

Ciro Adinolfi

*Tra il possibile e l'impossibile.
L'etica sartriana negli scritti del '64-'65*

TITLE: *Between possible and impossible. The Sartrean Ethics in the writings of '64-'65*

ABSTRACT: In this essay, that is an extract from a longer study developed in our doctoral thesis, we will examine Sartre's ethical writings of the mid-1960s. Far from merely being a simple amount of dispersed notes, these pages ("recently" published in French, unpublished in Italian) prove that ethics was a concrete concern in Sartrean philosophy, even after the abandonment of the "bourgeois" ethics written in '47-'48. We will focus on the metaphysical side of these texts, underlining their effort to create an ethics of freedom based on the dialectic of *praxis* between the *possible* and the *impossible*, which Sartre derived from some intuitions of Marx. If the *autonomy* of the historical agent is the core of this normative system, we argue that *freedom* remains the true and unique problem in Sartrean philosophy. In order to demonstrate this continuity in Sartrean thought, we will also try to find these themes in previous capital works. Finally, it will be possible to comprehend these texts as a point of departure for a future existentialistic ethics, rooted in the present needs of humanity.

KEYWORDS: Ethics; Impossible; Metaphysics; Sartre; Value

1. *Introduzione*

Se dopo *L'être et le néant* Sartre annuncia un'etica che non vedrà mai la luce, in seguito alla pubblicazione della *Critique de la raison dialectique* il filosofo pensa a un'altra etica, anch'essa incompiuta.

Le pagine alle quali ci riferiamo sono:

- 164 fogli manoscritti, senza titolo, depositati presso la BNF nel Fondo Sartre (NAF 28405), pubblicati nel 2015 sulla rivista «Études sartriennes», col titolo *Les racines de l'éthique*, che costituiscono gli studi che Sartre ha condotto per la preparazione del suo intervento al convegno svoltosi a Roma dal 22 al 25 maggio 1964 (Sartre parlò il 23 maggio), che verteva sul tema "Morale e società": il testo dell'intervento sartriano è disponibile in italiano negli

atti del convegno (col titolo *Determinazione e libertà*¹), nonché in francese, pubblicato nel volume *Les écrits de Sartre*² – di questi fogli manoscritti esiste una trascrizione dattiloscritta che consta di 139 pagine, depositata presso il Fondo Gerassi alla biblioteca Beinecke dell'Università di Yale (GEN MSS 441 – Box 4, cartella 55) – inoltre, presso l'Istituto Gramsci a Roma, sono conservate 24 pagine dattiloscritte dal manoscritto originale della BNF (i fogli in questione costituiscono la dattilografia dei fogli 7-45 del documento BNF);

- 1283 fogli, sia dattiloscritti che manoscritti, situati presso il Fondo Gerassi della biblioteca Beinecke dell'Università di Yale (GEN MSS 441 – Box 4, cartelle 56-57; Box 5, cartelle 58-59-60; Box 6, cartelle 61-62-63). Queste pagine costituiscono i lavori preparatori per una serie di conferenze che Sartre avrebbe dovuto tenere nell'aprile del 1965 presso l'Università di Cornell, U.S.A. Gli incontri non ebbero mai luogo, poiché Sartre rifiutò di parteciparvi in segno di protesta contro la guerra del Vietnam³. Parte di queste pagine sono state pubblicate nel 2005 dalla rivista «Les Temps Modernes»⁴ [sono stati pubblicati: Box 6, cartella 61, fogli n. 99-113 (403-414 di *Morale et Histoire*) e 115-161 (269-300

¹ J.-P. SARTRE, *Determinazione e libertà*, in *Morale e società. Atti del convegno di Roma organizzato dall'Istituto Gramsci, 22-25 maggio 1964*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 31-41.

² ID., *Détermination et liberté*, in M. CONTAT, M. RYBALKA, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Parigi 1970, pp. 735-745. Nello studio di *Les racines de l'éthique*, di cui *Détermination et liberté* costituisce un estratto, ci rifaremo alle pagine pubblicate nel 2015, poiché sono state redatte (anche se presumibilmente non riviste) dallo stesso Sartre, e non a *Détermination et liberté*, poiché è una traduzione non rivista da Sartre (cfr. *ivi*, p. 735). Al contrario, la dattilografia da cui è tratta la versione italiana *Determinazione e libertà* reca annotazioni e titolo scritti a mano da parte dello stesso Sartre (cfr. J. BOURGAULT, G. CORMANN, *Présentation*, in «Études sartriennes», 19, 2005, pp. 7-8), dunque è lecito ipotizzare che fosse una copia dattiloscritta effettivamente utilizzata e approvata dall'autore.

³ Cfr. ID., *Situations VIII*, Gallimard, Parigi 1971, pp. 20-26 e, tra gli altri, E.A. BOWMAN, R.V. STONE, *Dialectical Ethics: A First Look at Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture Notes*, in «Social Text», 13-14, 1986, p. 195; IDD., *Sartre's Morality and History: A First Look at the Notes for the Unpublished 1965 Cornell Lectures*, in R. ARONSON, A. VAN DEN HOVEN (eds.), *Sartre Alive*, Wayne State University Press, Detroit 1991, pp. 53-54; T.R. FLYNN, *Sartre. A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 358.

⁴ J.-P. SARTRE, *Morale et Histoire*, in «Les Temps Modernes», 632-633-634, 2005, pp. 268-414. Da segnalare anche la correzione di un errore in questa pubblicazione, dovuta a un'errata numerazione dei fogli utilizzati dai curatori. Tale correzione è stata apportata in «Les Temps Modernes», 640, 2006, pp. 282-286 e sostituisce le pagine da 329 a 332 edite nel volume del 2005.

di *Morale et Histoire*); Box 6, cartella 62, fogli n. 1-143 (301-400 di *Morale et Histoire*); Box 6, cartella 63, fogli n. 1-4 (401-402 di *Morale et Histoire*)]⁵.

In genere la critica si è dedicata alla comprensione dei contenuti di questa seconda etica⁶. Noi vorremmo capire quale sia il progetto sartriano alla base di queste pagine. Data la vastità di questi appunti (e la frammentarietà con la quale sono stati pubblicati solo recentemente) è complesso ricostruire organicamente l'intento sartriano. Certamente, in futuro, lo studio (ancora in corso) e la pubblicazione (auspicabile) di questi inediti consentirà di avere un quadro più ampio e, insieme, rinnovato dell'etica del filosofo. Noi abbiamo potuto consultare unicamente i materiali editi: la parzialità e la ristrettezza della nostra lettura può sicuramente trovare smentita o conferma nel quadro totale di queste ricerche ancora *à faire*.

2. Les racines de l'éthique

Sartre, nelle prime pagine di questi appunti, ci dice che il suo obiettivo è la ricerca di un'etica per il socialismo. Il francese afferma l'insufficienza della sola modifica dei rapporti produttivi, se si vuole raggiungere lo stadio in cui l'uomo sarà il suo proprio prodotto e non più il prodotto del suo prodotto⁷. Per Sartre limitarsi a questo reitererebbe la dimensione alie-

⁵ L'inventario completo di questi testi che abbiamo menzionato si trova nell'elenco globale degli scritti filosofici di Sartre, che è stato reso disponibile grazie al lavoro dell'Équipe Sartre dell'ITEM, situato presso l'ENS. Per un elenco completo di tutti gli scritti sartriani, editi e inediti, si rinvia a <<http://www.item.ens.fr/catalogue-genetique-general-des-manuscrits-de-jean-paul-sartre/>>, in particolare alla sesta sezione, *Écrits philosophiques*. Per i riferimenti alle collezioni che abbiamo citato, cfr. <https://archives.yale.edu/repositories/11/resources/718/collection_organization#scroll::repositories/11/archival_objects/225711> per l'Università di Yale e <<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc58343>> (ultimi accessi 18.09.2021) per la BNF.

⁶ Malgrado non siano citati direttamente nel testo che segue, ricordiamo anche J.M. ARAGÜÉS ESTRAGÜÉS, *El fracaso de la moral: las conferencias de Cornell*, in «Daimon. Revista De Filosofía», 35, 2005, 63-73; J. BOURGAULT, «L'indépassable passe». Sartre et le paradoxe éthique, in «Bollettino Studi Sartriani», 7, 2011, pp. 27-48; F. CAMBRIA, *Sartre postumo: una questione morale*, in «Rivista di storia della filosofia», 1, 2017, pp. 47-84; C. COLLAMATI, *Sartre à l'Institut Gramsci. L'échange avec Cesare Luporini, ou comment reprendre les fils d'un dialogue esquissé*, in «L'Année Sartrienne», 30, 2016, pp. 14-31; J. SIMONT, *Morale esthétique, morale militante: au delà de la «faribole»?*, in «Revue Philosophique de Louvain», t. 87, n. 73, 1989, pp. 23-58; ID., *Sartrean ethics*, in Ch. Howells (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 205-208.

⁷ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 12.

nante del lavoro come produzione fuori di sé del lavoratore. È necessario invece modificare l'intero rapporto tra l'uomo e la natura, tra l'individuo e l'essere, non solo l'apparato produttivo⁸. Solo così si potrà accedere a ciò che Marx, nel *Capitale*, chiamava «regno della libertà», in sostituzione al (e sulla base del) «regno della necessità»⁹. Per fare questo, bisogna capire che l'etica non può essere solamente un'*infrastruttura* sociale, né una *sovrastuttura* formale, ma invece deve riguardare «il livello più profondo dell'uomo», ossia la produzione¹⁰, intesa però come «l'uomo sociale al lavoro, per strada, a casa sua»¹¹ e non come rapporto economico.

