

Giuseppe De Ruvo

La malafede dopo Sartre.

Per una rivalutazione del concetto in ambito etico-politico

TITLE: *Bad Faith after Sartre. A Re-Evaluation of the Concept from an Ethical and Political Perspective*

ABSTRACT: this paper aims to show some “figures” of bad faith as they emerge in the history of literature and in the contemporary sociological debate. In particular, we will focus on Alberto Moravia’s *Il Conformista* and on the notion of narcissism as elaborated by Christopher Lasch. The goal is to show how adhesion to a normativity can best be interpreted through the lens of bad faith, thus emphasizing 1) the responsibility of subjects and 2) the impossibility of the disintegration of freedom by the *Mit-Sein*. In conclusion, based on its findings, the article seeks to indicate future research directions.

KEYWORDS: Bad Faith; Conformism; Moravia; Narcissism; Sartre

1. *Introduzione. Strutture formali e fenomenologie della malafede*

Se al centro de *L’essere e il nulla* vi è la dialettica tra trascendenza e in-seità, tra libertà e fatticità, tra il per-sé e la situazione nella quale si trova gettato, allora il problema della malafede è di centrale importanza. Infatti, essa consiste in quell’atteggiamento in virtù del quale la coscienza – ontologicamente libera – «invece di dirigere la negazione verso l’esterno, la rivolge verso se stessa»¹.

Nella malafede, la coscienza certamente attiva il suo potere di trascendenza ma, piuttosto che dirigerlo verso l’esterno, ovvero verso l’in-seità dell’essere o verso la situazione in cui è gettata, lo rivolge verso se stessa, così ponendo «se stessa come un consistente e rassicurante in-sé»².

¹ J.- P. SARTRE, *L’être e le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. a cura di G. DEL BO, *L’essere e il nulla* [da ora *EN*], il Saggiatore, Milano 2014, p. 84).

² E. RUBETTI, *La malafede e il nulla. Figure della falsità e della menzogna nel pensiero di Jean-Paul Sartre*, Il Prato, Padova 2012, p. 49.

Trascendendo, con un atto di trascendenza, la forza stessa di trascendere, il per-sé apre a una situazione paradossale: da un lato vuole farsi simile a una cosa, dandosi una stabilità che di per sé non possiede; dall'altro, tale tentativo di 'cosalizzazione' della coscienza è reso possibile da un suo atto di trascendenza, che nega – e dunque trascende – proprio la sua trascendenza. In questo senso, scrive Sartre, «la condizione di possibilità della malafede è che la realtà umana, nel suo essere più immediato, nell'infrastruttura del *cogito* preriflessivo, sia ciò che non è e non sia ciò che è»³. Per quanto, dunque, attraverso la malafede il soggetto miri «ad essere e a farsi cosa, dandosi uno statuto rigorosamente definito e garantito»⁴, ciononostante essa *presuppone* l'ontologica libertà del soggetto. La malafede è sempre *progetto di malafede*⁵, ma ciò non significa che ci si metta *deliberatamente* in malafede. Piuttosto – come vedremo meglio – essa viene assunta *preriflessivamente*: «ci si mette in malafede come ci si addormenta»⁶.

Il problema, prosegue però Sartre, è che una volta assunto questo atteggiamento è estremamente difficile liberarsene, giacché la malafede «si delinea intera nella risoluzione che prende di *non chiedere troppo*, di considerarsi soddisfatta»⁷. La malafede ha dunque il potere di aprire una comprensione preriflessiva del mondo e della coscienza, all'interno della quale quest'ultima si appercepisce «alla stregua di un dato»⁸. Proprio per questo, la malafede si configura come «la minaccia immediata e permanente di ogni progetto dell'essere umano»⁹, giacché essa fa sì che la coscienza «si impegni nell'impresa autodistruttiva di tentare di trasformare la trascendenza del per-sé in fatticità, di far esistere il per-sé nel modo dell'in-sé»¹⁰.

Se dunque, da un punto di vista strutturale, la malafede si presenta come un atteggiamento in virtù del quale il per-sé mette tra parentesi la sua trascendenza tentando di farsi simile a una cosa, allora è necessario comprendere *perché* ciò avvenga. Infatti, comprendere le strutture sottese all'assunzione degli atteggiamenti di malafede può permetterci di tematizzare quest'ultima non solo a livello del *cogito* e non solo da un punto di vista ontologico, ma anche da un punto di vista etico-politico.

³ SARTRE, *EN*, cit., p. 105.

⁴ F. FERGNANI, *Lezioni su Sartre*, Farina Editore, Milano 2018, p. 86.

⁵ SARTRE, *EN*, cit., p. 85: «Occorre un'intenzione primaria e un progetto di malafede».

⁶ Ivi, p. 106.

⁷ *Ibidem*.

⁸ FERGNANI, *Lezioni su Sartre*, cit., p. 90.

⁹ SARTRE, *EN*, cit., p. 109.

¹⁰ R.E. SANTONI, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia 1995, p. 7.

In questo articolo, infatti, nostro obiettivo sarà mostrare come il dispositivo della malafede, sollecitato da alcune dinamiche sociali, possa essere utilizzato come valido strumento per un'analisi esistenzialista del potere, che sia in grado di analizzarlo a partire dalle *prassi di assoggettamento* dei soggetti.

In questo senso, nel prossimo paragrafo (§2), mostreremo come il fenomeno della malafede sia certamente un fenomeno intrinsecamente sociale, ma che – ciononostante – presupponga una priorità ontologica della coscienza. Tale operazione ci permetterà di comprendere il *Mit-Sein* non come luogo di per sé determinato a esercitare un potere sul soggetto, giacché è in virtù del movimento della malafede che quest'ultimo si assoggetta alla normatività proposta dal con-essere.

Successivamente, analizzeremo delle *situazioni* concrete nelle quali il potere non si esercita esclusivamente in maniera verticale, giacché esso si genera grazie a particolari atteggiamenti di malafede. In §3, infatti, offriremo una lettura esistenzialista de *Il Conformista* di Alberto Moravia, sottolineando come – anche dinnanzi ad una spietata dittatura come il fascismo – l'adesione al regime possa essere letta con le lenti della malafede.

Nel paragrafo successivo (§4) analizzeremo la nozione di narcisismo, per come emerge nella seconda metà del Novecento, al fine di mostrare come anche fenomeni tra loro distanti (il conformismo al regime fascista e, appunto, il narcisismo) possano essere ricondotti al minimo comun divisore della malafede.

In conclusione (§5), si mostrerà che non solo la nozione di malafede può essere euristicamente utile per comprendere e decrittare vecchie forme di sottomissione, ma che – grazie ad essa – è anche possibile comprendere più a fondo altre forme di potere che si stanno sviluppando sotto i nostri occhi.

2. *La malafede e gli altri. Il problema del Mit-Sein tra Heidegger e Sartre*

In precedenza si è detto che l'atteggiamento di malafede viene assunto *preriflessivamente*, quasi fosse una *risposta* a delle particolari *situazioni* che sollecitano la messa tra parentesi della forza di trascendenza del per-sé. In un passaggio de *L'essere e il nulla*, Sartre esplicita questo riferimento, affermando che – nell'esperienza quotidiana del mondo – «il *Mit-Sein* non può che sollecitare la malafede presentandosi come una *situazione* che la malafede permette di superare»¹¹. All'interno del mondo sociale, infatti, si generano tutta una serie di dinamiche che, da un lato, rendono complesso

¹¹ SARTRE, *EN*, cit., p. 85.

per il per-sé esercitare il suo potere di trascendenza e che, dall'altro, fanno apparire l'assunzione degli atteggiamenti di malafede come una postura economica, che permette al soggetto di semplificare la sua vita quotidiana e di essere effettivamente apprezzato nella sfera pubblica.

