

Francesco Pasquini

*Libertà e nichilismo. Uno spunto per leggere Sartre attraverso Nietzsche  
e forse Nietzsche attraverso Sartre*

ABSTRACT: In this article I aim to employ some categories of Nietzsche's thought in order to investigate and explain some fundamental themes of Sartre's early thought, and particularly to bring to light the nihilistic nature of the concept of freedom in *Being and Nothingness*. First of all, I explain how, for Sartre, human reality is nothing but pure and absolute freedom. Connecting this theme with Nietzsche's concept of nihilism, I show how existentialism reveals itself to be deeply nihilistic, since it offers no transcendent foundation of values, given its position that values originate only with human freedom. On this basis, I show how the concepts of the will to power and the *Übermensch* help us better understand Sartre's view of human reality as being pure and absolute freedom. I ask, in conclusion: is nihilism a humanism?

KEYWORDS: Existentialism; Freedom; Nihilism; Humanism

ABSTRACT: In questo articolo intendo mostrare come sia possibile impiegare categorie nietzschiane per chiarire e approfondire alcuni motivi centrali nel pensiero del primo Sartre, e in particolare per mettere in luce il volto nichilistico del concetto di libertà presente ne *L'essere e il nulla*. Innanzitutto, spiego come per Sartre l'uomo non sia altro che pura e assoluta libertà. Intrecciando questo tema con il concetto nietzschiano di nichilismo, dimostro allora come l'esistenzialismo si sveli un pensiero profondamente nichilistico, poiché non offre un fondamento trascendente ai valori di cui la libertà dell'uomo è in realtà unico luogo d'origine. Su questa base, mostro come i concetti di volontà di potenza e di oltre-uomo ci aiutino ad approfondire la concezione sartriana dell'uomo come pura e assoluta libertà. In conclusione propongo una riflessione attorno alla domanda: il nichilismo è un umanismo?

KEYWORDS: Esistenzialismo; libertà; nichilismo; umanismo

Im Anfang war die Tat!  
(Goethe, *Faust*)

### *Introduzione*

Lo scopo di questo contributo è riflettere sulla possibilità di servirsi di alcune categorie della filosofia di Nietzsche per mettere in luce questioni che, sebbene non esplicitate, attraversano con forza il pensiero del primo Sartre, quella fase che ha come punto d'approdo *L'essere e il nulla*.

Non vi sono certezze su quanto approfonditamente Sartre conoscesse Nietzsche, né tanto meno su quanto si sentisse in debito nei suoi confronti<sup>1</sup>. A mio parere però, il fatto che egli (come dimostrerò) non abbia seguito sino in fondo il corso di alcuni pensieri, indica come probabilmente non abbia avuto occasione di assimilare alcuni dei motivi più profondi che attraversano la riflessione del filosofo di Röcken.

Come lettore di Sartre, ritengo allora doveroso sforzarmi di sviluppare un'interpretazione della sua opera autenticamente filosofica che, lungi dal rimanere ferma alla lettera del testo, si impegni a forzarne i limiti, nel tentativo di proseguire idealmente il tracciato di quei sentieri interrotti, d'altronde sempre parte dell'eredità intellettuale di un grande pensatore.

Il mio intento non è tanto quello di fare una comparazione fra due autori, individuando le analogie e le differenze con cui affrontano certe tematiche o andando a ricercare quanto uno abbia influenzato l'altro, sebbene una ricerca di questo tipo sia certamente di grande interesse e utilità da un punto di vista storico-filosofico. In questa sede mi propongo piuttosto di svolgere un lavoro concettuale e di mostrare come Nietzsche possa aiutarci a capire meglio Sartre, così come forse, anche Sartre possa retrospettivamente aiutarci a comprendere più a fondo Nietzsche.

Per prima cosa, nel primo paragrafo, partendo dal saggio *La liberté cartésienne*, offro una ricostruzione della concezione sartriana della libertà, per poi andarne a ricercare i fondamenti teorici ne *L'essere e il nulla*. Quest'operazione è necessaria e funzionale all'argomentazione delle tesi che avvanzerò nei

<sup>1</sup> Su questo si veda: C. DAIGLE, *Sartre and Nietzsche*, in «Sartre Studies International», vol. X, n. 2, 2014; EAD., *Nietzsche and Sartre: Brothers in Arms*, in B. O'DONOHUE, R. ELVETON, *Sartre's Second Century*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2009; C. DAIGLE, *Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre*, Presses Université Laval, Sainte-Foy 2006. Si vedano inoltre i tentativi di mettere in relazione il pensiero di Nietzsche con il teatro di Sartre: EAD., *Le théâtre de Sartre: Morale de la liberté, morale nietzschéenne*, in «Sartre Studies International», vol. XX, n. 2, 2014; J.-F. LOUETTE, *Sartre contra Nietzsche*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1996.

paragrafi successivi. Infatti, in questa ricostruzione insisterò particolarmente sulla radicalità con cui Sartre concepisce l'uomo come *pura e assoluta libertà*, un motivo di cui mostrerò il rovescio nelle profonde implicazioni nichilistiche dell'esistenzialismo.

Nel secondo paragrafo dimostro infatti come, intrecciando la riflessione sviluppata da Nietzsche sul tema del nichilismo con alcuni motivi ben sintetizzati da Sartre ne *L'esistenzialismo è un umanismo*, ci si trovi costretti a domandarci se non sia l'esistenzialismo un pensiero nichilistico<sup>2</sup>.

Nel terzo paragrafo, sperimento l'applicazione di categorie come la volontà di potenza e l'oltre-uomo<sup>3</sup> alla concezione sartriana dell'uomo come libertà, mostrando quanto questi concetti siano capaci di dialogare fra loro e di chiarirsi a vicenda. Emergerà ancora più chiaramente rispetto al Paragrafo 2, quanto l'esistenzialismo sartriano e il nichilismo nietzschiano convergano e s'intreccino nel porre l'uomo al centro di un universo disincantato.

Sorgerà spontanea la domanda: non rappresenta allora lo stesso nichilismo una forma di umanismo?