Difatti, Sartre sostiene che l'ordinamento sociale sia «*dialettamente condizionato a tutti i suoi livelli dai livelli anteriori*» e che, alla sua base, sussista il «bisogno»¹². Pertanto, se il sociale è «costituito secondo le leggi

⁸ Sartre trae questi temi dalla sua lettura del pensiero di Marx. Nello specifico, il tema dell'uomo come *prodotto del suo prodotto* è desunto da *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* («[...] lo Stato politico non può essere senza la base naturale della famiglia e la base artificiale della società civile, che sono la sua conditio sine qua non. Ma la condizione diventa il condizionato, il determinante il determinato, il produttore il prodotto del suo prodotto [...]»), in K. MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* [1844]; tr. it. di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili. 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Editori Riuniti, Roma (1950) 1977, p. 19), mentre quello dell'uomo come suo proprio prodotto dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove il comunismo «coincide, in quanto compiuto naturalismo, con l'umanismo, e in quanto compiuto umanismo con il naturalismo: è la vera soluzione del conflitto dell'uomo con la natura e con l'uomo, la vera soluzione del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e autoaffermazione, tra libertà e necessità, tra individuo e genere. È l'enigma risolto della storia e sa di essere tale soluzione» (ID., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels-Verlag, Berlino 1932; tr. it. di F. Andolfi e G. Sgro', *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 184); questa soluzione realizzerà una società in cui «l'uomo produce l'uomo, se stesso e l'altro uomo» (ivi, pp. 187-188) senza l'intervento alienante dell'oggettivazione, poiché attuerà l'immediato riconoscimento reciproco disalienato, che è realizzazione piena della libertà individuale.

⁹ «Il regno della libertà comincia in effetti soltanto là dove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla convenienza esterna; risiede quindi, per la natura stessa della cosa, oltre la sfera della produzione materiale in senso proprio. [...] Al di là dei suoi confini ha inizio lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso; il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità» (in ID., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels Werke XIII, Dietz Verlag, Berlino 1956-1968; tr. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il Capitale*, UTET, Torino (1974, 2006) 2013, pp. 2384-2385).

¹⁰ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 13.

¹¹ Ivi, p. 15.

¹² Ivi, p. 14.

della *dialettica storica*¹³, allora parlare di etica «nella prospettiva idealista kantiana»¹⁴ non è affatto possibile, poiché bisogna partire dal basso, dall'«esperienza etica nella sua oggettività»¹⁵. Tale oggettività è situata da Sartre nelle «condotte di moralità»¹⁶, ossia in quegli «oggetti sociali» che hanno «una certa struttura ontologica» e che sono definiti come «il *normativo*»¹⁷, cioè le *istituzioni*¹⁸, i *costumi*¹⁹ e i *valori*²⁰. Questi tre oggetti costituiscono la «morale», che rappresenta così «i *luoghi comuni* di una classe, di un contesto sociale o di una società intera»²¹. Qui Sartre fa entrare in gioco il tema della *possibilità*: la norma ci mostra una determinata condotta come «*incondizionatamente possibile*»²², ossia come una possibilità dell'individuo che può essere realizzata *al di là* delle condizioni della situazione, tramite l'*imposizione* di una condotta avulsa della situazione.

Sartre sostiene poi che questa incondizionalità appaia a un duplice livello come «*avvenire incondizionato*» e come «*passato di ripetizione*»²³: in breve, la norma eseguita non è solo il *mio* avvenire incondizionato, al di là della mia situazione determinata, ma è anche *ciò che è stato scelto dalle generazioni precedenti* come *avvenire* incondizionato per le generazioni future e che ha costituito la struttura sociale in cui ognuno esiste. L'imperativo, per Sartre, dice: «*sia incondizionatamente nell'avvenire puro il passato ripetuto della società*»²⁴. Sta qui il *paradosso etico*:

*l'essere in anteriorità e in esteriorità si propone fallacemente all'agente come l'essere da realizzare da un soggetto d'interiorità [...] l'uomo, illuso dalla possibilità illusoria d'essere il suo prodotto [...] si fa inflessibilmente il prodotto del suo prodotto*²⁵

¹³ Ivi, p. 15.

¹⁴ A. MÜNSTER, *Sartre et la morale*, L'Harmattan, Parigi 2007, p. 78.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 15.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ «[...] in particolare le leggi che prescrivono delle condotte e definiscono delle sanzioni» (ivi, p. 16).

¹⁹ «[...] non codificati ma diffusi, essi si manifestano oggettivamente come degli imperativi senza sanzione istituzionale o a sanzione diffusa (scandalo)» (*ibid.*).

²⁰ «[...] qualità normative che si attaccano alle condotte o ai risultati di queste condotte e che sono l'oggetto dei giudizi assiologici» (*ibid.*).

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, p. 18.

²³ Ivi, p. 23.

²⁴ Ivi, p. 24.

²⁵ Ivi, pp. 24-25.

poiché, agendo tramite un oggetto d'alienazione, non potrà che prodursi alienato, senza una *vera scelta*. Per Pierre Verstraeten questo paradosso mostra la natura inerte del normativo: in quanto «determinazione non modificabile»²⁶ nel campo individuale, la norma svolge la funzione del pratico-inerte, ossia dell'Altro inscritto nella materialità²⁷. La morale, allora, non può non essere alienata e l'avvenire che impone è tanto prevedibile (perché è il prodotto del sistema che l'ha prodotto) quanto imprevedibile (perché il sistema non può prevedere quali saranno gli esiti della sua *praxis*, considerato che sussiste, sempre, la possibilità della deviazione espressa nella *Critique*²⁸). In questo senso, l'individuo che non agisce secondo l'avvenire imposto scopre di avere «un doppio avvenire»²⁹, datogli da un lato dalla norma (dunque un avvenire di ripetizione), dall'altro dalla sua prassi (dunque un avvenire deviato). Ne *Les racines de l'éthique*, allora, «la distinzione normativa è quella tra pratico-inerte e *praxis*, non quella tra borghesia e proletariato»³⁰. Imperativi, valori e costumi, a qualunque livello sociale intervengano, assumono un aspetto incondizionale a causa della loro iscrizione nel pratico-inerte. Non è la loro essenza a renderli incondizionali, ma è la loro «inerzia altra o inerte determinazione della *praxis da parte dell'altro*»³¹: la loro oggettività è quella della materia lavorata della *Critique*, non quella delle idee platoniche³².

²⁶ P. VERSTRAETEN, *Impératifs et valeurs*, in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, cit., p. 55.

²⁷ Ivi, p. 56.

²⁸ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 33.

²⁹ Ivi, p. 34.

³⁰ BOWMAN, STONE, *Dialectical Ethics: A First Look at Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture Notes*, cit., p. 202.

³¹ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 36.

³² «È ciò che si potrebbe chiamare reificazione della *praxis* o – come ho detto altrove – *regno del pratico inerte*» (*ibid.*) Un esempio fornito da Sartre in merito è quello degli infanticidi di Liegi, noto caso di cronaca a partire dal 1960: alcune gestanti, dopo aver assunto il Softénon (un sonnifero), partorirono dei figli con gravi deformazioni. Alcune di esse decisero di porre fine all'esistenza dei loro nati; altre ricorsero all'aborto. Furono rinviate a processo, insieme ai medici loro complici, e vennero condannate. Secondo la lettura di Sartre, questo caso non rappresenta uno scontro tra imperativi (uccidere o non uccidere un figlio impossibilitato all'esistenza piena e sana), ma rinvia «alla storia nell'atto di farsi» (ivi, p. 42), alla «lotta della *praxis* contro il pratico-inerte» (ivi, p. 44). Come ha ricordato Cormann, per Sartre questo esempio mostra che «gli uomini cercano di modificare il loro rapporto all'esistenza, ma non vi riescono (oggi) che imperfettamente. Il ricorso alla storia non può dunque consistere nel naturalizzare un comportamento progettandolo nel passato. All'inverso, l'attenzione alle tecnologie della vita e della morte impone di prendere in conto una storicità fondamentale dell'esistenza umana, una parte di imprevedibilità nella maniera in cui queste tecnologie dell'esistenza ritorneranno sull'esistenza stessa. [...] l'umanità si

L'avvenire della norma, malgrado sia velato dall'impossibilità di conoscere il futuro, si mostra tuttavia limpidamente come il *sensu* del presente e del passato, in quanto orientati in direzione del non-ancora. In breve, «il *fine futuro mette in prospettiva* le ripetizioni»³³ delle norme presenti. Sartre, qui, si sta chiedendo se esista e quale sia il senso di questo avvenire della norma, intesa come senso della storia. Si sta chiedendo, insomma, se sia possibile concepire «la storia come *norma*, cioè come *avvenire puro*»³⁴, ossia come avvenire *non* condizionato dal sistema di morali vigenti, come «avvenire per nessun modo determinato dal passato»³⁵. Concepire la storia come una norma dall'avvenire puro, vuol dire comprenderla come impegno alla realizzazione autonoma e incondizionata dell'uomo. Difatti, Sartre sta cercando la definizione di un'etica per il socialismo, tale per cui il passato ripetuto possa essere superato.

scontra in ogni istante con la possibilità di essere altra da ciò che essa è a un momento determinato» (G. CORMANN, *Sartre, la médecine et le procès d'infanticide de Liège: De la vie à l'Histoire*, in «Phainomenon», 28, 2018, p. 230) o che ha progettato di essere, aggiungiamo.

