

Maria Russo

*Necessità e libertà in Sartre*

*Tra il progetto incompiuto di un'etica esistenzialista e il materialismo  
di Critica della ragione dialettica*

1. *Introduzione. Da una libertà radicale e assoluta alla durezza della materia  
(e ritorno?)*

Jean-Paul Sartre è certamente il filosofo che ha presentato l'idea più radicale e assoluta di libertà che sia mai stata concepita nella storia del pensiero occidentale. Nel suo capolavoro del 1943, *L'essere e il nulla*, egli teorizza una libertà che può assumere solo se stessa come fondamento dei propri valori e delle proprie scelte, sradicando la tradizionale struttura deliberativa della decisione che prevedeva la valutazione di motivi oggettivi esterni. Per Sartre, a differenza dell'altro grande alfiere della libertà, Immanuel Kant, si è liberi non solo quando si applica la legge razionale dell'imperativo categorico, ma anche quando la coscienza sceglie una condotta emotiva (come già in *Idee per una teoria delle emozioni*). L'uomo sceglie perfino le proprie passioni: per questo, non può rifugiarsi nei pretesti del determinismo che si svelano essere pure dinamiche di nascondimento nella malafede. Da qui l'angoscia ma anche l'impegno assoluto: il soggetto sartriano non è abbandonato a un libero arbitrio amorale, bensì, al contrario, è "condannato" ad assumersi una responsabilità totale delle proprie azioni e omissioni. Nel biennio 1947-1948 con i *Quaderni per una morale* e, sempre nel 1948, con *Verità e esistenza*, Sartre tenta addirittura di fondare un'etica esistenzialista. L'importanza di questi scritti viene trascurata dalla critica, perché essi vengono pubblicati solo postumi. La loro scoperta riorienta e rivitalizza anche la letteratura secondaria sull'autore, come testimoniano, tra gli altri, gli studi di Ronald Aronson, Linda Bell, David Detmer, Gabriella Farina, T.S. Heter, Gail Evelyn Linsenbard, Mara Meletti Bertolini, Aniello Montano, Ronald

Santoni, Fabrizio Scanzio e Juliette Simont<sup>1</sup>.

Tuttavia, Jean-Paul Sartre è stato anche uno dei filosofi che più profondamente ha saputo analizzare i fenomeni di oppressione all'interno della lotta di classe, degli imperi coloniali e delle discriminazioni di genere. Con la svolta conciliatoria con il marxismo, avvenuta principalmente in *Critica della ragione dialettica*, Sartre prende sul serio il fatto che alcune libertà potrebbero non essere effettivamente in grado di assegnare un coefficiente di avversità alla realtà; esse, piuttosto, subiscono una condizione originaria e destinale di penuria che vincola il loro stesso orizzonte di possibili. È così che Sartre abbandona il progetto di sviluppare un'etica esistenzialista basata sulla responsabilità assoluta per entrare nel dibattito del materialismo dialettico e restituire vitalità a un marxismo che secondo il filosofo francese era ormai sclerotizzato e indifferente alla questione della *praxis* soggettiva.

In questo saggio si intendono evidenziare gli snodi teoretici che in Sartre conducono da una libertà assoluta a una libertà condizionata e invischiata, da una libertà responsabile perfino delle proprie emozioni a una libertà che può esercitarsi a partire da ciò che gli altri le hanno concesso di esercitare. Tra il testo del 1943 e quello del 1960, transitando per gli appunti pubblicati postumi, Sartre cambia l'idea di soggetto, la concezione dell'Altro e anche l'interpretazione del mondo. Si parte da un soggetto libero, che può concepire l'altro come libertà in difficoltà e che può scegliersi come custode del mondo tramite la quasi-creazione per arrivare a un soggetto vincolato al proprio passato e alla società di appartenenza, che non può che vedere l'altro come competitore demoniaco (il contro-uomo) e il mondo come insieme di rapporti di forze. Non si può non registrare un notevole cambiamento nella prospettiva filosofica sartriana, che forse ha motivazioni più storico-politiche

<sup>1</sup> Tra le opere più significative: R. ARONSON, A. VAN DEN HOVEN (a cura di), *Sartre Alive*, Wayne State University Press, Detroit 1991; L. BELL, *Sartre's Ethics of Authenticity*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa 1989; D. DETMER, *Freedom as a Value. A critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, Open Court Publishing Company, Illinois 1988; T.S. HETER, *Sartre's Ethics of Engagement. Authenticity and Civic Virtue*, Continuum International Publishing Group, Londra 2006; G. FARINA, *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Le Lettere, Firenze 2012; G. INVITTO, A. MONTANO (a cura di), *Gli scritti postumi di Sartre*, Marietti, Genova 1993; G.E. LINSENBARD, *An investigation of Jean-Paul Sartre's posthumously published Notebooks for an Ethics*, The Edwin Mellen Press Ltd., Lewiston 2000; M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, Franco Angeli, Milano 2000; A. MONTANO, *Note sartriane per una morale*, Edizioni Il Tripode, Napoli 1984; R.E. SANTONI, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia 1985; F. SCANZIO, *Jean-Paul Sartre: la morale introvabile*, IPOC, Milano 2014; J. SIMONT, *La lutte du maître et de l'esclave dans Cahiers pour une morale et Critique de la raison dialectique*, in «Etudes Sartriennes», 4, 1990.

che teoretico-filosofiche. In questo saggio proveremo infine a evidenziare il fatto che il tentativo di costruire un'etica esistenzialista è rimasto un rimpianto costante nella vita di Sartre, come si può intravedere anche nell'ultima discussa intervista, *L'espoir maintenant*, dove egli torna a ridimensionare il momento apocalittico della dialettica rivoluzionaria e riprende un ideale morale, forse addirittura un valore: la fraternità.

## 2. *Il paradossale binomio di libertà e situazione tra condizione esistenziale e universo della malafede*

Come accennato nell'introduzione, è nel capolavoro del 1943 che Sartre presenta la sua concezione radicale e assoluta di libertà. A essa l'uomo è inesorabilmente condannato, senza appigli e pretesti. Questa immagine diventa il manifesto di un'ontologia che prende spunto dalla fenomenologia husserliana, da Hegel, da Heidegger e da Kierkegaard e che, nonostante il testo dichiari esplicitamente un mero intento descrittivo, sembra subito rimandare a immediate ricadute morali. Qui, la categoria della Necessità viene completamente epurata dalla descrizione del rapporto del soggetto con l'altro e con il mondo: vi sono solo le continue *possibilità* della libertà.