### 1. *Una concezione radicale della libertà*

Ne *La liberté cartésienne* Sartre sostiene che, nel concepire la libertà di Dio come «una libertà assoluta che inventa la Ragione e il Bene e che non ha altri limiti che se stessa»<sup>4</sup>, Descartes – limitato solo dallo spirito del suo tempo – non avrebbe fatto altro che proiettare altrove l'intuizione riguardo l'essenza della libertà umana. Si tratta di una tesi molto interessante, giacché in effetti, quella di Descartes appare come la più radicale concezione della libertà divina di tutto il razionalismo: il suo Dio ha infatti la particolarità di essere creatore di quelle verità ritenute allora le più indiscutibili, ovvero le verità matematiche.

<sup>2</sup> È evidente che non c'è un unico concetto di nichilismo e che il termine è stato via via utilizzato secondo significati differenti sia in filosofia che in letteratura. Nel presente contributo si fa riferimento a quello specifico significato del termine che troviamo sviluppato nell'opera di Nietzsche e che sarà ricostruito nel Paragrafo 2. Per uno sguardo sulla varietà di declinazioni del concetto di nichilismo e sulla loro collocazione storico-culturale si veda: F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2009.

<sup>3</sup> Impiego qui la traduzione del termine tedesco *Übermensch* introdotta da Vattimo (si veda ad es. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 2007).

<sup>4</sup> J.-P. SARTRE, *La liberté cartésienne*, in ID., *Situation*, I, Gallimard, Paris 1948 (trad. it. di C. Brentari, *La libertà cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Christian Marinotti, Milano 2007, p. 111).

Vorrei soffermarmi per un momento su questo dettaglio. Infatti, anche se forse apparentemente lontano dal tema in questione, è fondamentale per il ragionamento che svilupperò in quest'articolo, e la sua importanza può essere chiarita mediante un rapido confronto con un altro filosofo dell'età moderna, come per esempio Leibniz. Al momento della creazione, il Dio di quest'ultimo si trova "costretto" a scegliere il mondo migliore tra quelli possibili. Essendo però tale costrizione di natura etica e non ontologica, la libertà che si addice a un essere perfetto sembrerebbe conservata nella sua interezza. Eppure, rispetto al Dio cartesiano, quello di Leibniz, oltre che vincolato da ragioni etiche, appare altresì sottoposto a una superiore necessità ontologica. I mondi possibili infatti non sono tali in quanto prodotto della sua volontà, ma solo in quanto virtualmente "già dati" poiché non implicanti contraddizione, poiché coerenti con un *superiore* sistema di verità logico-matematiche.

Questo raffronto ci è utile per mettere in evidenza un punto fondamentale nella nostra argomentazione: se quella del Dio leibniziano è una *libertà di scelta fra* un ventaglio di possibilità "già date" e perciò indipendenti dalla sua volontà, quella del Dio cartesiano è piuttosto una *libertà creatrice* priva di riferimenti con cui confrontarsi, simile a quella di un artista che si rifiuta di seguire qualsiasi regola o scuola. Il Dio di Descartes disegna il proprio universo in base a regole che, se soltanto lo avesse voluto, avrebbero potuto essere diverse. Ecco perché Sartre, richiamandosi agli sforzi compiuti da Faust nel tradurre l'*incipit* del Vangelo di Giovanni<sup>5</sup>, afferma che «questo razionalista dogmatico [Descartes] potrebbe dire non tanto, come Goethe, "all'inizio era il verbo", ma "all'inizio era l'atto"»<sup>6</sup>. D'altronde, la libertà cartesiana vede la propria natura definita dall'atto creatore più che dalla scelta, poiché ogni sua scelta, invece di esercitarsi su un insieme di alternative, si esercita in forma *assoluta*, sciolta da qualsiasi condizionamento. Da questo punto di vista le è propria un'affascinante dimensione artistico-creativa.

Ora, questa divagazione ha in realtà molto a che fare con quanto accennato poc'anzi, e cioè con la curiosa tesi sartriana secondo cui, con «un fenomeno evidente di trasposizione e sublimazione»<sup>7</sup>, Descartes avrebbe fatto della libertà divina lo specchio della libertà umana.

Cartesio ci ha avvertiti che la libertà di Dio non è affatto più completa di quella dell'uomo e che l'una è immagine dell'altra. [...] Se egli ha concepito la libertà divina come simile in tutto alla propria libertà, è dunque da quest'ultima – così come l'avrebbe concepita

<sup>5</sup> W. GOETHE, *Faust*, trad. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2008, pp. 90-91.

<sup>6</sup> J.-P. SARTRE, *La libertà cartesienne*, cit., p. 111.

<sup>7</sup> Ivi, p. 109.

senza le pastoie del cattolicesimo e del dogmatismo – che egli prende le mosse quando descrive la libertà di Dio<sup>8</sup>.

Stretto fra gli angusti limiti culturali e politici della sua epoca, Descartes non avrebbe potuto far altro che proiettare su Dio l'intuizione di un'assoluta libertà che, in verità, definisce l'essere umano.

Non è questa la sede per discutere fino a che punto una simile esegesi dell'opera di Descartes sia filologicamente corretta. Piuttosto vorrei mostrare come essa, nel suo accostare la libertà dell'uomo, non a quella di «Dio come di un Giove o di un Saturno»<sup>9</sup>, bensì a quella di un Dio trascendente e onnipotente di matrice biblica, manifesti con evidenza la radicalità del pensiero sartriano. Di primo acchito infatti l'immagine di un Dio specchio della libertà umana tende quantomeno a suscitare qualche dubbio: come può la libertà dell'uomo essere assoluta e incondizionata tanto quanto quella divina? Come può corrispondere alla libertà di un Dio che crea l'intero universo, finanche le leggi che lo governano? Simili perplessità potrebbero far sorgere un quesito: forse che l'immagine di Sartre non debba venir presa alla lettera? A dire il vero, l'accostamento tra la libertà di Dio e quella dell'uomo non ha niente di metaforico e, per di più, i dubbi che solleva sono facilmente estinguibili andando a ricercare i fondamenti teorici del concetto sartriano di libertà ne *L'essere e il nulla*. Su questo vorrei soffermarmi nelle righe seguenti.