³³ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 39. Qui Sartre dice che «l'eterno ritorno di Nietzsche non può essere *ritorno* che per il fatto che esso è al di qua dell'umano, in breve è naturale e pre-storico» (*ibid.*). Come hanno evidenziato, tra gli altri, Bataille (*Sur Nietzsche*, in *Œuvres complètes. Tome VI*, Gallimard, Paris 1973; tr. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 2006, in particolare pp. 30-31), Löwith (*Il "discorso della montagna" anticristiano di Nietzsche*, in «Archivio di Filosofia», 3, 1962, pp. 108-120), Vattimo (*Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano (1974) 1996, pp. 189-211), Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, Puf, Parigi 1962; tr. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino (1992) 2002, pp. 70-74; pp. 101-107) e Klossowski (*Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Parigi 1969; tr. it. di E. TUROLLA, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano (1981) 2013, pp. 83-105; pp. 129-231), la dottrina dell'eterno ritorno può essere concepita sia come dottrina temporale che come soluzione alternativa al problema della temporalità diveniente della natura. Per ognuno di essi, però, è sul piano morale che questo pensiero esprime la sua radicalità, come principio etico selettivo: per noi, funge da imperativo ipotetico (se vuoi poter desiderare di volere ognuno degli attimi che hai vissuto finora, allora devi effettuare delle scelte tali per cui tutti i tuoi attimi saranno da te rivolti in futuro). Ciò che interessa a Sartre è, evidentemente, da un lato l'impossibilità dell'innovazione in un pensiero della ripetizione, dall'altro la necessità della ripresa del passato malgrado la sua dislocazione, punto centrale dell'esistenzialismo de *L'être et le néant*. Inoltre, l'«ipoteca» che l'etica selettiva impone alla scelta nell'attimo (che dev'essere determinato nel suo contenuto per essere rivoltuto), è qualcosa che, in queste pagine, Sartre non può accettare, poiché significherebbe ricadere in un positivismo che guarda al futuro come «futuro anteriore» (SARTRE, *Determinazione e libertà*, cit., p. 40). Infine (ID., *Les racines de l'éthique*, cit., p. 48), per Sartre ogni pensiero del ritorno è, in realtà, negazione dell'irreversibilità della storia.

³⁴ Ivi, pp. 48-49.

³⁵ SARTRE, *Determinazione e libertà*, cit., p. 35. Sull'utilizzo della versione italiana in luogo di quella francese, cfr. n. 2.

Dunque, l'oggetto del suo studio è l'uomo concreto e situato, oggetto del sistema sociale, a cui Sartre dà il nome di *sotto-uomo*: non si tratta qui di inferiorità ontologica, ma di *concrete possibilità* d'esistenza³⁶. Sartre pensa che il fine del socialismo debba essere proprio quello di realizzare una società in cui l'uomo non dipenderà più dall'accumulo di oggetti e di materia per la propria determinazione, ma nella quale sarà il prodotto diretto di sé e del proprio agire³⁷. È per questo che ripetere le norme della società attuale, per il sotto-uomo, è qualcosa di sfavorevole, poiché riafferma e tramanda quel sistema in cui egli è sotto-umano. L'unica speranza per il sotto-uomo si situa nel rifiuto di ogni ripetizione (pratica o teorica) del sistema nel quale è sotto-umano.

La vera etica fonda e dissolve le morali alienate in quanto essa è *il senso della storia* cioè *il rifiuto di ogni ripetizione* in nome della possibilità incondizionata di *fare l'uomo*³⁸.

Qui Sartre unisce, afferma e rilancia il suo esistenzialismo, il suo *engagement* e la sua dialettica: non bisogna cambiare il modo in cui siamo uomini, ma bisogna *fare l'uomo*.

L'uomo, diremo, è *da fare*. Ciò significa ch'egli è il fine *non conoscibile*, ma intuibile come *orientamento*, di un essere che si definisce attraverso la *praxis*, cioè dell'uomo incompleto, alienato che siamo³⁹.

Se l'uomo è da fare è perché non è realizzato oggi. Ma realizzarsi dopo essersi progettati corrisponde proprio alla volontà di dotarsi di un fondamento che, sin dal tema della malafede nel 1943, è negata. Così, all'uomo che si deve realizzare non resta che dirigersi verso il futuro in cui lo sarà, del quale conosce i contorni e non i contenuti, i quali non sono *nascosti*, bensì *non sono ancora*, poiché il futuro non è ancora. Grazie al rifiuto della reiterazione e alla prassi come luogo della realizzazione, l'uomo può dirigersi, producendosi, verso la sua umanità. In linea con il suo esistenzialismo (dunque alcuna rottura, bensì evoluzione nel pensiero sartriano), il sotto-uomo non ha un'essenza alla quale adeguarsi, ma deve inventare

³⁶ Per intenderci, le classi sfavorite sono certamente più soggette al pratico-inerte e alla penuria e, dunque, hanno meno mezzi per realizzare se stesse, dunque hanno delle possibilità di autoaffermazione inferiori rispetto alle classi più agiate.

³⁷ SARTRE, *Determinazione e libertà*, cit., p. 41.

³⁸ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 49.

³⁹ Ivi, p. 50.

se stesso sulla base di quel che oggi rende impossibile la manifestazione piena della propria esistenza. Matthew Ally ha avuto ragione nell'affermare che «l'idea di invenzione morale comporta logicamente il rendere possibile ciò che è dato come impossibile»⁴⁰, poiché Sartre vuole pensare proprio la possibilità dell'impossibilità, ossia la possibilità della liberazione dell'uomo dalla sua dipendenza dal pratico-inerte, come obbligo all'utilizzo della propria vita come mezzo affinché possa riprodurre quella stessa vita. Questo sacrificio assomiglia alla *passione* dell'individuo posta alla fine de *L'être et le néant*.

Marx ci ha parlato dell'«individuo pienamente sviluppato» come sostituto e successore rivoluzionario dell'«individuo parziale»⁴¹: ciò perché il pensiero marxiano (e non marxista), come ha affermato Hyppolite, punta allo «sviluppo libero e integrale di ogni individuo»⁴², affinché ciascuno non sia un mezzo del sistema, ma sia il prodotto di sé *tramite* la realizzazione dell'esteriorità, nella perfetta intercambiabilità dei suoi modi di vita, tanto sociali quanto privati⁴³. Questo regno della libertà si raggiunge unicamente col superamento del sistema d'oppressione. Ma tale sistema è mantenuto dagli stessi oppressi col loro lavoro. E il loro lavoro è messo in atto tramite il sacrificio della propria vita. Come ha evidenziato Michel Henry, nel pensiero di Marx «il proletariato, è il Cristo»⁴⁴, ossia è la sua stessa passione, perché possa realizzarsi al di là di sé, nel regno della libertà e non in quello della necessità.

Ma nel 1964, come nel 1943, per il francese l'individuo non può realizzare l'auto-fondazione di sé. Elizabeth A. Bowman e Robert V. Stone hanno confermato che, nel pensiero di Sartre, un futuro in cui l'uomo sarà pienamente realizzato e libero «è possibile, ma è "impossibile" nella nostra era»⁴⁵. Tuttavia, non crediamo si tratti di un mero problema materialistico, poiché il filosofo guarda all'avvenire della norma come alla «possibilità incondizionata di mettere un termine alla nostra sotto-umanità»⁴⁶. Questo avvenire è una *chance* sempre presente *al di là* della condizione materiali-

⁴⁰ M. ALLY, *Normative Inertia, Historical Momentum and Moral Invention: Dialectics of Ethos in Sartre's Phenomenology of Praxis*, in «Sartre Studies International», 6, 1, 2000, p. 110.

⁴¹ MARX, *Il Capitale*, cit., p. 501.

⁴² J. HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière, Parigi 1965, p. 160.

⁴³ MARX, *Il Capitale*, cit., p. 501.

⁴⁴ M. HENRY, *Marx*, Gallimard, Parigi 1976, p. 143.

⁴⁵ E.A. BOWMAN, R.V. STONE, «*Making the Human*» in Sartre's *Unpublished Dialectical Ethics*, in H.J. Silverman (ed.), *Writing the Politics of Difference*, SUNY Press, Buffalo 1991, p. 112.

⁴⁶ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 50.

stica dell'epoca: si tratta, in breve, di una possibilità meta-storica e metafisica. La possibilità di questa impossibilità, ne *Les racines de l'éthique*, è la necessità della sua impossibile realizzazione, come norma: alla constatazione metafisica della possibilità sempre attuale della sua attuazione, Sartre aggiunge il riconoscimento dell'impossibilità strutturale e materiale delle condizioni dialettiche in cui può attuarsi. In breve, l'individuo ha sempre la possibilità di attuarsi, ma non ci sono, oggi, le condizioni per la sua effettiva attuazione. Solo, queste condizioni non sono sufficienti, ma unicamente *necessarie*.