Iniziando dal primo punto, è utile sottolineare come – per Sartre – il *Mit-Sein* si presenti come un 'luogo' già *significante*: «Io, dal quale le cose ricevono i significati, mi trovo impegnato in un mondo già *significante* che mi riflette dei significati che io non ho affatto posti»¹². Calato nel mondo, il soggetto vede la sua trascendenza dover fare i conti con significati posti da altre trascendenze, che si configurano come dei *limiti* all'ontologica libertà del per-sé¹³.

La situazione in cui il per-sé è gettato non è mai *priva di senso*: essa riflette sempre fini e normatività poste da altri. Ovviamente, ciò non significa che il potere di trascendenza della coscienza non possa esercitarsi, tuttavia – da un punto di vista pratico – esiste la possibilità che il soggetto *rinunci* ad esercitare tale potere, preferendo calarsi all'interno del groviglio normativo in cui si trova gettato: «se non seguo punto per punto le indicazioni fornitemi dagli altri, non mi orienterò più»¹⁴.

In questo senso, la normatività eteronoma della situazione rende più complesso per il per-sé esercitare la sua trascendenza, giacché il *Mit-Sein* si presenta come un luogo in cui «Io sono spossessato, immobilizzato nei miei progetti, privato del necessario per perseguire i miei fini»¹⁵. L'atteggiamento di malafede, dunque, consisterebbe in questo caso nell'adeguarsi a tale normatività, considerandosi come un pezzo nell'ingranaggio del *Mit-Sein*, piuttosto che come una trascendenza in grado di nullificare la situazione:

è proprio in questo senso che Sartre indica il paradosso della libertà: nonostante il suo potere assoluto, in quanto ontologicamente dato e irrinunciabile, essa deve esercitarsi in un mondo dove i significati sono già stati attribuiti come oggettivi, e non come possibili. Il soggetto si trova quindi ad abdicare alla propria individualità in nome dei presunti dispositivi legittimi di conoscenza, potere e normatività¹⁶.

¹² Ivi, p. 583.

¹³ Cfr., su questo, M. Russo, *Libertà in situazione. La finitezza umana in Kant e Sartre*, Mondadori, Milano 2014, p. 116: «Da qui il paradosso che lega la libertà con la fatticità: non può esservi una libertà che non sia in situazione e non vi è situazione se non mediante libertà, in quanto resistenze e ostacoli proiettati sugli esistenti bruti possono essere organizzati così solo dal per-sé».

¹⁴ SARTRE, *EN*, p. 585.

¹⁵ Ivi, p. 584.

¹⁶ M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale di Jean*

Tuttavia, ed è il secondo problema cui abbiamo fatto riferimento, l'assunzione di atteggiamenti di malafede nel *Mit-Sein* può essere anche considerata come un dispositivo utile per ridurre la complessità della vita ordinaria, riducendo così l'angoscia che deriva dal dover costantemente ridefinire la propria identità e il proprio ruolo sociale¹⁷ – possibilità impressa nell'ontologica capacità del per-sé di trascendere continuamente la propria situazione.

Insomma, assumere atteggiamenti di malafede permette al soggetto di *immedesimarsi* con il ruolo sociale che gli è assegnato nel con-essere, limitandosi a essere *nient'altro che quello*. La malafede riduce la complessità della vita ordinaria perché limita il novero delle possibilità, permettendo al soggetto, come nota Matthew Eschleman, di credere «in una libertà indebolita e domata che non genera angoscia»¹⁸. Da ciò deriva quell'assurda *teatralità dell'esistenza* – da Sartre descritta con l'esempio del cameriere¹⁹ – nella quale domina «la tendenza a svolgere nel modo più serio un certo ruolo onde afferrarsi a un in-sé solido e duraturo»²⁰.

Inoltre, la malafede permette di superare le insidie nel *Mit-Sein* anche perché essa può costituire una valida risposta al 'gioco di sguardi' che caratterizza il rapporto con gli altri²¹. Infatti, se nello sguardo altrui il soggetto subisce un'oggettificazione, la malafede agisce in maniera 'preventiva': dandosi una particolare consistenza d'essere, adeguata all'orizzonte di attese dell'Altro e inquadrata nell'ordine dei significati del *Mit-Sein*, il soggetto può far sì che allo sguardo altrui non segua *vergogna*, ma *orgoglio*²². Il per-sé può dunque procedere a fissarsi in una forma determinata, *oggettiva*, affinché possa godere della propria *oggettività*²³, suscitando l'ammirazione dell'Altro.

Per farlo, tuttavia, il soggetto deve rinunciare al suo potere di trascendenza: una volta individuato ciò che l'Altro apprezza, è necessario che il per-sé proceda a una «auto-pseudo-oggettificazione»²⁴, grazie alla quale

Paul Sartre, Mimesis, Milano/Udine 2018, p. 113.

¹⁷ M. ESCHLEMAN, *The Misplaced Chapter on Bad Faith, or Reading Being and Nothingness in Reverse*, in «Sartre Studies International», n. 1, 2008, p. 7: «L'angoscia deriva anche dal doversi continuamente confrontare con la possibilità di dover rivedere in maniera significativa il proprio stile di vita e l'identità sociale» (trad. mia).

¹⁸ Ivi, p. 8.

¹⁹ SARTRE, *EN*, cit., pp. 96-97.

²⁰ RUBETTI, *La malafede e il nulla*, cit., p. 48.

²¹ Per un'analisi approfondita del dispositivo dello sguardo, cfr. G. FARINA, *L'Alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni, Roma 1998.

²² SARTRE, *EN*, cit., p. 346: «L'orgoglio è un sentimento senza equilibrio e di malafede».

²³ *Ibidem*. Torneremo sull'orgoglio in §4.

²⁴ ESCHLEMAN, *The Misplaced Chapter on Bad Faith*, cit., p. 1.

assume una forma che, se non si vuole perdere l'ammirazione altrui, *non deve* essere trascesa. Il per-sé *mente a se stesso sapendo di mentire*. La coscienza è perfettamente consapevole di *poter essere anche altro*, ma *si rassegna* a non esserlo al fine di suscitare nell'Altro una reazione che possa inorgoglierlo: «per essere orgoglioso di *essere qualcosa*, bisogna che io mi sia prima di tutto rassegnato a non essere *che quello*»²⁵.

Si capisce, allora, perché Eschleman scriva che «la malafede è un fenomeno concreto essenzialmente sociale. Essa sempre implica l'essere gettati in un mondo sociale, all'interno del quale le forze sociali spingono affinché ciascuno assuma un'identità sociale»²⁶.

Le dinamiche del *Mit-Sein* hanno effettivamente un ruolo fondamentale nello spiegare *perché* il per-sé rinunci con tanta facilità a esercitare il suo potere di trascendenza. Ciononostante, è estremamente rischioso considerare la malafede come un atteggiamento causato *esclusivamente* dal *Mit-Sein*. Quest'ultimo, infatti, 'sollecita' l'assunzione degli atteggiamenti di malafede, *ma non li impone*. La malafede è una possibilità inscritta nella struttura stessa del *cogito*, che può mentire a se stesso proprio perché non è la sua coincidenza.

