

Paolo Maria Aruffo

*Passioni della libertà:
antisemitismo ed epoché della morale in Jean-Paul Sartre*

TITLE: *Passions of Freedom: Antisemitism and the Epoché of Morality in Jean-Paul Sartre*

ABSTRACT: The aim of this essay consists in finding in the description of the anti-Semite the conceptual tools used by Sartre to operate what he defines «an *epoché* in the moral realm», in order to elucidate the relationships between bad faith, emotional life and freedom. In conclusion, I will try to analyze the types of relationships that exist between the anti-Semite, the Jew and their situation through the use of some categories specific to the *Critique of Dialectical Reason*.

KEYWORDS: Ethics; Emotions; Freedom; Bad faith; Body; Practico-inert

«Che cos'è il valor militare? Mancanza d'immaginazione.

Quelli coraggiosi, laggiù, erano i più cretini, veri bruti.

Soltanto, sfortuna ha voluto che io nascessi in una famiglia di eroi».

J.-P. SARTRE, *La mort dans l'âme*, Gallimard, Parigi 1949 (tr. it. a cura di G. Monicelli, *La morte nell'anima*, Mondadori, Milano 1978, p. 171)

L'attenzione di Sartre nei confronti degli ebrei non si esaurisce con la pubblicazione delle *Riflessioni sulla questione ebraica* nel 1946. Sartre vi torna a più riprese nella produzione successiva, come ad esempio la seconda Appendice dei *Quaderni per una morale* (1947-1948), il Capitolo sesto e l'Appendice del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica* (1958), la conferenza tenuta all'Istituto Gramsci di Roma del 1961, la conversazione con Philippe Gavi e Pierre Victor (pseudonimo di Benny Lévy) nell'ottobre del 1973 e l'intervista del 1980 con quest'ultimo. Queste occorrenze tratteggiano un'immagine della condizione ebraica che si arric-

* Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara, paolomaria.aruffo@phd.unich.it

chisce nel corso degli anni e vive delle sfumature della riflessione sartriana, evidenziando una coerenza interna al pensiero di Sartre nonostante i suoi cambi di direzione.

L'obiettivo di questo lavoro sta non tanto nel notare come l'utilizzo degli strumenti analitici presenti ne *L'essere e il nulla* porti ad una descrizione particolare dell'antisemita e dell'ebreo, quanto piuttosto ad operare l'*epoché* della morale che Sartre nomina ne *La libertà cartésienne*¹. Una tale prospettiva metterà in luce sia i rapporti che intercorrono tra i personaggi descritti (antisemita, ebreo e democratico), sia le criticità delle *Riflessioni* che a mio avviso furono fraintese da coevi e contemporanei². I testi che fungeranno da riferimento metodologico ed analitico saranno infatti *Verità ed esistenza* e *Le Questioni di metodo*, che metteranno a tema i vari strati dell'analisi sartriana dell'antisemitismo³. Successivamente, sarà possibile implementare e arricchire le analisi condotte negli anni '40 con gli strumenti concettuali della *Critica della ragione dialettica* per poter rendere conto fino in fondo della storicità ebraica e delle condotte che l'hanno portata a farsi tale.

«L'ebreo è un uomo che gli altri uomini *considerano* un ebreo: ecco la semplice *verità* da cui bisogna partire»⁴. Leggendo queste righe come fossero un'esortazione si cercherà di iniziare una decostruzione dell'anti-

¹ Cfr. J.-P. SARTRE, *La liberté cartésienne*, in ID., *Situations I*, Gallimard, Paris 1948 (tr. it. a cura di N. Pirillo, *La libertà cartésienne*, Marinotti, Milano 2020, p. 96).

² Mi riferisco, per esempio, a delle osservazioni di Emmanuel Lévinas in *Difficile libertà* e a un articolo di Françoise Collin. Cfr. E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963 (tr. it. a cura di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2017, pp. 264, 278, 280) e F. COLLIN, *Sartre e Arendt: contemporanei*, in J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954 (tr. it. a cura di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, pp. 115-128). Da qui in poi il testo sarà citato come *RQJ*.

³ L'assunzione di fondo che guida questa scelta è la seguente: Sartre stesso in *Verità ed esistenza* fa emergere le possibili implicazioni etiche del rapporto tra sapere ed ignorare, e alla fine di questo testo sono abbozzate le categorie analitiche che verranno poi raffinate nella *Critica della ragione dialettica* (storicizzazione, storialità, totalizzazione). Inoltre, pare abbastanza evidente che uno degli intenti dell'autore nelle *Questioni di metodo* sia di mettere a frutto le riflessioni degli anni '40 per corroborare, rivisitare e correggere i fondamenti teorici dell'antropologia marxista (Cfr. J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques. Livre 1*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. a cura di Paolo Caruso, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici. Libro primo*, preceduto da *Questioni di metodo*, il Saggiatore, Milano 1963, p. 101. Da qui in poi il testo sarà citato come *CRD, I,1*). Questa posizione è stata inoltre esplicitata da C. Adinolfi in una nota presente ne *Le radici dell'etica* (cfr. ID., *Le radici dell'etica*, Marinotti, Milano 2023, pp. 79-80, n. 41. Da qui in poi il testo sarà citato come *RE*).