Bisogna infatti capire che questa sotto-umanità non è principalmente legata al modo in cui l'uomo si pensa e si realizza fuori di sé: il problema è l'intenzione, non l'esito⁴⁷. Dato che il sistema oppressivo è prodotto dall'uomo, l'impossibilità di realizzarsi oggi dipende dall'alienazione che l'uomo produce nel suo prodursi fuori di sé, facendo sì che il perdersi nell'esteriorità, invece di recuperarsi nell'orizzonte costituito, funga da motivo sufficiente per l'impossibilità. Non dev'essere sacrificato il sistema produttivo, ma il modo in cui il sistema è prodotto, il modo in cui l'individuo è fonte dell'epoca, il modo in cui la libertà si manifesta. Per Sartre bisogna capire che

la morale e la *praxis* non fanno che uno nel senso ch'esse definiscono l'uomo come *l'essere sempre futuro* e che non può volere liberamente il suo avvenire incondizionato. La struttura ontologica del normativo è *il fatto umano* che si definisce da sé come *fine* [...] e come *mezzo della sua propria realizzazione*. In altre parole, la mia esistenza di fatto si coglie essa stessa come determinata in quanto mezzo da ciò che non è ancora. Questo è ciò che dona il *suo senso* alla temporalizzazione dell'organismo pratico e [...] ciò che dona alla storia il *suo senso* umano [...]⁴⁸.

⁴⁷ Per Sartre l'importante è che i mezzi non modifichino il fine *nella sua intenzione e nella sua sostanza* («tutti i mezzi sono buoni per raggiungere il fine, a patto che non lo alterino producendolo», ivi, p. 117). Detto altrimenti, «i fini non giustificano i mezzi, in senso stretto; sono piuttosto il loro punto e il loro significato» (E.A. BOWMAN, R.V. STONE, «*Socialist Morality*» in *Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture: A Summary and Commentary*, in «Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française», 4, 2-3, 1992, p. 194), ossia ciò che non si limita a risulturne, ma ciò che ne stabilisce il senso retrospettivamente. È per questo che il fine è un *orientamento* e non un punto determinato: se fosse il secondo, sarebbe interamente indipendente dai mezzi scelti; al contrario, dato che funge unicamente da principio, è interamente determinato proprio dai mezzi utilizzati per realizzarlo.

⁴⁸ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 51.

L'uomo è il suo fine incondizionato, è lui stesso che pone fuori di sé il normativo: è la sua condanna. In queste pagine, l'etica è per Sartre la «struttura ontologica della *praxis* in quanto questa si definisce attraverso il suo fine»⁴⁹, che è quello di realizzare l'uomo. Tale fine è donato alla prassi dall'etica stessa, che è la libertà che si manifesta da sé. Verstraeten conferma la nostra ipotesi, poiché ha affermato che, in queste pagine sartriane, «l'essenziale risiede allora nell'intensità della libertà impegnata a realizzare il Valore, cioè se stessa come limite illimitato della sua esistenza»⁵⁰: collochiamo qui la struttura metafisica della manifestazione della libertà in quanto esistenza storica.

Abbiamo detto che, per Sartre, ogni esistenza è determinata e condizionata storicamente; abbiamo visto che l'etica condiziona la prassi; abbiamo scoperto che l'intenzione dell'umanità di realizzare se stessa orienta l'esistenza e che è in questo movimento che la libertà si manifesta. Bisogna compiere un ultimo passo, e cioè

[b]isogna ancora trovare al fondo della realtà umana, cioè *nella sua animalità stessa*, nel suo carattere biologico, le radici della sua condizione *etico-storica* [...] Noi abbiamo visto che l'etica come struttura ontologica della *praxis* realizzava il senso della storia. Bisogna ora vedere attraverso quale movimento dialettico l'uomo si strappa dalla natura alla cultura cioè si pone nella sua vita materiale *come animale etico*⁵¹.

È nella natura organica dell'individualità umana che l'etica si sviluppa in quanto motivazione a prodursi come uomo e non più solamente come organismo. L'agire individuale proviene dal basso, non è condizionato dall'alto.

Sartre vuole pensare con Marx la radice dell'etica: essa si trova «nella *praxis*, cioè nell'azione dell'agente storico»⁵², ossia «nel bisogno, cioè nell'animalità dell'uomo», perché è il bisogno che «pone l'uomo come il suo proprio fine e la *praxis* come dominazione *da realizzare tramite il lavoro dell'universo*»⁵³. Infatti, ne *L'ideologia tedesca*, Marx ha sostenuto che

⁴⁹ Ivi, p. 54.

⁵⁰ P. VERSTRAETEN, *Impératifs et valeurs*, in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, cit., p. 62.

⁵¹ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 54.

⁵² Ivi, p. 69.

⁵³ Ivi, p. 72. Sartre, qui, «cita» Marx («Il bisogno, ha detto Marx, è a se stesso la propria ragione della sua soddisfazione», ivi, p. 70), ma come segnalano i curatori di questi appunti (*ibid.*, nota 50), non si è trovato il riferimento diretto di quest'espressione in alcuna opera del tedesco. Grazie ad Ágnes Heller possiamo quantomeno comprendere il tenore e l'orizzonte di ciò a cui voleva riferirsi Sartre. Nel pensiero marxiano viene dato

Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. [...] [Gli uomini] cominciano a distinguersi dagli animali allorché cominciano a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro condizione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale⁵⁴.

Commentando questo passo, Henry ha sostenuto che la «soddisfazione delle esigenze immediate della vita»⁵⁵ non sussiste nelle società capitalistiche, nelle quali l'attività umana, come «modo essenziale della vita, non ha più trovato il suo principio e il suo fine nella vita stessa, nel bisogno»⁵⁶, ma nell'esteriorità dell'oggetto e della moneta. Se è così, allora, definendo

ampio spazio al tema dei “bisogni naturali”. Per l'autrice questi «si riferiscono al mero sostentamento della vita umana», senza la soddisfazione dei quali «l'uomo non può conservarsi come essere naturale» (Á. HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1974; tr. it. di A. Morazzoni, pref. di P.A. ROVATTI, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano (1974) 1978, in particolare pp. 31-32). Tornando a Sartre, potremmo dire che è nel bisogno organico e naturale dell'organismo che l'etica, come condizionamento della prassi, trova la sua radice e la sua funzione. Pertanto, nel bisogno naturale, non c'è alcuna motivazione o alcuna intenzione alienata nell'oggetto, ma ogni sua ragione sussiste nella sua immanenza, che è la vita dell'organismo – è per questo motivo che Heller definisce il bisogno naturale come il «*limite esistenziale alla soddisfazione dei bisogni*» (ivi, p. 34). È solo l'alienazione causata dalla produzione che i bisogni diventano «socialmente prodotti» (ivi, p. 33), ossia prodotti in esteriorità. In ogni caso, l'autrice mostra anche come sia nell'affinamento di questi strumenti e nella loro collettivizzazione post-capitalista che Marx ha posto l'ipotesi (positiva) della liquidazione del problema del bisogno «*una volta per tutte*» (ibid.). Michel Henry ha definito ottimamente ciò di cui anche Sartre ha qui compreso l'importanza, quando ha sostenuto che «secondo la teleologia immanente della vita, il bisogno si appaga nell'attività in cui si cambia spontaneamente. Tale è il movimento della vita, il suo automovimento [...] Che, in una maniera o nell'altra, l'individuo cessa “di lavorare”, è il movimento della vita che si interrompe in lui [...]» (M. HENRY, *Sur la crise du marxisme: la mort à deux visages*, in *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Puf, Parigi 2004, p. 145): dunque possiamo dire che, essendo il bisogno immanente alla vita e suo movimento originale (e originario), non ha bisogno, come ha detto Sartre/Marx, di alcuna ragione esterna o trascendente.

⁵⁴ K. MARX, F. ENGELS, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Berlino 1932 (tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma (1958) 1975, p. 8).

⁵⁵ M. HENRY, *Introduction à la pensée de Marx*, in *Le socialisme selon Marx*, Sulliver, La Rochelle 2008, p. 13.

⁵⁶ Ivi, p. 33.

l'uomo come animale etico Sartre vuole dire che egli è quell'animale pratico, nel senso di *votato alla prassi*, tale per cui il suo agire è sia mezzo che fine, ossia è sia finalità della propria riproduzione organica che mezzo di questa stessa pratica: in buona sostanza, la prassi è vista dal filosofo come quella trascendenza che assume se stessa in quanto mezzo/fine. Il fine, che si confonde col mezzo, è l'uomo stesso, *alias* la sua vita organica – solo, questa vita è progettata, è *esistenza*.

Non si deve confondere il bisogno con la mancanza: se quest'ultima ci parla del *desiderio di essere* dell'individuo (desiderio che non può essere, né ontologicamente né metafisicamente soddisfatto per le note ragioni de *L'être et le néant*), il primo mostra il *desiderio di esistere* che lo contraddistingue in quanto esistente umano. Nessuna mancanza si distacca dalla situazione costituita dal manifestarsi della libertà, mentre alcun bisogno (naturale) esiste se non come la condizione strutturale di ogni situazione esistenziale – esso viene dunque prima, mai dopo⁵⁷. È per questo che l'etica, secondo Sartre, affonda le proprie radici nel bisogno: è solo a partire da questa inestirpabile condizione che ogni scelta pratica viene effettuata; le scelte contingenti e storiche ne sono una risultante, non la fondano. Per questa ragione, se l'etica è la teoria dell'azione, e se l'azione è la prassi in vista di un fine, allora l'etica è la teoria della prassi in vista di un fine: tale fine, per Sartre, non può che essere l'uomo come *esistenza da fare*, dato che alcuna essenza può darsi come giustificazione.

