



FILOSOFIA, POLITICA, LETTERATURA.

JEAN-PAUL SARTRE, 1938-1946

di Elisa Reato
(Università di Bologna)

In the youthful phases of his thought, Sartre's discovery is Husserl's phenomenology, the idea of "cogito cogitatum", and Heidegger's notion of the existence like being-in-the-world. Even though he starts from the world's primacy on the man, afterwards Sartre declares the absolute freedom of the man "en-situation". In the postwar period he analyses the Jewish's issue and explains that his existentialism isn't a contemplative philosophy: he pass from the discovery of the existence's contingency to the concept of the "engagement" like the writer's necessity. Convinced that «chaque homme est politique», he thinks about the intellectual work and suggests an order's swing.

Keywords: *Sartre, Existence, Being, Contingency, Freedom, Responsibility*

*Si je range l'impossible Salut au magasin des accessoires, que reste-t-il?
Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui.*
(Sartre, *Les Mots*)

1. «*Il Mondo non ha creato il Me, il Me non ha creato il Mondo*»

In un breve saggio che Sartre pubblica nel 1939, ma che risale agli anni del soggiorno di studio in Germania, emergono le ragioni dell'entusiasmo con cui egli studia Husserl, la cui riflessione gli permette di voltare le spalle al pensiero francese contemporaneo, definito una «filosofia alimentare»¹, che riduce la conoscenza all'assimilazione delle cose da parte della coscienza. Nonostante il riconoscimento sia presente già nel titolo □ *Une idée fondamentale de la*

¹ J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (IH), «Nouvelle Revue Française», 304 (1939), pp. 129-131; trad. it. *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in F. Fagnani e P.A. Rovatti (a cura di), *Materialismo e rivoluzione*, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 139-143; *ivi*, p. 139. Lo scritto risale al 1933-34, gli anni dello *stage* berlinese di Sartre.

phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité □ è chiaro che il filosofo francese si muove in campo fenomenologico secondo una prospettiva originale, a metà strada tra i due maestri tedeschi, Husserl e Heidegger. Se il merito del primo è quello di aver mostrato la natura intenzionale della coscienza, il suo essere data insieme al mondo, dimostrando così l'insufficienza tanto dell'idealismo quanto del realismo, quello del secondo è di aver inteso l'esistenza come essere-nel-mondo: è partendo da questi due postulati che Sartre afferma che «conoscere è esplodere verso» (IH, 140). Secondo questa sintesi complessa, la conoscenza non è l'identificazione kantiana delle cose a dei contenuti di coscienza e non deriva neppure dalle idee secondo lo «Spirito-Ragno» hegeliano o quell'*Esprit* tanto in voga; tuttavia, la coscienza rimane un «fatto irriducibile» a qualsiasi immagine fisica, non c'è una riflessione *a parte objecti*. Contro il coscienzialismo e l'intimismo, Sartre sostiene: «la coscienza non ha un “di dentro”. La coscienza altro non è se non il di fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza» (IH, 141). La dinamica della fuga sarà ulteriormente sviluppata in sede ontologica, ma qui è evidente il rifiuto dell'epistemologia e della gnoseologia appresa alla Sorbonne: ciò che la fenomenologia husserliana mostra sono i diversi «modi di scoprire il mondo» (IH, 142), ivi comprese le reazioni soggettive derivanti dalle passioni.

Husserl ha reinserito l'orrore e l'incanto nelle cose [...] se noi amiamo una donna è perché essa è amabile. [...] Non in un ipotetico rifugio scopriremo noi stessi: ma per la strada, per la città, in mezzo alla folla, cosa tra le cose, uomo tra gli uomini (IH, 142-3; corsivo mio).

La tematica della mondanità della coscienza porterà Sartre ad allontanarsi da Husserl per avvicinarsi ad Heidegger, a cui deve il passaggio «dalla fenomenologia *essenziale* di Husserl» alla più terrena «fenomenologia *esistenziale*»². Il saggio in cui Sartre comincia a criticare Husserl è *La Transcendance de l'Ego* (del 1938, ma risalente al '34): nonostante l'iniziale rifiuto di sostanzializzare l'Io o di postularlo come condizione formale dei fatti di coscienza, Husserl commette l'errore di distinguere un Io trascendentale e un io empirico. Sartre si propone di dimostrare l'inutilità di tale prospettiva “egologica”, tipica della filosofia moderna, da Descartes a Kant.

Noi ci rifiuteremo di vedere nell'Ego un polo X, supporto dei fenomeni psichici. Per definizione, un tale X sarebbe indifferente alle qualità psichiche di cui sarebbe il supporto. Invece, come vedremo, l'Ego è “compromesso”, non è mai indifferente ai suoi stati. [...] L'Ego non è niente al di fuori della totalità concreta degli stati e delle azioni di cui è supporto³.

Nell'intento di comprendere che cosa significhino per la realtà umana, Sartre inizierà anche lo studio delle emozioni: «l'emozione significa il tutto della coscienza o, se ci poniamo sul piano esistenziale, della realtà-umana»⁴. L'azione e l'unità della coscienza si realizzano nel concreto rapporto con il mondo:

quando corro dietro un tram, quando guardo l'ora, quando mi assorbo nella contemplazione di un ritratto

² S. Moravia, *Jean-Paul Sartre. Il pensiero filosofico*, Imola, La Nuova Italia, 1977, p. XVII.

³ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (TE), «Recherches philosophiques», 6 (1936-37), pp. 85-123; trad. it. *La trascendenza dell'ego: idee per una descrizione fenomenologica*, a cura di N. Pirillo, Napoli, Berisio, 1971, pp. 86-7.

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939; trad. it. *Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, Bompiani, 1962, p. 152.

non c'è Io. C'è coscienza *del tram-che-deve-essere-raggiunto*, ecc., e coscienza non posizionale della coscienza. Di fatto io sono immerso nel mondo degli oggetti, sono essi che costituiscono l'unità delle mie coscienze, che si presentano con dei valori, delle qualità attrattive e repulsive, ma, in quanto a *me*, io sono sparito, mi sono annientato» (TE, 65-6).

Abbandonato nel mondo, l'uomo è immerso nelle cose: a questo livello della riflessione sartriana, la coscienza non è chiaramente distinta dalle cose e non possiede ancora quella trascendenza che ne *L'Être et le Néant* le permetterà di nullificare la realtà e di realizzare i propri progetti. Esemplare di questo stadio elementare della coscienza è *La Nausée* □ il romanzo d'esordio con cui Sartre si impone all'attenzione dei lettori francesi □ in cui il protagonista Roquentin afferma: «non sono né vergine né prete per giocare alla vita interiore»⁵. Infatti è sempre confuso in mezzo agli altri, all'albergo, al caffè, al giardino pubblico, in biblioteca, al ristorante, anche se rivendica la sua solitudine come mezzo di distacco da quell'umanità di cui non si sente parte. Convinto com'è «d'appartenere ad un'altra specie» (LN, 212), Roquentin rimane «vicino alla gente, alla superficie della solitudine» (LN, 19) e vicino alle cose, incapace di utilizzarle in qualità di utensili.

2. «L'esistenza non è la necessità»

Antoine Roquentin è un intellettuale che vive nella cittadina di Bouville, dove si è ritirato da qualche anno per scrivere la biografia del signor di Rollebon, un libertino del Settecento. Nel *foglio senza data* egli tentenna sulla decisione di «tenere un diario per vederci chiaro» (LN, 11), sul quale annotare gli avvenimenti nel tentativo di classificare ogni piccolo cambiamento. Poche pagine più avanti ha inizio il suo diario, nel quale egli cerca di descrivere quanto gli accade da quando voleva far rimbalzare un ciottolo sul mare, senza riuscirci. La sua vita banale è turbata da questo episodio e da un'altra piccola storia: uscendo dall'albergo ha provato a raccogliere una carta da terra e non c'è riuscito. Ne è talmente impressionato che pensa di non essere più libero. Si è verificata un'alterazione della percezione, ma non sa decidersi se sia egli stesso ad essere cambiato o ciò che lo circonda; cerca di minimizzare la cosa come una piccola crisi di pazzia, ma alla fine la giudica una malattia che si espande come un'infezione: la nausea. «Mi ricordo meglio ciò che ho provato l'altro giorno, quando tenevo quel ciottolo. Era una specie di nausea dolciastra» (LN, 23). E ancora: «La Nausea non è in me: [...] son io che sono in essa» (LN, 34). Roquentin giunge a questa conclusione dopo una serie di attacchi di nausea che egli vive al caffè: «la sento, la sporcizia, la Nausea» (LN, 32); stringendo una mano che sembra «un grosso verme bianco» (LN, 15); e osservando come stonano delle bretelle color malva su una camicia azzurra: «anche questo dà la Nausea. O piuttosto, è la Nausea» (LN, 34).

Le pagine del suo diario descrivono l'ambiente della provincia dove vive borghesemente ma senza contatti con gli altri: lo squallido rapporto con la padrona del caffè non è altro che un diversivo

⁵ J.-P. Sartre, *La Nausée* (LN), Paris, Gallimard, 1938; trad. it. *La nausea*, a cura di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1990, p. 21. Cfr. S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960; trad. it. *L'età forte*, a cura di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1961, pp. 253 e ss. Dopo quattro anni di lavoro su *Melancholia* □ titolo inizialmente scelto da Sartre «a causa dell'incisione di Dürer ch'egli amava tanto» (*ivi*, p. 253) □ il manoscritto viene rifiutato da Gallimard. È la casa editrice stessa a suggerirne una revisione, alla quale accenna de Beauvoir nelle sue memorie (*ivi*, pp. 253-266). Alla goffa proposta di Sartre d'intitolare il libro, invece di *Melancholia. Les Aventures extraordinaires d'Antoine Roquentin. Il n'y a pas d'aventure*, G. Gallimard contropropone il titolo *La Nausée*: era il 12 ottobre 1937. Cfr. S. Teroni, *L'idea e la forma. L'approdo di Sartre alla scrittura letteraria*, Venezia, Marsilio, 1988, pp. 141-164.

contro la sua solitudine e il ricordo della donna amata, Anny, aggrava la sua malinconia e sottolinea il vuoto che lo circonda. Mentre scapoli, ingegneri, impiegati si incontrano, Roquentin scrive: «vivo solo, completamente solo. Non parlo con nessuno, mai; non ricevo niente, non do niente [...] non penso più a nessuno; non mi curo nemmeno di cercare parole [...] in mancanza di parole cui attaccarsi, i miei pensieri restano nebulosi» (LN, 17-8)⁶. Secondo Prince, l'incapacità di Roquentin di avere una vita sociale si riflette nell'impossibilità di trovare le parole adatte a descrivere il mondo⁷.