Nella sua prima grande opera, Sartre muove dal tentativo di risolvere quello che considera il problema fondamentale a cui è giunto il pensiero moderno – la riduzione dell'esistente alla serie di apparizioni che lo manifestano<sup>10</sup> –, problema di cui scopre la chiave operando una flessione ontologica dei concetti husserliani di fenomeno e di coscienza intenzionale. La riduzione dell'essere dell'apparizione all'apparire, pone infatti il problema dell'essere di questo apparire. È quindi necessario andare a ricercare l'essere transfenomenico dei due poli dell'esperienza: del fenomeno (l'oggetto conosciuto) e della coscienza intenzionale (il soggetto conoscente)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Ivi, p. 108.

<sup>9</sup> R. DESCARTES, "Lettera a Mersenne del 15 aprile 1630", in ID., *Tutte le lettere*, 1616-1650, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 147. Sartre fa riferimento alla lettera in SARTRE, *La libertà cartesienne*, cit., p. 109.

<sup>10</sup> J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943 (trad. it. di G. Del Bo., *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 11).

<sup>11</sup> Per un chiarimento delle tematiche presenti ne *L'essere e il nulla* si veda ad es.: S. GARDNER, *Sartre's Being and Nothingness. A Reader's Guide*, Continuum, New York 2009; J.S. CATALANO, *Reading Sartre*, Cambridge University Press, New York 2010; J.-M.

Nelle pagine dell'*Introduzione*, Sartre dimostra come la coscienza non possa avere la struttura di una conoscenza di secondo grado – di una conoscenza di sé –, poiché infatti, se potesse essere conoscenza di una conoscenza (che a sua volta conosce un oggetto del mondo), dovremmo presupporre l'esser cosciente del primo termine della serie, ovvero l'esser cosciente della *conoscenza* di una conoscenza. Per questa ragione, la coscienza non può essere coscienza posizionale di se stessa. La coscienza è sempre diretta verso il mondo e “fuori di sé” nel mondo; è sempre «coscienza posizionale del mondo»<sup>12</sup>.

Fin qui, seguiamo una riflessione che si muove all'interno di un solco tracciato dalla fenomenologia. A un certo punto però, Sartre compie un importante passo in direzione di una riflessione di natura ontologica, andando a indagare l'essere della coscienza. Dimostrato come il carattere non-tetico della coscienza costituisca «il solo modo di esistere per una coscienza di qualche cosa»<sup>13</sup>, viene a porsi la questione relativa all'esistenza stessa della coscienza. La soluzione a tale questione rappresenta la fine dei preamboli e il vero punto di partenza nella riflessione de *L'essere e il nulla*.

Se la coscienza non può che esistere come coscienza non-posizionale di sé, dobbiamo ammettere che la coscienza “si trae da sé”, o per meglio dire, “è da sé”.

Il che significa che la coscienza non viene prodotta come esemplare particolare di una possibilità astratta, ma che, invece, scaturendo dal seno dell'essere, crea e sostiene la sua essenza, cioè l'ordinamento sintetico delle sue possibilità<sup>14</sup>.

Sartre ne deduce che c'è un essere della coscienza che è diverso dall'essere del fenomeno; un essere della coscienza che è diverso dall'essere delle cose del mondo verso cui la coscienza è costitutivo trascendimento.

Scrivendo Sartre in queste pagine: «la coscienza è anteriore al nulla e 'sgorga' dall'essere»<sup>15</sup>. Che cosa significa? La coscienza non è creata da qualcos'altro, ma neppure si può dire che sia *causa sui*, poiché non presenta la struttura riflessa di ciò che pone se stesso. In questo senso, è facile capire perché Sartre

---

MOULLIE, J.-P. NARBOUX (a cura di), *Sartre. L'être et le néant. Nouvelles Lectures*, Les Belles Lettres, Paris 2015. Per un approfondimento e un inserimento de *L'essere e il nulla* all'interno dello sviluppo del pensiero di Sartre si veda ad es. M. BARALE, *Filosofia come esperienza trascendentale*, Le Monnier, Firenze 1977.

<sup>12</sup> SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 18.

<sup>13</sup> Ivi, p. 20.

<sup>14</sup> Ivi, p. 21.

<sup>15</sup> Ivi, p. 22.

ricorra alla metaforica espressione di una coscienza che «sgorga dall'essere». Più difficile invece, è decifrare la formula secondo cui «la coscienza è anteriore al nulla». La coscienza, nel suo essere costitutivamente trascendimento verso il modo, è trascendimento verso quell'essere denso che caratterizza le cose e che Sartre chiama "essere in sé". Ora, il modello ontologico che egli ritiene adeguato per determinare una siffatta coscienza (questa la chiave di volta di tutto *L'essere e il nulla*) non è quello dell'essere in sé – come vorrebbe una concezione sostanzialistica dell'io – bensì quello del nulla, inteso come un essere che è nullificazione dell'essere in sé. Questo essere che è nullificazione, ovvero trascendimento, dell'essere che caratterizza le cose, è chiamato da Sartre "esser per sé" ed è appunto la coscienza, «la dimensione d'essere transfenomenica del soggetto»<sup>16</sup>.

Così, nell'idea dell'esser per sé, Sartre scopre il modello ontologico adeguato a rappresentare quell'aspetto della realtà che, in un modo o in un altro, appare sempre irriducibile alla realtà delle cose: l'essere umano. Se le cose *sono* al modo dell'essere in sé – di un essere che è ciò che è –, l'uomo invece è al modo dell'esser per sé – di un essere che è ciò che non è e che non è ciò che è –, ovvero di un essere sfuggente a ogni reificante definizione che pretenda di stabilirne l'essenza una volta per tutte. L'indagine sulla struttura della coscienza finisce così per rivelare nell'uomo quella frattura, capace di aprire un varco in seno a un essere altrimenti dominato da un cieco determinismo.