Quest'ultima per Sartre consiste nell'incessante negazione di uno stato di cose presente in vista della progettazione di uno stato di cose possibile (non è un caso che alla radice della libertà, come testimoniano i primi lavori giovanili, ci sia proprio l'immaginazione). Il Per-Sé, il modo di *esistere* peculiare dell'essere umano, è perennemente in divenire e non può sfuggire al fatto che deve sempre inventarsi nuovamente e che non può che percepire il presente in vista del suo cambiamento futuro. Poiché infatti egli è sempre separato da Sé, in una condizione esistenziale diasporica che si differenzia dal tranquillizzante modo di *essere* delle cose, non può nemmeno contare sulle proprie scelte passate per fondarsi<sup>2</sup>. Al contrario della fluidità della dialettica hegeliana, secondo la quale il passato si conserva nel suo superamento, abbiamo qui una continua frattura tra gli stati di coscienza, che si susseguono come singoli momenti separati dal nulla. *Nulla* che, vale la pena ricordarlo, non si contrappone all'Essere come suo contrario né si identifica

<sup>2</sup> «Questa libertà, che ci si rivela nell'angoscia, può caratterizzarsi con l'esistenza di quel niente che si insinua tra i motivi e l'atto. Non già perché sono libero, il mio atto sfugge alla determinazione dei motivi, ma, al contrario, il carattere inefficiente dei motivi è una condizione della mia libertà». J.-P. SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi 1943; tr. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Net, Milano 2002, p. 69.

con esso in una visione totalizzante come nella hegeliana *Scienza della logica*, ma è come un “verme”<sup>3</sup> che s’insinua nella compattezza dell’In-Sé proprio per mezzo del Per-Sé. L’uomo genera il divenire e il processo di temporalizzazione con il suo libero agire in un mondo che altrimenti sarebbe solamente identico a se stesso. Senza ricadere nell’idealismo di cui è stato accusato, per Sartre *il soggetto è inevitabilmente autore responsabile del mondo*, anche quando ritiene erroneamente di essere un suo mero prodotto.

Il principale bersaglio polemico di Sartre per combattere la categoria della Necessità è infatti il determinismo, soprattutto nella versione del meccanicismo psicologico, qui interpretato come scusa e pretesto della coscienza per deresponsabilizzarsi:

Il determinismo psicologico, prima di essere una concezione teorica, è un comportamento di scusa, o, se si vuole, il fondamento di ogni comportamento di scusa. È una condotta riflessiva di fronte all’angoscia, afferma che vi sono in noi delle forze antagoniste, il cui tipo d’esistenza è paragonabile a quello delle cose, tenta di colmare i vuoti che ci circondano, di ristabilire i legami del passato col presente, del presente col futuro, ci provvede di una *natura* produttrice dei nostri atti, e fa di questi atti dei trascendenti, li fornisce di un’inerzia e di un’esteriorità che attribuiscono loro per fondamento qualcos’altro fuori da se stessi, e rassicurano soprattutto perché costituiscono un gioco continuo di scuse, nega quella trascendenza della realtà umana che la fa emergere dall’angoscia al di là della sua essenza: nello stesso tempo nel ridurci a non essere mai altro da ciò che siamo, reintroduce in noi la positività assoluta dell’essere-in-sé, e, con questo, ci reintegra nel seno dell’essere<sup>4</sup>.

Il determinismo è una struttura rassicurante perché consente agli esseri umani di percepirsi come cose, attenua l’inquietudine del divenire e soprattutto non fa ricadere il peso delle scelte sul singolo individuo. Come abbiamo sottolineato, la categoria della Necessità è completamente respinta dall’ontologia sartriana, per lasciare posto a una Possibilità che è continua ripetizione del nuovo. Addirittura, Sartre, in modo completamente inedito rispetto al resto della tradizione occidentale, arriva a sostenere che siamo

<sup>3</sup> «Il nulla, se non è sostenuto dall’essere, svanisce in quanto nulla e noi ricadiamo nell’essere. Il nulla non può essere tale che sulla base dell’essere; se qualcosa come il nulla può essere dato, ciò non avviene né prima né dopo l’essere, né, in senso generale, al di fuori dell’essere, ma nel seno stesso dell’essere, nel suo nocciolo come un verme». Ivi, p. 56. Lo stesso orizzonte metaforico era stato già precedentemente utilizzato da Sartre nei *Taccuini della strana guerra*, vera e propria palestra di idee per il suo successivo testo di ontologia fenomenologica.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 75-76.

responsabili perfino delle nostre emozioni e passioni, sviluppando un tema già attraversato nell'opera giovanile *Idee per una teoria delle emozioni*.

Così la libertà, essendo assimilabile alla mia esistenza, è fondamento dei fini che io tenterò di raggiungere, sia mediante la volontà sia mediante gli sforzi passionali. Non può dunque limitarsi agli atti volontari. Le volizioni sono al contrario, come le passioni, certi atteggiamenti soggettivi, con i quali noi tentiamo di raggiungere i fini posti dalla libertà originale<sup>5</sup>.

L'uomo non è determinato dalle proprie passioni, come voleva la letteratura morale che contrapponeva la ragione al sentimento, ma nemmeno da segreti impulsi inconsci. È da intendere in questo senso la sua originale elaborazione di una psicoanalisi esistenziale che, a differenza di quella tradizionale freudiana, non situa l'analisi dell'individuo nella ricostruzione genealogica dei suoi significati a partire dal contesto familiare e dal passato, bensì la pone nella comprensione dei suoi fini e delle sue scelte, in una prospettiva *futurocentrica* che si oppone al determinismo dei complessi e dell'inconscio. Sartre si scaglia contro ogni concezione secondo la quale non sarebbe possibile *fare altrimenti*. Perfino rispetto alla situazione più tragica e senza via di uscita, la propria libertà risulta illimitata: ciò che può mutare è solamente l'ampiezza dell'orizzonte dei possibili. Se le opzioni disponibili fossero anche solamente "morire con dignità" oppure "morire nella paura", la libertà di scelta sarebbe comunque assoluta. Più che sulla realtà, l'attenzione di Sartre si concentra, infatti, su una determinata *interpretazione* della realtà: è il coefficiente di avversità che viene liberamente assegnato dal soggetto a ogni situazione. Dipenderà dal singolo individuo decidere se quella situazione che sta vivendo è un ostacolo, e di che grado, al raggiungimento dei propri obiettivi, oppure un'opportunità, un rischio, un freno o una motivazione. Il Per-Sé deve quindi rendersi consapevole del fatto che è assolutamente in suo potere tentare di trascendere la realtà secondo i propri fini. Tuttavia, è proprio questa consapevolezza che genera nel soggetto un'angoscia etica, alla quale egli cerca disperatamente di sottrarsi aggrappandosi a una qualche idea di *essenza* che non lo lasci in balia dell'*esistenza*.

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 499-500. E ancora, «Bisogna allora che il Per-Sé, nel suo progetto, scelga di essere colui per mezzo del quale il mondo si svela come magico o razionale, cioè che deve, come libero progetto di sé, darsi l'esistenza magica o l'esistenza razionale. È responsabile tanto dell'uno quanto dell'altro; poiché non può essere se non si è scelto. Appare dunque sia come il libero fondamento delle sue emozioni che delle sue volizioni. La mia paura è libera, e manifesta la mia libertà [...]». Ivi, p. 501.