Il bisogno è *sentito*. Questo vuol dire che comporta il suo proprio superamento: l'organismo rifiuta questa alterazione tramite ciò che si potrebbe chiamare una *praxis* rudimentale. Impegnandosi tutto intero nella negazione di questa mancanza locale, l'organismo afferma come un *dover-essere* la sua integrità totale. Riproducendo la loro vita, l'animale e l'uomo prendono per fine immediato questa vita stessa: essa *sarà* tale quale *era*. Ciclo *ripetitivo*, certo, ma, allo stesso tempo, l'organismo si pone come il suo fine assoluto⁵⁸.

Il bisogno naturale è identico per l'animale e per l'uomo. L'umanizzazione di questa indifferenziazione sta nel fatto che «il bisogno animale diventa umano quando si scopre all'interno di un sistema strutturato»,

⁵⁷ In *Morale et Histoire* Sartre riprende questo punto, sostenendo proprio che il desiderio, lì inteso come mancanza che mira alla *produzione* di sé fuori di sé nell'oggettività e non alla *riproduzione* della propria vita nell'immanenza, sia originato dal bisogno. Cfr. *Morale et Histoire*, cit., pp. 403 e ss.

⁵⁸ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 71.

cioè quando l'individuo scopre la sua azione come la componente di «un'organizzazione dell'ambiente già subordinata a dei fini pratici»⁵⁹. Dunque è solo dopo, solo quando l'azione individuale si è scontrata con «la resistenza di un'altra praxis»⁶⁰, che essa si scopre umana. Ma il regno dell'altra prassi è quello della relazione, quello dell'agire all'interno di un campo già esistente, quello dell'etica come teoria dell'azione e cioè come teoria dell'immersione nel già dato.

Allora, ci dice Sartre,

tramite il bisogno che reclama d'essere soddisfatto, la vita umana *si offre come da riprodurre* [*se donne à reproduire*] da parte dell'uomo. O, se si preferisce, l'uomo è il suo proprio fine. L'uomo integrale è il fine dell'uomo incompleto⁶¹.

L'uomo integrale non è l'essenza, ma l'«autonomia – cioè l'affermazione della *praxis* contro il pratico-inerte»⁶². Cos'è l'uomo integrale, se non l'uomo del *regno della libertà* di Marx? Egli è l'individuo che ha fatto della sua prassi l'esclusiva affermazione della propria libertà. Questo concetto parla dell'«autosufficienza e dell'autonomia [...] dell'insieme degli esseri umani»⁶³ come fine per la prassi di ognuno. Sartre pensa l'etica del socialismo come la teoria dell'azione che libera l'esistenza di ciascuno dalla penuria: in questo senso, la libertà è *radicata* nel pratico-inerte e dev'essere difesa, raggiunta; in questo senso, la Storia è la *norma* (etica) che orienta la prassi.

L'uomo de *Les racines de l'éthique* è l'individuo incondizionatamente orientato verso la propria realizzazione. Per Juliette Simont questo umanesimo sartriano è da intendere come «l'indice di una lucidità in relazione a ciò che si *rivela* nel bisogno»⁶⁴, cioè come la capacità di saper scegliere i mezzi migliori in vista di questo fine indeterminato e sempre possibile. Come ci ha detto Sartre

L'uomo reale si trova dunque inserito nella rete del pratico-inerte. Lì, qualunque sia la società presente o futura che noi consideriamo,

⁵⁹ Ivi, p. 72.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 71.

⁶² Ivi, p. 91.

⁶³ E.A. BOWMAN, R.V. STONE, *Integral Humanity as Goal in Sartre's 1964 Rome Lecture*, in M.C. ESHLEMAN, C.L. MUI (eds.), *The Sartrean Mind*, Routledge, Londra 2020, p. 307.

⁶⁴ J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, De Boeck, Louvain-la-Neuve 2015, p. 211.

egli è *sotto-uomo*. Ciò significa un uomo che si definisce tramite l'impossibilità d'essere uomo⁶⁵.

L'uomo nel pratico-inerte è sotto-umano perché è per lui *impossibile* essere pienamente libero e realizzato, affrancato dal bisogno (sociale e naturale). L'umanità che Sartre conferisce all'individuo è l'impossibilità di raggiungerci e di determinarsi. Questa negazione non è data una volta per tutte, ma «ha più caratteri»⁶⁶, il più fondamentale dei quali è il fatto che «questa impossibilità non umana non può essere colta che in funzione della possibilità fundamentalmente umana di essere uomo»⁶⁷. In altre parole, per Sartre questo impossibile non è altro che «il contenitore del possibile»⁶⁸: per im-possibile si deve qui intendere la necessità che la possibilità sia circondata dalla sua negazione, affinché sia solo possibile e non certa (poiché altrimenti sarebbe un'essenza e non un'esistenza)⁶⁹. Ma questo fine im-possibile, cioè l'uomo integrale, non ci sarà mai

finché il pratico-inerte alienerà gli uomini, cioè finché gli uomini, al posto di essere i loro prodotti, non saranno che i prodotti dei loro prodotti, finché non si uniranno in una *praxis autonoma* che sotto-metterà il mondo al soddisfacimento dei bisogni senza essere asserviti e divisi dalla loro oggettivazione pratica. Non ci sarà l'uomo integrale finché ogni uomo non sarà tutto l'uomo per tutti gli uomini⁷⁰.

Quest'ultima espressione in particolare ricorda molto la chiusura di *Les mots*⁷¹, opera coeva di questi appunti. È chiaro che in questi anni Sartre voglia concepire la possibilità, per l'impossibile esistenza umana, di dive-

⁶⁵ SARTRE, *Les racines de l'éthique*, cit., p. 95.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ivi*, p. 96.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Intendiamo con im-possibilità né la negazione della possibilità (che è assenza di possibilità, come la negazione d'essere è assenza di essere), né la contraddizione della possibilità (poiché non si dà come opposizione a una specifica possibilità). L'im-possibilità è a tutti gli effetti una possibilità negativa, cioè la necessità che quella possibilità non si realizzi, affinché continui a esistere ciò per cui è im-possibile. L'esempio più immediato, in termini sartriani, è la necessità che il per-sé non diventi in-sé, poiché ciò lo annullerebbe. L'im-possibilità di *essere* è la necessità più profonda del per-sé. Parimenti, l'im-possibilità dell'uomo integrale è la necessità più profonda dell'etica.

⁷⁰ *Ivi*, p. 97.

⁷¹ «Se ripongo l'impossibile Salvezza nel ripostiglio degli attrezzi, cosa resta? Tutto un uomo, fatto di tutti gli uomini: li vale tutti, chiunque lo vale» (ID., *Les mots*, Gallimard, Parigi 1964; tr. it. di L. De Nardis, *Le parole*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 176).

nire pienamente se stessa. La libertà è sempre *il Valore* della filosofia del francese, proprio perché è necessaria, come mezzo, come parte di e come fine per, la realizzazione umana *tout court*⁷². Thomas C. Anderson ha altresì sottolineato che, benché i bisogni umani determinati storicamente (sociali) siano sempre differenti, i bisogni evidenziati da Sartre sono quelli che oggi definiremmo “universalisti”, il soddisfacimento dei quali è necessario per «diventare più pienamente umani»⁷³; ma al di là dei bisogni organici di cui anche Marx ci ha parlato, ci pare chiaro che l’umanizzazione sia qualcosa che sussista *dopo* che questi siano stati soddisfatti.

L’uomo integrale dev’essere l’avvenire di *tutto* l’uomo per tutti gli uomini: è la norma, l’imperativo e il valore della libertà. È in questo senso che Sartre ci dice che «bisogna che l’uomo nasca dall’uomo»⁷⁴: egli dev’essere il progetto di sé, la cui impossibile realizzazione è la sua più profonda possibilità. In particolare, Sartre afferma che

L’uomo figlio dell’uomo può esigere [...] d’essere realmente nella sua nascita stessa il prodotto dell’uomo, cioè prodotto dall’atto libero tramite il quale suo padre si produce come suo proprio futuro prodotto. [...] L’uomo è prodotto dell’uomo in quanto figlio dell’uomo, in quanto fratello e padre dell’uomo attraverso la materia domata, cioè il sistema perpetuamente rotto⁷⁵.

L’uomo è figlio dell’uomo tramite la materia domata, ossia tramite la facilitazione pratica dell’umanizzazione individuale. L’uomo è figlio dell’uomo se e solo se la prassi del padre gli ha permesso di esercitarsi in quanto prassi, solamente se i bisogni di necessità del figlio siano stati soddisfatti, rendendolo l’uomo del regno della libertà e non di quello della necessità.

3. Morale et Histoire

Appare chiaro che l’esigenza etica del pensiero sartriano di questi anni sia tanto «assoluta», poiché incondizionale, quanto «necessariamente

⁷² T.C. ANDERSON, *Sartre’s two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Open Court, Chicago 1993, p. 157.