⁴ *RQJ*, p. 49. Corsivo mio.

semita, che si rivelerà essere al contempo una decostruzione dell'ebreo. In effetti, nessuna di queste categorie è altro se non un'ipostatizzazione dell'umano e già vi si intuisce il retroterra teorico legato al saggio di ontologia fenomenologica. Emergono almeno tre dimensioni da analizzare: la prima concerne il giudizio da parte dell'antisemita che fa *essere ebreo* l'altro; la seconda mette a fuoco lo specifico riconoscersi dell'ebreo come *ebreo in un determinato modo*; la terza interessa invece il valore di *verità* che Sartre attribuisce a questa relazione biunivoca, che pare opportuno definire come una dialettica tra esteriorità ed interiorizzazione, e delinea i contorni di un'*epoché* della morale.

1. *Psicanalisi esistenziale dell'antisemita*

Le coordinate concettuali per analizzare la figura dell'antisemita provengono da *L'essere e il nulla*, dove nel paragrafo dedicato allo sguardo si legge: «io sono, al di là di qualsiasi conoscenza, quel me che un altro conosce. E questo me che io sono, lo sono in un mondo del quale altri mi ha espropriato»⁵. L'impiego dei termini “considerazione” nelle *Riflessioni* e “conoscenza” nell'*Essai* può essere letto come un indice della soggiacente teoria delle emozioni e della coscienza prereflessiva: già in *Esquisse pour une théorie des émotions* (1938) Sartre nota che vi è infatti un rapporto costituente tra «l'emozione vera» che «si accompagna alla credenza»⁶ e la manifestazione di una qualità dell'oggetto svelata proprio dalla coscienza “commossa” («*qui s'émeut*»⁷) che vi si rivolge. Se «l'antisemitismo si presenta come una passione» e consiste in «una manifestazione di odio o di collera»⁸, allora la credenza che accompagna l'odio della “persona-ebreo”⁹ implica necessariamente una serie di condotte. Già ne *La trascendenza*

⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. a cura di Giuseppe del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, p. 314). Corsivo mio. Da qui in poi il testo sarà citato come *EN*.

⁶ ID., *Esquisse pour une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1995, (tr. it. a cura di Nestore Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2007, p. 197). Traduzioni mie. Da qui in poi il testo sarà citato come *ETE*.

⁷ Ivi, p. 198.

⁸ *RQJ*, p. 15.

⁹ Utilizzerò questa espressione piuttosto che la semplice parola “ebreo” per mettere in luce come l'essere ebreo sia una qualità che si manifesta alla coscienza *probabilizzando* i possibili dell'altro. Rinvio nuovamente al paragrafo sullo sguardo de *L'essere e il nulla* (cfr. *supra*, p. 2, n. 4), poiché il lessico appena impiegato attinge largamente da quelle pagine.

dell'*Ego* (1934) si incontra una descrizione fenomenologica dell'odio, e Sartre nota come la coscienza che precipita nel mondo magico dell'emozione intenzioni i propri oggetti come se le qualità che essa vi ritrova «fossero delle forze che esercitassero su di noi certe azioni»¹⁰. La persona-ebreo è per l'antisemita “da-odiare” al grado preriflessivo ed è proprio il collocarsi della vita affettiva nella coscienza di primo grado¹¹ che ne lascia intendere il progetto originario: l'orizzonte dei possibili che si dischiude dopo che la qualità “ebreo” è manifesta e creduta *costituisce l'antisemita in quanto tale*, dipingendo un mondo vissuto in cui la coscienza «soffre le qualità che i modi di condotta hanno abbozzato»¹². L'odio sarebbe, nei termini dell'*Essai*, il *movente* che indica la persona-ebreo come *motivo* per raggiungere il *fine* insito nel progetto originario dell'antisemita¹³: per utilizzare un esempio riportato da Sartre, il «miraggio di una Francia unita e patriarcale»¹⁴. Finora, tuttavia, non si è neanche nominata la malafede che incornicia le condotte dell'antisemita¹⁵: a mio avviso se ne può offrire una ricostruzione peculiare tenendo conto del trittico composto da movente, motivo e fine in relazione alla vita affettiva.

Poche pagine prima rispetto a quelle dei passi appena citati dall'*Essai*, Sartre fornisce una definizione dell'emozione rimandando alla *Esquisse*: «l'emozione [...] è una risposta *adattata alla situazione*; è un modo di agire il cui *sens* e la cui *forma* sono oggetto di un'intenzione della coscienza che mira a raggiungere un fine particolare, con mezzi particolari»¹⁶. Da qui la trattazione procede nell'individuare quelli che sembrerebbero due piani di

¹⁰ J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1965 (tr. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano 2011, p. 50). Da qui in poi il testo sarà citato come *TE*.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 34.

¹² *ETE*, p. 198.