Inquieto in mezzo agli oggetti al punto da rifiutarsi di guardare anche un bicchiere di birra sulla tavola, Roquentin afferma: «gli oggetti son cose che non dovrebbero *commuovere*, poiché non sono vive. [...] a me, mi commuovono, è insopportabile» (LN, 22-3). Il suo unico interlocutore è l'Autodidatta, un poveraccio che in biblioteca allunga il suo «collo di pollastro» (LN, 47) sui libri su cui s'istruisce in ordine alfabetico -impersonando così sia un improbabile autodidattismo, sia la cultura sterile di tipo enciclopedico. Il tempio di Bouville è il museo che celebra i suoi grandi uomini: il tempo si è fermato sui loro volti e dalle tele che li ritraggono lanciano sguardi minacciosi, «avevano avuto diritto a tutto» (LN, 115). La superbia di questi personaggi, convinti che la loro esistenza fosse giustificata, accentua il malessere di Roquentin, che avverte al contrario l'assenza di una ragion d'essere: coglie la contingenza dell'esistenza umana e la vive corporalmente come nausea. Scrive nel suo diario: «non avevo il diritto di esistere. Ero apparso per caso, esisteva come una pietra, una pianta, un microbo. La mia vita andava a capriccio, in tutte le direzioni» (LN, 117). Egli si è posto nella situazione dell'osservatore, si ascolta e si guarda esistere, lascia scorrere gli avvenimenti e i pensieri: «il verosimile scompare insieme con gli amici [...] *si sarebbe pessimi testimoni*» (LN, 18; corsivo mio). Rimane inerte, passivo: «il fatto della mia esistenza cominciava realmente a sconcertarmi. Che non fossi che una semplice apparenza?» (LN, 119).

Ma il suo atteggiamento è remissivo: «rimango seduto, con le braccia penzoloni, oppure traccio qualche parola senza persuasione, sbadiglio, attendo che scenda la sera. Quando sarà buio, gli oggetti ed io usciranno dal limbo» (LN, 28) oppure vaga senza meta: «il mio posto non è in nessun luogo; *io sono di troppo*» (LN, 165; corsivo mio). Nello scontro con le cose, il soggetto rischia di dimenticare l'importanza quotidiana dei suoi atti progettanti il futuro. Scrive Roquentin: «dappertutto vi sono cose» (LN, 19) e la sua inquietudine scoppia nel grido, «mio Dio, come esistono forte, oggi, le cose!» (LN, 138). La coscienza diventa un tutt'uno con esse al punto che si paralizza anche il flusso temporale ed egli si chiede che bisogno abbia l'avvenire di realizzarsi: «non distinguo più il presente dal futuro» (LN, 48-9).

Roquentin si lascia «fluire nel passato», da cui non ricava che frammenti di ricordi a cui si aggrappa per sfuggire alla vera realtà e che teme di consumare passandovi sopra col pensiero. Tuttavia, scopre di essere ancorato al presente: «il passato tento invano di raggiungerlo: non posso sfuggire a me stesso» (LN, 50). Un insieme di sensazioni contrastanti si stringe al collo dell'inquieto protagonista così forte da strozzarlo con i dilemmi incessanti: «mi sembra che nella mia vita io non abbia avuto la minima avventura o piuttosto non so nemmeno più che cosa vuol dire questa parola» (LN, 55). Si era immaginato di avere una vita rara e preziosa e invece i suoi giorni si sospingono in disordine, tanto da convincersi che le avventure esistono solo nei libri; il suo errore consiste nel credere che l'avventura fuoriesca dalle cose anziché dalla sua coscienza. La percezione che «quando si vive non accade nulla» (LN, 59) è fortissima:

⁶ Per un'utile disamina della solitudine di Roquentin e del suo temperamento malinconico, cfr. S. Teroni, *L'idea e la forma*, cit., pp. 9-53.

⁷ G. Prince, *Roquentin et le langage naturel*, in M. Issacharoff e J.-C. Vilquin (a cura di), *Sartre et la mise en signe*, Paris, French Forum, 1982, p. 103. Cfr. anche S. Teroni, *L'idea e la forma*, cit., pp. 97-140.

affinché l'avvenimento più comune divenga un'avventura è necessario e sufficiente che ci si metta a raccontarlo. [...] Ma bisogna scegliere: o vivere o raccontare [...] la sfilata ricomincia, ci si rimette a fare l'addizione delle ore e dei giorni. Lunedì, martedì, mercoledì. Aprile, maggio, giugno. 1924, 1925, 1926. Vivere è questo. Ma quando si racconta la vita, tutto cambia (*Ibidem*)⁸.

C'è però una melodia jazz che Roquentin è solito ascoltare con piacere, «un vecchio *ragtime*» di cui apprezza soprattutto il ritornello cantato (LN, 36): durante il ritornello sente che scompare la nausea. Scrive a proposito Prince: «cette chanson [...] s'oppose en tout point à l'existence»; Fergnani distingue il «tempo della melodia» dal «tempo dell'esistenza»: solo il secondo è «qualitativamente reversibile», mentre il primo segue un ordine teleologico; Idt afferma: «l'existence est contingente et la mélodie s'impose comme nécessaire»⁹. Infatti è proprio Roquentin a distinguere due tempi: «il *nostro* tempo» e «l'esigua durata della musica che traversa il nostro tempo da parte a parte» (LN, 36); e ancora: «dietro l'esistente che cade da un presente all'altro, senza passato, senza avvenire, [...] la melodia resta la stessa, giovane e ferma, come un *testimone spietato*» (LN, 235; corsivo mio). Per questo motivo assume rilevanza l'avventura: «il senso dell'avventura sarebbe semplicemente quello dell'irreversibilità del tempo» (LN, 81)¹⁰. Tale era l'impressione di Roquentin nel ricordare le sue avventure: l'impossibilità di «ritornare indietro, così come un disco non può girare a rovescio» (LN, 38-9). Allo stesso modo, Anny cercava di trasformare quelle che chiamava «situazioni privilegiate» in «momenti perfetti» (LN, 200); ciò che distingue i due personaggi è la volontà di agire di Anny, la quale dichiara a Roquentin: «tu eri quello a cui capitavano avventure, ed io ero quella che le faceva capitare» (LN, 202-3). Quando si ritrovano dopo tanti anni, Roquentin scopre che Anny ha rinunciato ai suoi momenti perfetti, come lui alle sue avventure; entrambi si sopravvivono e l'incontro atteso con tanta speranza si risolve in un addio: non hanno più nulla da dirsi.

Inizia un processo di sdoppiamento, quello dello specchio che lo cattura come una cosa e su cui Roquentin si osserva con disgusto. La descrizione del proprio volto assume connotati animaleschi, «al di sotto della scimmia, al confine col mondo vegetale, al livello dei polipi». Ripercorrendo il bestiario sartriano, si trovano gli occhi che sembrano «scaglie di pesce», le rughe ai lati delle labbra «fessure di tane di talpe» (LN, 31), passando per la mano che «sembra una bestia rovesciata» e le dita «le zampe d'un granchio caduto sul dorso» (LN, 135-6), per arrivare alla «testa canina» (LN, 35). Nonostante la visione di questo «mondo lunare» (LN, 31), Roquentin s'intorpidisce e si addormenta; ha perso anche la vecchia passione per i viaggi e rimane inchiodato in quello squallido ambiente provinciale. Prova a farsi le boccacce, a tirarsi la pelle con le mani come quando cattura le cartine da terra, ma di fronte a sé è sconfitto e comincia a chiedersi come lo possono giudicare gli altri: forse, al contrario delle persone che vivono in società che si riescono a vedere come li guardano i loro amici, egli non comprende il suo volto perché è solo e la sua carne

⁸ Secondo Rovatti «è intervenuta quella che Freud chiamerebbe una “coazione a ripetere”», in P.A. Rovatti, *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Roma, Ubaldini, 1969, p. 93. Cfr. anche W. Mauro, *Invito alla lettura di Sartre*, Milano, Mursia, 1985, p. 83.

⁹ Per questa riflessione cfr.: G. Prince, *Roquentin et le langage naturel*, cit., pp. 110-1; F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 50-1; G. Idt, *La nausée de J.-P. Sartre: analyse critique*, Hatier, Paris, 1971, p. 28.

¹⁰ Sulla nozione di avventura cfr. G. Idt, *La nausée de J.-P. Sartre*, cit., pp. 33-4; cfr. anche S. Teroni, *L'idea e la forma*, cit., pp. 90-5.

appare più nuda, come «la natura senza gli uomini» (LN, 32).

Al pari di questi aspetti dell'anatomia umana, anche la realtà naturale appare ripugnante. Diversamente dalla gente che, approfittando della brezza primaverile, passeggia lungo il bel mare verde, Roquentin pensa: «il vero mare è freddo e nero, pieno di bestie» (LN, 168). Mentre è seduto al giardino pubblico, osserva un castagno la cui corteccia «sembrava di cuoio bollito», i rami sembrano «mani nere e nodose» e la radice una «zampa rugosa», un «artiglio nero» (LN, 171-5) che gratta la terra sotto i suoi piedi.

Perfino la letteratura sembra inutile a Roquentin, avendo sott'occhio l'esempio dell'Autodidatta, vagamente ripugnante per la maniera con cui mangia il suo pezzo di cioccolato in biblioteca. Il dialogo fra i due al ristorante è uno dei momenti più felici de *La Nausée*: attorno a loro degli uomini mangiano il loro pasto prima di tornare al lavoro appesantiti dal cibo, un vecchio legge il giornale e una giovane coppia d'innamorati recita la commedia della seduzione. Abbandonato ai suoi pensieri, Roquentin osserva con aria beffarda la gente seduta ai tavoli, convinta d'essere «indispensabile a qualcuno o a qualche cosa», mentre lui sa cos'è realmente l'esistenza e il solo pensiero lo fa scoppiare dal ridere.

□ È allegro, signore, – dice l'Autodidatta in tono circospetto.

–Penso, – gli dico ridendo, – che siamo tutti qui a bere e a mangiare per conservare la nostra preziosa esistenza, e che non c'è niente, niente, nessuna ragione d'esistere. [...] E poi mi pento d'aver detto tanto. Dopo tutto, questo non riguarda nessuno. Lui ripete lentamente.

□ Nessuna ragione d'esistere ... senza dubbio lei vuol dire, signore, che la vita è senza scopo? Non è ciò che si chiama pessimismo?

Riflette ancora un istante, poi dice con dolcezza:

□ Qualche anno fa ho letto un libro di un autore americano, che s'intitolava: *La vita, val la pena d'essere vissuta?* È questa la questione che lei si pone, non è vero?

Evidentemente no, non è questa la questione ch'io mi pongo, ma non voglio spiegare niente. [...]

□ C'è uno scopo, signore, c'è uno scopo ... ci sono gli uomini.

È giusto: dimenticavo ch'è un umanitario (LN, 152-3).

Secondo l'Autodidatta, bisogna sforzarsi di dare un senso alla vita: pur non credendo in Dio, dopo l'esperienza della prigionia egli ha cominciato a credere in quegli uomini che ama come fratelli e che vorrebbe abbracciare per non sentirsi più solo. Di umanitari, commenta tra sé e sé Roquentin, ce ne sono per tutti i gusti:

l'umanitario che ama gli uomini così come sono, quello che li ama come dovrebbero essere, quello che vuol salvarli col loro consenso e quello che li salverà a malgrado di loro, quello che vuol creare nuovi miti e quello che si contenta dei vecchi, quello che nell'uomo ama la sua morte, e quello che nell'uomo ama la sua vita, l'umanitario allegro, che trova sempre la parola per far ridere, e l'umanitario triste, che s'incontra specialmente alle veglie funebri. Tutti costoro si odiano tra loro: in quanto individui, naturalmente – non tanto come uomini. Ma l'Autodidatta lo ignora: li ha racchiusi in sé come gatti in un sacco di cuoio e loro si sbranano a vicenda senza ch'egli se ne accorga (LN, 159).