Sono questi gli elementi teorici che permettono di capire in che modo l'uomo sia per Sartre un *nulla*, e così pura possibilità di determinazione, *pura libertà*. Possiamo allora tornare alla domanda che ha motivato questo *excursus* su *L'Essere e il nulla*: come può la libertà umana essere assoluta proprio come quella divina?

Mentre Dio al momento della creazione non incontra alcun limite, la libertà dell'uomo non può che scontrarsi continuamente con un mondo già fatto, ovvero con l'in sé. La sua libertà differisce da quella di Dio, non per interna costituzione, ma per il fatto di esercitarsi sempre sullo sfondo di una realtà che le fa resistenza, per il fatto cioè di essere sempre e inevitabilmente *libertà in situazione*. Dopotutto, «bisogna 'obbedire alla natura per comandarla', cioè inserire la mia azione nelle maglie del determinismo. Molto più di quanto non sembri 'farsi', l'uomo sembra 'esser fatto'»<sup>17</sup>.

Ma non c'è allora un'evidente contraddizione in una simile idea di libertà, nel porla cioè come *assoluta e in situazione* al contempo?

<sup>16</sup> Ivi, p. 17.

<sup>17</sup> Ivi, p. 552.

Tutte queste osservazioni ci rimandano dunque a un problema difficile: quello dei rapporti tra la fatticità e la libertà. Esse raggiungono d'altronde le obiezioni concrete che non si maschera di farci: posso scegliere di essere alto se sono piccolo? di avere due braccia se sono monco? ecc. che concernono appunto i 'limiti' che la mia situazione di fatto porterebbe alla mia libera scelta di me-stesso. Conviene dunque esaminare l'altro aspetto della libertà, il suo 'rovescio': la sua relazione con la fatticità<sup>18</sup>.

Non c'è dubbio che il mondo rappresenti per la libertà l'imprescindibile sfondo su cui si trova costretta a esercitarsi. Tuttavia, è pur sempre l'uomo che nel suo libero progettarsi sceglie anche il proprio ostacolo, trovandosi così a confrontarsi con quella dimensione della realtà concernente le cose, e che dunque, diversamente da lui, è *inesorabilmente ciò che è, inesorabilmente così e non altrimenti*. Gli ostacoli, che l'uomo si trova di fronte e che incontra come un limite rispetto alla propria libertà, fanno parte della scelta di perseguire il proprio progetto originario. Una roccia si presenta come ostacolo, non in quanto tale, ma solo in relazione alla decisione di scalarla o di passarvi oltre. Ciò significa che, sebbene il *coefficiente di avversità* che sperimentiamo in qualcosa dipenda dall'*esser così e non altrimenti delle cose*, è pur sempre a causa del nostro libero progettarsi che ne incontriamo la resistenza. Il mondo, che in quanto tale si limita ad esser semplicemente ciò che è, assume un coefficiente di avversità per opera del per sé, che con ogni sua scelta, si trova a trasformare le cose in forza d'attrito. È quello che Sartre chiama il «paradosso della libertà»<sup>19</sup>:

Non c'è libertà che in una *situazione* e non c'è situazione che mediante la *libertà*. La realtà umana incontra dappertutto resistenze e ostacoli che non ha creato; ma queste resistenze e questi ostacoli non hanno senso che mediante la libera scelta, che la realtà umana è<sup>20</sup>.

In questo paradosso abbiamo così trovato la risposta alla nostra domanda. Abbiamo infatti dimostrato come la libertà dell'uomo, di per sé, non sia affatto diversa o in difetto rispetto a quella del Dio pensato da Descartes; semplicemente l'uomo, per poter esser tale, deve accettare il proprio esser gettato nel mondo, e così il carattere situazionale della propria libertà. Adesso, si tratta di mostrare come l'essere umano, libero tanto quanto Dio ma, diversamente da questi, collocato nel mondo, abbia da pagare a caro prezzo il suo essere niente più e niente meno che *pura e assoluta libertà*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 560.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

## 2. Il rovescio della medaglia: l'esistenzialismo è nichilismo?

In quella celebre conferenza tenutasi nel '45 a Parigi presso il *Club Maintenant*, poi pubblicata sotto il titolo *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre risponde così alle accuse di pessimismo rivolte alla sua filosofia:

Non c'è anzi dottrina più ottimista, perché il destino dell'uomo è nell'uomo stesso; né come un tentativo di scoraggiare l'uomo distogliendolo dall'operare, perché l'esistenzialismo gli dice che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza, su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno<sup>21</sup>.

La leggerezza con cui Sartre connota di ottimismo il proprio pensiero, risulta certamente giustificabile, almeno in parte, dal contesto divulgativo in cui queste parole vengono pronunciate. Non c'è ombra di dubbio sul fatto che egli, meglio di chiunque altro, sia consapevole di non poter ridurre la propria riflessione a una filosofia dell'ottimismo. Eppure, insistendo nell'uso di un termine improprio, una certa forma di "ottimismo" è a mio parere effettivamente presente in Sartre proprio laddove appare meno giustificata. Ora, non si tratta di decidere dell'ottimismo o del pessimismo di un pensiero, poiché mi pare metodologicamente sbagliato, persino inutile e dannoso, applicare categorie come queste alla filosofia. Il pensiero non ha il dovere di essere ottimista, né tanto meno pessimista, anzi, non ha alcun dovere, se non quello di seguire coerentemente il proprio corso, e al più di fornirci strumenti intellettuali adeguati a ciò che si pone il fine di comprendere. Non intendo perciò svelare un qualche pessimismo nascosto in Sartre, ma soltanto spiegare come, a mio avviso, quella concezione della libertà, e così dell'uomo, analizzata nel precedente paragrafo, contenga delle implicazioni drammatiche su cui Sartre non ha riflettuto abbastanza e che spetta perciò a noi interpreti il compito di portare a compimento.