Per comprendere, dunque, come nella malafede sia sempre in gioco un «monologo interno su noi stessi»²⁷, è utile confrontarla con il «Si» heideggeriano. Per quanto i due dispositivi possano sembrare a prima vista molto simili, infatti, il loro accostamento ci permetterà di cogliere quelle specificità della malafede che la rendono un concetto estremamente utile per un'analitica esistenzialista del potere.

Nel celebre §27 di *Essere e tempo*, infatti, Heidegger si trova a dover rispondere ad una domanda particolare, esplicitata alla fine del paragrafo precedente: «*Chi è allora colui che ha assunto l'essere come essere-assieme quotidiano?*»²⁸.

Dopo aver mostrato come l'essere-nel-mondo implichi sempre la presenza d'altri – non solo a livello ontico, ma anche a livello ontologico-esistenziale – Heidegger pone un problema particolarmente cogente: dato che il nostro *in-der-Welt-sein* è sempre condizionato dalla presenza d'altri e segue innanzitutto e per lo più le strutture del prendersi cura inautentico, in virtù del quale l'altro è incontrato secondo le modalità difettive della

²⁵ SARTRE, *EN*, cit., p. 346.

²⁶ ESCHLEMAN, *The Misplaced Chapter on Bad Faith*, cit., p. 2.

²⁷ Ivi, p. 13.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle 1927 (tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2016, §26, p. 157).

«contrapposizione commisurante»²⁹, *chi* è il soggetto del con-essere-nel-mondo se quest'ultimo si è svelato come «il modo d'essere proprio di un ente che si incontra nel mondo»³⁰? Insomma, cercando di semplificare il linguaggio heideggeriano, la questione è: chi è il soggetto della quotidianità, intendendo quest'ultima come il mondo-ambiente ordinariamente esperito da enti caratterizzati dal con-essere? La risposta di Heidegger è: «il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il “Chi” è il neutro, *il Si*»³¹.

Il vero protagonista del *Mit-Sein* è il Si, il quale vi esercita un'autentica *dittatura*³², in virtù della quale «ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla “gran massa” come ci *si* tiene lontani, troviamo “scandaloso” ciò che *si* trova scandaloso»³³.

Heidegger rifiuta qualsiasi tentativo di ‘personalizzare’ il Si. Esso è il neutro assoluto, che pure assurge a modalità d'essere fondamentale del con-essere dell'Esserci: «Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il *Si-Stesso*»³⁴. Ciò significa, dunque, che – nel con-essere – l'Esserci è *immediatamente* svuotato delle *sue proprie possibilità*, giacché ciò che si profila all'orizzonte sono esclusivamente le possibilità offerte dal Si.

Il vero ‘soggetto’ della quotidianità non è dunque l'Esserci, quanto il Si, il quale non agisce semplicemente da ‘modello’ o da parametro sulla cui base misurare le possibilità³⁵, giacché esso – in quanto modo d'essere dell'Esserci – apre una comprensione preontologica del mondo e delle possibilità in esso iscritte: «L'Esserci quotidiano trae l'interpretazione preontologica del suo essere dal modo di essere immediato del Si»³⁶, il quale – in ultima istanza – «decreta il modo d'essere della quotidianità»³⁷.

Ciò che emerge da questi passaggi di *Essere e tempo* è che, nella quotidianità, l'Esserci *non può far altro che seguire i decreti del Si*. Questo – da un lato – «sgrava ogni singolo Esserci nella sua quotidianità»³⁸, agendo

²⁹ Ivi, §27, p. 158.

³⁰ Ivi, §26, p. 157.

³¹ Ivi, §27, p. 158.

³² *Ibidem*: «il Si esercita la sua autentica dittatura».

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 161.

³⁵ Cfr. ivi, p. 160: «il Si non è neppure una specie di soggetto universale, sospeso al di sopra dei singoli».

³⁶ Ivi, p. 162.

³⁷ Ivi, p. 159.

³⁸ *Ibidem*.

dunque da riduttore di complessità dal momento che *anticipa* le possibilità dell'Esserci, ma – dall'altro – impedisce al *Dasein* di dirigersi verso le sue possibilità *proprie* [*eigen*], dunque verso l'autenticità [*Eigentlichkeit*]. Come la malafede, il Si restringe il novero delle possibilità, dunque riduce la complessità e argina l'angoscia, appiattendolo il soggetto (o l'Esserci) sul regime di significati propri del *Mit-Sein*.

La grande differenza, tuttavia, sta nel fatto che – dal punto di vista di Heidegger – vi è una *priorità del mondo sulla coscienza*, in virtù della quale il soggetto non è originariamente trascendenza, capacità di nullificare lo stato di cose presente, giacché «è a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzitutto, sono dato a me stesso. [...] l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale»³⁹. In Sartre, come si è detto, la malafede si attiva perché la coscienza è *innanzitutto* trascendenza, e dunque – sollecitata dal *Mit-Sein* – trascende la sua capacità di trascendere; in Heidegger, invece, l'Esserci è innanzitutto «disperso nel Si»⁴⁰ e, *solo poi*, può «trovare se stesso»⁴¹.

In questo senso, si comprende molto bene la differenza tra l'analisi del *Mit-Sein* de *L'essere e il nulla* e quella di *Essere e tempo*: se per Heidegger il Si è il soggetto del con-essere e *impone* all'Esserci il suo modo di essere-nel-mondo, dal momento che è esso stesso ad aprire una comprensione preontologica del mondo, per Sartre le cose stanno diversamente.

Per il filosofo francese, infatti, è un atto del per-sé – per quanto possa essere sollecitato dal *Mit-Sein* – a generare le dinamiche di malafede: l'assoggettamento ai significati del *Mit-Sein* non deriva dal fatto che essi aprono una comprensione preontologica del mondo alla quale non ci si può sottrarre, ma dal fatto che tale precomprensione è appercepita come intrascendibile solo perché la coscienza accetta e decide di accoglierla come tale, nullificando la sua forza nullificante. È sempre la coscienza, infatti, che «decide dell'esatta natura delle sue esigenze»⁴². E quindi, a differenza del Si heideggeriano, il quale mette fuori gioco la coscienza avendo già da sempre «anticipato ogni giudizio e ogni decisione»⁴³, la malafede

implica per essenza l'unità di *una* coscienza, anche se questo non significa che essa non possa essere condizionata dal *Mit-Sein*, come del resto tutti i fenomeni della realtà umana. Ma il *Mit-Sein* non sarà altro che

³⁹ Ivi, p. 161.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² SARTRE, *EN*, cit., p. 106.

⁴³ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 159.

una pura *situazione* contingente alla malafede, poiché quest'ultima viene *dal di dentro*, non dal di fuori, della coscienza e della realtà umana⁴⁴.

Non è il Si ad aprire una comprensione preontologica del mondo, ma la malafede, ovvero un'operazione che avviene a livello del *cogito* e che è resa possibile dal fatto che la coscienza è trascendenza. La comprensione preontologica del mondo è aperta quindi dagli atti di malafede, i quali – per l'appunto – «creano un mondo, un mondo di malafede, da cui il soggetto è circondato»⁴⁵.

L'assoggettamento alla normatività del *Mit-Sein* è un atto, infatti, di cui il per-sé è pienamente *responsabile*. Tale assoggettamento non viene semplicemente *subito passivamente*, ma viene – paradossalmente – attivamente posto. Con la malafede siamo di fronte a una attiva posizione della passività, che immediatamente (si) nasconde tale originaria attività: «La malafede è evidentemente una menzogna, *perché essa dissimula la totale libertà dell'impegno*»⁴⁶.