È il genere d'astratto culto dell'uomo che dissolve la specificità del singolo rivolgendosi verso concetti universali quali l'Uomo, la Donna, la Bellezza, la Gioventù, ecc.: «l'umanitarismo raccoglie e fonde insieme tutti gli atteggiamenti umani» (LN, 160). Questi umanitari «ciechi» non si accorgono di quante cose racconta il volto di un uomo, pensano che questo sia mirabile solo perché è uomo: a Roquentin invece viene voglia di vomitare, sente il formaggio in gola, il manico del coltello in mano e sa che ciò che lo circonda e le azioni sono indifferenti, «*tutto può accadere*» (LN, 107), anche piantare il coltello nell'occhio dell'Autodidatta. Ma non osa farlo, perché sarebbe un altro avvenimento superfluo e allora si congeda dal suo ospite e prima di uscire dal ristorante ne saluta la clientela rimasta attonita per il suo comportamento, e pensa:

non ho bisogno di voltarmi per sapere che mi stanno guardando attraverso i vetri: guardano la mia schiena con sorpresa e disgusto; credevano ch'io fossi come loro, che fossi un uomo ed io li ho ingannati. D'un tratto, ho perduto la mia apparenza d'uomo ed hanno visto un granchio che fuggiva a ritroso da quella sala così umana. Ora, l'intruso mascherato è fuggito: la seduta continua (LN, 167).

Roquentin non può amare gli uomini, preferisce ripararsi dall'umano e passeggiare sul viale Noir, «inumano», puro perché in esso la vita è assente e che assomiglia ad un «minerale» (LN, 42): anche i rumori qui sembrano puri, al punto da permettere a Roquentin di non sentirsi più. È l'esatto opposto della via Tournebride, dove, assordato dal «rumore che fa la gente» (LN, 62), assiste alle scappellate domenicali delle famiglie dopo l'uscita della messa grande.

Ora che tutte le sue ragioni passate – Rollebon, Anny – sono morte, non gli rimane che la sua esistenza: non ha altre occupazioni, vive di rendita e non possiede altro che il guaio metafisico d'esistere (LN, 144). L'uomo si è lasciato inghiottire dalle cose: «Martedì. Niente. Esistito» (LN, 141). Su una panchina del giardino pubblico Roquentin raggiunge l'«illuminazione»: la nausea «sono io stesso». È l'esistenza che si mostra come la materia delle cose, che finalmente si rivelano «d'una spaventosa e oscena nudità». Scoperta l'arbitrarietà delle sue relazioni, crolla «il mondo umano, il mondo delle misure, delle quantità, delle direzioni» (LN, 171-3), che con la dottrina di un essere necessario e causa di sé o con la formulazione della volontà di potenza, in mille modi, cerca di nascondere la verità: che «l'esistenza non è la necessità», che «l'essenziale è la contingenza» (LN, 177; corsivo mio). «Il mondo delle spiegazioni e delle ragioni non è quello dell'esistenza» (LN, 175). L'esistenza si coglie solo con quel sentimento ontologico del “di troppo” che accomuna tutti gli esistenti e che rivolta lo stomaco di Roquentin. La nausea arriva quando si comprende che la contingenza «è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità» (LN, 177). Al grido di «Che porcheria!», Roquentin lascia il giardino -una specie di «mostarda» densa che impiastriaccia fino al cielo -dopo aver fatto l'esperienza dell'assurdità dell'esistenza, di questo «pieno che l'uomo non può abbandonare» (LN, 180-2).

Restano muri anonimi, una coscienza anonima. Ecco che cosa c'è: dei muri e, tra i muri, una piccola trasparenza viva e impersonale. La coscienza esiste come un albero, come un filo d'erba. Sonnacchia, s'annoia. [...] Coscienza obliata, abbandonata tra questi muri, sotto il cielo grigio. Ed ecco il senso della sua esistenza: è che è coscienza di essere di troppo. Si diluisce, si sparpaglia, cerca di perdersi sul muro bruno, lungo il fanale, oppure laggiù, nella bruma della sera. Ma non dimentica *mai* se stessa; è coscienza d'essere una coscienza che si oblia. È il suo destino (LN, 227-8).

Cadute tutte le possibili giustificazioni dell'esistenza, Roquentin ascolta per l'ultima volta la canzone amata prima di lasciare Bouville, s'interessa a quel tale che ha composto quest'aria e pensa che insieme alla cantante sia riuscito a giustificare l'esistenza; per la prima volta dopo tanti anni, un uomo gli pare commovente, non già per umanitarismo, «ma perché ha fatto questo» (LN, 236). Forse entrambi sono morti convinti d'annegare nell'esistenza, ma per Roquentin si sono «salvati», essi «si son lavati del peccato d'esistere. Non completamente beninteso – ma quel tanto che un uomo può fare» (LN, 237).

In questo romanzo filosofico sono presenti alcuni temi che testimoniano della continuità del pensiero sartriano: l'opacità del reale, la contingenza dell'esistenza umana e i problemi relativi ai suoi rapporti con la realtà per trascenderla, la critica ai *Salauds* e ai professionisti dell'esperienza. Tuttavia, in questa fase del pensiero di Sartre è assente un qualsiasi collegamento tra la scrittura letteraria, la riflessione filosofica e l'impegno politico: Sartre stesso osserva di essere stato un

anarchico individualista prima di preoccuparsi dei problemi politici e sociali, almeno fino al 1939¹¹. Non a caso, all'Autodidatta, che gli chiede perché scrive, Roquentin risponde: «non so: così, per scrivere» (LN, 160). Inoltre, va sottolineato che ne *La Nausée*, l'uomo e le cose appaiono allo stesso livello dell'esperienza: «io ero la radice del castagno. O meglio io ero, tutt'intero, la coscienza della sua esistenza» (LN, 177-8), scrive Roquentin; infine, prima di andarsene, si volta verso il giardino e gli sembra che questo gli sorrida con un'aria di complicità.

In seguito, invece, uno dei punti di forza dell'analitica esistenziale sartriana sarà l'assoluta eterogeneità tra l'essere dell'uomo e l'essere delle cose: ne *L'Être et le Néant*, Sartre espone la differenza ontologica tra l'uomo e le cose, o, come li definisce riprendendo il lessico hegeliano, tra l'«essere-per-sé» e l'«essere-in-sé». Inoltre, lo studio della relazione della coscienza con l'essere del mondo comporta un'indagine approfondita del significato dell'uomo come esistente temporale: Sartre descrive le tre *ek-stasi* temporali, perché non vi può essere alcuna nullificazione dell'in-sé, alcun progetto verso i possibili del per-sé che nel tempo. Riconosciuti i meriti della dottrina fenomenologica dei due maestri tedeschi, Husserl e Heidegger, egli ne intende affrontare le difficoltà implicite: l'uomo è da inventare, deve costruirsi partendo dall'assoluta contingenza e dal vuoto d'essere che lo caratterizzano.

A questo proposito è rilevante la maggiore ricerca del periodo giovanile di Sartre: lo studio su *L'Imaginaire*, in cui indaga sulla funzione immaginativa della coscienza. Attraverso la riduzione fenomenologica, Sartre dimostra che non soltanto la vita immaginaria non dipende dalla vita reale, ma che «l'immaginazione si svela come una condizione essenziale e trascendentale della coscienza»¹².

Se mi rammento questo o quel ricordo, non lo evoco, ma vado là dove si trova, dirigo la mia coscienza verso quel passato [...]. Viceversa, se mi rappresento Pierre così come può essere in questo momento a Berlino o semplicemente Pierre così come esiste in questo momento (e non com'era ieri, quando ci siamo lasciati), colgo un oggetto che non mi è dato affatto o che mi è dato proprio come irraggiungibile. Anche in questo caso non colgo *nulla*, cioè pongo il *nulla*. In questo senso è evidente che la coscienza immaginativa di Pierre a Berlino [...] è molto più simile a quella del centauro (di cui affermo la totale inesistenza) che al ricordo di Pierre così com'egli era il giorno della sua partenza. [...] Ora intuiamo quale sia la condizione essenziale affinché una coscienza possa *produire immagini* [*imager*]: è necessario che abbia la possibilità di porre una tesi d'irrealtà (LI, 271-3).

L'immaginario implica il reale, nel quale la coscienza non resta «impantanata» o «invischiata», al contrario, essa lo supera sempre:

siccome la coscienza è sempre “in situazione” perché è sempre libera, essa ha sempre e in ogni momento

¹¹ È lo stesso Roquentin a definirsi «una persona di nessuna importanza sociale» (LN, 94). D'altra parte, il 1939 è l'anno in cui Sartre riceve un foglio di mobilitazione: parte convinto che la guerra sarà breve e, in seguito, affermerà che questo periodo ha segnato la svolta della sua vita dall'individualismo al socialismo: «un prima, un dopo. Il prima m'ha condotto a opere come *La nausea*, in cui il rapporto con la società era metafisico, il dopo m'ha guidato lentamente alla *Critica della ragione dialettica*»; cfr. J.-P. Sartre, *Autoportrait à 70 ans*, in J.-P. Sartre, *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. *Autoritratto a settant'anni*, a cura di M. Cantoni e M. Gallerani, Milano, Net, 2005, p. 56. Per questa riflessione cfr. Fé: Sartre «aveva il cuore a sinistra, ma era refrattario all'impegno», in F. Fé, *Sartre e il comunismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 18. Cfr. anche de Beauvoir: «il mondo intorno a noi era poco più di una tela di fondo sulla quale si stagliavano le nostre vite private», in S. de Beauvoir, *L'età forte*, cit., p. 48.

¹² J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (LI), Paris, Gallimard, 1940; trad. it. *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di R. Kirchmayr, Torino, Einaudi, 2007, pp. 281 (corsivo mio).

una possibilità concreta di produrre qualcosa d'irreale. Sono le diverse motivazioni a decidere in ogni istante se la coscienza sarà soltanto realizzante o se immaginerà. L'irreale è prodotto fuori del mondo da una coscienza che rimane *nel mondo*; e l'uomo immagina solo perché è trascendentalmente libero (LI, 279).