Ma torniamo ora al testo della conferenza suddetta, e vediamo in che modo Sartre ponga l'ateismo alla base del proprio esistenzialismo:

Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che

<sup>21</sup> J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1948 (trad. it. di G. Mursia Re *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1996, p. 60).

ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo<sup>22</sup>.

L'assenza di un Dio – il cui concetto implica fra l'altro la contraddizione della coincidenza fra in sé e per sé – fa sì che la natura dell'uomo non sia decisa a priori, ma che egli si configuri piuttosto come quell'essere la cui esistenza precede l'essenza, ossia come quell'essere la cui essenza non è stabilita a priori secondo natura, bensì continuamente (ri)definita mediante il suo stesso agire.

Possiamo dunque notare come l'esistenzialismo sartriano si collochi nell'orizzonte di un pensiero ateo che, stando alle prime pagine de *L'essere e il Nulla*, assume come una grande conquista della modernità la liberazione dai «retromondi occulti» di cui parlava Nietzsche<sup>23</sup>.

I «retromondi occulti» a cui Sartre allude, costituiscono un chiaro riferimento al concetto di *Hinterwelt* sviluppato da Nietzsche nello *Zarathustra*<sup>24</sup>, così come altrove sotto altri nomi. Ora, quello di «retromondo» è per Nietzsche un concetto polisenso, come Sartre mostra di cogliere sapendolo riapplicare a ciò che considera la grande svolta filosofica compiuta dalla fenomenologia husserliana: la scoperta che «l'apparenza rinvia alla serie completa delle apparenze e non a un reale nascosto che verrebbe ad assorbire per sé tutto l'essere dell'esistente»<sup>25</sup>. Nel suo ampio spettro di significati, l'idea nietzschiana di «retromondo» ha a che fare con una tendenza profondamente radicata nella cultura occidentale, quella cioè di interpretare la realtà mondana come rinviante a una dimensione più profonda e più vera, capace di farne da fondamento. Il concetto di *Hinterwelt* rappresenta così un modo diverso per declinare ciò che Nietzsche racchiude altrove nell'idea di Dio, anch'essa «rappresentazione-guida che sta per il 'soprasensibile' in generale e per le sue diverse interpretazioni, per gli 'ideali' e le 'norme', per i 'principi' e le 'regole', per i 'fini' e i 'valori' instaurati 'sopra' l'ente per dare all'ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per 'dargli un senso'»<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>23</sup> SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 12.

<sup>24</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*. Per le opere di Nietzsche si fa riferimento all'edizione critica: F. NIETZSCHE, *Werke Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967- (edizione italiana: *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione critica a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964-). Nel caso delle opere aforistiche si riporta solo il numero dell'aforisma contrassegnato dal simbolo §. Nel caso delle opere non aforistiche si riporta invece il numero di pagina. Nel caso dei frammenti postumi si riporta l'anno del frammento seguito dalla classificazione standard in uso nelle edizioni Colli-Montinari tedesca e italiana.

<sup>25</sup> SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 11-12.

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, in ID., *Nietzsche*, Band II, Günter Neske Pfullingen, Stuttgart 1961 (trad. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*,

L'archetipo della tendenza a porre "un mondo dietro al mondo" è costituito per Nietzsche da Platone, che per primo avrebbe decretato l'insufficienza ontologica dell'empirico, degradandolo a una forma di realtà apparente opposta a un mondo vero e fondante: il mondo delle idee. In seguito, il cristianesimo – platonismo per il popolo<sup>27</sup> – avrebbe contribuito, parallelamente allo sviluppo di una filosofia ormai segnata in maniera indelebile dal platonismo, a innervare l'intera cultura occidentale di questa forma di "ascetismo": la tendenza alla fuga verso una realtà trascendente depositaria della verità. Essa, ci spiega Nietzsche, deriva da un originario *horror vacui*: il raccapriccio provato dall'uomo di fronte a un'esistenza di cui percepisce la fondamentale mancanza di significato e a cui tenta di porre rimedio con la filosofia o la religione, entrambi sforzi per dare alla realtà un fondamento, un senso<sup>28</sup>.

La tendenza "ascetica" a concepire la realtà come fondantesi su un altro mondo, su un al di là, implica però la fede in un insieme di valori considerati trascendenti, fra cui figura come centrale quello della verità. Il valore della verità, «quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è divina»<sup>29</sup>, fa per Nietzsche da motore in un processo dialettico che conduce infine la cultura europea a ribaltare in radicale scetticismo la tendenza alla ricerca di un "mondo vero" nascosto dietro al "mondo apparente". Ciò accade, perché tale tendenza si sviluppa all'insegna di un ideale di verità che, perseguito scrupolosamente, impone un lento ma inesorabile processo di razionalizzazione che finisce per mettere in questione i propri stessi fondamenti.

L'ascetica tensione verso la trascendenza, verso Dio, finisce così per generare quella critica condizione storico-antropologica di disincanto che Nietzsche denomina *nichilismo*, e che possiamo vedere racchiusa nella metafora della "morte di Dio"<sup>30</sup>. La celebre parabola dell'uomo folle, raccontata

---

Adelphi, Milano 1994, pp. 564-565).

<sup>27</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, p. 4.

<sup>28</sup> Ci si potrebbe domandare se una simile tendenza non presenti qualche affinità con la malafede sartriana, il che potrebbe fungere da spunto per un altro lavoro. Infatti, per Sartre l'uomo tenta costitutivamente di rifuggire il suo esser libero, che è fonte di quell'angoscia di fondo derivante dall'originaria consapevolezza della propria responsabilità. L'uomo tenta dunque di nascondere a se stesso la consapevolezza di non essere al modo delle cose, ma al modo dell'essere per sé, al modo cioè di un essere che è fondamento del suo nulla e così inutile sforzo di fondazione dell'essere. Forse allora è possibile rintracciarvi un' analogia con il concetto nietzschiano di nichilismo reattivo, inteso come fuga dalla radicale mancanza di senso dell'esistenza.

<sup>29</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 344.