⁷³ Ivi, p. 122.

⁷⁴ SARTRE, *Les racines de l’éthique*, cit., p. 110.

⁷⁵ Ivi, pp. 100-101.

relativa»⁷⁶, poiché situata. Con Francis Jeanson diremo che per Sartre dev'esserci una «presa di coscienza del fatto che un'azione umana attenta all'efficacia deve sempre in qualche maniera negoziare il proprio approccio in funzione della realtà: alla condizione, certamente, di non divenire dimentica del suo fine»⁷⁷, affinché possa dirsi effettivamente etica.

È questo il senso del «radicalismo etico»⁷⁸ che troviamo in *Morale et Histoire*. Quest'espressione sancisce proprio tale «presa di coscienza» in vista del fine da raggiungere. Per Simont, il radicalismo

non è il condizionamento incondizionato della libertà da parte del Valore o da parte di un fine inerte e inamovibile, ma è il decondizionamento in relazione alle condizioni facenti ostacolo alla riproduzione del fine, cioè del rapporto al mondo nel quale la libertà si è liberamente impegnata⁷⁹.

Il punto che Sartre vuole sviluppare negli appunti del '65 è proprio il fatto che «la soddisfazione del bisogno è la condizione per la moralità»⁸⁰, cioè che la produzione del fine (etico) dell'umanità integrale è subordinata all'eliminazione del bisogno come modalità della relazione tra l'uomo e il mondo.

All'etica «istantanea dell'imperativo categorico» bisogna dunque sostituire «un'etica della durata che fa dell'*ethos* un'impresa a lungo termine»⁸¹. Qui si annuncia la differenza, fondamentale, tra *etica* ed *ethos*. Se l'etica è quell'insieme di norme date, tali per cui si rende prevedibile e calcolabile l'agire da parte dell'individuo, l'*ethos* assume più l'immagine di un posizionamento sì incondizionale, ma aperto all'*invenzione* del nuovo. Infatti, per Sartre la prassi etica dell'imperativo categorico conduce al «*confort morale*»⁸², cioè a quelle condotte che rendono le relazioni intersoggettive già da sempre decise e determinate, ovvero reiterate. Al contrario, l'*ethos*,

⁷⁶ F. JEANSON, *De l'aliénation morale à l'exigence éthique*, in «Les Temps Modernes», 531-532-533, vol. 2, 1990, pp. 890-905, poi in «Les Temps Modernes», 632-633-634, 2005, pp. 557-570. Qui citato da «Les Temps Modernes», 632-633-634, 2005, p. 567.

⁷⁷ Ivi, p. 569.

⁷⁸ SARTRE, *Morale et Histoire*, cit., p. 361.

⁷⁹ SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, cit., p. 211. L'etica è radicale non per la sua astrattezza o per il suo formalismo, ma per la sua intenzione di modificare il pratico-inerte a qualsiasi condizione, affinché la libertà si dia (su questo punto, cfr. ID., *De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», X, 11, 2014, pp. 47-49).

⁸⁰ E.A. BOWMAN, R.V. STONE, *The Alter-Globalization Movement and Sartre's "Morality and History"*, in «Sartre Studies International», 11, 1-2, 2005, p. 272.

⁸¹ SARTRE, *Morale et Histoire*, cit., p. 331.

⁸² Ivi, p. 332.

in quanto «totalizzazione in corso della vita», è per Sartre «estensione e approfondimento della pratica»⁸³, ossia quel che permette di produrre il nuovo. L'opposizione tra *ethos* ed etica mostra quella tra «l'uomo come impresa» e «l'uomo ripetitivo dell'imperativo»⁸⁴. Quest'ultimo ha un «avvenire ipotecato»⁸⁵ perché ciò che sarà dopo le sue scelte «etiche» (nel senso che gli conferisce Sartre) è già stato determinato da ciò che è stato e che si è reso pratico-inerte, cioè *materia morale*.

La scelta individuale è materialmente *ipotecata* dalle scelte passate malgrado non ci si trovi in un orizzonte deterministico: il concetto di situazione, in questo caso, è fondamentale. Gli insiemi sociali, cioè quell'insieme di relazioni all'interno del pratico-inerte che fungono da situazione per l'individuo,

producono e mantengono senza sosta le loro etiche particolari come il loro luogo interiore e la regola delle loro relazioni umane. Vivere in una comunità, qualunque essa sia, è vivere sotto pressione normativa e contribuire a propria volta direttamente (gruppo) o indirettamente (serie) a far subire questa pressione ai vicini⁸⁶.

In altre parole, il «terreno morale»⁸⁷ individuato da Sartre è coestensivo e, anzi, intride quello pratico, dato che l'uno agisce sull'altro – questa prossimità «della materia e dell'imperativo [...] ne costituisce la trama»⁸⁸. Gli esempi del quotidiano che parla di inquinamento marittimo⁸⁹, o delle elezioni di Kennedy in Virginia⁹⁰, sono a tal proposito esemplificativi⁹¹. In

⁸³ Ivi, p. 348.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Ivi, p. 274.

⁸⁶ Ivi, p. 285.

⁸⁷ E.A. BOWMAN, R.V. STONE, *The End as Present in the Means in Sartre's "Morality and History": Birth and Re-inventions of an Existential Moral Standard*, in «Sartre Studies International», 10, 2, 2004, p. 4.

⁸⁸ J. SIMONT, *Autour des conférences de Sartre à Cornell*, in *Sur les écrits posthumes de Sartre. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1987, p. 37.

⁸⁹ SARTRE, *Morale et Histoire*, cit., pp. 269-284.

⁹⁰ Ivi, pp. 285-300.

⁹¹ Come il giornale restituisce al lettore il suo stesso imperativo morale nella denuncia del disastro ecologico, anche l'elezione del presidente cattolico in uno stato protestante si erge a dovere morale di perpetuare, tramite la sua elezione, il modello della tolleranza, proprio della comunità protestante della Virginia – il voto e il quotidiano, allora, si fanno occasione della conferma della dimensione normativa dell'individuo, oggettivata e *utilizzata* come un qualsiasi strumento per prodursi fuori di sé nel sociale.

breve, per Sartre ogni esperienza etica ha la sua propria specificità, situata nel *come* che deriva dall'imperativo⁹², cioè ogni scelta etica deve rispondere all'indicazione della norma (agisci *così*) se vuole produrre e confermare la norma stessa. Il problema è che questo *come* che regola ogni tipo di relazione umana⁹³ è necessariamente fondato sulla ripetizione e sull'alienazione. Inoltre, malgrado il *come* sia condizionato dalla situazione materiale in cui deve esercitarsi, esso non considera le conseguenze materiali della propria imposizione, anzi, obbligando l'agente alla sua esatta riproduzione, gli impone altresì di non considerare i condizionamenti materiali all'interno dell'azione. Siamo così nuovamente dinanzi al *paradosso etico*⁹⁴.

Un esempio chiarisce questo paradosso: la sincerità. Essa è un valore, ossia una condotta normativa, ma non imperativa, vale a dire qualcosa che si manifesta come «al di là del comandamento etico»⁹⁵, poiché «non dice *ciò che bisogna fare*»⁹⁶, ma pone l'esistenza di qualcosa che bisogna far esistere, senza indicare il *come*. In altre parole, se l'imperativo dice «di' la verità», «rivelala al di là di ogni condizionamento materiale», il valore «sincerità», volendo «*far esistere*»⁹⁷ la verità, non prescrive l'imposizione dell'incondizionato avulso dal condizionato, ma la possibilità incondizionata di far esistere ciò in cui l'individuo ha riposto la sua intenzione, come mezzo per prodursi. In altre parole

il valore si dà sia come la nostra possibilità incondizionale e immediata sia come il termine indefinitamente lontano di un'azione che si trasforma senza sosta da sé per prodursi in *autonomia*. [...] Detto altrimenti, il valore si dà come un *essere al di là dell'essere* e, così, esso sfugge all'inerzia dell'imperativo. Ma esso si presenta col suo contenuto, cioè con una certa *opacità* indissolubile: in questo, giustamente, risiede la sua propria inerzia⁹⁸.

Non siamo affatto lontani dalla definizione di valore che si può leggere ne *L'être et le néant*, dato che Sartre utilizza praticamente la stessa espres-

⁹² SIMONT, *Autour des conférences de Sartre à Cornell*, cit., p. 40.

⁹³ «[...] tutte le determinazioni etiche [...] mirano a regolare le relazioni umane, che si tratti dei rapporti tra viventi [...] tra questi e gli uomini che nasceranno [...] tra i viventi e i morti» (SARTRE, *Morale et Histoire*, cit., p. 301).

⁹⁴ Ivi, p. 300.

⁹⁵ Ivi, p. 310.

⁹⁶ Ivi, p. 311.

⁹⁷ Ivi, p. 312.