2. «Noi non siamo liberi di essere liberi»

Ne *L'Être et le Néant* Sartre intraprende la sua «ricerca dell'essere» distinguendo l'insé, l'essere del fenomeno che «è ciò che è», dal per-sé, l'essere della coscienza che «ha da essere ciò che è»¹³, spiega che mentre l'in-sé è sé, increato e atemporale, il per-sé è «presenza a sé» (EN, 115) e «temporalizzazione; ciò significa che non è; “si fa”» (EN, 612). Se l'in-sé è massiccio, opaco, «isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui» (EN, 32), il per-sé «manca di...» (EN, 140), «è sempre altro da quello che si può dire di lui» (EN, 495). Nell'analitica esistenziale sartriana un ruolo fondamentale è ricoperto dal Nulla, dato «nel seno stesso dell'essere, nel suo nocciolo, come un verme». L'«essere per cui il nulla viene portato alle cose» (EN, 56-7): «la realtà umana è l'essere in quanto è nel suo essere e per il suo essere fondamento unico del nulla in seno all'essere» (EN, 117)¹⁴. I due ordini della realtà sono legati dal per-sé attraverso la sua azione: riprendendo la teoria di Husserl del *cogito cogitatum*, Sartre scrive che «agire vuol dire modificare l'aspetto del mondo»:

un'azione è per principio *intenzionale* [...] implica necessariamente come condizione il riconoscimento di un «*desideratum*», cioè di una deficienza obiettiva o per meglio dire d'una *negatività*. [...] Ciò significa che dal momento della concezione dell'atto, la coscienza ha potuto ritirarsi dal mondo pieno, di cui è coscienza, e abbandonare il terreno dell'essere per affrontare francamente quello del non essere (EN, 488-9).

Quando la coscienza è inglobata nell'essere, vi coglie soltanto la sua interezza. Al contrario, quando contempla la situazione attuale e vi riconosce una mancanza rispetto alla situazione ideale che desidera, riconosce quella come insufficiente e questa come «situazione-limite posta *a priori* come valore» (EN, 489). Pertanto, scrive Sartre, «bisogna riconoscere che la condizione indispensabile e fondamentale di ogni azione è la libertà dell'essere agente» (EN, 491). È il desiderio di colmare questa lacuna che spinge l'uomo a nullificare la sua situazione presente per conferirle il senso che ancora non ha: «essere per-sé equivale a farsi dire ciò che si è da un

¹³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (EN), Paris, Gallimard, 1943; trad. it. *L'essere e il nulla*, a cura di G. del Bo, Milano, Net, 2002, p. 33. Per gli sviluppi del concetto sartriano di individuo e per il tema del solipsismo, a cui Sartre dedica la sezione intitolata «Lo scoglio del solipsismo» -intendendo con ciò il problema non risolto dalla filosofia moderna del rapporto tra l'io e il prossimo -cfr. Fretz: «in the *Critique* the superiority of a historical-materialistic view of man and history is defended, while existentialism is reduced to the status of an enclave within the tenets of Marxism. Evidently, during the course of -and after -the Second World War, Sartre's ideas altered to such a degree as to necessitate a radical revision of his anthropological viewpoints», in L. Fretz, *Individuality in Sartre's philosophy*, in C. Howells (a cura di), *The Cambridge Companion to Sartre*, New York, Cambridge University Press, 1992, p. 68.

¹⁴ Tamassia spiega che il nulla «è una caratteristica irriducibile del per-sé quella per cui esso può esistere soltanto sotto forma d'un altrove rispetto a se stesso», in P. Tamassia, *Politiche della scrittura. Sartre nel dibattito francese del Novecento su letteratura e politica*, Milano, FrancoAngeli, 2001, p. 88.

possibile, sotto il segno di un valore» (EN, 627)¹⁵. Sartre scrive che «la realtà umana è *l'essere che è sempre al-di là del suo esser-ci*» (EN, p. 610), infatti ciò che distingue il soggetto dall'oggetto è il flusso temporale che si esprime anche nel *continuum* «motivo-atto-fine»: «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» (EN, 492). Per Sartre, il movente non è causa dell'atto alla maniera deterministica; piuttosto, esso costituisce una totalità insieme all'atto e al fine: «è l'atto che decide dei suoi fini e dei suoi moventi, e l'atto è l'espressione della libertà».

Ciò che permette al per-sé di nullificarsi sfuggendo all'in-sé verso le sue possibilità è la libertà. La descrizione della libertà risulta essere difficile perché, spiega Sartre, «non ha essenza» da esplicitare, essa «è un'esistenza che si fa perpetuamente». La libertà «non è una qualità aggiunta», è la «stoffa del mio essere»: «io sono, infatti, un esistente che *impara* la sua libertà mediante i suoi atti» (EN, 493-4). Per il solo fatto che è libero, l'uomo crea da sé la propria essenza, pertanto di lui non possiamo dire che è qualcosa, poiché è sempre al di là del suo stato: «essere, per il per-sé, vuol dire nullificare l'in-sé che esso è». Sartre proclama la condanna alla libertà:

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. Ciò vorrebbe significare che non si troverebbe alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa, o, se lo si preferisce significherebbe che *noi non siamo liberi di essere liberi* (EN, 495; corsivo mio).

Non si può rinunciare alla libertà, sarebbe un vano tentativo di misconoscere il nulla del per-sé per cogliersi simili alle cose (ciò che Sartre chiama «malafede», una fuga dinanzi alle responsabilità derivanti dalle scelte)¹⁶:

la realtà umana è un essere nel quale la sua libertà è problematicamente, perché tenta continuamente di rifiutare di riconoscerla. [...] Questi tentativi abortiti per soffocare la libertà sotto il peso dell'essere -essi svaniscono quando sorge tutto ad un tratto l'angoscia di fronte alla libertà -mostrano abbastanza bene che la libertà coincide col nulla che è nell'intimo dell'uomo (EN, 495)¹⁷.

La malafede, a differenza della menzogna, prevede che il soggetto menta a se stesso: consiste nel mentirsi su ciò che si è. Il per-sé vive la sua libertà e contemporaneamente la sua angoscia, che non è altro che la coscienza della libertà, ma la fuga è impossibile: l'uomo non trova «nessun soccorso, nessun punto d'appoggio in ciò che era [...] è *l'essere che deve essere ciò che era alla luce di ciò che sarà*» (EN, 537). Al contrario, per «autenticità» Sartre intende la consapevolezza della gratuità dell'esistenza umana e della sua deficienza quanto a senso e fondamento, vissuta non nella rassegnazione degli umili o nel quietismo dei disperati, ma finalmente libera: «noi scegliamo il mondo -non nella sua ossatura, ma nel suo significato - scegliendoci» (EN, 520)¹⁸.

¹⁵ Per un resoconto della posizione di Sartre in merito alla questione etica, cfr. Simont: il valore morale presenta una dualità, «of being and having-to-be», in J. Simont, *Sartrean ethics*, in *The Cambridge Companion to Sartre*, cit., p. 180.

¹⁶ Cfr. S. Sportelli, *Sartre e la psicanalisi*, Bari, Dedalo, 1981, pp. 63-80.

¹⁷ Roquentin aveva criticato la borghesia di Bouville, la statua di Impétra che troneggia nella piazza, custode delle «idee buone» (LN, 45), e il dottor Rogé, che «non ha esitato un istante circa il modo di trattenere ed utilizzare il suo passato: l'ha impagliato» (LN, 95).

¹⁸ Sartre scrive che non appena l'uomo si concepisce come libero, la sua attività originaria è il gioco (anche qui l'eredità è heideggeriana) e contrappone l'atteggiamento dell'uomo libero allo «spirito di serietà» (cfr. EN, 644-5). Scrive Simone de Beauvoir: «la libertà era la nostra sostanza stessa. Di giorno in giorno la esercitavamo con un'attività che aveva un gran posto nella nostra vita: il gioco», in S. de Beauvoir, *L'età forte*, cit., pp. 18-9.

Sartre rifiuta il dualismo cartesiano tra la volontà libera e le “passioni dell’anima”, che caratterizza l’uomo come ad un tempo libero e schiavo. In rapporto alla libertà non c’è un fenomeno psichico privilegiato: tanto la volontà quanto la passione pongono dei fini. Attraverso i motivi e i moventi il per-sé sceglie il mondo come razionale o come magico, ma «è *responsabile* tanto dell’uno quanto dell’altro» (EN, 501), perché per Sartre, l’uomo «è tutto intero e sempre libero, o non lo è affatto» (EN, 496); all’opposto della scommessa su Dio di Pascal, Sartre scommette sull’uomo, che «è fondamentalmente desiderio di essere Dio» (EN, 629): «ogni momento della nostra vita cosciente ci rivela una creazione ex nihilo» (TE, 106). Tuttavia, la libertà non è «una pura contingenza capricciosa, illegale, gratuita e incomprensibile» capace di determinare un atto di «*qualunque tipo*» (EN, 510).

Sartre ripercorre i punti salienti della disputa tra i sostenitori del determinismo e i partigiani della libertà, partendo dall’obiezione che il senso comune rivolge a questa concezione assoluta della libertà e che riguarda la presunta impotenza dell’uomo, che «sembra “essere fatto”» molto più di quanto possa «farsi»: ciò deriva sia dall’osservazione delle difficoltà che incontra per ottenere anche «il più piccolo dei risultati», sia dall’abitudine a inserire l’azione umana nelle «maglie del determinismo» (EN, 540). Ora, è chiaro che secondo Sartre, il «coefficiente d’avversità delle cose» nasce solo per mezzo dell’uomo, a partire dal suo progetto esistenziale: «il mondo non dà consigli che nel caso in cui lo s’interroghi e non si può interrogarlo che per un fine ben determinato» (EN, 504). L’esempio riportato è quello della roccia, che in se stessa «è neutra, cioè attende di essere chiarita da un fine per manifestarsi come avversario o come ausiliario» (EN, 540). Pertanto, essa risulterà aspra da scalare per il dilettante, ma non per l’alpinista esperto e sarà indifferente per colui che ha deciso di osservarla; «ciò che è ostacolo per me, infatti, non lo sarà per un altro» (EN, 547).

Certamente, rimane quello che Sartre chiama un «*residuum*» dell’in-sé, ma questo non costituisce originariamente un limite della libertà. Inoltre, si deve distinguere il concetto empirico e popolare della libertà come la «facoltà di ottenere i fini scelti» dal concetto tecnico e filosofico della libertà come l’«autonomia della scelta»: «così non diremo che un prigioniero è sempre libero di uscire di prigione [...] né che egli è libero di desiderare la scarcerazione [...] ma che è sempre libero di cercare di evadere» (EN, 542). Anche se l’in-sé gode di una precedenza ontologica sul per-sé e la libertà è «fuga dall’essere», ciò non vuol dire che essa si produca «*a fianco* dell’essere»: «non si fugge da una prigione dove non si era rinchiusi» (EN, 544-5). Eccoci arrivati al paradosso della libertà: «*non c’è libertà che in una situazione e non c’è situazione che mediante la libertà*» (EN, 548; corsivo mio), dove, per “situazione”, Sartre intende l’insieme delle limitazioni che il per-sé subisce e gli effetti di queste sulla libertà.

Sartre prosegue esaminando le diverse strutture della “situazione”: essa è innanzitutto il «mio posto», cioè «l’ordine spaziale e la natura dei questi che mi si rivelano sullo sfondo del mondo»: risalendo a ritroso attraverso la serie di posti che ho scelto, giungo a quell’angolo di mondo assegnatomi alla nascita che rivela la «*contingenza pura del mio posto*» (EN, 548-9). Sartre mostra che hanno ragione tanto i deterministi quanto i partigiani del libero arbitrio, in quanto esiste un’antinomia nel rapporto fra la libertà e la fatticità: «prima di tutto *io esisto il mio posto*, senza scelta», però «è la mia libertà che viene a conferirmi il *mio posto* e a definirlo come tale, situandomi» (EN, 550-1). O se si preferisce, il posto che occupo è per me contingente, ma il progetto che vi insedio acquista la sua necessità: «nascendo, *io prendo posto*, ma sono responsabile del posto che prendo» (EN, 555)¹⁹.