Una tale affermazione ha come conseguenza che, nell'analizzare le forme di potere che hanno caratterizzato e caratterizzano la nostra società, è fondamentale non solo guardare a come il potere si eserciti dall'alto, giacché è altrettanto importante comprendere come esso sia legittimato *dal basso*, ovvero comprendere attraverso quali meccanismi e dispositivi dei soggetti ontologicamente liberi accettino di mettere tra parentesi la loro forza di nullificazione.

Ciò significa, però, che i soggetti sono *responsabili* di qualsiasi forma di potere si eserciti su di loro, dato che – da un punto di vista ontologico – essi sarebbero in grado di trascenderla: «il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza»⁴⁷.

Per questa ragione e su queste basi, offriamo ora una lettura esistenzialista de *Il Conformista* di Alberto Moravia, romanzo che è – da questo punto di vista – un vero e proprio caso-limite. Infatti, in quest'opera dello scrittore romano è possibile vedere come la fedeltà verso un regime dittatoriale come quello fascista possa prendere le mosse non semplicemente dalla capacità della propaganda di trasformarsi in onnipotente e onnipresente

⁴⁴ RUBETTI, *La malafede e il nulla*, cit., p. 47.

⁴⁵ Ivi, p. 53.

⁴⁶ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1969 (tr. it. di G. MURSIA RE, *L'esistenzialismo è un umanesimo* [da ora *EU*], Mursia, Milano 2019, p. 101).

⁴⁷ Ivi, p. 56.

Si, quanto dal trauma della contingenza dell'esistenza, per fuggire la quale il protagonista Marcello deciderà di vivere una vita in malafede.

3. *Giocare al fascismo. La malafede di Marcello ne Il Conformista* di Alberto Moravia

Pubblicato nel 1951, *Il Conformista* di Alberto Moravia narra il dramma di Marcello Clerici. Al centro del romanzo vi è la traiettoria di vita del protagonista, il quale – dopo aver tentato di uccidere un uomo di nome Lino che aveva abusato di lui – decide di aderire al regime fascista, entrando nei servizi segreti. La narrazione è basata sulla ricerca di 'normalità' da parte di Marcello che, dopo il tentato omicidio, si appercepisce come diverso, deviante.

Il fascismo, infatti, appare come mero 'sfondo' del romanzo: al centro c'è il tentativo di Marcello di superare il trauma della violenza e del crimine attraverso una totale adeguazione al *modus vivendi* del fascista medio. Per quanto, dunque, *Il Conformista* possa essere considerato a tutti gli effetti come un romanzo realista che descrive la vita ai tempi del regime⁴⁸, esso mette al centro non tanto i dispositivi con cui quest'ultimo riusciva a generare consenso, quanto l'atteggiamento del protagonista che – persa la sua (apparente) innocenza – ripiega su una immedesimazione con il regime.

Il vero protagonista del romanzo non è dunque nemmeno Marcello, quanto il suo pienamente cosciente «desiderio di normalità»⁴⁹, in virtù del quale – come vedremo subito – tutta la sua vita si configurerà come una *fuga dal nulla che è*. La vita di Marcello, infatti, si configura come una straordinaria *raffigurazione* della malafede originaria che pervade l'esistenza umana.

In precedenza, infatti, si è affermato che – certamente – la malafede può essere sollecitata dal *Mit- Sein*, ma essa appartiene innanzitutto alla struttura ontologica della coscienza, nella misura in cui il per-sé non è mai ciò che è. Ne *Il Conformista* questo fattore emerge con chiarezza: Moravia non fa *mai* riferimento alla propaganda fascista, né il protagonista è in alcun modo indotto da altri ad abbracciare il regime. Piuttosto, come nota Sergio Pacifici analizzando complessivamente l'esistenzialismo di Moravia, il problema sta nel fatto che Marcello, dopo aver assaggiato traumaticamente la contingenza e la brutalità dell'esistenza (rappresentata dall'abuso

⁴⁸ Cfr. M. TORTORA, *Moravia e il nuovo realismo*, in B. MANETTI, M. TORTORA, *Letteratura italiana contemporanea*, Carocci, Roma 2022, pp. 73-76.

⁴⁹ A. MORAVIA, *Il Conformista*, Bompiani, Milano 2019, p. 45.

e dal tentato omicidio), si scopre «privo di una guida e [...] tuttavia forzato a scegliere e ad agire, *in virtù della sua struttura ontologica*»⁵⁰. Ma questo agire, reso inevitabile dalla struttura ontologica della coscienza, sarà inevitabilmente un agire in malafede.

Davanti alla scoperta del nulla, infatti, per i personaggi di Moravia⁵¹ – e in particolare per Marcello – «la vera tragedia risiede nell'inadeguatezza stessa delle azioni che intraprendono per uscire da tale situazione e aggiustarla [...]. [I personaggi] fanno dei deboli tentativi di cambiare la loro situazione e, quando falliscono, “scelgono” di non essere altro se non ciò che sono»⁵².

Quello di Marcello, dunque, è *progetto di malafede*, spasmodica ricerca di orgoglio e approvazione con l'obiettivo di fuggire il nulla che lo caratterizza: «una voglia di essere simile a tutti gli altri, dal momento che essere diverso voleva dire essere colpevole»⁵³.

Su queste basi, dunque, analizziamo la malafede di Marcello, con l'obiettivo di mostrare come, anche davanti al fascismo, la sottomissione al potere costituito non dipenda solo ed esclusivamente dalla violenza del regime o dalla forza di una propaganda in grado di piegare i soggetti. Piuttosto, l'analisi de *Il Conformista* ci permetterà di mostrare come, per quanto violenza e propaganda possano giocare un ruolo fondamentale, la sottomissione sia, innanzitutto, dovuta a un *progetto di sottomissione*, elaborato al fine di fuggire il nulla che si è. Del resto, nelle parole di Sartre, «non si sfugge a questo pensiero inquietante che con una specie di malafede»⁵⁴.

La malafede di Marcello, infatti, è innescata dalla traumatica scoperta della contingenza dell'esistenza e dalla perdita di qualsiasi possibilità d'innocenza: «per lui, il solo rimorso possibile era di aver sbagliato, e cioè di aver fatto quello che ha fatto [tentare di uccidere Lino dopo l'abuso] *senza una necessità assoluta e fatale*»⁵⁵.

Come ha notato James Chiampi, il dramma esperito da Marcello deriva dal fatto che egli è «incapace di trovare i suoi fondamenti [...], gli è strutturalmente precluso sapere chi è»⁵⁶. Marcello, insomma, si trova a fare

⁵⁰ S.J. PACIFICI, *Existentialism and Italian Literature*, in «Yale French Studies», n. 1, 1955, p. 85. Corsivi miei.

⁵¹ Pacifici si riferisce, oltre che a *Il Conformista*, anche a MORAVIA, *Gli Indifferenti*, Bompiani, Milano 2016, uscito nel 1929.

⁵² PACIFICI, *Existentialism and Italian Literature*, cit., p. 84.

⁵³ MORAVIA, *Il Conformista*, cit., p. 45.

⁵⁴ SARTRE, *EU*, cit., p. 60.

⁵⁵ MORAVIA, *Il Conformista*, cit., p. 296. Corsivi miei.

⁵⁶ J.T. CHIAMPI, *Policing the Secret: Alberto Moravia's "Il Conformista"*, in «Italice», n. 2, 2004, p. 209.

i conti con la contingenza e con il nulla che, ontologicamente, è, e che egli tenta in ogni modo di fuggire. L'adesione al fascismo e all'ordine di significati del *Mit-Sein*, infatti, viene *solo dopo* la scoperta del suo nulla. Come notava Carlo Falconi l'anno prima dell'uscita de *Il Conformista*, è infatti tipico dell'esistenzialismo di Moravia considerare la malafede (o l'indifferenza) come un comportamento *ontologicamente legato* all'angoscia che segue la scoperta della contingenza dell'esistenza⁵⁷.