<sup>30</sup> Per una ricostruzione dell'evoluzione del concetto di nichilismo nel pensiero di Nietzsche si veda E. KUHN, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, De Gruyter,

nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*, narra in toni drammatici lo smarrimento dell'uomo che prende consapevolezza di aver ucciso Dio e di aver eroso così i fondamenti di una millenaria tradizione metafisica:

Ma come abbiamo fatto? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che noi facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse ancora vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto più freddo? Non seguita a venir notte, sempre più notte?

Fra le conseguenze della crisi nichilistica descritta da Nietzsche in questo passo, è necessario adesso mettere a fuoco quella che concerne più da vicino il contenuto di quest'articolo: la perdita di fondamento dei valori. Con la "morte di Dio" – intesa *lato sensu* come metafora del maturato scetticismo verso la possibilità di una fondazione in senso forte della realtà – viene infatti meno la possibilità di trovare un fondamento trascendente, e così assoluto, dei valori.

Torniamo adesso a Sartre, forti dell'arricchimento concettuale procuratoci da questa parentesi su Nietzsche.

Nel Paragrafo 1, abbiamo chiarito nel dettaglio in che modo la libertà umana sia letteralmente *assoluta*, tanto da potersi rispecchiare in quella del Dio cartesiano. Questo significa però, che è l'uomo a dover prendere su di sé un peso ormai non più scaricabile sulle spalle di Dio: il peso di «una libertà assoluta che inventa la Ragione e il Bene e che non ha altri limiti che se stessa»<sup>31</sup>. Ciò fa dell'uomo l'unico garante del bene e del male, poiché unico possibile luogo d'origine di un punto di vista sul mondo che, gli piaccia o no, non può non assumere. Se infatti egli è l'essere che si definisce progettandosi, ogni sua scelta implica un'originaria presa di posizione che, al contempo, impegna per altro l'umanità intera decidendo della sua immagine.

---

Berlin 1992. Più in generale, per un inquadramento del concetto di nichilismo e degli altri motivi nietzschiani trattati in quest'articolo nel pensiero dell'autore si veda: M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1999; G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2011; C. GENTILI, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001; G. FIGAL, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart 1999 (trad. it. di A.M. Lossi, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, Donzelli, Roma 2002).

<sup>31</sup> SARTRE, *La libertà cartesienne*, cit., p. 111.

Ma se non c'è un Dio a fare da *punto di vista assoluto sul mondo*, un Dio i cui dettami siano giusti per definizione, svanisce per l'uomo la possibilità di appoggiarsi su un'assiologia definita a priori. In quanto esser per sé, egli è non solo ontologicamente costretto a prender posizione, ma è, per di più, costretto a farlo senza che alcuna "legge morale" possa a priori illuminargli la giusta via da seguire. D'altronde, se i valori vengono al mondo *per mezzo di* quella presa di posizione che è l'agire stesso, allora essi vengono al mondo soltanto *dopo* l'agire, poiché il loro potenziale orientativo si attiva una volta che la scelta è già stata fatta e l'azione compiuta. È questa l'altra faccia della medaglia, di cui Sartre ci parla ne *L'esistenzialismo è un umanesimo*:

È molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene *a priori* poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo. [...]. Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a esser libero<sup>32</sup>.

La condanna dell'uomo alla libertà, è la condanna a trovarsi libero senza che gli sia stato chiesto se non preferisca piuttosto esser servo. Tale condanna gli impone il gravoso compito di doversi continuamente impegnare in prima persona nella creazione di valori che perdono così ogni carattere di assolutezza.

Ci troviamo di fronte ad un problema di cui Nietzsche, più di chiunque altro, ha avuto la capacità di trasmetterci la drammaticità, ma che Sartre pone in maniera altrettanto forte<sup>33</sup>.

Per Nietzsche, la "morte di Dio" va di pari passo con la presa di consapevolezza del carattere antropomorfo di ogni sistema di valori, alla quale egli è condotto da una riflessione genealogico-decostruttiva, che è riflesso del maturato scetticismo della cultura occidentale. Dunque, la genealogia – l'innovativa arma che deve essere impugnata dalla critica filosofica – non lascia scampo: ci costringe a fare i conti con il rinvenuto carattere *umano*

<sup>32</sup> ID., *L'esistenzialismo è un umanesimo*, cit., pp. 40-41.

<sup>33</sup> Su questo tema cfr. V. FRANCO, *Etiche possibili: il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996, dove la riflessione di Nietzsche e di Sartre viene inserita all'interno di un'ampia costellazione di autori che si trovano a confrontarsi con i problemi derivanti dalla crisi apertasi con la "morte di Dio".

*troppo umano* dei valori. Ma nella riflessione di Sartre, questa scoperta assume una forma in qualche modo ancora più radicale, perché derivata, non da una presa di consapevolezza di carattere storico, bensì in quanto conseguenza della stessa costituzione ontologica dell'uomo come essere che da sé sceglie e definisce la propria essenza.

Leggendo il concetto di nichilismo in quel modo profondo che Nietzsche ci ha insegnato, risulta dunque chiaro come la consapevolezza di non poter dare fondamento ai valori ricercati dall'uomo, e invero da lui creati, sia qualcosa a cui l'esistenzialista non può sfuggire se non per malafede. L'esistenzialismo sartriano si rivela così un pensiero inequivocabilmente nichilistico.

### 3. *Oltre l'uomo, nient'altro che l'uomo*

Nel Paragrafo 1 abbiamo insistito sulla dimensione artistico-creativa caratterizzante la libertà del Dio cartesiano, per poi mostrare, seguendo Sartre, come tale dimensione attraversi in verità la stessa libertà umana. Proviamo adesso ad approfondire quest'aspetto alla luce di quanto visto poco fa nel Paragrafo 2, andando ad applicarvi le categorie nietzschiane di volontà di potenza e di oltre-uomo.

