-sartre-parte-iii/> ultima data di consultazione 15 gennaio 2015.

Indirizzo <http://www.egs.edu/library/jean-paul-sartre/biography/> ultima data di consultazione 9 dicembre 2014 data di consultazione 15 gennaio 2015.

Indirizzo http://www.etudes-augias.com/pdf/01_La_Morale_di_Sartre.PDF ultima data di consultazione 15 gennaio 2015.