In questo senso, l'adesione al fascismo si configura per Marcello come un «gesto terapeutico»⁵⁸, ovvero come un gesto che permette al soggetto di nascondersi il suo nulla, garantendogli così la «sensazione di trovarsi davanti a qualcosa di molto comune, di quasi dozzinale, e però di perfettamente rassicurante»⁵⁹. La ricerca di normalità è quindi sempre un qualcosa di posto da Marcello, è lui a cercarla attraverso il gesto terapeutico con cui aderisce al fascismo. Non è il fascismo a impossessarsi di lui, ma lui a porre il fascismo come rassicurante *Mit-Sein* al quale adeguarsi in malafede. Come scrive Chiampì, infatti, è certamente vero che «Marcello pone una normalità che la collettività possiede, un grande Si [*das Mann*] italiano»⁶⁰, ma – appunto – è *lui a porla*. È la malafede di Marcello, reazione alla scoperta del nulla dell'esistenza, a porre la normatività del Si, non il contrario.

Da ciò deriva dunque il *progetto di malafede* che Marcello porterà avanti per tutta la sua vita, ovvero quello di diventare

Una cosa sola con la società e il popolo in cui si trovava a vivere; non era un solitario, un anormale, un pazzo; era uno di loro, un fratello, un cittadino, un camerata; e questo, dopo aver tanto temuto che l'uccisione di Lino potesse separarlo dal reso dell'umanità, era in alto grado consolante⁶¹.

Come si comprende da questo passo, poi, Marcello è perfettamente consapevole sia del trauma subito sia del suo progetto di malafede. Come ne *L'essere e il nulla*, anche nell'opera di Moravia non c'è spazio per l'inconscio. La violenza subita e l'omicidio tentato non vengono *rimossi* da Marcello, né essi vengono interpretati come traumi sepolti che inconsciamente continuano ad agire. Marcello è perfettamente consapevole del suo

⁵⁷ Cfr. C. FALCONI, *I vent'anni di Moravia*, in «Humanitas», n. 5, 1950, pp. 189-205.

⁵⁸ CHIAMPÌ, *Policing the Secret*, cit., p. 202.

⁵⁹ MORAVIA, *Il Conformista*, cit., p. 104.

⁶⁰ CHIAMPÌ, *Policing the Secret*, cit., p. 210.

⁶¹ Ivi, p. 89.

trauma e, dunque, mente continuamente a sé stesso sapendo di mentire. Sa perfettamente che il suo atteggiamento è «volontario e artificioso»⁶², e che la ‘normalità’ a cui tanto aspira è sempre «da venire e da ricostruire faticosamente, dubbiosamente, sanguinosamente»⁶³. Marcello è talmente consapevole del suo progetto di malafede che continuamente verifica la sua appartenenza alla normalità, quasi guardandosi allo specchio al fine di assicurarsi che la sua condotta di malafede sia efficace: «egli era veramente un uomo come tanti altri. Si fermò davanti allo specchio di un negozio e si guardò a lungo, osservandosi con un distacco obbiettivo e privo di compiacimento: sì, era proprio un uomo come tanti altri»⁶⁴.

Ne *Il Conformista*, insomma, non c’è spazio né per l’inconscio né per il Sì. La sottomissione al regime non deriva dalla forza della propaganda, magari in grado di agire ‘sottopelle’ sollecitando *inconsiamente* i soggetti⁶⁵, ma da un *consapevole e libero atto di malafede*, che rende l’esistenza simile a una *pièce* teatrale: «Tutti, pensò Marcello, dovevano recitare la loro parte, e soltanto in questo modo il mondo poteva durare»⁶⁶.

Insomma, l’analisi de *Il Conformista* ci permette di comprendere come alla base dell’assoggettamento a un regime, anche fascista, non vi siano esclusivamente le azioni *top-down* di quest’ultimo, ma anche, se non soprattutto, la decisione, da parte dei soggetti, di rinunciare a trascendere la situazione con l’obiettivo di inserirsi in essa, così da fuggire il nulla che si è.

I regimi totalitari, poi, ‘semplificano’ questa operazione, dal momento che tendono a promuovere un’immagine del ‘cittadino modello’ estremamente chiara e definita, continuamente rappresentata dalla propaganda⁶⁷. Il punto, però, è che a tale *Mit-Sein* ci si adegua *solo dopo* aver assunto un atteggiamento di malafede, il quale deriva – a sua volta – dal fatto che «la realtà umana è angosciata dalla sua libertà, dal suo nulla, dalla mancanza d’essere, ed è perpetuamente e immediatamente tentata a fuggire questo nulla, a riempire questa mancanza, a diventare qualcosa»⁶⁸.

⁶² Ivi, p. 45.

⁶³ Ivi, p. 165.

⁶⁴ Ivi, p. 86.

⁶⁵ È il caso della ‘teoria ipodermica della comunicazione’, elaborata in H.D. LASSWELL, *Propaganda Technique in the World War*, MIT Press, Boston 1927, molto in voga nell’epoca in cui erano attivi Sartre e Moravia.

⁶⁶ MORAVIA, *Il Conformista*, cit., p. 127.

⁶⁷ Su questo, con particolare riferimento al ventennio fascista, cfr. P. ZUNINO, *L’ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, il Mulino, Bologna 2013.

⁶⁸ R.E. SANTONI, *Is Bad Faith Necessarily Social?*, in «Sartre Studies International», n. 2, 2008, p. 30.

Il potere, anche quello fascista – violento e totalitario –, non si *esercita* solo dall'alto verso il basso, ma *si genera* dal basso, dal terrore nei confronti del nulla che siamo e che continuamente cerchiamo di fuggire: «l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo»⁶⁹, e il più delle volte lo fa in malafede.

E, come vedremo, tale dinamica sarà alla base anche di nuove forme di potere. Certamente non dittatoriali e violente come il fascismo, ma che comunque mettono al centro della loro legittimità – seppur in maniera diversa rispetto ai regimi totalitari – la rinuncia dei soggetti al loro potere di trascendenza.

4. *Società senza centro e moltiplicazione della malafede. Il caso del narcisismo*

Se, con l'analisi de *Il Conformista*, abbiamo mostrato come la malafede possa esercitare il suo potere anche in un contesto in cui il *Mit-Sein* tende ad essere 'monolitico' e ben poco differenziato, adesso è arrivato il momento di analizzare lo scenario opposto. Infatti, se – come si è detto – la malafede appartiene alla struttura originaria del per-sé, allora il *Mit-Sein* si configurerà più che altro come un'*occasione* per esercitarla. Analizzeremo, dunque, un fenomeno – il narcisismo – tipico della società cosiddetta post-moderna, caratterizzata dal venir meno delle strutture di classe e delle grandi narrazioni legittimanti⁷⁰, al fine di mostrare come, anche in tale congiuntura, la malafede possa essere utile per decrittare alcune dinamiche sociali di potere. Anzi, nostra intenzione è proprio mostrare come in realtà, in un contesto in cui il mondo sociale perde di uniformità, si moltiplichino le occasioni per assumere atteggiamenti di malafede.