Ne *L'esistenzialismo è un umanismo*, Sartre propone il seguente paragone tra morale ed estetica:

Bisogna paragonare la scelta morale alla costruzione di una opera d'arte. [...]. È chiaro che non c'è un quadro determinato da fare, che l'artista si impegna nella costruzione del suo quadro e che il quadro da fare è precisamente il quadro che egli avrà fatto; è chiaro che non ci sono valori estetici *a priori*, ma che ci sono valori che si colgono in seguito, nell'armonia del quadro, nei rapporti che ci sono tra la volontà creatrice e il risultato. [...]. L'arte e la morale hanno in comune la creazione e l'invenzione. Non possiamo decidere a priori su ciò che si deve fare<sup>34</sup>.

In tale accostamento trova conferma tutta la riflessione sul concetto di libertà elaborata nei precedenti paragrafi. In particolare, vediamo qui sintetizzata l'idea di una libertà creativa, che è stata definita nel Paragrafo 1 sulla base del saggio *La liberté cartésienne*: «una libertà assoluta che inventa la Ragione e il Bene e che non ha altri limiti che se stessa»<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 70-72.

<sup>35</sup> ID., *La liberté cartésienne*, cit., p. 111.

Intendo adesso mostrare come, quest'uomo sartriano che sul nichilistico sfondo di un universo senza Dio e privo di riferimenti trascendenti trova in ogni sua azione l'occasione per creare un orizzonte di valori, presenti affinità con il concetto nietzschiano di volontà di potenza.

Ci si potrebbe domandare in che modo Nietzsche, spesso appiattito dal senso comune fino ad esser considerato il teorico della nullità del valore, possa venir accostato a Sartre su questo punto.

Per capire come ciò sia possibile, è necessario svuotare il concetto di volontà di potenza di tutte le interpretazioni banalizzanti che, rimanendo ferme alla lettera del testo, finiscono per farne una volgare teoria della violenza e della sopraffazione. Una più attenta lettura chiarisce infatti come questo concetto contenga un significato ben più profondo e autenticamente filosofico<sup>36</sup>. Come complessa metafora della vita, la volontà di potenza rappresenta per Nietzsche il tentativo di fondare il suo prospettivismo, senza tuttavia porvi alla base una struttura ontologica che ne costituisca il centro interpretante. La volontà di potenza è dunque un "centro di forza interpretativo" da cui si irradia l'attività ermeneutica della vita, consistente in un "guardare il mondo" che, in base al punto d'osservazione, definisce una propria scala di valori<sup>37</sup>. Detto più chiaramente: la volontà di potenza è innanzitutto ed essenzialmente *posizione di valori*<sup>38</sup> ad opera di quello

<sup>36</sup> L'esegesi del concetto di volontà di potenza non è facile e una sua ricostruzione dettagliata andrebbe estremamente lontano dai temi di questo contributo, oltre ad occupare uno spazio eccessivo. A mio parere, una sua comprensione profonda non può prescindere innanzitutto dal confronto con le – benché in buona parte superate – grandi interpretazioni di Nietzsche. A tal proposito si veda: J. KARL, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin 1974 (trad. it. di L. Rustichelli *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996); HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit.; VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, cit.; ID., *Introduzione a Nietzsche*, cit. Sugli sviluppi più recenti della ricerca si veda invece: V. GERHARDT, *Vom Willen zur Macht*, De Gruyter, Berlin 1996; W. MÜLLER-LEUTER, *Nietzsche's Lehre vom Willen zur Macht*, in «Nietzsche Studien», III, 1974; ID., *Über Werden und Wille zur Macht*, De Gruyter, Berlin 1999; G. ABEL, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin 1998; T. DOYLE, *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power: The Possibility of Value*, Cambridge University Press, Cambridge 2018. Inoltre per orientarsi tra le molte interpretazioni di Nietzsche si veda A. WOODWARD (ed.), *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*, Continuum, New York 2011, una raccolta di saggi che sintetizza con chiarezza le fondamentali interpretazioni del pensiero di Nietzsche susseguites nel Novecento.

<sup>37</sup> «Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua prospettiva, cioè la sua affatto determinata scala di valori, il suo tipo di azione, il suo tipo di resistenza» (F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi*, 14 [184], primavera 1888).

<sup>38</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 625.

sguardo dell'uomo sulla realtà che è, per definizione, antropomorfo. La volontà di potenza è allora, proprio come il per sé sartriano<sup>39</sup>, il luogo d'origine di un punto di vista sul mondo, di un suo possibile senso e di un possibile sistema di valori. Ben lungi dall'essere un teorico della nullità del valore, Nietzsche è piuttosto un teorico della pervasività del valore. Il suo filosofare col martello non corrisponde a una rozza attività distruttiva dei valori costruiti dalla civiltà, bensì a una critica e raffinata analisi volta a mettere in luce come questi siano necessariamente prodotti dall'uomo in quanto apertura sul mondo.

L'uomo descrittoci da Sartre – nel suo essere libertà creativa che, progettandosi, lo impegna necessariamente a creare una morale – e l'uomo descrittoci da Nietzsche – come volontà di potenza –, appaiono così due risposte al nichilismo che, pur provenendo da retroterra teorici differenti, sono in grado di dialogare e di chiarirsi a vicenda.

Possiamo approfondire ulteriormente questo punto, chiamando in causa un altro motivo centrale nella filosofia di Nietzsche: l'oltre-uomo.

L'idea di oltre-uomo sorge per la prima volta nello *Zarathustra*, come immagine dell'uomo capace di sopportare, e anzi, di gioire, dell'annuncio dell'eterno ritorno<sup>40</sup>. Egli rappresenta perciò, l'uomo capace di vincere la crisi apertasi con la "morte di Dio", capace di accettare una realtà che si è svelata priva di un fondamento trascendente, e che risulta così destinata a permanere eternamente nella sua nichilistica mondanità secondo il tema dell'eterno ritorno dell'uguale<sup>41</sup>. La figura dell'oltre-uomo compendia allora l'idea di un individuo abbastanza forte da vivere al di là di ogni illusione sul male e la mancanza di senso che attraversano la realtà. Un uomo siffatto, disposto ad accettare il vuoto ontologico lasciato dalla scomparsa di Dio, deve caricare sulle proprie spalle il peso di creare lui stesso un senso del mondo, sulla cui natura umana e relativa non gli è però più concesso di farsi illusioni.