Del tentativo del Per-Sé di appiattirsi come In-Sé Sartre parla almeno in due occasioni ne *L'essere e il nulla*. Vale la pena richiamarle per ricostruire il senso generale dell'opera: nella sezione dedicata alla malafede e nella descrizione del desiderio del Per-Sé di divenire *ens causa sui*, cioè Dio, In-Sé-Per-Sé. Il determinismo psicologico e questo desiderio, che sembra essere originario e al di là di ogni singolo progetto esistenziale, rientrano a pieno titolo nell'universo della *mauvaise foi*, al punto che si potrebbe dire che l'intero testo non è altro che una narrazione fenomenologica della coscienza in malafede. Dall'atteggiamento proprio della malafede, che consiste nel tentativo di concepire se stessi e gli altri come essenze-cose-caratteri, discendono tutte quelle forme della relazionalità patologica presentate nella sezione sull'Essere-per-altri. Qui, lo Sguardo di discendenza hegeliana, lungi dall'essere il tramite per il riconoscimento, diviene lo strumento attraverso cui subordinarsi rispetto all'altro (amore e masochismo) o subordinare l'altro (sadismo e odio), in un circolo vizioso in cui si instaura sempre e comunque una relazionalità gerarchica. Qui si snoda un punto problematico. Questo circolo vizioso, apparentemente, sembra costituire una condanna necessaria che impedisce un rapporto genuinamente paritario. Così, anche il desiderio di divenire In-Sé-Per-Sé si presenterebbe come sfondo necessario di ogni progetto del volere.

È allora opportuno richiamare due possibili letture di Sartre: una che giustifica l'accusa di pessimismo, dalla quale egli provò a difendersi nella conferenza del 1945 *L'esistenzialismo è un umanismo*; e una che invece traghetta la descrizione delle dinamiche infernali dell'alienazione e della malafede nella possibilità e nella speranza di un'alternativa, sviluppata poi negli appunti sull'etica esistenzialista che saranno pubblicati solo dopo la morte dell'autore. Secondo la lettura più pessimista, l'uomo è destinato a ricadere nell'universo della malafede perché, qualunque sia il suo progetto esistenziale, egli nasconde il desiderio originario di diventare come Dio, ossia di trovare il proprio fondamento. Solo in questo modo potrebbe infatti liberarsi da quell'angoscia che funge da *ratio cognoscendi* della propria libertà assoluta e totalmente responsabile di ogni scelta. A sostegno di questa tesi, si cita la celebre frase che chiude la quarta parte de *L'essere e il nulla*: «Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile»<sup>6</sup>. Seguendo questa lettura, Sartre farebbe rientrare quella Necessità che aveva dichiarato di combattere: qualunque sia il proprio progetto esistenziale esso è destinato a fallire, perché per fuggire dall'angoscia l'uomo non può che necessariamente desiderare di essere il proprio fondamento.

<sup>6</sup> Ivi, p. 682.

Tuttavia, è possibile proporre un'altra interpretazione, che ci porta alla sezione sulle *Prospettive morali* con le quali Sartre si congeda nel 1943. Secondo questa prospettiva, non vi sarebbe alcuna necessità che condiziona i vari progetti esistenziali. Infatti, è possibile pensare un'alternativa all'universo della malafede, che qui l'autore certamente non sviluppa ma almeno indica e denota come "autenticità". Questa è anche la lettura di Jonathan Webber:

la malafede è una condizione contingente della nostra cultura che potrebbe essere superata. La teoria di Sartre sulla malafede, ci ha detto precedentemente nel testo, 'non significa che non possiamo sfuggire dalla malafede in modo radicale: una simile via di fuga è quindi possibile, ma presuppone il 'recupero dell'essere che era stato precedentemente corrotto' che Sartre chiama 'autenticità'. [...] Compreso in questo modo, il desiderio di essere Dio non è una struttura necessaria dell'esistenza umana nel sistema di Sartre, ma un modo di descrivere la malafede che evidenzia la contraddizione della messinscena secondo cui noi siamo coscienti ma immutabili<sup>7</sup>.

L'universo della malafede *può e deve* essere superato, anche se ne *L'essere e il nulla* questa possibilità rimane solamente una promessa. La descrizione delle condotte comportamentali proprie dell'autenticità e il suo orizzonte di giustificazione normativo vengono rimandati a un'altra opera, che avrà al suo centro una libertà in grado di assumersi essa stessa come supremo valore. In questo senso, come vedremo nella prossima sezione, autenticità e libertà non possono essere dei semplici valori soggettivi nel senso di ideali trascendenti privi di alcuna concreta forza motivazionale. Ne *L'essere e il nulla* questo resta un orizzonte problematico:

[...] ciò che potremmo chiamare la moralità quotidiana esclude l'angoscia etica. C'è l'angoscia etica quando mi considero nel mio rapporto originale coi valori. Questi, infatti, sono esigenze che richiedono un fondamento. Ma questo fondamento non può essere in nessun caso l'essere, perché ogni valore che fondi la sua natura ideale nel suo essere, cesserebbe, per ciò, d'essere valore e realizzerebbe l'eteronomia della

<sup>7</sup> Mia traduzione. Testo originale: «Bad faith is a contingent condition of our culture that might be overcome. Sartre's theory of bad faith, he has told us earlier in the book, 'does not mean that we cannot radically escape bad faith': such an escape is indeed possible but presupposes the 'self-recovery of being that was previously corrupted' that Sartre calls authenticity'. [...] Understood in this way, the desire to be God is not a necessary structure of human existence in Sartre's scheme, but a way of describing bad faith that highlights the contradiction in the pretence that we are conscious but unchanging». J. WEBBER, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, Routledge, New York e Oxon 2009, pp. 108-109.



volontà. Il valore trae l'essere dall'esigenza e non l'esigenza dall'essere. [...] Ne segue che la mia libertà è l'unico fondamento dei valori, e che niente, assolutamente niente, mi giustifica se adotto questo o quest'altro valore, questa o quest'altra scala di valori. In quanto essere per mezzo del quale i valori esistono, io sono ingiustificabile. E la mia libertà s'angoscia di essere il fondamento senza fondamento dei miei valori. [...] Ora, di solito il mio atteggiamento di fronte ai valori è eminentemente rassicurante<sup>8</sup>.

Qui Sartre vuole certamente mostrare che i valori non hanno a che fare con l'In-Sé, ma che possono essere solamente posti dal Per-Sé. Tuttavia, questo non può comportare il fatto che i valori siano intercambiabili, come se l'autenticità potesse essere considerata allo stesso livello della malafede.

Che tipo di prospettiva morale potremmo immaginare se il singolo individuo fosse completamente abbandonato a un libero arbitrio capriccioso e volubile? E se, come Sartre dichiara nella conferenza del 1945, l'esistenzialismo è anzitutto una dottrina dell'azione, una teoria dell'impegno morale e politico, che tipo di libertà viene qui posta come *buona*?