⁹⁸ Ivi, p. 314.

sione⁹⁹. La differenza di grado tra le analisi onto-fenomenologiche del '43 e quelle dialettiche del '65 non può celare un'unità di fondo: il valore è incondizionatamente ed è al di là dell'essere. Ciò che cambia è il fatto che, nella sua opera capitale, Sartre concepiva il valore come ciò che mobilita limpidamente la libertà a realizzarsi e a manifestarsi (al di là del condizionamento socio-epocale), mentre qui come quell'opacità socialmente strutturata che, pur mobilitando l'individuo, lo aliena alla materialità della sua realizzazione e gli propone un avvenire certo. Potremmo dire che in *Morale et Histoire* il valore è incondizionatamente, è al di là dell'essere, ma è anche opzione inerte che proviene dall'altro e non dall'individuo: esso è *radicato, situato e già da sempre pre-stabilito*. Non è più ciò che viene al mondo grazie all'individuo, ma ciò che, a causa dell'*essere già stato fatto venire al mondo* dall'altro, condiziona l'individuo nelle sue scelte. Il valore, dunque,

si rivela qui come un'esteriorità futura che *viene all'uomo* attraverso l'interiorità pratica del suo avvenire e si propone a lui come il risultato insuperabile e incondizionatamente possibile della sua libertà creatrice. [...] il *valore* non si manifesta, nella sua purezza, come un'obbligazione ma [...] appare – attraverso il giudizio assiologico – come l'oggetto di un'opzione costituente¹⁰⁰.

Detto altrimenti, il valore è una possibilità prestabilita e incondizionata, ma non obbligatoria, poiché non formula un *come* normativo, bensì definisce un *cosa* esistenziale. L'individuo non può determinarne il contenuto (non si può modificare il contenuto oggettivo del valore "amore"), ma può scegliere liberamente come realizzarlo (si può amare maternamente, si può amare amicalmente ecc.). Dunque il valore, rispetto all'imperativo, lascia all'individuo un certo margine di libertà e di inventiva. Anche qui, però, Sartre vede una contraddizione: l'individuo, pur essendo libero di realizzare in via del tutto personale il valore, non potrà determinarne il contenuto. Pertanto, attuandolo, l'individuo si aliena in qualcosa che non ha liberamente scelto. Il valore, così, rimane una norma: in quanto tale esso «esige d'essere obbedito e si rivela come possibilità di una condotta reale sia *contro il fatto* (contro tutte le circostanze di fatto) sia contro le norme che gli si oppongono»¹⁰¹. A quest'*etica radicale pura*, dimentica della contingenza dell'esistenza dell'agente, Sartre vuole opporre un *radicalismo etico situato*, memore e soprattutto rispettoso della congiuntura storica.

⁹⁹ SARTRE, *L'être et le néant*, cit., p. 154 (*L'essere e il nulla*, cit., p. 134).

¹⁰⁰ ID., *Morale et Histoire*, cit., pp. 315-316.

¹⁰¹ Ivi, p. 337.

Si rende allora necessario studiare la natura dell'invenzione. Ogni agire, ponendo un fine, ossia qualcosa che dev'essere realizzato, pone anche la negazione del campo pratico-inerte dato (sulla scia de *L'être et le néant* e della *Critique de la raison dialectique*). Sorge dunque la necessità di *pensare altrimenti ciò che c'è*, vale a dire di inventare un modo diverso di far essere l'essere (ritorna il tema della creazione dei *Cahiers*). Se «è impossibile, allo stato presente e restando i miei rapporti col campo pratico quelli che sono, che il mio bisogno sia soddisfatto»¹⁰², l'individuo deve destrutturare e ristrutturare il campo pratico perché il suo fine possa esistere: qui si colloca l'atto inventivo come direzione innovativa della struttura pratico-inerte in cui si agisce. L'invenzione è per Sartre «il momento fondamentale della praxis» perché «qualifica ogni lavoro come trasformazione dell'impossibile in possibile tramite la modifica delle condizioni presenti di possibilità a partire dal fine da realizzare»¹⁰³. Ma siccome la *praxis* ha, come sua struttura ontologica, proprio l'etica, ne concludiamo che l'invenzione sia il momento fondamentale dell'etica. In breve, benché sia incondizionatamente possibile porre un fine qualsiasi, non è mai dato il modo in cui un'azione si compirà, poiché dipende dalla situazione¹⁰⁴. L'invenzione assume alcuni tratti del progetto: porre il fine, negare il dato, sfidare la resistenza del dato, attuare ciò che non è¹⁰⁵. Solamente, l'invenzione differisce dal progetto perché tiene conto della deviazione che proviene dal pratico-inerte, mentre il progetto è incondizionatamente posto, al di là della sua attuabilità e del suo condizionamento (si pensi al *progetto originale*). Sartre ci dimostra di aver compreso l'impossibilità di astrarre dalla congiuntura storica: «tutto avviene come se la prassi – quale che sia il suo obiettivo – s'affermasse etica e si ritrovasse storica, che ci sia scacco o riuscita»¹⁰⁶.

L'invenzione è aperta all'imprevedibile, mentre la ripetizione della norma è chiusa sul *destino*. È sul piano temporale che si può cogliere al meglio la differenziazione che Sartre opera tra invenzione e ripetizione: la prima è *etica* perché libera la prassi; la seconda è *morale* perché la ipoteca. Se con la seconda sussiste il mantenimento dell'ordine dello *status quo* e la compromissione della libertà umana, con la prima scorgiamo l'inven-

¹⁰² Ivi, p. 352.

¹⁰³ Ivi, p. 353.

¹⁰⁴ Questo fatto rispecchia ciò che, negli anni '40, era l'esistenza: sempre possibile attuarla, mai pre-stabilito il suo sviluppo, poiché l'esistenza precede l'essenza.

¹⁰⁵ SARTRE, *Morale et Histoire*, cit., pp. 353-354.

¹⁰⁶ Ivi, p. 355.

zione in quanto «potere assoluto di assoggettare il mondo all'uomo»¹⁰⁷ nell'ottica di un suo cambiamento e, inoltre, vediamo «la libertà pratica che si scopre impegnandosi»¹⁰⁸ in direzione del proprio fine. Assunta questa differenza, Sartre si domanda se questa scoperta possa essere «la fonte di ogni *ethos*»¹⁰⁹: nonostante il campo-pratico sia una «pseudo-interiorità ereditata»¹¹⁰ come situazione originaria¹¹¹, la libertà umana è la «prova dialettica che l'*ethos* è possibile»¹¹², perché essa può sempre, per l'appunto, inventare¹¹³. L'*ethos*, allora, è il «rifiuto delle trappole della storia che obbligano l'agente puramente storico a realizzare un destino»¹¹⁴. Sartre vuole qui ridare dignità alle concrete possibilità storiche dell'individuo¹¹⁵.

Quest'esigenza sartriana, affermando la dimensione destinale dell'avvenire puro della norma, afferma anche la capacità (metafisica) umana di strapparsi da questa situazione per inventarsi differente. Il paradosso etico, però, si pone proprio in questo strappo, poiché quest'ultimo, per prodursi, ha necessariamente bisogno di oggettivarsi, causando l'alienazione dell'intenzione. Sartre propone allora di riprendere a proprio carico, in seno all'agire, sia la condizione metafisica dell'azione che i suoi esiti pratici, affinché ogni suo aspetto possa dirsi etico e non solamente storico. Il radicalismo etico proposto da Sartre consiste nel «rendere la propria esistenza contingente il mezzo necessario per realizzare il fine incondizionato integrando questa esistenza nella prassi stessa»¹¹⁶, ossia nell'assumere la propria esistenza come la base possibile del proprio futuro inventato, malgrado i condizionamenti materiali sempre possibili.

In questo senso l'agente etico, soggetto d'interiorità a se stesso fu-

¹⁰⁷ Ivi, p. 358.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ «[...] ciò che i padri hanno fatto serve da prova e da mezzo per l'impresa dei figli [...]» (*ibid.*).

¹¹² Ivi, p. 359.

¹¹³ In questo caso, la famosa frase di *Saint Genet* ritorna dialetticamente: «[...] l'importante non è quel che si fa di noi, ma quel che facciamo noi stessi di ciò che hanno fatto di noi» (SARTRE, *Saint Genet. Commediante e martire*, cit., p. 55).

¹¹⁴ ID., *Morale et Histoire*, cit., p. 359.

¹¹⁵ La Storia è qui «condizionamento dell'interno attraverso l'esteriorità a partire da un superamento dell'esteriore tramite l'interiorizzazione pratica» (ivi, p. 360). Quest'affermazione ci sembra essere molto vicina alla *Critique*.

¹¹⁶ BOWMAN, STONE, *Sartre's Morality and History: A First Look at the Notes for the Unpublished 1965 Cornell Lectures*, cit., p. 70.

turo, coglie l'avvenire puro come la sua possibilità d'essere, al di là della sua fatticità, il suo proprio fondamento¹¹⁷.

Ancora una volta non siamo lontani dal desiderio di essere il proprio fondamento de *L'être et le néant*. Ciò che cambia e approfondisce la prospettiva sartriana è il fatto che qui, in *Morale et Histoire*, questo fondamento è condizionato, non assoluto, dunque compromesso, in altre parole deviato e dunque situato, perciò (solo) possibile. Così «l'*ethos* diventa il mezzo della storia nella misura stessa in cui la storia si è fatta mezzo di manifestare l'*ethos*»¹¹⁸: il posizionamento inventivo individuale consente alla storia di dispiegarsi, tanto quanto la storia consente all'invenzione di avere luogo.