Altro nodo della “situazione” è «il mio passato», che per Sartre è «irrimediabile», «fuori portata», in quanto «non possiamo prendere nuove decisioni senza *partire da esso*» (*Ibidem*), ma

¹⁹ Mentre Anny cercava di cogliere le «situazioni privilegiate» (cfr. LN, 196-201), ora, Sartre sostiene che non c’è una situazione privilegiata (cfr. EN, 610-1).

non tale da spiegare in maniera deterministica i miei atti presenti, perché la libertà si lascia definire dai fini. Scrive Sartre: «tutto ciò che sono, devo esserlo al modo dell'esserlo stato» (EN, 555-6). Tuttavia, il mio progetto decide del senso del mio passato: «è il futuro che decide se il passato è vivo o morto» (EN, 558)²⁰. Di conseguenza, continua Sartre, «il passato è indefinitamente in proroga, perché la realtà umana “era” e “sarà” perpetuamente in attesa» (EN, 561). Sartre passa poi a esaminare «ciò che mi circonda», cioè «le cose-utensili che mi circondano, coi loro coefficienti di avversità e di utensilità», cioè «che può cambiare o essere mutato da altri senza che io entri per nulla in questo cambiamento» (EN, 563-4). Favorevoli o sfavorevoli ai miei fini, le cose-utensili possono ostacolare o rallentare il mio progetto; tuttavia, nella prospettiva sartriana, anche l'imprevedibile è previsto, nel senso che il mio progetto include il margine di indeterminazione appartenente all'in-sé: «ogni progetto libero prevede, pro-gettandosi, il margine di imprevedibilità dovuto all'indipendenza delle cose, precisamente perché questa indipendenza è ciò a partire da cui una libertà si costituisce» (EN, 566).

Vivere nel mondo significa anche trovarsi in un mondo «provvisto già di senso», «esistere in un mondo in cui “c'è” anche l'altro» (EN, 569). Il «fatto originale della presenza d'altri nel mondo» ha creato l'insieme delle «tecniche collettive», da cui dipende la mia appartenenza «alla specie umana»²¹. Questo coefficiente umano di avversità riguarda la sfera della mia «esistenza-nel-mondo-di-fronte-ad-altri» (EN, 572). Se in un primo momento il per-sé prova vergogna, perché «si sente come oggetto nell'Universo sotto lo sguardo dell'altro» (EN, 580), in seguito deve riconoscere l'altro come una trascendenza-trascesa²². Pertanto, «i soli limiti che una libertà incontra, li trova nella libertà» (EN, 585): se il senso del mondo appariva alienato al per-sé, è invece sempre lui a contrassegnare il mondo con le tecniche: «è *in quel mondo* che il per-sé deve essere libero» (EN, 580). Sul piano ontologico-fenomenologico dell'incontro tra due coscienze, il per-sé è come un in-sé per l'altro: questa debolezza appartiene alla contingenza stessa della libertà, che si manifesta da un lato come slancio vitale, motore agente, d'altro lato come «debolezza», «passione»: «venire al mondo come libertà di fronte ad altri, significa venire al mondo come alienabile» (EN, 586).

Nelle opere letterarie Sartre esplicita la trascendenza relativa a cui rinvia lo sguardo, uno sguardo infernale se si pensa alla sentenza di *Huis Clos*: «l'inferno, sono gli Altri», in cui ciascuno diventa uno specchio per l'altro, nel senso che emana un giudizio, lo vede e lo classifica come fosse un in-sé²³. La relazione che s'instaura tra le coscienze si cristallizza in una doppia cattura attraverso

²⁰ Moravia spiega che ci si dispone verso il passato «come il per-sé si dispone verso l'in-sé», in S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Bari, Laterza, 2004, p. 50

²¹ Merita qui un cenno la riflessione di Sartre sulla lingua (cfr. EN, 572-9): l'uso delle tecniche collettive determina l'appartenenza alla collettività. Cfr. anche l'isolamento di Roquentin: «le parole erano scomparse, e con esse, il significato delle cose [...] i tenui segni di riconoscimento che gli uomini han tracciato sulla loro superficie» (LN, 171).

²² Farina sottolinea che nel gioco di sguardi «l'uomo scopre di vivere nella colpa e nell'angoscia di dover-essere, senza alcun diritto di essere», in G. Farina, *L'alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma, Bulzoni, 1998, p. 72. Cfr. anche Invitto: «i rapporti interpersonali sono, nella prospettiva sartriana, sempre agonici», in G. Invitto, *Sartre. Dal “gioco dell'essere” al lavoro ermeneutico*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 31-2.

²³ Scrive Farina: «felice o infelice; buono o cattivo, meschino o magnanimo: è necessario il concorso dell'altro perché io sia tutto ciò», in G. Farina, *L'alterità*, cit., p. 75. Cfr. anche De Matteis: «lo sguardo e la parola sono le armi del castigo e contro di esse manca ogni possibile difesa», in A. R. De Matteis, *La fenomenologia della violenza*, in G. Inv. La meditazione sulla morte è ripresa da Sartre nel racconto *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939; trad. it., *Il muro*, a cura di E. Giolitti, Torino, Einaudi 1995. Il lettore è calato nei panni di un condannato a morte che, insieme a due compagni e ad un medico che li sorveglia, aspetta l'alba, la sua fucilazione. itto (a cura di), *Colloqui con Sartre*, Lecce, Edizioni Milella, 1974, p. 137.

lo sguardo alienante: non è rilevante che la porta della stanza in cui sono rinchiusi i tre protagonisti della vicenda teatrale sia chiusa, né che inizi la tortura cui sembrano essere destinati, infatti comprendono che «il boia è ciascuno di noi per gli altri due»²⁴. Gli sguardi dell'altro sempre puntati addosso torturano approfittando del fatto che la luce non si spegne mai.

L'ultimo punto esaminato da Sartre in merito alla "situazione" è la «mia morte», che egli considera in modo nuovo, non accettando né la concezione che pensa la morte come «la cessazione assoluta dell'essere o l'esistenza sotto una forma non-umana» (EN, 592), né la concezione idealista e umanista, che considera la morte come *terminus ad quem*, per cui essa diventa il termine ultimo che conferisce il senso alla vita della persona, come l'accordo finale chiude una melodia; ora, è secondo questa prospettiva che l'io diventa responsabile della morte. Heidegger ha dato «forma filosofica a questa umanizzazione della morte», pensata come «la possibilità propria del *Dasein*» di costituirsi come «totalità mediante la libera scelta della finitezza» (EN, 593). Questa concezione heideggeriana è antitetica a quella sartriana, che osserva il carattere assurdo della morte²⁵. Innanzi tutto, per Sartre la morte è mia, ma non nel senso heideggeriano che la pensa come l'unica cosa che nessuno possa fare in vece mia: «non è la mia possibilità di non realizzare più una presenza del mondo, ma è un annullamento sempre possibile dei miei possibili, che è al di fuori delle mie possibilità» (EN, 597), al punto che ogni attesa della morte si rivela assurda perché cade nell'indeterminato: «aspettarsi la morte non significa attendere la morte» (EN, 595)²⁶.

La verità è che la morte sorprende sempre e poiché è la sorte che ne decide il tempo e il luogo, non le si può più attribuire il carattere di fine armoniosa. Se la realtà umana è significativa nel senso che attende conferma dai suoi fini, non rientrando tra le possibilità del per-sé, la morte non dà il senso alla vita, perché essa può interrompere il progetto dell'uomo; s'insabbia l'orizzonte delle possibilità dell'io e si eleva la trascendenza d'altri: «la caratteristica di una vita morta è di essere una vita di cui l'altro diventa il guardiano» (EN, 601-2). Per questo motivo, la coscienza diventa un in-sé: il suo slancio perpetuamente rigenerantesi si paralizza, si trasforma in esteriorità: «essere morto è essere in preda ai vivi» (EN, 604). Il per-sé è alienato senza avere una possibilità di riscatto: condannato a non esistere che attraverso l'altro, continuerà la sua storia nel mondo come «trascendenza-trascesa» secondo il senso che gli sarà attribuito. Contro Heidegger, Sartre sostiene la contingenza della morte: è irrealizzabile dal per-sé, non lo può turbare, perché non è né un limite alla sua libertà né un ostacolo ai suoi progetti, semmai qualcosa che «sopravviene nel frattempo» (EN, 607). Pertanto, «non c'è posto per la morte nell'essere-per-sé»:

mortale rappresenta l'essere presente che io sono per-altri; morte rappresenta il senso futuro del mio per-

²⁴ J.-P. Sartre, *Huis Clos*, Paris, Gallimard, 1945; trad. it. *Porta chiusa*, a cura di M. Bontempelli, Milano, Bompiani, 1947, p. 184.

²⁵ Il rapporto di Sartre con l'esistenzialismo di Heidegger è di non facilissima definizione. Infatti, è abbastanza facile individuare i punti nei quali Sartre si stacca in modo deciso dall'analitica esistenziale heideggeriana (rifiuto del cogito, oltre a quello dell'«essere-per-la-morte», ripulsa decisa del «*mit-sein*»). Meno facile è invece stabilire quali siano esattamente i prestiti teorici dell'autore di *Essere e tempo* presenti nell'opera sartriana. Sul rapporto Sartre-Heidegger, cfr. P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1973, pp. 29-50.

²⁶ La meditazione sulla morte è ripresa da Sartre nel racconto *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939; trad. it., *Il muro*, a cura di E. Giolitti, Torino, Einaudi 1995. Il lettore è calato nei panni di un condannato a morte che, insieme a due compagni e ad un medico che li sorveglia, aspetta l'alba, la sua fucilazione. Il protagonista, che non vorrebbe «morire come un cane», vuole capire anche l'esperienza della morte (*ivi*, p. 21). La sua vita gli si mostra davanti: aveva preso tutto sul serio, come se fosse stato immortale, rivede tutte le sue azioni passate e in quel momento capisce che tutto non era che una menzogna e la sua vita resta incompiuta: «avevo passato il mio tempo a rilasciar cambiali per l'eternità, non avevo capito niente. [...] ma la morte aveva privato ogni cosa del suo incanto» (*ivi*, p. 22).

sé attuale per l'altro. [...] Non sono "libero per morire", ma un "libero mortale". Noi non possiamo dunque né pensare la morte né attenderla, né armarci contro di lei; ma i nostri progetti in quanto tali -non in conseguenza del nostro accecamento, come dice il cristiano, ma per principio - sono indipendenti da lei (EN, 608-9).

Essa non va assunta quindi come una mia possibilità, ma come «la possibilità che non ci siano più per me possibilità»; così, la mia libertà non tocca mai questo limite ai miei progetti e la morte «è solo un destino altrove di questi progetti», che in vita si realizzano indipendentemente da essa.