Nessuna delle teorie etiche già elaborate dal pensiero occidentale può essere adottata dall'esistenzialismo sartriano. Di certo non si può fare riferimento a una prospettiva aretaica, dato che un carattere fondato sull'abitudine sarebbe contrario a quanto esposto ne *L'essere e il nulla* come anche nei *Taccuini della strana guerra* e in *La Trascendenza dell'Ego*; inoltre, Sartre è piuttosto critico con il concetto di virtù. Nemmeno si può contare su un calcolo consequenzialista, dato che non è assolutamente possibile prevedere le conseguenze delle proprie azioni, come ci insegnano diversi romanzi e testi teatrali dove ci si deve assumere anche la responsabilità dell'imprevedibile. Infine, bisogna chiaramente escludere un orizzonte deontologico che rientrerebbe ancora una volta nella condotta rassicurante della malafede, secondo la quale basta seguire dei doveri esterni per motivarsi e dare via al processo deliberativo classico. E tuttavia, il fatto che la libertà sia l'unico fondamento dei valori e che non possa trovare appigli esterni non implica che la sua scelta sia *indifferente*. Anzi. Quello che secondo noi già qui Sartre aveva in mente era una sorta di criterio normativo interno alla libertà stessa<sup>9</sup>, un principio di non contraddizione che sembra molto

<sup>8</sup> SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 73-74.

<sup>9</sup> Nella pagina finale de *L'essere e il nulla*, Sartre scrive: «è possibile, in particolare, che essa [la libertà] prenda se stessa come valore in quanto sorgente di ogni valore o deve necessariamente definirsi in base ad un valore trascendente che vive in essa? E, nel caso in cui si rivolgesse a se stessa come proprio possibile e valore determinante, cosa bisognerebbe intendere con ciò?



simile alla legge del libero volere kantiano, se escludiamo naturalmente il fatto che per Kant si può essere liberi solo se si evita qualsiasi condizionamento materiale. Questa sarà la strada che verrà implicitamente percorsa nei *Quaderni per una morale*, scritti tra il 1947 e il 1948, dove Kant è sicuramente molto più presente di quanto sembrerebbe in superficie<sup>10</sup>. D'altronde, è questa la grande sfida dell'esistenzialismo sartriano: conciliare una libertà assoluta e radicale con una responsabilità che possa fondare un'etica dell'autenticità e una politica dell'impegno. Senza, per adesso, ricorrere alla categoria della Necessità.

### 3. Per un orizzonte normativo. Quando la libertà si assume essa stessa come valore

I *Quaderni per una morale* non possono essere semplicemente considerati una fase di passaggio tra *L'essere e il nulla* e *Critica della ragione dialettica*. In questi appunti incompiuti, Sartre indica una dimensione morale mentre sta delineando una filosofia della storia in contrasto con l'escatologia hegeliana e con quella marxista. Nonostante qui vengano finalmente esposte delle modalità comportamentali alternative all'universo della malafede, la maggior parte del testo è comunque occupata da un'accurata descrizione delle dinamiche di violenza e di oppressione, stavolta declinate anche in precisi contesti storici e sociali. Se qui si parla anche di storia e non più semplicemente di *ekstasi* temporali come nel testo del 1943, non per questo però si ritiene già che ci sia una correlazione necessaria tra un determinato contesto e le scelte del soggetto che vive quella situazione. Attraverso l'appello, l'aiuto e la solidarietà (condotte che qui vengono solamente accennate), si può andare oltre le porte chiuse dell'inferno relazionale descritto ne *L'essere e il nulla* e considerare l'altro come un proprio simile, una libertà in difficoltà che sta cercando di realizzare i propri fini in un mondo che oppone resistenza.

Quanto al fondamento della mia scelta di aiutare, adesso è chiaro: che il

---

Una libertà che si vuole libertà, è infatti un essere-che-non-è-ciò-che-è e che-è-ciò-che-non-è, che sceglie, come ideale d'essere, l'essere-ciò-che-non-è ed il non-essere-ciò-che-è. [...] Cosa bisogna intendere, con questo essere che vuole tenersi a bada e a distanza da se stesso? Si tratta della malafede o di un altro atteggiamento fondamentale? Si può *vivere* questo nuovo aspetto dell'essere?». Ivi, p. 696.

<sup>10</sup> È anche la posizione di Fabrizio Scanzio: «Evidentemente in morale non è tanto facile liberarsi di Kant, almeno nella misura in cui ogni riflessione sull'etica riprende in una forma o nell'altra il problema dell'universalizzazione dei giudizi e delle azioni». F. SCANZIO, *Jean-Paul Sartre. La morale introvabile*, IPOC, Milano 2014, p. 66.

mondo abbia un'infinità di futuri liberi e finiti, ognuno dei quali direttamente progettato da un libero volere e indirettamente sostenuto dal volere di tutti gli altri, giacché ognuno vuole la libertà concreta dell'altro e la vuole non nella sua forma astratta d'universalità ma al contrario nel suo fine concreto e limitato: tale è la massima della mia azione<sup>11</sup>.

Poiché le dinamiche di alienazione, violenza e oppressione sono assolutamente pervasive, al punto che si possono rintracciare anche in atteggiamenti insospettabili come la preghiera e l'esigenza, o nel rapporto primario tra genitori e figli, per agire *diversamente* è richiesta una *conversione* totale e radicale. L'ateo Sartre utilizza addirittura un lessico religioso per caratterizzare il passaggio dall'universo della malafede e della riflessione complice all'orizzonte dell'autenticità e della riflessione pura. L'autenticità qui non è solamente la capacità di comprendere e accettare la propria condizione esistenziale, ma una vera e propria condotta morale. All'inizio degli appunti, troviamo che «la moralità [...] deve essere scelta del mondo, non di sé»<sup>12</sup>. Attraverso la rinuncia del proprio Ego e del desiderio di divenire In-Sé-Per-Sé, il soggetto può finalmente sperimentare se stesso e l'altro come libertà. Come correttamente sottolinea Mara Meletti Bertolini, Sartre ha qui in mente «una soggettività che non sia più Ego e un'intersoggettività che non sia solo conflitto»<sup>13</sup>.

Si passa da una soggettività che vive nell'ostilità a una soggettività che sente come proprio compito la liberazione di coloro che sono oppressi. È così che Sartre intende anche la sua stessa responsabilità nel manifesto *Che cos'è la letteratura?* scritto e pubblicato negli stessi anni in cui sta meditando la sua etica esistenzialista: «analogamente, la funzione dello scrittore è di far sì che nessuno possa ignorare il mondo o possa darsene innocente»<sup>14</sup>. Attraverso l'opera artistica, l'autore può appellarsi a delle libertà per coinvolgerle nella sua impresa di emancipazione. Questo implica non solo il riconoscimento della propria libertà, ma anche di quella degli altri, al punto che Sartre arriva a dire che «quanto più sentiamo la nostra libertà, tanto più riconosciamo quella altrui. [...] Così la lettura è un patto di generosità tra l'autore e il lettore»<sup>15</sup>. Appello e generosità sono due parole chiave per i *Quaderni*. Il filosofo francese

<sup>11</sup> J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Parigi 1983; tr. it. a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 273.

<sup>12</sup> Ivi, p. 9.

<sup>13</sup> M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 108.