Il mondo 'post-moderno', privo di un *ubi consistant*, liquido e caratterizzato dalla crescita esponenziale delle possibilità (elemento di per sé positivo), pare infatti riflettere – come in uno specchio – la condizione umana per come viene esplicitata dall'esistenzialismo sartriano. La liquidità dell'esistenza e delle relazioni⁷¹, la precarietà del lavoro⁷² e il rischio⁷³ costante che pervade una fase storica caratterizzata dalla nozione di *crisi*

⁶⁹ SARTRE, *EU*, cit., p. 68.

⁷⁰ Uso qui tale concetto in maniera puramente euristica, nel senso espresso da J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1998.

⁷¹ Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, London 2000.

⁷² R. SENNET, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Co, London 1999.

⁷³ U. BECK, *Risk Society*, SAGE, London 1992.

sono infatti tutti fattori che, in un certo senso, *ricordano* ai soggetti *il nulla che sono*, l'assoluta contingenza e infondabilità dell'esistenza.

In questo contesto, i soggetti si trovano immediatamente a dover fare i conti con la loro libertà, o meglio, *con il loro essere condannati alla libertà*. Ci troviamo, insomma, dinnanzi a un *Mit-Sein* variopinto, colmo di significati tra loro discordanti e, almeno in linea teorica, aperto ad accoglierne di nuovi. E tuttavia, è proprio la combinazione tra questi due fattori a sollecitare l'esperienza originaria della malafede nelle società post-moderne: davanti alla possibilità di agire, il soggetto prova angoscia e, dunque, dato che i significati del *Mit-Sein* sono innumerevoli, esso può mantener vivo il *feticcio* della scelta *scegliendo* (in malafede) a quali di questi significati adattarsi, al fine di fuggire l'angoscia originaria.

Piuttosto che *introdurre nuovi significati scegliendo le proprie possibilità*, dunque, il soggetto in malafede 'sceglierà' di adeguarsi a uno dei vari modelli che il *Mit-Sein* propone, mettendo così tra parentesi la sua trascendenza. Conservando, però, l'illusione di aver scelto.

Ciò, ovviamente, non significa che un regime come quello fascista sia 'migliore' per il semplice fatto che presenta un chiaro ordinamento valoriale. Piuttosto, per quanto la condizione post-moderna e quella fascista, a livello del *Mit-Sein*, siano evidentemente del tutto diverse, quello che intendiamo mostrare è come, in entrambi i casi, le dinamiche di assoggettamento possano essere interpretate secondo gli schemi della malafede, così sottolineando come quest'ultima abbia la sua radice nella struttura del *cogito*, e non nell'azione o nei contenuti del *Mit-Sein*.

Non si sta, dunque, equiparando assiologicamente il fascismo alla società post-moderna: non ci sono dubbi che, da un punto di vista valoriale, l'adesione al regime fascista sia moralmente più deprecabile dell'adesione a un modello di vita narcisistico o consumistico. Il punto, però, è che – in entrambi i casi – in gioco vi è una sottomissione *di cui il soggetto è responsabile*, dal momento che esso rinuncia alla sua forza di trascendenza, fuggendo il nulla che è, con l'obiettivo di darsi una tranquillizzante consistenza d'essere.

Accostare due casi così diversi, dunque, ci permetterà di comprendere ancora più chiaramente come la malafede sia fondata sulla struttura del *cogito*, e sia assolutamente indipendente dal *contenuto* del *Mit-Sein*. Insomma, l'obiettivo è mostrare come la malafede permetta di decrittare forme di potere tra loro anche molto distanti.

Il narcisismo, di cui ora ci occupiamo, deve essere infatti considerato un fenomeno solidale col potere giacché – come nota Christopher Lasch – il suo imporsi porta i soggetti a mettere tra parentesi qualsiasi dimensione

storica e sociale: «vivere per il presente è l'ossessione dominante – vivere per se stessi, non per i predecessori o per i posteri»⁷⁴. Il narcisismo si configura come «la perdita del senso del tempo storico»⁷⁵, nella misura in cui il soggetto che lo assume come atteggiamento preferisce la *sua* soddisfazione *immediata*, basata sulla *presente catena di significati*, alla possibilità di trascenderla imponendo un domani migliore per tutti⁷⁶.

Insomma, il narcisismo è solidale col potere giacché ne accetta il codice: il narcisista non vuole cambiare il mondo. Al massimo vuole cambiare la *sua* posizione in esso, cercando di accogliere quanto più possibile «nelle attenzioni altrui il riflesso del suo Io grandioso»⁷⁷.

Ora, il dibattito su cosa sia il narcisismo da un punto di vista clinico e psicopatologico è aperto. La teoria freudiana – per la quale il narcisismo sarebbe un'investitura libidica dell'oggetto sul proprio io⁷⁸ – tende a essere considerata incompleta perché mette tra parentesi le dinamiche sociali che comunque caratterizzano il fenomeno. Anche l'approccio cognitivista presenta dei problemi, dal momento che esso tende a ignorare i meccanismi *che generano* il narcisismo, concentrandosi più che altro sulla riabilitazione clinica. Sul narcisismo, però, vi sono delle ricerche che muovono verso una direzione fenomenologica⁷⁹, ed è a questo dibattito che intendiamo, seppur brevemente, contribuire, mettendo in luce come il narcisismo possa essere inteso innanzitutto come un fenomeno di malafede tipico della società post-moderna.

Come nota Lasch, infatti, l'uomo narcisista è ontologicamente «tormentato dall'ansia, dalla depressione, da una generica insoddisfazione»⁸⁰ e, quindi, vive «alla ricerca di strategie di sopravvivenza»⁸¹. Nella misura in cui il mondo senza centri orientatori della società post-industriale è lo specchio del nulla che l'essere umano è, «il narcisismo sembra rappresentare il modo migliore di tenere testa alle tensioni e alle ansie della vita moderna»⁸².

⁷⁴ C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Neri Pozza, Vicenza 2020, p. 21.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ P. MARIN, *The New Narcissism*, Harper, London 1975, p. 46.

⁷⁷ LASCH, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 26.

⁷⁸ S. FREUD, *Zur Einführung des Narzissmus*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1924.

⁷⁹ Si veda, in particolare, M. BATTACCHI, *Vergogna e senso di colpa in psicologia e letteratura*, Cortina, Milano 2002.

⁸⁰ LASCH, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 29.

⁸¹ *Ivi*, p. 20.

⁸² *Ivi*, p. 70.

Il narcisista, infatti, è un soggetto che – davanti al suo nulla – sceglie di mettersi al centro del gioco di sguardi che caratterizza la società, scegliendo preliminarmente una *forma* in virtù della quale egli possa essere apprezzato. Ma questa ‘scelta’ è, immediatamente, una scelta in e di malafede. Il narcisista *gioca con sé stesso e con gli altri*: piuttosto che nullificare la situazione con un atto di trascendenza, egli lascia che il per-sé venga colonizzato dai significati del *Mit-Sein*, con l’obiettivo di mettere *in mostra* alcuni aspetti che possano essere apprezzati.

Il narcisista vuole essere al centro del mondo, ma non esiste per lui terrore più grande dell’essere *ignorato*, se non addirittura *disprezzato*. Dunque, per evitare queste possibilità, egli rinuncia a mostrare *se stesso*. Piuttosto, egli cercherà di mostrare *ciò che sa che può piacere*. Quello del narcisista è dunque un ‘disvelamento occultante’, in virtù del quale l’Io che viene mostrato è un Io consapevolmente mediato dallo sguardo altrui, sulla base dell’ordine di significati in cui è gettato.