Le pagine conclusive dell'opera si aprono alle prospettive morali. La "situazione", conclude Sartre, è «eminentemente *concreta*», nel senso che il fine della scelta è vissuto dal per-sé come un cambiamento particolare della situazione: essa «non è né soggettiva né oggettiva, [...] è una *relazione d'essere* fra un per-sé e l'in-sé che esso nullifica» (EN, 610). Tuttavia, «il senso profondo della scelta è universale»: l'uomo «porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle» (EN, 611-5). Niente salva l'uomo da se stesso: egli è colui che si fa essere, ma anche colui per cui succede che c'è un mondo. Per queste ragioni, «il concetto di inumano è anch'esso un concetto d'uomo» (EN, 593). Sartre mette in luce la responsabilità come l'altra faccia della libertà umana:

quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi. D'altra parte tutto ciò che mi accade è *mio*: con ciò bisogna intendere che sono sempre all'altezza di quello che mi accade, in quanto uomo, perché ciò che accade agli uomini per opera di altri uomini e di se stesso non potrebbe essere che umano. Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane; è solo per paura, fuga e ricorso a comportamenti magici che *deciderò* dell'inumano; ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità (EN, 615).

Se il per-sé è senza scuse, allora deve essere anche senza rimorsi né rimpianti, perché dal suo abbandono nel mondo porta «il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possano alleggerirlo»; la sua condanna alla libertà si rivela anche una condanna alla totale responsabilità, e Sartre afferma: «sono condannato ad essere integralmente responsabile di me stesso» (EN, 617). A queste condizioni, il per-sé si coglie nell'angoscia: egli non è fondamento né del suo essere, né dell'essere degli altri, né dell'essere dell'in-sé, ma deve decidere del senso dell'essere: questo significa essere gettato nella responsabilità.

A questo livello della riflessione sartriana sulla libertà, l'esistenza umana è come una passione: se il significato ideale di tutti gli atteggiamenti umani è il desiderio di essere Dio nell'appropriazione simbolica dell'in-sé, se «l'uomo cerca l'essere alla cieca», allora ogni azione è destinata al fallimento. Gli uomini sono «condannati alla disperazione»: scoprono «che tutte le attività umane sono equivalenti -perché tendono tutte a sacrificare l'uomo per far nascere la causa di sé -e che tutte sono votate per principio allo scacco. Così è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli» (EN, 695). Le critiche che sono sorte contro queste affermazioni perdono il loro significato se si pensa che qui il discorso sartriano riguarda il piano ontologico: ora, l'equivalenza di tutte le attività umane va considerata come un postulato dell'«ontologia fenomenologica» di Sartre. Se «per la realtà umana, non vi è differenza tra esistere e scegliersi» (EN, 635), l'ontologia può solo mostrare i possibili e i fini su cui verte la scelta dell'uomo, inseparabile dalla libertà, ma il suo compito si conclude con la constatazione che «l'uomo è una passione inutile» (EN, 682), nel senso che progetta di perdersi nell'in-sé cercando inutilmente di fondare l'in-sé-per-sé e di essere *ens causa sui*. L'opera che riguarderà il terreno morale è annunciata nella conclusione de *L'Être et le*

Néant, ma Sartre l'abbozzerà soltanto senza mai scriverla davvero²⁷. Affermerà in un'intervista che «ogni uomo è politico»²⁸, perciò non è un caso se dal 1946 si dedicherà ai problemi politici e sociali: non si tratta di scegliere tra la morale e la politica, piuttosto di non porre più astrattamente la questione della morale, ma calarla concretamente nella vicenda storica umana.

L'uomo è condannato a portare sulle spalle il prezioso fardello della libertà, come Oreste in fuga ne *Les Mouches*. Lo sguardo della statua di Giove paralizza gli abitanti di Argo: le mosche, che li pungolano nella loro quotidianità, e un rituale commemorativo nell'anniversario dell'uccisione regale inchiodano al passato la vita della città e l'esistenza dei suoi abitanti. Costretti alla confessione pubblica delle loro colpe il giorno dell'uscita dei defunti dalle loro fosse, gli abitanti non sono veramente angosciati, perché non sono liberi: fingono di temere il ritorno delle anime dei morti, ma in realtà è una festa crogiolarsi nel pentimento che impedisce loro di assumersi l'impegno di vivere senza scuse. Al contrario, la volontà di Oreste d'impegnarsi in qualche cosa e di progettarsi nel futuro coincide con la proclamazione della libertà, simbolizzata dalla deposizione di Giove: «io non sono né il padrone né lo schiavo, Giove. Io sono la mia libertà! Appena mi hai creato io ho cessato di appartenerti»²⁹.

Oreste conosce il segreto degli Dei e dei re, sa che gli uomini sono liberi: al pari del dio, l'uomo è solo. Decide di uccidere la madre e il suo amante -che l'avevano condannato all'esilio dopo l'uccisione di Agamennone -per liberare gli abitanti di Argo dalla malafede in cui vivevano, ma scopre che invece preferivano il vecchio ordine, che permetteva loro di non impegnarsi. Poiché ha infranto la tranquilla monotonia della città, la gente accusa Oreste di tradimento: l'esercizio della penitenza ostentata era il rito propiziatorio necessario a mantenere l'ordine e la coscienza pulita. Tuttavia, Oreste continua a rivendicare il suo delitto in faccia a Giove: «mi sono sentito completamente solo solo [...] senza scusa, senz'altro aiuto che in me. Ma non tornerò sotto la tua legge: io sono condannato a non avere altra legge che la mia» (LM, 135-6). Mentre prima la libertà di Oreste era astratta e disimpegnata □ «eravamo troppo leggeri, Elettra», afferma rivolgendosi alla sorella □ ora che ha assunto il suo impegno con responsabilità, la libertà è diventata concreta, storica: «i nostri piedi sprofondano nella terra come le ruote di un carro in una carreggiata. Vieni, ce ne andremo e cammineremo a passi pesanti, curvi sotto il nostro prezioso fardello» (LM, 139). Si tratta di pensare la libertà concreta, in maniera opposta alla prospettiva di Roquentin, il cui solo desiderio era stato d'essere libero (LN, 92), ma per il quale alla fine, senza più alcuna ragione di vivere, la libertà «assomiglia un poco alla morte» (LN, 210): egli può vedere la sua vita soltanto dietro di sé. Per Oreste, invece, l'esistenza si rivela come un perenne gioco senza regole e, pertanto, si proietta verso il futuro.

Questa concezione della libertà è tratteggiata nella prima opera teatrale sartriana, ma sarà meglio delineata nell'ulteriore produzione letteraria. La guerra ha dimostrato che nessuno può sentirsi avulso né dichiararsi non responsabile; la posizione iniziale di Sartre, da antiborghese individualista, evolverà nella direzione dello scrittore *engagé*: «lo scrittore è “in situazione” nella sua epoca: ogni parola ha i suoi echi. Ogni silenzio anche»³⁰. Se anche l'uomo pensante è agente,

²⁷ Una delle più importanti opere postume del filosofo sono i *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983; trad. it. *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Roma, Edizioni Associate, 1991.

²⁸ J.-P. Sartre, *Autoritratto a settant'anni*, cit., p. 63.

²⁹ J.-P. Sartre, *Les Mouches* (LM), Paris, Gallimard, 1943; trad. it. *Le mosche*, a cura di G. Lanza, Milano, Bompiani, 1947, pp. 133-4. La prima opera teatrale sartriana è contemporanea a *L'Être et le Néant*: scritta sotto l'occupazione tedesca, essa riprende l'Orestide.

³⁰ J.-P. Sartre, *Présentation*, «Les Temps Modernes», 1 (1945), pp. 1-21; trad. it. *Presentazione di «Temps*

ciò comporta che l'intellettuale è impegnato in una dimensione concretamente umana. Scrive Fé: «a partire dalla Resistenza, la politica aveva preso tutto l'uomo, compreso il filosofo che era in lui; l'intellettuale diventava dunque un "politico" particolare che continuava ad adoperare - per raggiungere fini politici - gli strumenti tradizionali dell'intellettuale»³¹.

3. «L'ebreo è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo»

Nel saggio *Réflexions sur la question juive* Sartre analizza la questione ebraica utilizzando le categorie fenomenologico-esistenzialistiche elaborate ne *L'Être et le Néant*. Il testo descrive analiticamente l'antisemita, il democratico e l'ebreo. Sarà la "situazione" dell'ebreo a fare da filo conduttore nell'indagine che Sartre porta avanti in quel testo.

La scelta di partire dalla figura dell'antisemita dipende dalla tesi sartriana, enunciata a metà saggio, secondo la quale «è l'antisemita che fa l'ebreo»³². Contro coloro che sostengono che in nome della libertà d'opinione, l'antisemitismo è un pensiero equivalente agli altri pensieri, Sartre rifiuta di «chiamare opinione una dottrina che prende di mira espressamente persone determinate, che tende a sopprimere i loro diritti e a sterminarle» (RQJ, 8). L'antisemitismo non è soltanto pericoloso, ma è anche falso: «sembra essere ad un tempo un gusto soggettivo che si combina con altri gusti per formare la persona e un fenomeno impersonale e sociale che può essere espresso in cifre e medie statistiche, condizionato da costanti economiche, storiche e politiche» (*Ibidem*). Del resto, non si tratta neppure di un pensiero, bensì di una passione: la ripugnanza che gli ebrei suscitano all'antisemita «è una presa di posizione dell'anima» (RQJ, 9). L'antisemita ha un'idea a priori dell'ebreo, della sua natura e del suo ruolo sociale, da cui Sartre deduce che l'esperienza e la storia sono illuminate dalla nozione di ebreo: «se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe» (RQJ, 11). Sartre riporta l'esempio di una donna derubata da alcuni pellicciai che anziché prendersela con questi, insinua convinta che non poteva trattarsi che di ebrei. Poiché nessun fattore esterno introduce nell'antisemita il suo antisemitismo, non si deve studiare la storia ebraica, bensì la figura dell'antisemita come «totalità sincretica», perché non si può circoscrivere la passione: «l'antisemitismo è una scelta libera e totale di se stessi [...] è, ad un tempo, una passione e una concezione del mondo» (RQJ, 13-4).

L'antisemita, attratto dalla «stabilità della pietra», sceglie di vivere in modo passionale perché questo stato gli consente di dare ai suoi ragionamenti il carattere dell'impermeabilità; questa ricerca dell'in-sé deriva dalla «paura di se stessi» e della «verità» e persegue un modo di vita in cui «si diventi solo ciò che già si era». Ma l'antisemita «ha scelto anche di essere terribile» (RQJ, 14-6) e Sartre lo accusa: «un uomo che trova naturale denunciare altri uomini non può avere la nostra concezione dell'umano» (RQJ, 16-7). Mentre l'uomo sensato sa che i suoi ragionamenti sono soltanto probabili e che un dubbio o un'altra opinione possono concorrere a modificare la sua posizione, per l'antisemita le opinioni contrarie sono a priori futili e false e, pur essendo

Modernes», in L. Arano-Cogliati (a cura di), *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Net, 2004, p. 125.