<sup>14</sup> J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, in «Temps Modernes», nn. XVII-XXII, 1947; tr. it. a cura di L. Arano-Cogliati, *Che cos'è la letteratura? Lo scrittore e i suoi lettori secondo il padre dell'Esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 24.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 41-43.

in questo testo abbozza una gerarchia assiologica in cui al fondo troviamo i disvalori della malafede, esigenze presunte oggettive, mentre all'apice i valori dell'autenticità, che culminano con una libertà che si esprime al suo massimo grado, cioè, *generosamente*. Si tratta di una libertà che si considera essenziale, per utilizzare il linguaggio kantiano della formula dell'umanità, *nella propria persona e in quella degli altri*.

Ora, anche qui, come ne *L'essere e il nulla*, la categoria della Necessità non viene introdotta per giustificare alcune condotte comportamentali. Certamente qui Sartre prende più sul serio le difficoltà oggettive che condividono tutti coloro che si trovano in una condizione d'oppressione, sia essa di genere, di classe o coloniale. Il filosofo francese ben descrive il circolo vizioso, che implica anche una certa complicità, che si viene a creare tra oppressori e oppressi: poiché questi ultimi non vengono trattati umanamente, si convincono di non essere liberi e responsabili, rassegnandosi alla loro condizione di subordinazione oppure tentando di rispondere con una contro-violenza che, anche laddove sembra l'unica forma che la libertà può assumere, in realtà risulta storicamente improduttiva<sup>16</sup>. Anche se la posizione sulla contro-violenza degli oppressi come reazione alla violenza degli oppressori è in questo testo piuttosto ambigua, Sartre è particolarmente esplicito nell'affermare che nessuna sofferenza può essere giustificata, nemmeno quella impartita in nome del paradiso dei lavoratori o di un domani migliore. Ecco perché la sua filosofia della storia è intimamente connessa con la sua filosofia morale: se si accetta una visione per cui ogni stadio della storia è necessario e giustificato per un finale armonioso e redentore, allora si potranno infliggere le peggiori sofferenze credendo che queste un giorno verranno riscattate. Tuttavia, «poiché la Storia non può salvare le sofferenze dei bambini di Oradour, anche se ha una direzione non ha un senso. [...] Così la Storia è perdita senza recupero»<sup>17</sup>. Seguendo questa linea interpretativa degli appunti di Sartre, non si può impiegare la violenza per sradicare la violenza, pena ricadere in una tragica contraddizione tra il fine e la totalità dei mezzi impiegati per raggiungere il fine e in un conseguente scacco della propria azione. Tuttavia, il filosofo francese non svilupperà queste intuizioni che, per certi versi, e inaspettatamente, sembrerebbero riecheggiare perfino i fondamenti della non-violenza del Mahatma Gandhi.

<sup>16</sup> «Non bisogna vedere nella violenza, alla maniera hegeliana, un passaggio verso la liberazione, ma piuttosto una strada senza uscita, la scoperta unica e individuale di un soggetto, nel tragico e nella morte, della sua libera soggettività. [...] E poiché essa non sopprime la schiavitù e l'alienazione come fenomeni collettivi, noi la descriviamo qui come una delle strutture della servitù, allo stesso titolo della rassegnazione». SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 392.

<sup>17</sup> Ivi, p. 37.

Sartre svilupperà le sue perplessità sulla contro-violenza e sulle concrete possibilità di emancipazione degli oppressi nella direzione opposta, quella secondo cui non combattere a tutti i costi per la liberazione diventa vigliaccheria e complicità con l'oppressore e con il sistema iniquo del capitalismo. I liberi progetti esistenziali di appello e di aiuto sembrano dopo la fine degli Anni Quaranta il residuo di un idealismo borghese, al quale Sartre non vuole assolutamente essere associato. L'entusiasmo di *Che cos'è la letteratura?* lascia spazio alla rassegnazione dei *Mandarini* di Simone de Beauvoir. Per Sartre, nessun appello sembra sufficiente a modificare concretamente uno stato di cose. È forse troppo ingenuo credere che la resistenza del mondo non sia altro che un coefficiente di avversità soggettivo? Durante la Guerra Fredda e le lotte di liberazione dagli imperi coloniali, la realtà assume una solidità e una durezza inediti per il pensiero sartriano. L'unica arma efficace sembra essere la rivolta armata, la lotta di classe, il rifiuto violento delle dinamiche del potere.

#### 4. Una nuova realtà. Lo scontro tra materia e praxis

Quando nel 1960 viene pubblicata *Critica della ragione dialettica*, la posizione di Sartre sul rapporto tra libertà e necessità è profondamente mutata. L'esistenzialismo diviene una sorta di filosofia inattuale, che deve mettere i suoi strumenti di ricerca e di analisi della soggettività al servizio della "filosofia del tempo", ossia il marxismo, come esplicitamente dichiara nelle *Questioni di metodo*:

[il marxismo] rimane dunque la filosofia del mostro tempo: è insuperabile perché le circostanze che l'hanno generato non sono ancora state superate. I nostri pensieri, quali che siano, non possono formarsi che su questo humus; devono contenersi nella struttura che esso fornisce loro o perdersi nel vuoto e retrocedere. L'esistenzialismo, come il marxismo, affronta l'esperienza per scoprirvi sintesi concrete; non può concepire tali sintesi se non all'interno di una totalizzazione mobile e dialettica che è poi tutt'uno con la storia [...]. Per essere ancora più precisi, noi aderiamo senza riserve alla formula del *Capitale* con cui Marx intende definire il suo materialismo: 'il modo di produzione della vita materiale domina in generale lo sviluppo della vita sociale, politica e intellettuale'; e non possiamo concepire questo movimento sotto una forma diversa da quella d'un movimento dialettico (contraddizioni, superamento, totalizzazioni)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Parigi 1960; tr. it. a cura di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica* (in 2 volumi), Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I,

Seguendo una prospettiva hegeliana, Sartre è convinto che il marxismo non abbia ancora esaurito il suo compito come filosofia pratica rivolta all'uomo concreto e alle condizioni materiali della sua esistenza. Egli non vuole dismettere ogni conquista dell'esistenzialismo<sup>19</sup>, al punto che deve distinguere una sua corrente che non si è formata contro il marxismo, bensì «ai suoi margini»<sup>20</sup>. Come poi testimonierà anche la monumentale opera su Flaubert, *L'Idiota di Famiglia*, Sartre si interesserà sempre di più alle teorie che, se non ammettono un determinismo meccanicistico, certo studiano i rapporti tra i processi di soggettivazione e i condizionamenti familiari e storici. Non è un caso che nello stesso periodo in cui egli cerca di riconciliarsi con il pensiero marxista si avvicina anche molto di più a una psicanalisi tradizionale, mutando la sua innovativa psicanalisi esistenziale nel metodo regressivo-progressivo<sup>21</sup>. *Non è più il tempo dell'Esistenzialismo, non è ancora il tempo*

pp. 32-33.