Nell’atto stesso del mostrarsi (e indipendentemente dal contenuto contingente del *Mit-Sein*), il narcisista è dunque già in malafede: quel che egli fa passare come un ‘disvelare’ è in realtà un nascondere a sé stesso e agli altri tutto ciò che eccede quella forma che potrebbe essere apprezzata. Il mostrare, per il narcisista, è in realtà una forma del nascondere. È un mostrare fittizio, menzognero, che cerca di ingannare, *in primis*, se stesso: «devo sapere con la massima precisione questa verità per nascondermela più accuratamente»⁸³.

Il narcisismo, dunque, può essere interpretato – da un punto di vista sartriano – come una forma di *orgoglio*, e si configura come la «continua costruzione di una visibilità controllata»⁸⁴. Per il narcisista, che ricerca orgoglio in malafede attraverso la piena adeguazione ai significati del *Mit-Sein* al fine di fuggire il nulla che è, «il mondo è uno specchio»⁸⁵: egli continuamente tenta di fuggire l’angoscia rifugiandosi «in un’*idée fixée*»⁸⁶, dunque in un rigido in-sé, che gli permetta di «sfuggire al controllo della propria mente»⁸⁷, giocando a essere *qualcosa* che gli altri possano apprezzare, così riempiendosi di orgoglio: «io tento, nella vanità, di agire sull’Altro, in quanto sono-oggetto»⁸⁸.

⁸³ SARTRE, *EN*, cit., p. 86.

⁸⁴ C. BONOMI, *Narcissism as Mastered Visibility*, in «International forum of psychoanalysis», n. 1, 2010, p. 118.

⁸⁵ LASCH, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 26.

⁸⁶ Ivi, p. 125

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ SARTRE, *EN*, cit., p. 346.

Nel narcisismo, dunque, non è il *Mit-Sein* a imporre al soggetto di assumere una certa forma. Al massimo, il *Mit-Sein* può offrire i contenuti, ma è *un'azione del soggetto* a far sì che il per-sé si adegui a quei contenuti. Come nota Lasch, infatti, il narcisista, a cui il mondo continuamente ricorda il suo nulla, «baratterebbe volentieri la coscienza di sé con l'oblio, e la sua libertà a dar vita a nuovi ruoli con qualche forma d'imposizione esterna»⁸⁹. Il soggetto narcisista, dunque, come l'orgoglioso in malafede descritto da Sartre ne *L'essere e il nulla*, è un soggetto *rassegnato*.

Il narcisismo, come la malafede, è la «fede di chi non ha più fede»⁹⁰; è la fede di chi non riesce a fare i conti con la propria trascendenza e preferisce, dunque, trascenderla, imbalsamandosi in una forma che gli garantisca di *non pensare* all'angoscia del nulla. Davanti al nulla che siamo, infatti, scopriamo che «siamo soli, senza scuse»⁹¹ e, dunque, il narcisismo, in quanto forma della malafede, si configura come un modo difettivo di fuggire questa angoscia, anelando «alla pace dell'anima, in condizioni che la rendono sempre più improbabile»⁹².

Questa intuizione di Lasch è particolarmente pregnante. Il fatto che gli atteggiamenti di malafede/narcisismo rendano sempre più improbabile la 'pace dell'anima' deriva proprio dal fatto che – per quanto possa identificarsi con la forma che assume – il soggetto non sarà mai congruente con il suo stato, «come se [...] non lo trascendessi da ogni parte, non mi costituissero come *al di là* della mia condizione»⁹³. Il per-sé è sempre più di quel che è, proprio perché ciò che è deriva da un'eccedenza, *da un'azione del per-sé che lo rende ciò che è in quanto non è ciò che è*. E questa indistruttibile eccedenza, come uno spettro, tornerà continuamente a ricordare al soggetto il suo nulla, sollecitandolo però ad assumere ulteriori atteggiamenti di malafede per fuggirlo, in un circolo vizioso che deriva dal rapporto dialettico tra angoscia e malafede, all'interno del quale «si è l'angoscia al modo di non esserla, distraendosi da essa»⁹⁴.

È a partire da questa contraddizione, da questo circolo vizioso, dunque, che si potrebbe anche impostare una psicologia esistenziale del fenomeno del narcisismo, intendendolo non come uno *stato*, quanto come un *progetto* in virtù del quale il per-sé cerca di *distrarsi* dal nulla che è, *rassegnandosi*

⁸⁹ LASCH, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 125.

⁹⁰ Ivi, p. 71.

⁹¹ SARTRE, *EU*, cit., p. 67.

⁹² LASCH, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 29.

⁹³ SARTRE, *EN*, cit., p. 97.

⁹⁴ FERNANI, *Lezioni su Sartre*, cit., p. 94.

a non essere *altro che qualcosa* di *apprezzabile*, sulla base delle contingenti e presenti gerarchie di status e di potere.

5. *Considerazioni conclusive e possibili orizzonti di ricerca*

Con l'analisi de *Il Conformista* di Moravia e del fenomeno del narcisismo nella società post-moderna, il nostro obiettivo era mostrare come, attraverso la nozione di malafede, fosse possibile tematizzare la *sottomissione* al potere senza dotare il *Mit-Sein* di una potenza totalizzante, in grado di diluire il singolo a tal punto da rendere il dominio del tutto privo di un'antitesi soggettiva. Insomma, l'obiettivo era sottolineare come l'adesione a un certo tipo di normatività propria del *Mit-Sein* non derivasse esclusivamente dalle sue strutture, giacché in gioco vi è sempre anche un *libero atto del soggetto*, il quale – come si è detto – *pone attivamente la sua passività*, facendosi simile a una cosa al fine di fuggire il nulla che, ontologicamente, è⁹⁵.

La sottomissione a un potere, in ultima istanza, non è un qualcosa che si subisce passivamente. Essa, piuttosto, si configura innanzitutto come *progetto di sottomissione*, come consapevole messa tra parentesi della propria forza di trascendenza e di nullificazione. Ciò vale, seppur in maniera diversa, sia nel conformismo del Marcello narrato da Moravia sia nei fenomeni di narcisismo descritti da Lasch. Il punto di partenza, sia nel ventennio fascista sia nella società post-moderna, è sempre la scoperta del proprio nulla, che i soggetti decidono di fuggire adeguandosi ai significati del *Mit-Sein*, ottenendo così una riduzione di complessità della vita ordinaria che allontana l'angoscia dell'esistenza, permettendo anche a chi assume atteggiamenti di malafede di essere effettivamente *apprezzato*⁹⁶.

Tale analisi ci ha dunque permesso di ricavare due risultati: in primo luogo, da un punto di vista squisitamente ermeneutico, l'analisi di queste – pur lontanissime – figure ci ha permesso di comprendere meglio la dialettica tra per-sé e *Mit-Sein* nel gioco della malafede. Sulla base di quanto detto, infatti, risulta senza dubbio problematico – come fa Eschleman – considerare la malafede come un fenomeno *esclusivamente* sociale, giacché – come si è detto – essa appartiene *immediatamente* alla struttura ontologica del *cogito*. Tuttavia, analizzando due figure così diverse, abbiamo anche potuto

⁹⁵ Russo, *Per un esistenzialismo critico*, cit., p. 124: «ciò che Sartre teme è che l'universalità astratta [...] contribuisca a una sorta di legittimazione della morale istituzionalizzata e a un appiattimento della singolarità nella generalità».