³¹ F. Fé, *Sartre e il comunismo*, cit., p. 16.

³² J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive* (RQJ), Paris, Morigien, 1946; trad. it. *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, a cura di I. Weiss, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, p. 50. Il saggio è stato pubblicato a Parigi nel 1946, ma Sartre l'aveva scritto nell'ottobre 1944.

consapevole della mediocrità delle sue tesi, lascia che siano gli altri ad essere intelligenti, perché «l'intelligenza è ebraica» (RQJ, 18); agli ebrei mancherà sempre la mediocrità di cui è orgoglioso.

Sartre sostiene che l'antisemitismo è un fenomeno borghese: il piccolo borghese «si considera un uomo medio», ma paventando ogni sorta di solitudine è anche «l'uomo della folla [...]». Se è diventato antisemita è perché non si può esserlo da soli. La frase: «Io odio gli ebrei» è di quelle che si pronunziano in gruppo; pronunziandola, ci si riattacca ad una tradizione e ad una comunità: quella dei mediocri» (RQJ, 17-8). Sartre fa l'esempio della proprietà, che per l'antisemita si basa su un rapporto magico di possesso: a sentirlo, la vera proprietà è quella ereditaria non quella acquisita, il vero francese lo è da mille anni non da venti: anche se l'ebreo parla la lingua francese meglio di un ariano, egli non comprenderà mai i versi di Racine, perché non parla la «sua» lingua.

La piccola borghesia cittadina è convinta che l'ebreo voglia rubarle la Francia: questi uomini non possiedono niente, ma «ergendosi contro l'ebreo prendono coscienza improvvisamente di essere dei proprietari» (RQJ, 19), per questo Sartre chiama l'antisemitismo uno «snobismo del povero». L'antisemita fugge la responsabilità: per sentirsi l'«autentico francese», egli ha bisogno del suo nemico perché solo di fronte all'ebreo, si realizza come soggetto di diritto, al punto che se quello non ci fosse, egli si ritroverebbe alla pari fra i suoi simili. La repubblica, per l'antisemita, è un potere debole di cui non riconosce le leggi: egli vuole instaurare una società egualitaria escludente gli ebrei. Da questi principi Sartre afferma che questa indipendenza dell'antisemita è una «libertà a rovescio»: «la libertà autentica infatti assume le sue responsabilità, quella dell'antisemitismo invece deriva dal fatto che esso si sottrae a tutte le sue responsabilità» (RQJ, 24-5)³³.

Sartre prosegue confrontando l'antisemitismo con la rivoluzione marxista e sottolinea che, al contrario del rivoluzionario socialista che vuole distruggere l'ordine attuale della società in vista dell'ordine nuovo da costruire, l'antisemita si dedica solo alla distruzione. Assorbito nell'opera di annientamento del Male-ebreo, non si preoccupa di costruire il Bene, «il Paradiso perduto si riformerà da sé» (RQJ, 33): «l'antisemita è nel profondo del cuore un criminale. Ciò che desidera, che prepara, è la morte dell'ebreo» (RQJ, 36). Degli indifferenti che proclamano di non essere antisemiti, ma che neppure alzerebbero un dito per impedire le violenze sugli ebrei, Sartre dice che «non sono nessuno» (*Ibidem*) e che si riempiono la bocca di affermazioni prese a prestito: «la futilità di tali persone è d'altra parte così grande che abbandonano volentieri questa giustificazione per un'altra qualunque» (RQJ, 37-8). Anche queste «teste vuote», «canne agitate dal vento» assicurano la continuità dell'antisemitismo. L'antisemita, dunque, è un tipo d'uomo che ha paura di sé, un falso, un irresponsabile, un orgoglioso, un «codardo», un «assassino»:

L'ebreo è qui solo un pretesto: altrove ci si servirà del negro, o del giallo. La sua esistenza permette semplicemente all'antisemita di soffocare sul nascere ogni angoscia persuadendosi che il suo posto è stato da sempre segnato nel mondo, che lo attende e che egli ha, per tradizione, il diritto d'occuparlo. L'antisemitismo, in una parola, è la paura di fronte alla condizione umana. L'antisemita è l'uomo che vuole essere roccia spietata, un torrente furioso, fulmine devastatore: tutto fuorché un uomo (RQJ, 39).

L'unico «misero» difensore degli ebrei è il democratico, che proclama l'uguaglianza di tutti gli uomini. Operando attraverso lo spirito analitico, non si preoccupa delle sintesi concrete che la

³³ Scrive a questo proposito Hollier: «Sartre y développe à grands traits la psychanalyse existentielle d'une personnalité pathologique dont le "choix originel" est le choix anti-existential par excellence», in D. Hollier, voce *Réflexions sur la question juive*, in F. Noudelmann e G. Philippe (a cura di), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 418.

storia presenta: concepisce solo l'individuo, inteso come la somma dei caratteri universali che compongono la natura umana»; «non conosce l'ebreo, né l'arabo, né il negro, né il borghese, né l'operaio: ma solamente l'uomo, in tutti i tempi e in tutti i luoghi uguale a se stesso» (RQJ, 40). Mentre l'antisemita ha paura di se stesso, il democratico teme le forme della collettività, capace di dissolvere l'individuo: «ne segue che la sua difesa dell'ebreo salva l'ebreo in quanto uomo e lo annienta in quanto ebreo» (RQJ, 41). Di fronte a quest'assimilazione, per l'ebreo non c'è differenza tra l'antisemita e il democratico, egli ha «nemici appassionati e difensori senza passione» (RQJ, 53), al punto che «sembra che non abbia nient'altro da fare che scegliere l'albero a cui dovrà essere impiccato» (RQJ, 42)³⁴.

Presentando la figura dell'ebreo, Sartre afferma che si tratta di un tipo particolare di uomo in cui l'esistenza non precede l'essenza: egli è originariamente e per sempre costituito dagli antisemiti irresponsabili; è colpa sua se ci sono dei crimini, delle guerre, delle malattie, se c'è il Male. L'esistenza dell'antisemita acquista il suo senso screditando quella dell'ebreo, inventando storie di associazioni ebraiche segrete e di complotti contro l'umanità cristiana: quest'odio coltivato sotto i lumi razziocinanti della conquista democratica è simile ai riti d'iniziazione illogici delle società più barbare e primitive. Secondo Sartre, è impossibile determinare l'ebreo per la sua razza, cioè riconoscerlo dal suo aspetto, semmai bisognerebbe parlare di un insieme di caratteri etnici, conformazioni fisiche ereditarie – naso adunco, orecchie a sventola, labbra tumide – segni fisici uniti ad altri sociali – la scelta del vestito e degli occhiali, l'espressione e la mimica – che possono essere rintracciati anche in un ariano: «ma allora tutta la teoria razziale va a fondo: essa presuppone che l'ebreo sia una totalità non scomponibile» (RQJ, 45).

Inoltre, non si può determinare l'ebreo per la sua religione o per l'appartenenza ad una comunità nazionale israelita, poiché gli ebrei sembrano attaccarsi ai riti e alla tradizione per supplire alla mancanza di un passato nazionale che non sia quello della diaspora. «Se essi hanno un legame comune, se meritano tutti il nome di ebrei, è perché hanno una posizione comune d'ebrei, cioè perché vivono nel seno di una comunità che li considera ebrei» (RQJ, 49). Il loro denominatore comune è l'esperienza che fanno dell'antisemitismo. Alla maledizione religiosa originaria, secondo la quale il popolo ebraico sarebbe l'assassino del Cristo, si è aggiunta una maledizione economica, dovuta al commercio del denaro, il mestiere che la Chiesa del Medioevo li aveva costretti a esercitare per non essere massacrati, una funzione in cui hanno eccelso e che riserva loro le qualità di strozzini, cospiratori, geniali, comici, ammaliatori.

Sartre afferma che si deve «interrogare la coscienza cristiana: bisogna chiederle non “che cos'è un ebreo?”, ma “che cosa hai fatto degli ebrei?”. *L'ebreo è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo*» (RQJ, 50; corsivo mio). Per l'ebreo si stabiliscono due società: quella legale – per cui, gode dei diritti di cittadino e secondo la libera concorrenza è in grado di raggiungere la carica di ministro intoccabile – e quella vera – per cui rimane un ministro ebreo e non può raggiungere i valori nazionali che rendono l'esistenza di diritto. Qualunque cosa faccia anche nel migliore dei modi, gli rimane appiccicata l'etichetta di «sporco ebreo» come l'elemento distintivo che trapassa nei cartelli: «Vietato l'ingresso agli ebrei». Ciò che si rifiuta all'ebreo non è tanto l'avvenire, quanto il passato o le «grazie di fatto» aventi già i loro titolari per elezione divina:

³⁴ Scrive Hollier: «après la thèse (synthétique) et l'antithèse (analytique), le troisième acte est celui de la synthèse dialectique, c'est-à-dire concrète. [...] Il s'agit de montrer, contre le démocrate, que le Juif existe bien, mais, contre l'antisémite, que cette existence n'est pas la manifestation d'une essence ou d'un principe juif», in D. Hollier, voce *Réflexions sur la question juive*, in *Dictionnaire Sartre*, cit., p. 418.

«legalmente inattaccabile, egli è alla mercé degli umori, delle passioni della società “reale”» (RQJ, 63)³⁵.

L'uomo non può scegliere la sua “situazione”, ma si sceglie in essa: l'ebreo può scegliersi come autentico o come non autentico³⁶. L'ebreo autentico, scrive Sartre, «è colui che rivendica se stesso nel e dal disprezzo che gli si porta» (RQJ, 66) e per questo motivo «l'autenticità richiede molto coraggio» (RQJ, 65); perciò non è biasimevole se sceglierà di fuggire questa situazione insopportabile, in quanto «siamo noi a costringere l'ebreo a fuggire» (RQJ, 68) e a fargli ammettere che l'ebraicità si presenta secondo precisi sintomi. In altre parole, lo sforzo logorante dell'ebreo non autentico sarà rivolto alla perpetua ricerca in sé dei marchi ebraici e al loro annichilimento: ad esempio, se l'avarizia è una qualità ebraica, l'ebreo s'imporrà d'essere generoso, recitando il decalogo dell'ebreo che non è ebreo. «L'antisemita ha raccolto e unito tutte queste vie d'uscita» (RQJ, 67) in una sorta, la chiama Sartre, di «mitologia antisemita», quando invece si tratta delle vie di fuga dell'ebreo non autentico, nel tentativo di «diventare “un uomo”» seguendo il mito dell'«umanità senza razza». E ciò nondimeno il suo sforzo è inutile: la sua razza lo tallona, rimane sempre un «nocciolo duro» (RQJ, 70-2): «è proprio perché non lo si accoglie mai come *un* uomo ma sempre e dovunque come *l'*ebreo, che l'ebreo è inassimilabile» (RQJ, 72). L'inquietudine di quest'«uomo braccato» riguarda il suo posto nella società: scrive Sartre che l'ebreo è «l'*uomo sociale* per eccellenza, perché il suo tormento è un tormento sociale» (RQJ, 97).