<sup>19</sup> «Il marxismo, dal canto suo, dispone sì di fondamenti teorici tali da abbracciare l'intera attività umana, ma non sa più nulla: i suoi concetti sono dei Diktat; il suo fine non è più di acquistare cognizioni, ma di costituirsi a priori come Sapere assoluto. Di fronte a questa doppia ignoranza, l'esistenzialismo ha potuto rinascere e mantenersi poiché affermava la realtà degli uomini, come Kierkegaard rivendicava contro Hegel la sua propria realtà. Senonché il danese rifiutava la concezione hegeliana dell'uomo e del reale. Invece esistenzialismo e marxismo mirano allo stesso oggetto, ma, mentre il secondo ha riassorbito l'uomo nell'idea, il primo lo cerca dovunque esso si trovi, al lavoro, a casa, per strada». Ivi, pp. 31-32.

<sup>20</sup> Ivi, p. 25.

<sup>21</sup> Silvano Sportelli conferma questo passaggio: «Già col *Genet*, ma soprattutto con le *Questions de méthode* e la *Critique de la raison dialectique*, si rende evidente lo sforzo sartreano per una più approfondita considerazione della realtà sia storica che individuale, e il mutato atteggiamento nei confronti sia del marxismo sia della psicoanalisi». S. SPORTELLI, *Sartre e la psicanalisi*, Dedalo Libri, Bari 1981, p. 129. Questa la descrizione di Sartre del metodo progressivo-regressivo: «si tratta di ritrovare il processo d'arricchimento totalizzatore che ogni momento produce in base al momento anteriore, lo slancio che muove dalle oscurità vissute per giungere all'oggettivazione finale, insomma il progetto con cui Flaubert per sfuggire alla piccola borghesia si lancerà, attraverso i diversi campi di possibili, verso l'oggettivazione alienata di se stesso per costituirsi ineluttabilmente e indissolubilmente come l'autore di Madame Bovary e come quel piccolo borghese che rifiutava di essere. [...] La peculiarità di Flaubert non sta nella pura e semplice scelta astratta di scrivere, ma nella scelta di scrivere in una certa maniera per manifestarsi nel mondo in un modo particolare, insomma è il significato singolo – nell'ambito dell'ideologia contemporanea – che egli dà alla letteratura come negazione della sua condizione originaria e come soluzione oggettiva delle sue contraddizioni. [...] Abbiamo la serie che va dal condizionamento materiale e sociale fino all'opera, si tratta ora di ritrovare la tensione che va dall'oggettività all'oggettività, di scoprire la legge dello sviluppo che supera un significato grazie al seguente che mantiene questo in quello. In verità, si tratta di inventare un movimento, di ricrearlo [...]. Definiamo il metodo d'avvicinamento esistenzialista come un metodo regressivo-progressivo e analitico-sintetico; nonché un andirivieni proficuo tra l'oggetto (che contiene tutta

dell'Esistenzialismo.

Non appena esisterà per tutti un margine di libertà reale oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo compito; una filosofia della libertà ne prenderà il posto. Ma non abbiamo alcuna maniera, alcuno strumento intellettuale, alcuna esperienza concreta che ci permetta di concepire questa libertà, né questa filosofia<sup>22</sup>.

Quella che Sartre vuole sostenere è una filosofia che sia concretamente in grado di mutare le dinamiche storiche, politiche ed economiche a causa delle quali persiste una vasta categoria di oppressi che non riesce a emanciparsi. Le proposte di autenticità relazionale annotate nei *Quaderni* non sembrano rispondere a questa esigenza; anzi, esse sembrano ora rientrare in una logica puramente borghese<sup>23</sup>. Pensare di poter risolvere i conflitti utilizzando strumenti di dialogo democratici e pacifici per Sartre significa non interpretare la condizione degli oppressi dal punto di vista degli oppressi, ma dal punto di vista di cittadini del ceto medio di uno Stato occidentale. È per questo che, come ammetterà a Benny Lévy ne *L'espoir maintenant*, egli scrisse una prima stesura della Prefazione all'opera di Frantz Fanon *I dannati della terra* e successivamente la rimaneggiò per risultare intenzionalmente più violento e brutale, adattandosi allo stile di Fanon. L'intento di Sartre fu quello di "rinunciare ai propri occhi" per provare a immedesimarsi in coloro che, contrariamente a quanto aveva sostenuto nelle sue opere giovanili, *non potevano fare diversamente*. Se ne *L'essere e il nulla* e nei *Quaderni per una morale* era possibile ipotizzare una conversione rispetto all'alienazione iniziale (sia dal punto di vista storico sia individuale<sup>24</sup>), qui esplicitamente la condizione originaria viene individuata nella penuria, nel *fatto* che non ci sono abbastanza risorse per tutti.

---

l'epoca come significati gerarchizzati) e l'epoca (che contiene l'oggetto nella sua totalizzazione)». SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, vol. I, cit., pp. 109-110.

<sup>22</sup> Ivi, p. 34.

<sup>23</sup> In *Critica della ragione dialettica* sembra che Sartre critichi proprio questa sua concezione d'incontro con l'altro: «Ciò significa che, se la *praxis* dell'individuo è dialettica, la sua relazione con l'altro è pure dialettica ed è contemporanea alla sua relazione originaria, in lui e fuori di lui, con la materialità. E si badi a non intendere tale rapporto come una virtualità inclusa in ciascuno, come un'apertura all'altro' che si realizzerebbe in alcuni casi particolari. Sarebbe chiudere questi rapporti nelle 'nature' come in cofanetti e ridurli a semplici disposizioni soggettive: ricadremmo subito nella ragione analitica e nel solipsismo molecolare. In realtà, le 'relazioni umane' sono strutture interindividuali di cui il linguaggio è il nesso comune e che esistono in atto ad ogni momento della Storia». Ivi, p. 225.

<sup>24</sup> Nei *Quaderni* Sartre azzarda una vera e propria genealogia dell'alienazione, che vede l'uomo primitivo cadere nell'alienazione rispetto ai propri stessi desideri e alla Natura.

Questo fatto bruto posto all'inizio del rapporto tra l'uomo e la Natura rende la libertà assoluta e radicale di Sartre una libertà condizionata, e fa rientrare la categoria della Necessità sia nello sviluppo storico sia nei rapporti di forza che si vengono a creare tra i singoli individui e tra i gruppi.

Convieni osservare tuttavia che il rapporto univoco fra la materialità circostante e gli individui si manifesta nella nostra Storia in una forma particolare e contingente, perché tutta l'avventura umana – almeno sinora – è una lotta accanita contro la penuria. Così, a tutti i livelli della materialità lavorata e socializzata, ritroveremo, al fondo di ciascuna delle sue azioni passive, la struttura originaria della penuria. [...] In tal senso, bisogna dire che è la penuria a fare di noi questi individui produttori questa Storia e autodefinitisi come uomini<sup>25</sup>.

Se il rapporto con il mondo è caratterizzato dalla scarsità delle risorse, la relazionalità con l'altro si solidifica a sua volta in un rapporto di competizione per la conquista e il consumo delle risorse stesse. Ecco perché ogni violenza è in realtà qui per Sartre una forma di contro-violenza, in quanto è una risposta alla condizione originaria di penuria.