Appare ora chiara la differenza non trascurabile tra ciò che Sartre intende per *ethos*, etica e morale. La morale è l'insieme di norme a contenuto fisso che ristagnano nella ripetizione alienante – siamo nell'ordine dell'oggettività e, dunque, dei fatti della fenomenologia, nell'ordine del *come* dell'imperativo; l'etica è la possibilità incondizionale di attuare queste norme, dunque è un atto, non un fatto (è ciò che è apportato nel mondo dall'uomo dopo aver optato per la ripetizione o l'invenzione) – rientra nell'ordine dell'ontologia e del *cosa* della norma; l'*ethos*, infine, è l'atteggiamento assoluto e fondamentale che permette all'individuo di compiere la scelta – è la possibilità dello strappo e dell'attuazione e perciò è il livello più profondo dell'analisi, quello metafisico del *perché* dell'esistenza. Così appare immediatamente chiaro perché sia l'etica a essere un paradosso e non la morale o l'*ethos*: dato che l'etica si pone al livello ontologico del *cosa*, essa ha a che fare con le essenze – ma dato che qui stiamo parlando dell'atto tramite cui un'essenza (per es. il contenuto del valore) si muta in un'altra (tramite l'invenzione), appare il paradosso. In altre parole l'agente storico, facendosi etico, «si determina in funzione di un avvenire puro che è precisamente il passato sociale»¹¹⁹, cioè l'individuo si proietta in un futuro inventato nell'orizzonte di un *come* già dato e immodificabile. È per definizione *impossibile* che un'essenza muti: è per questa ragione che Sartre sostiene che, semplicemente, esse *scompaiano nel tempo* insieme alle rispettive *morali*.

[...] le norme di un insieme sociale si danno come *insuperabili* [...] A questo livello la norma si dà come sopra-storica perché si manife-

¹¹⁷ SARTRE, *Morale et Histoire*, cit., p. 368.

¹¹⁸ Ivi, p. 371.

¹¹⁹ Ivi, p. 391.

sta nell'oggettività come sistema di regole che potrebbero (avvenire incondizionale) se venissero osservate rigorosamente reggere il corso della storia o rendere la storia inutile (ridurla alla ripetizione) senza mai incarnarsi in essa. [...] Ora queste realtà sopra-storiche, insuperabili e irrealizzabili, sono in verità costantemente superate dalla storia *senza essere realizzate*. O, se si preferisce, l'insuperabile passa [*l'indépassable passe*]¹²⁰.

Malgrado le norme siano, nella congiuntura storica, concepite come l'insuperabile, pena la ricaduta nell'inumanità, esse, apportate nel mondo dall'agire umano, peccano, per l'appunto, di umanità. Per questa ragione sono caduche, nel senso che esse *sono eterne finché durano*, ossia finché il pratico-inerte che le regge sussiste. L'insuperabile passa insieme al terreno su cui poggia: è per questa ragione che è con la modifica del campo pratico che si può cambiare la struttura etica (poiché si tratta di *relazioni*) superandola dialetticamente. Tale superamento non è *hegeliano*, ma prevede la completa estirpazione del presente che viene relegato nel passato in quanto oggetto, facendo sì che non abbia più alcun effetto concreto sul reale. Pertanto, «l'etica è un momento della prassi»¹²¹ e nient'altro: è nell'istante decisivo della scelta che si attua la deviazione storica, la quale non produce un cambiamento radicale del campo, ma solo un *petit décalage* – il Sartre successivo ai *Cahiers* comprende questa impossibilità, cercando di emendarla con quest'*etica del possibile e dell'impossibile*.

Se il filosofo non ci ha dato un'indicazione concreta e materiale su *come* dirigere l'agire radicale, almeno ne ha fornita una formale relativa al *cosa* di questa scelta. È Sartre stesso a dirci che, in *Morale et Histoire*, si è trattato solo di chiarire «la struttura *pratica* dell'*ethos*» e non «i suoi contenuti normativi»¹²². Egli ha tentato di mostrare in cosa consista la possibilità dell'individuo di strapparsi dall'impossibilità della sua esistenza tramite l'azione storica. In questo contesto «l'etica, come settore particolare dell'attività umana, non sarebbe nemmeno concepibile se ogni prassi non si costituisse innanzitutto come *ethos*»¹²³, cioè come manifestazione di un fondamento assoluto che la precede, ossia la libertà come fondo metafisico dell'uomo.

Nonostante manchi un livello d'analisi contenutistico, in queste pagine troviamo un approccio fondamentale volto a svelare sia la radice

¹²⁰ Ivi, pp. 393-394.

¹²¹ Ivi, p. 385.

¹²² Ivi, p. 381.

¹²³ Ivi, p. 382.

materiale dell'etica (come ne *Les racines de l'éthique*), sia il piano metafisico dell'*ethos* come *possibilità di superare l'impossibile*. Per Arno Münster l'adozione di quest'etica significa «necessariamente la vittoria dell'*autonomia* sull'*eteronomia* e su tutti i vincoli che essa implica»¹²⁴.

4. Conclusioni

Le ultime pagine di *Morale et Histoire* aprono, abbozzandola, una questione cruciale: per Sartre l'etica è «sia immediata che un prodotto mediato»¹²⁵. È mediata perché deriva dal pratico-inerte; è im-mediata poiché «per il figlio l'imperativo ha un carattere ideale perché viene dall'uomo»¹²⁶, dai genitori, senza la mediazione della materia inerte del sociale. Sartre scopre un doppio strato dell'etica per l'individuo: egli è condizionato dalla norma «in quanto figlio dell'uomo e in quanto uomo»¹²⁷, cioè

[...] come ogni uomo è sia figlio che padre, egli avrà le due determinazioni contemporaneamente nella sua vita: cioè sarà [...] determinato direttamente come membro attivo della società [...] [cioè] dal pratico-inerte e giungerà a questa determinazione in quanto già determinato da essa ma *idealmente*. Così l'imperativo ideale si identificherà all'imperativo materiale (pratico-inerte) e lo sosterrà come *habitus*. Il figlio eticamente determinato *riconoscerà* l'ideale nella materialità¹²⁸.

Già alcune pagine prima aveva sostenuto che una qualsiasi condotta (in quel caso, l'antisemitismo) era insieme sia superficiale che profonda, «come tutto ciò che si radica nell'infanzia»¹²⁹. In sostanza, l'etica appare nel «punto di incontro di queste due forme dello stesso imperativo»¹³⁰. Se è dubbio che possa trattarsi dello *stesso* imperativo, è certo che questi due livelli si incrocino, si intersechino e guidino l'*ethos* dell'individuo il quale, nascendo, si trova «gettato verso il suo essere»¹³¹, poiché sarà condizionato a questo doppio livello. Per il nascituro «l'essere precede l'esistenza nella misura in cui questo essere è progettato come fine futuro dell'impresa

¹²⁴ MÜNSTER, *Sartre et la morale*, cit., p. 143.

¹²⁵ SARTRE, *Morale et Histoire*, cit., p. 401.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ivi*, p. 402.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ivi*, p. 335.

¹³⁰ *Ivi*, p. 402.

¹³¹ *Ivi*, p. 411.

parentale, di cui l'esistente *che nascerà* diviene il mezzo»¹³². L'ambito familiare è così il «*modello*»¹³³ dell'imperativo e della condotta esistenziale concreta¹³⁴. Tale modello prepara un «destino del figlio che gli è trasmesso dalla nascita» e che Sartre rintraccia nell'*educazione*¹³⁵: questa ipoteca, questo futuro anteriore, questo orizzonte destinale è ciò in cui l'esistente si ritrova a vivere e a forgiare la propria esperienza. Per tale ragione la parola *autonomia* è la più necessaria, poiché se l'esito di tutte le analisi sartriane conduce alla concezione della famiglia come struttura di condizionamento etico supplementare a quella sociale, allora l'*ethos* diventa il solo modo e l'unico luogo in cui la libertà *può ancora esistere*.

L'obiettivo di quest'etica è pertanto quello di indagare la possibilità dell'autonomia individuale rispetto all'eteronomia sociale, articolando i due piani in quanto costitutivi della storia. L'intento sartriano è quello di mostrare come debba manifestarsi la scelta in quanto momento decisivo dell'esistenza. È così emersa, ancora una volta, l'assoluta libertà dell'uomo: certamente condizionata molto più profondamente rispetto agli studi sartriani precedenti, ma mai come in queste pagine capace di risollevarsi e prodursi ogni volta *umana*. Ha avuto ragione Verstraeten nel sottolineare come l'unico Valore effettivamente onnipresente nell'etica sartriana sia la libertà: queste pagine lo dimostrano. Approfondendo questi testi abbiamo potuto comprendere come la libertà, manifestandosi e costituendo il sociale, le norme, i valori, non faccia altro che realizzarsi, fondarsi in direzione di quel futuro *à faire* che, una volta contaminato dalla materia, non può che oggettivare e, dunque, alienare l'intenzione fondamentale. Lo scopo di un'etica esistenzialista dev'essere allora quello di riscattare la libertà da questo peccato originale della materia.

Dopo questa prima lettura delle pagine edite dell'etica sartriana della metà degli anni '60, crediamo di poter dire che il punto più problematico e certamente più *concreto* di quest'etica sia lo spunto che abbiamo solo accennato, relativo alla *famiglia*. Riteniamo che sia lì che l'esistenzialismo trovi il suo vero *im-possibile*.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Ivi, p. 413.