Se dotato di questa forza (considerata da Nietzsche come eccedente rispetto a un'umanità da sempre impegnata nell'illudersi di poter trovare "un mondo dietro al mondo") l'uomo può farsi allora oltre-uomo, imparando ad accettare che ogni sua azione implica un autotrascendimento, una (ri)definizione di sé e del mondo. Egli è l'espressione consapevole del carattere interpretativo proprio della volontà di potenza, e così dell'uomo

<sup>39</sup> Vedi Paragrafo 1.

<sup>40</sup> Sul tema dell'eterno ritorno si veda: K. LÖWTH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978 (trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 2010); ABEL, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, cit.; GENTILI, *Nietzsche*, cit.

<sup>41</sup> Cfr. G. CAMPIONI, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2008, pp. 135 ss.

come punto di vista sul mondo, cosa che abbiamo visto esser parte della definizione sartriana di *esser per sé*.

Quale conclusione possiamo trarre dalla scoperta di questo curioso intreccio fra motivi sartriani e nietzschiani?

A mio parere, se Nietzsche ci ha aiutato ad approfondire l'idea sartriana dell'uomo come pura e assoluta libertà, Sartre può inaspettatamente aiutarci a "decostruire" Nietzsche (il decostruttore per eccellenza) nella sua discutibile formulazione della figura dell'oltre-uomo.

Con Sartre infatti, la sfida lanciata da Nietzsche a un fantasioso uomo diverso da quello che finora avremmo conosciuto, viene rilanciata all'umanità intera, in quanto sfida che trascende la specifica contingenza di quella condizione storico-antropologica definita per Nietzsche nella metafora della "morte di Dio". Sartre ci spinge così a rifuggire da un'illusione, in cui Nietzsche sembra essere caduto proprio nel tentativo di decretare la fine di ogni illusione possibile. Il primo ha il coraggio di ricollocare l'uomo in mezzo a quelle difficoltà da cui il secondo, immaginando un "uomo al di là dell'uomo", lo aveva in qualche modo sottratto, e di affermare che oltre l'uomo non vi è nient'altro che l'uomo.

Da questo punto di vista, è Sartre, molto più del filosofo di Röcken, ad annunciare le difficoltà, nonché i possibili spazi di emancipazione, che si aprono dinnanzi all'uomo con l'avvento del nichilismo. Senza saperlo, ci ha offerto così una nuova chiave di lettura di quella crisi pensata da Nietzsche come la crisi di un'epoca, e che egli ci inviava piuttosto a leggere come radicata nella stessa costituzione ontologica dell'uomo, quell'essere perennemente costretto a subire la più dura e la più paradossale fra tutte le condanne mai sentenziate: la condanna alla libertà.

### *Conclusioni: Il nichilismo è un umanismo?*

Il tentativo di leggere Sartre attraverso Nietzsche, si è rivelato fruttuoso nell'interpretazione sia dell'uno che dell'altro. Anche se di per sé molto lontani nei loro retroterra teorici, questi due autori hanno mostrato di convergere verso una descrizione dell'essere umano che ha degli interessanti punti in comune. Entrambi attribuiscono all'uomo il gravoso compito di impegnarsi nella definizione di un'assiologia che nessun Dio può fornirgli, e sottolineano così la tragica solitudine che avvolge ogni scelta.

Portando l'esistenzialismo alle sue conseguenze più estreme, abbiamo compiuto il passo che Sartre ha mancato di fare, riconoscendone la sua innegabile natura nichilistica.

Per questa ragione, nel Paragrafo 2, ho sostenuto che il pensiero di Sartre, nella sua descrizione dell'uomo come impegno esistenziale, appaia talvolta attraversato da un certo "ottimismo" proprio laddove, semmai, ci sarebbe da aspettarsi piuttosto una nota di negatività. Lo stesso errore compie Christine Daigle in *Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre*<sup>42</sup>. Ora, non c'è alcun dubbio sul fatto che, come Daigle giustamente sottolinea, il nichilismo sia esso stesso un umanismo, rappresentando dopo tutto una messa al centro dell'essere umano come continua progettazione di sé. Tuttavia, prima di lanciarsi in un aprioristico elogio di ciò che, è pur vero, pone l'uomo al centro, non dovremmo dimenticare di riflettere su come tale posizione coincida invero con la perdita di un centro propriamente detto, di un centro vero e proprio capace di fare da misura del valore delle cose. Al centro, scopriamo infatti un essere che, a differenza di Dio, *non è fondamento del suo essere, bensì fondamento del suo nulla*: un *Ab-grund*. Ogni centro viene così inghiottito nel nulla.

Perciò il nichilismo umanistico che, secondo l'argomentazione qui sviluppata, veniamo a scoprire in Sartre, non è affatto una vittoria, sebbene, è fondamentale sottolinearlo, non sia neppure una sconfitta: è semplicemente un'analisi della realtà. Ma il disincanto che quest'analisi produce non può essere mascherato con qualche sofisma. Nell'universo che essa descrive, non c'è posto per un valore superiore dell'uomo, così come d'altro canto non c'è posto per una diminuzione del suo valore. Ogni sistema di valori è d'altronde frutto di una continua creazione consistente nelle scelte compiute in ogni momento da ogni singolo essere umano. Su di lui si riversa il peso di un'assiologia che arriva sempre troppo tardi per decidere sul valore del suo creatore e per poterlo orientare. La dannazione dell'uomo consiste nell'essere un Achille incapace di raggiungere la tartaruga, e tuttavia sempre costretto a rincorrerla.

Fra le righe delle opere di Sartre abbiamo così scoperto un nichilismo che è il più umano fra tutti gli aspetti dell'uomo, figlio di una libertà che, a sua volta, ci si è svelata come la più disumana fra tutte le condanne possibili.

<sup>42</sup> DAIGLE, *Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre*, cit. Cfr. anche: EAD., *Nietzsche and Sartre: Brothers in Arms*, cit.; G. PENZO (a cura di) *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 85-95.