La violenza è dunque in ogni caso riconoscimento reciproco della libertà e negazione (reciproca o univoca) di quest'ultima tramite l'inerzia d'esteriorità. L'uomo è violento in tutta la Storia e sino a tutt'oggi (sino alla soppressione della penuria, se avrà luogo e se avverrà in talune circostanze) – contro il contro-uomo (cioè contro qualsiasi altro uomo) e contro suo Fratello in quanto costui ha la possibilità permanente di diventare lui pure un contro-uomo<sup>26</sup>.

Tuttavia, questo non implica ovviamente un completo appiattimento dell'Esistenzialismo sul determinismo insito nel pensiero marxista e nella dialettica hegeliana. Per Sartre la *praxis* soggettiva si scontra con il pratico-inerte (che sostituisce il concetto di coefficiente di avversità) e compito della sua filosofia sarà quello di analizzare i processi di re-esteriorizzazione del soggetto tramite il suo progetto a partire dall'interiorizzazione della situazione. Sartre non negherà mai il potere di emancipazione della libertà, ma, a differenza delle opere precedenti, accetta che vi siano dei condizionamenti oggettivi, che non possono essere semplicemente *interpretati*. Qui il momento rivelatore della libertà è chiaramente la rivoluzione, la fase in cui i gruppi in fusione si affrancano dalla serialità nel porre i loro fini collettivi. Poiché l'uomo viene

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 249.

<sup>26</sup> SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, vol. II, cit., p. 390.



rapresentato come intrappolato sia dalle dinamiche psicologiche sia da quelle storiche («l'uomo è chiuso *dentro*, non cessa d'essere legato a *tutti* i muri che lo circondano»<sup>27</sup>), la rottura da questi meccanismi, il processo di liberazione, non può che essere percepito come una lacerazione violenta. Non si tratta di una dialettica storica come quella hegeliana, ma di una dialettica che si produce nel rapporto originario con la penuria e nelle relazioni degli uomini tra di loro. Non si tratta nemmeno della dialettica marxista, poiché la superstruttura economica non può per Sartre fornire una *totalizzazione* dell'esistenza, ma deve sempre confrontarsi con tutti gli altri aspetti politici, sociali, familiari, individuali che rendono l'esperienza umana molto più ricca del semplice prodotto delle relazioni di produzione.

Secondo la nostra interpretazione, la Necessità viene introdotta da Sartre nella *Critica* per rendere giustizia a tutti coloro che non potevano concretamente sperimentare la sua libertà assoluta. Ancora una volta, al centro della sua filosofia, si situa lo Sguardo. E quello della *Critica* non è lo sguardo di Sartre come individuo, ma lo Sguardo di Sartre come sforzo di accogliere l'esperienza degli oppressi, senza rischiare di ricadere in un'identificazione puramente formale, borghese e addirittura complice con gli oppressori. Già nei *Quaderni* insisteva sull'importanza di mettersi dal punto di vista di coloro che soffrono e di accoglierne bisogni, urgenze e valori:

senza dubbio noi ci definiamo attraverso la lotta contro il Male; ma ci definiremo come essenza effettiva solo lottando in buona fede contro di esso: non come se si trattasse di un fratello nemico del quale in fondo non ci auguriamo la scomparsa, ma come se fosse una vipera che noi vogliamo veramente schiacciare. È per questo che non conviene schierarsi dalla parte di coloro che giocano con il Male ma dalla parte di coloro che lo soffrono. Ma questo implica due esigenze opposte che è necessario conservare entrambe. La prima è di definire insieme agli oppressi un Bene alla luce del quale il Male appaia come Male, e che sarà necessariamente ipostatizzato come scopo per l'Avvenire. È la massima direttrice dell'Azione, l'idea regolatrice<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> ID., *Critica della ragione dialettica*, vol. I, cit., p. 88.

<sup>28</sup> ID., *Quaderni per una morale*, cit., p. 103. Anche per Scanzio questo passo è di fondamentale importanza per comprendere la "morale introvabile" di Sartre: «bisogna essere dalla parte dell'oppresso [...]». Ecco il solo vero principio regolatore che sembra emergere da tutta la discussione sartriana: solo l'oppresso in quanto oppresso, in quanto sperimenta sulla propria carne una situazione inumana, può intravedere attraverso la soppressione di questa situazione una condizione umana [...]». SCANZIO, *Jean-Paul Sartre. La morale introvabile*, cit., p. 77.

Tuttavia, queste «basi dialettiche di un'antropologia strutturale»<sup>29</sup> non saranno l'ultimo testamento della filosofia sartriana. Il filosofo francese non sarà nemmeno soddisfatto della seconda parte della *Critica della ragione dialettica, L'intelligibilità della Storia*, pubblicata anch'essa postuma e incompiuta. Come rivela nell'ultima sua discussa intervista, nel 1980 Sartre era ancora pronto a intraprendere una nuova direzione di pensiero. Che, per chi conosce gli appunti sull'etica esistenzialista del 1947-1948, significava piuttosto un ritorno<sup>30</sup>.

##### 5. Conclusione. La fraternità prima della penuria: l'ultima speranza di Sartre

Che proprio Jean-Paul Sartre, al termine della sua vita, si riferisse al concetto di *speranza* non ha stupito solamente i suoi lettori<sup>31</sup>, ma anche Simone de Beauvoir e altri amici intimi, che infatti ipotizzarono un'eccessiva influenza del segretario di Sartre, l'ex maoista Benny Lévy, che condusse questa ultima intervista. Tuttavia, come ben evidenzia anche Ronald Aronson nella prefazione all'edizione americana,

laddove sembra a molti che Lévy abbia cercato di assorbire Sartre nelle sue nuove scoperte e convinzioni, noi cogliamo la sottile interazione di due menti indipendenti che stanno entrambe tentando di trovare un terreno comune mentre ognuna di loro persegue i suoi personali obiettivi. Sartre non solo porta avanti con tenacia il proprio progetto, ma porta con sé il suo interlocutore. Esplorando questa interazione, vedere Sartre 'che dice tre o quattro cose in una' e vederlo muoversi verso nuove direzioni pur restando vero nel suo sé più profondo è uno dei piaceri di leggere *L'espoir maintenant*<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, vol. II, cit., p. 468.

<sup>30</sup> Anche G.E. Linsenbard condivide questa interpretazione: «la terza etica alla quale Sartre ha lavorato alla fine della sua vita non dovrebbe essere considerata come un totale rifiuto dell'etica che aveva sviluppato nei *Quaderni per una morale*, ma piuttosto un suo arricchimento». Mia traduzione. Testo originale: «[...] the third ethics he worked on at the end of his life should not be regarded as a wholesale rejection of the ethics he developed in the *Cahiers pour une morale* but rather as an "enrichment" of it». G.E. LINSENBARD, *An investigation of Jean-Paul Sartre's posthumously published Notebooks for an Ethics*, The Edwin Mellen Press Ltd., Lewiston 2000, p. 2.

<sup>31</sup> Nei *Quaderni per una morale*, nella sezione sulla quasi-creazione del mondo, Sartre parla addirittura di una gioia esistenziale nei confronti della propria gratuità, richiamando così il testo coevo di Simone de Beauvoir *Per una morale dell'ambiguità*.