⁹⁶ Cfr., *supra*, nota 63, per quanto riguarda *Il Conformista*.

constatare come, per quanto la struttura *formale* della malafede sia indissolubilmente legata alla coscienza, i *contenuti* che riempiono questi atteggiamenti siano senza dubbio offerti dal *Mit-Sein*. Cercando di riassumere quanto più possibile questo concetto, possiamo affermare – seppur con un'inevitabile generalità – che *la malafede appartiene alla struttura formale del cogito, ma i contenuti nei quali si attualizza le sono offerti dal Mit-Sein*, in un rapporto dialettico ben espresso da Sartre, il quale scrive che «bisogna affermare la “fatticità” come essente la trascendenza e la trascendenza come essente la “fatticità”, così da potere, nell'istante in cui se ne percepisce una, trovarsi bruscamente di fronte l'altra»⁹⁷. Il per-sé, dunque, è sempre in situazione, *ed è proprio nel rapporto a essa che si decide della sua responsabilità e della sua libertà*⁹⁸.

E con ciò arriviamo al secondo punto, ovvero al fatto che un'analisi del potere basata sulla nozione di malafede ci permette di tematizzare in maniera feconda la nozione di responsabilità. Nella misura in cui il *Mit-Sein* viene inteso – nelle parole di Heidegger – come una 'dittatura' che sovrasta il soggetto, allora quest'ultimo non può propriamente essere ritenuto responsabile del proprio assoggettamento. Rimarrebbero solo *rapporti di forza*, e il soggetto isolato non potrebbe che soccombere dinnanzi alla strutturale superiorità del *Mit-Sein*.

Un'analisi basata sulla malafede, invece, permette di mostrare che, per quanto forte possa essere il *Mit-Sein*, esso potrà al massimo fornire l'*occasione*, la *situazione* per esercitare la malafede. Non esiste dunque *Mit-Sein* ontologicamente inautentico, programmato a svuotare di senso l'esistenza umana. Il *Mit-Sein* appare intrascendibile solo nella misura in cui i soggetti rinunciano a trascenderlo e si rassegnano a vivere in esso *come se fosse intrascendibile*.

Da questo punto di vista, affermare che uno stato di cose è 'insuperabile', o sancire la priorità assoluta di un *Mit-Sein* che svuota di senso l'esistenza i soggetti, è esso stesso un atto di malafede. Responsabilità, infatti, significa anche consapevolezza di *poter distruggere* lo stato di cose presente: mettere tra parentesi, per malafede, la consapevolezza di questa possibilità, significa dunque essere assolutamente responsabili delle attuali forme di dominio. Per quanto pervasivo il potere possa essere, infatti, esiste sempre la possibilità, per i soggetti, di nullificare lo stato di cose presente in vista di

⁹⁷ SARTRE, *EN*, cit., p. 93.

⁹⁸ Cfr. RUSSO, *Libertà in situazione. La finitezza umana in Kant e Sartre*, cit., pp. 101-102: «Situazione e libertà si richiamano in un circolo che è sia conflittuale, sia l'unico orizzonte possibile di interazione originaria».

un progetto futuro, dal momento che «agire vuol dire modificare l'aspetto del mondo»⁹⁹.

In conclusione, riteniamo che tali concetti possano aprire interessanti direzioni di ricerca, che manifestano – ancora oggi – l'attualità del pensiero di Sartre. Infatti, le nuove forme di potere che la rivoluzione digitale sta generando potrebbero essere comprese in maniera più profonda se lette con le lenti della malafede¹⁰⁰.

Lo sviluppo di particolari «sistemi metrici della reputazione»¹⁰¹ (*likes*, *retweets*, condivisioni), la sempre crescente identificazione del soggetto con il suo «doppio algoritmico»¹⁰² e lo sviluppo di un ambiente automatizzato apparentemente in grado di imporre un determinismo algoritmico¹⁰³ paiono essere tutti strumenti che contestano le strutture più elementari della libertà umana. Di pari passo, si stanno sviluppando teorie scientifiche e filosofiche che, a loro volta, cercano di offrire una comprensione dell'umano e del mondo che sia coerente con i nuovi modelli cibernetici e algoritmici¹⁰⁴, sancendo di fatto la *riducibilità dell'umano a una cosa, ad un in-sé che può essere computato algoritmicamente*.

Davanti a questa congiuntura, emerge con forza la necessità di un 'esistenzialismo digitale', che sappia mostrare come, in queste pratiche di potere e di ricerca, sia in realtà implicito un atteggiamento di malafede: cos'è, infatti, la spasmodica ricerca di 'riconoscimento digitale', che porta i soggetti a *giocare* con la loro immagine digitale, se non la spasmodica ricerca di orgoglio di cui abbiamo trattato in precedenza? Cos'è la sempre più generalizzata fede nel determinismo algoritmico, apertamente smentita dagli studi tecnico-ingegneristici¹⁰⁵, se non una forma di malafede che riflette la volontà dell'uomo di fuggire il suo nulla pensandosi determinabile da meccanismi computazionali? Cos'è lo sviluppo di 'teorie computa-

⁹⁹ SARTRE, *EN*, cit., p. 499.

¹⁰⁰ Ho cercato di delineare tale prospettiva in G. DE RUVO, *Sguardo, orgoglio e malafede nel mondo digitale: Sartre nel capitalismo della sorveglianza*, in «Studi Sartriani», n. 1, 2022, pp. 171-192.

¹⁰¹ D. CARDON, *À qua rêvent les algorithms*, Éditions du Seuil, Paris 2015 (tr. it. a cura di C. DE CAROLIS, *Che cosa sognano gli algoritmi*, Mondadori, Milano 2016, p. 22).

¹⁰² T. BERNS, A. ROUVROY, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, in «Réseaux», n. 1, 2013, pp. 163-196.

¹⁰³ B. CHUL-HAN, *Infokratie*, Matthes&Seiz Verlag, Berlin 2021.

¹⁰⁴ È il caso dell'ontologia digitale, secondo cui l'essere sarebbe nella sua totalità riducibile a stringhe di *bit*, e del modello cibernetico della coscienza. Si vedano, rispettivamente, G. LONGO, S. VACCARO, *BitBang. La nascita della filosofia digitale*, Apogeo, Bologna 2013 e A. PICKERING, *The Cybernetic Brain*, University of Chicago Press, New York 2011.

¹⁰⁵ Si veda, su questo, T. NUMERICO, *Big data e algoritmi*, Carocci, Roma 2022.

zionali della mente' se non il riproporsi, in un'arena tecnologicamente più matura, di quella psicologia determinista criticata da Sartre (e, prima, da Husserl) proprio in quanto l'umano è preliminarmente trattato come cosa?

Insomma, la rivoluzione digitale sembra porre problemi estremamente vicini a quelli che l'esistenzialismo e Sartre hanno dovuto affrontare nel secolo scorso e, davanti allo sviluppo sempre più pervasivo di intelligenze *artificiali* e sofisticati algoritmi, la natura umanistica della filosofia dell'esistenza può rappresentare un utile contraltare teorico e, soprattutto, pratico.

Del resto, come ha scritto Mathias Risse, davanti alle nuove sfide poste dalla rivoluzione digitale, che sempre più mina i concetti cardine della libertà umana, «sarà necessario e appropriato cominciare giustificare le scelte dei soggetti in maniera esistenzialista»¹⁰⁶, dal momento che, in questi anni segnati dallo sviluppo di nuove tecnologie automatizzate, sarà *eticamente e politicamente* fondamentale garantire che «il processo continuo di generazione e mantenimento del senso»¹⁰⁷ venga svolto da esseri umani. Gli unici in grado effettivamente di produrlo, ma anche gli unici in grado di nascondersi questa capacità.

¹⁰⁶ M. RISSE, *Political theory for the digital age*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, p. 221.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 203-204.