Nelle ultime pagine Sartre affronta il tema della responsabilità: siamo noi ad aver creato questa «quintessenza d'uomo», a costringere l'ebreo a scegliersi sulla base di una situazione falsa; «non c'è uno tra di noi che non sia, in questa circostanza, totalmente colpevole e anzi criminale; il sangue ebraico che i nazisti hanno versato ricade su tutte le nostre teste» (RQJ, 98). È falso provare a sentirsi innocenti sostenendo che l'ebreo è libero di scegliere la via dell'autenticità, perché anche il prigioniero è libero di evadere, ma ciò non esime il carceriere dalla sua responsabilità. L'ebreo autentico accetta fino al martirio la sua “situazione” e si ritrova «un uomo intero, con gli orizzonti metafisici che comporta la condizione umana» (RQJ, 99). La proposta sartriana per eliminare l'antisemitismo concerne da un lato l'educazione e la propaganda di un «liberalismo concreto»: «intendo con ciò che tutte le persone che collaborano col loro lavoro alla grandezza di un paese hanno pieni diritti di cittadinanza in questo paese [...] *a titolo* di ebrei, neri o arabi, cioè come persone concrete» (RQJ, 104).

D'altro lato, avendo dimostrato che l'antisemitismo è il frutto della divisione classista della società, Sartre auspica la rivoluzione socialista. L'antisemitismo «non potrebbe esistere in una società senza classi. [...] La rivoluzione socialista è necessaria e sufficiente per sopprimere l'antisemita: è *anche* per gli ebrei che faremo la rivoluzione» (RQJ, 106-7). L'appello finale invita a smettere di vivere nell'onta della complicità involontaria che ci rende dei carnefici e a lottare per «l'ebreo né più né meno che per noi stessi», dimostrando a ciascuno che «il destino degli ebrei è il suo destino» (RQJ, 108-9)³⁷.

³⁵ Sartre riporta l'esempio del protagonista del *Processo* dell'israelita Kafka: sballottato senza tregua, processato senza conoscere l'accusa, non possiede altro che questa colpa.

³⁶ Sartre chiarisce che non si tratta affatto di un giudizio morale, quanto del modo di atteggiarsi dell'ebreo di fronte al suo essere ebreo per gli altri.

³⁷ Commenta Aronson: «*Réflexions sur la question juive* showed Sartre taking action as a writer in a sustained way. Second, it revealed for the first time his deep attachment to the oppressed. And third, the essay was Sartre's first effort to contribute specifically to social thought [...] is represented a systematic application to a social question of the categories of *L'Être et le Néant*», in R. Aronson, *Jean-Paul Sartre. Philosophy in the world*, London, NLB and Verso

§ 4. «Scegliendomi, io scelgo l'uomo»

Dal 1945 si avvia una nuova fase del pensiero sartriano, quella dell'esistenzialismo attivo, teorizzato nel pamphlet *L'existentialisme est un humanisme*. In questo testo divulgativo, Sartre semplifica ciò che ha teorizzato ne *L'Être et le Néant*, allo scopo di difendere il suo esistenzialismo dalle critiche mosse sia dalla sinistra francese sia da parte cattolica.

Basandosi sull'affermazione fatta da Sartre, che «l'uomo è una passione inutile» (EN, 682), i comunisti accusano l'esistenzialismo sartriano di «indurre gli uomini ad un quietismo di disperazione» e di essere una «filosofia contemplativa»³⁸ e i cristiani lo rimproverano «di negare la realtà e la consistenza dell'agire umano» (EU, 20); per quanto espresso in merito all'alienazione che l'uomo vive sotto lo sguardo dell'altro uomo, i cattolici accusano l'esistenzialismo di mancare alla «solidarietà umana» e i comunisti lo accusano «di considerare l'uomo come isolato» (EU, 19-20). A queste critiche Sartre risponde che «l'esistenzialismo è un umanismo» in quanto è «una dottrina che rende possibile la vita umana» (EU, 21). Chiarendo fin da subito che il suo esistenzialismo è ateo, come quello di Heidegger, Sartre precisa che ha in comune con gli esistenzialisti cristiani soltanto la convinzione che nell'uomo «l'esistenza preceda l'essenza» (EU, 24-5). Al contrario degli oggetti fabbricati in modo tale da esplicitare una determinata utilità -come possono essere un libro o un tagliacarte -al contrario dei filosofi del sec. XVII che pensavano l'uomo concepito da un Dio creatore e anche dei filosofi del sec. XVIII che si proclamavano atei pur conservando l'idea di una natura umana universale che s'incarna negli uomini particolari (ad esempio, in Kant l'essenza di uomo precede l'esistenza storica), Sartre afferma che l'esistenzialismo ateo è più coerente: crede che «l'uomo esiste innanzi tutto [...] non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. [...] L'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo» (EU, 29-30).

Riemergono la differenza tra il per-sé e l'in-sé, il progetto e la responsabilità dell'uomo, anche se con parole più semplici:

l'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste nel cielo intelligibile [...]. Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è (EU, 29).

Non soltanto l'uomo si sceglie, ma, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini: un operaio che decide di far parte di un sindacato cristiano anziché essere comunista, rivela che la soluzione che conviene alla sua classe è la rassegnazione e che l'uomo non deve preoccuparsi delle cose di questo mondo. «Così sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. *Scegliendomi, io scelgo l'uomo*» (EU, 33; corsivo mio). Sartre esamina anche le categorie dell'angoscia, della malafede e dell'abbandono: quando l'esistenzialista afferma che «l'uomo è angoscia» (EU, 33) significa che egli è consapevole che, assumendo il suo impegno, diventa un legislatore che sceglie per l'umanità, anche se molti uomini mascherano la loro angoscia: ad

Editions, 1980, p. 116. Cfr. anche Fé: «Sartre aveva scoperto che l'uomo è sempre legato agli altri, inserito senza scampo nei fenomeni della storia», in F. Fé, *Sartre e il comunismo*, cit., p. 21.

³⁸ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (EU), Paris, Nagel, 1946; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di G. Mursia Re, Milano, Mursia, 1990, p. 19. Il testo riporta l'intervento di Sartre nel corso di una conferenza del 1945.

esempio, un uomo che decide di sposarsi e di avere dei figli impegna se stesso e l'umanità sulla via della monogamia. Se «siamo su di un piano su cui ci sono solamente gli uomini» (EU, 40), l'esistenzialismo non conduce al quietismo poiché definisce l'uomo in base all'azione; senza valori *a priori*, l'uomo è solo, «senza scuse»: «non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà [...] senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo» (EU, 41-2).

Sartre riporta l'esempio di un suo allievo: combattuto tra la scelta di arruolarsi per vendicare il fratello caduto in guerra e quella di restare a casa per consolare la madre rimasta sola, il giovane non riesce a decidere. D'altra parte, spiega Sartre, nessuno può aiutarlo: i valori *a priori* sono sempre troppo vaghi, mentre la situazione è concreta e non trova «segni pregiudiziali nel mondo» (EU, 49). Anche se i cristiani si ostinano a vedere dei segni divini nel mondo, questi necessitano di un'interpretazione arbitraria; anche se la gente si sente rassicurata affermando un determinismo organico o psicologico, Sartre spiega che secondo l'esistenzialista l'abbandono implica, invece, che siamo noi stessi a scegliere il nostro essere e in questo consta l'ottimismo dell'esistenzialismo.

La gente vuole che si nasca o vili o eroi. [...] 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 (EU, 59-60).

Contro il rimprovero di «murare l'uomo nella sua soggettività individuale» (EU, 61), Sartre spiega che, per ragioni filosofiche, si deve partire dalla soggettività dell'individuo, perché la dottrina va fondata sulla verità cartesiana: *io penso, dunque sono*, una verità assoluta -comprensibile non solo dai filosofi ma da tutti -che rivela anche l'esistenza degli altri: «l'uomo, che coglie se stesso direttamente col "cogito", scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza» (EU, 63). Inoltre, l'esistenzialismo è la sola teoria che «dia dignità all'uomo», che «non faccia di lui un oggetto» (EU, 62): se non esiste un'«essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste però una universalità umana di *condizione*» (EU, 64), la «situazione» nella quale l'uomo incontra l'insieme dei limiti che ostacolano i suoi progetti ed entro i quali si costruisce.

Rispetto all'obiezione secondo cui l'esistenzialista può scegliere qualunque cosa, Sartre afferma che è errata: «ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, *se non scelgo, io scelgo comunque*» (EU, 69; corsivo mio). Questo non può essere paragonato alla teoria di Gide dell'atto gratuito, secondo la quale si agisce per puro capriccio. Rifiutando ogni formulazione astratta della morale □ che, come si vede nell'imperativo kantiano, fallisce nel definire l'azione concreta □ Sartre paragona la scelta morale all'opera d'arte. Come non esistono valori estetici *a priori*, ma al contrario essi si colgono dopo la costruzione dell'opera d'arte, così anche i valori morali non sono prestabiliti: «non possiamo decidere *a priori* su ciò che si deve fare» (EU, 70-2). Poiché l'esistenzialista ateo definisce l'uomo in relazione all'agire, è assurdo rimproverargli la gratuità della scelta: «su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno» (EU, 60). Per lo stesso motivo, è possibile giudicare gli altri, dire se un uomo agisce in malafede, per esempio, se ritiene di obbedire a dei valori che esisterebbero prima di lui o se inventa un determinismo come scusante delle sue azioni.

Ora, Sartre distingue due tipi di uomini di malafede: i vili, «che nasconderanno a se stessi, con *spirito di serietà* o con scuse deterministe, la loro totale libertà», e i *Salauds*, «che tenteranno di dimostrare che la loro esistenza era necessaria, quando essa è invece la contingenza stessa dell'apparizione dell'uomo sulla terra» (EU, 78). Di conseguenza, tornando all'esempio proposto del giovane, nessuno può stabilire se è meglio optare per la morale della devozione individuale o per una morale aperta alla collettività: «siamo qui davanti a due morali del tutto opposte; io sostengo che esse sono equivalenti: nei due casi è stata posta come scopo la libertà» (EU, 81).

Ciascuno è obbligato a inventare da sé la propria morale, come il genio la propria opera d'arte. Purtroppo è scomodo ammettere che i valori non sono prestabiliti, dal momento che ciascuno li crea, ma, scomparso Dio, qualcuno li deve pur inventare: «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» (EU, 82).

Infine, Sartre spiega che per umanismo non intende «una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore» (EU, 83) □ un'idea che sfocerebbe nel culto dell'umanità e nel fascismo: «questo umanismo è assurdo, perché soltanto il cane o il cavallo potrebbero dare un giudizio complessivo dell'uomo ed affermare che l'uomo è stupefacente, e questo essi non si curano di fare» (EU, 84). Piuttosto, secondo l'esistenzialismo sartriano «l'uomo è sempre da fare» (EU, 84). L'esistenzialismo è un umanismo nel senso che ricorda

all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; [...] sempre cercando fuori di sé uno scopo □ che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, □ l'uomo si realizzerà precisamente come umano. [...] anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla (EU, 86-7),

perché niente può salvare l'uomo da se stesso.