<sup>32</sup> Mia traduzione. Testo originale: «While it seemed to many that Lévy sought to absorb Sartre into his newly discovered beliefs, we see the subtle interaction of two independent

In *L'espoir maintenant* Sartre rimette in discussione sia il suo appoggio al Partito Comunista Francese e, più in generale, il suo rapporto critico con il marxismo, sia il suo sostegno alla contro-violenza, dichiarato in testi quali *Critica della ragione dialettica* e la Prefazione ai *Dannati della Terra*, ma anche in diversi interventi pubblici in cui si era sempre schierato dalla parte degli oppressi. Il suo non è certo un pentimento: è ancora convinto del fatto che il popolo algerino non avrebbe potuto ottenere l'indipendenza dalla Francia in altro modo. Era l'unica forma che la libertà poteva assumere, come ipotizzava nei *Quaderni* e confermava nella *Critica*? Di certo, qui, di nuovo, ridimensiona il ruolo positivo della contro-violenza:

Certo, non è la violenza che farà saltare le tappe e ci farà avvicinare all'umanità propriamente detta. La violenza semplicemente spezza un certo stato di schiavitù che non consente di diventare uomini. Dal momento in cui la violenza ha soppresso la natura del colonizzato, vale a dire la schiavitù, non ci sono più dei sotto-uomini che subiscono certe costrizioni (e che d'altronde ne troveranno altre), come in Algeria, ma che vogliono tentare, in tutto questo, di avvicinarsi a essere cittadini attivi. [...] Ma, a dire il vero, ancora non vedo chiaramente il reale rapporto tra violenza e fraternità<sup>33</sup>.

La penuria continua a caratterizzare la vita umana, ma non è più la struttura originaria. Anche se in questa intervista non richiama esplicitamente il suo tentativo di costruire una morale esistenzialista dell'immediato dopoguerra, Sartre confessa di stare lavorando a un testo di etica, che vede la Fraternità finalmente svincolata dal Terrore come rapporto originario tra le singole libertà.

---

minds who are attempting both to find common ground while each one pursues his own objectives. Sartre not only tenaciously holds on to his own project but carries his interlocutor along with him. Exploring this interaction, seeing Sartre 'saying three or four things in one', and watching him move in new directions while remaining true to his deepest self are among the pleasures of reading *Hope Now*». R. ARONSON, *Sartre's last words*, in J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *Hope Now. The 1980 Interviews*, The University of Chicago Press, 1996, p. 40.

<sup>33</sup> Mia traduzione. Testo originale: «Certes, ça n'est pas la violence qui fera sauter les étapes et rapprochera de l'humanité proprement dite. La violence brise simplement un certain état d'esclavage qui ne permettait pas de devenir un homme. À partir du moment où la violence a supprimé le caractère de colonisé c'est-à-dire d'esclave, il n'ya plus que des sous-hommes qui ne subissent plus certaines contraintes, qui en trouveront d'autres ailleurs, comme en Algérie, mais qui vont essayer, à travers tout cela, de se rapprocher du citoyen actif [...] Mais, à dire vrai, je ne vois pas encore clairement le vrai rapport entre violence et fraternité». J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991, pp. 58-59.

Il rapporto più profondo tra gli uomini è quello che li unisce al di là dei rapporti di produzione. È quello che fa in modo che essi siano gli uni per gli altri un'altra cosa dall'essere produttori. Sono uomini. [...] E quello che è importante è che, se considero la società come l'ho considerata nella *Critica della ragione dialettica*, devo ammettere che la fraternità ha poco spazio. Se, al contrario, considero la società come il risultato di un legame tra gli uomini più fondamentale della politica, allora ritengo che le persone dovrebbero avere o potrebbero avere o hanno un certo rapporto primario che è il rapporto di fraternità<sup>34</sup>.

La relazione tra gli uomini è immediatamente etica, anche se poi le dinamiche della violenza e dell'oppressione mascherano questo legame originario. Di nuovo, la Necessità viene ridimensionata insieme al momento rivoluzionario. L'insurrezione diventa una semplice fase dell'esperienza della fraternità<sup>35</sup>, uno stadio forse inevitabile ma che non assicura ineluttabilmente la costruzione di una società migliore. I partiti comunisti non hanno certo mantenuto la loro promessa di superare le ingiustizie sociali e di realizzare un "regno dei fini" concreto. Sartre si confronta con questa sconfitta e riconsidera il suo progetto normativo. Ciò che bisogna anzitutto fare è *riconoscersi* come fratelli, «fils de la mère»<sup>36</sup>, condotta diametralmente opposta dal considerarsi «fils de la violence»<sup>37</sup> o dal ridursi a meri rapporti di produzione. Secondo la nostra interpretazione, è proprio questo Esistenzialismo etico, che rimette il soggetto con la sua libertà e responsabilità al centro

<sup>34</sup> Mia traduzione. Testo originale: «Le rapport le plus profond des hommes, c'est ce qui les unit au-delà des rapports de production. C'est ce qui fait qu'ils sont les uns pour les autres autre chose qu'un producteur. Ils sont des hommes. [...] Et ce qui est important, c'est que justement, si je considère la société comme je la considérais dans la Critique de la Raison dialectique, je constate que la fraternité y a peu de place. Si je prends, au contraire, la société comme résultant d'un lien entre les hommes plus fondamental que la politique, alors je considère quel es gens devraient avoir ou peuvent avoir ou ont un certain rapport premier qui est le rapport de fraternité». Ivi, p. 52.

<sup>35</sup> «Ed è vero, in un senso, che tutto è possibile. Come fare perché questa rivelazione non sprofondi nel delirio politico? Forse bisogna rispondere: non portandola all'estremo. La rivolta non è che un momento della lunga impresa di unificazione umana, non è che un tassello dell'esperienza di fraternità. Del nostro rapporto con la madre, diresti tu». Mia traduzione. Testo originale: «Et c'est vrai, en un sens, que tout est possible. Comment faire que cette révélation ne sombre pas dans le délire politique? Peut-être faut-il répondre: en ne la mettant pas à l'absolu. Le soulèvement n'est qu'un moment de la longue entreprise de l'unification humaine, qu'une facette de l'expérience fraternelle. De notre rapport à la mère, dirais-tu». Ivi, p. 65.

<sup>36</sup> Ivi, p. 53.

<sup>37</sup> Ivi, p. 57.

della riflessione filosofica, che ha senso recuperare oggi. Un Esistenzialismo «trans-historique»<sup>38</sup>, che non si adegua al suo tempo, perché nessuna sofferenza è giustificabile in nome di un futuro incerto e nella maggior parte dei casi puramente ideale. Un Esistenzialismo la cui ultima speranza è una libertà che assume se stessa sia nella propria persona sia in quella degli altri come il massimo valore e che si scaglia contro ogni forma di determinismo e di Necessità per cui le ragioni della storia potrebbero risultare più importanti delle ragioni dell'etica. *Non è più* forse il tempo del Marxismo, è *di nuovo* il tempo dell'Esistenzialismo.

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 48.