¹³ Cfr. *EN*, pp. 514-517. I legami che ho istituito tra gli scritti degli anni '30 e l'opera del '43 sono giustificati dalla ricostruzione filologica della produzione sartriana: quando *La trascendenza dell'Ego* viene data alle stampe l'autore già rimanda allo scritto incompiuto della *Psyché*, le cui bozze danno corpo alla *Esquisse* (per ulteriori informazioni: cfr. V. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Ousia, Bruxelles 2000).

¹⁴ *RQJ*, p. 50.

¹⁵ Gli studiosi hanno largamente riconosciuto ed analizzato questo aspetto, ad esempio cfr. F. WORMS, *Antisemitism as Existential Crime*, in M. CONSONNI, V. LISKA (a cura di) *Sartre, Jews, and the Other. Rethinking Antisemitism, Race and Gender*, De Gruyter, Oldenburg 2020, pp. 24-34; D. YINON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, in *ivi*, pp. 9-23.

¹⁶ *EN*, p. 512. Corsivo mio.

analisi delle condotte: il primo inerisce al mondo magico dipinto dall'emozione, il secondo al disvelarsi razionale del mondo. La responsabilità – e dunque la scelta – è costitutiva di entrambe le manifestazioni in quanto lo è la libertà stessa della coscienza, per mezzo della quale «il mondo si svela come magico o razionale, cioè [il per-sé] deve, come *libero progetto di sé*, darsi l'esistenza magica o l'esistenza razionale»¹⁷. Se si sceglie di darsi un'esistenza magica, allora bisogna capire in che termini l'emozione è una risposta adattata alla situazione: Sartre stesso infatti nota nelle *Riflessioni* come l'odio e la collera necessitino di essere *provocati*, mentre nell'antisemitismo questo aspetto viene a mancare¹⁸. L'antisemita sceglie di vivere un mondo magico che costituisce attivamente alla luce delle proprie categorie interpretative, investendolo del proprio orizzonte valoriale. Questo orizzonte ha a che fare biunivocamente con il suo progetto *di sé* e con l'oggettivazione della persona-ebreo, ma non perché quest'ultima sia *effettivamente* ciò che provoca in lui odio e collera. È proprio a questo proposito che entra in gioco la malafede: essa infatti «non è uno *stato*. La coscienza si contamina da se stessa di malafede. Occorre un'intenzione primitiva e un progetto di malafede: il progetto implica una concezione della malafede come tale e una apprensione primitiva (del) la coscienza come attuantesi in malafede»¹⁹. Per comprendere la *passione* dell'antisemitismo bisogna chiarire i termini in cui vita affettiva e malafede si intrecciano con le condotte deliberatamente attuate, intendendo queste ultime come un ordine razionale possibile che la coscienza individua nel manifestarsi del mondo alla maniera riflessa. Ciò significa assumere in senso forte le nozioni di progetto e di intenzione originaria, ovvero confrontarsi dapprima con la fuga estatica della coscienza per poi rinvenirvi il ruolo del desiderio.

Ne *L'essere e il nulla* la temporalità estatica del per-sé coincide con la stessa struttura intenzionale della coscienza, che è alla base del circuito dell'ipseità²⁰. In questa sede interessa capire, seppure nelle linee generali, come la coscienza non tetica (di) flusso vada poi a costituire l'unità sintetica degli stati. Volgendo lo sguardo all'estasi del futuro, ci si accorge che essa ha a che fare con un orizzonte di senso *possibile* manifestantesi come una mancanza che il per-sé si trova a dover essere²¹. Questo sé, che viene a scoprirsi sul livello psicologico tramite la duplicità dell'Ego come Io e Me, è

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *RQJ*, p. 15.

¹⁹ *EN*, pp. 85-86.

²⁰ *EN*, pp. 145, 179.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 165.

il risultato della sintesi tra progetto originario (rivolto al futuro), condotte possibili (riferite al presente come *hic et nunc* della scelta) e sedimentazione o dotazione di senso dell'in-sé (passato come già-stato). La fuga verso il futuro è quindi la fuga verso sé della coscienza, in quanto costitutivamente incapace di una pienezza ontologica. Ciò che Sartre chiama "progetto originario" prende le mosse da questo retroterra ontologico, legato profondamente alla teoria del desiderio. Nelle ultime pagine de *L'essere e il nulla* si legge che «il desiderio può essere originariamente desiderio di essere o desiderio di avere. [...] Mentre il desiderio di essere si riferisce direttamente al per-sé e progetta di conferirgli senza intermediari la dignità dell'in-sé per-sé, il desiderio di avere ha di mira il per-sé nel mondo, attraverso il mondo e in rapporto a esso»²². Il desiderio di essere è ciò che pertiene al progetto originario: esso costituisce la dimensione preriflessiva del per-sé e ha a che fare con il suo essere una totalità mancata e mancante, dunque è la condizione di possibilità delle forme sintetiche che si trovano nell'Ego (siano esse stati, qualità o atti). La collera e l'odio dell'antisemita sono senza dubbio degli stati – poiché esistono in atto – ma al contempo assumono lo statuto delle qualità dato che diventano per l'Ego delle ἕξις, delle abitudini, dei tratti caratteriali sedimentati (non è un caso che Sartre categorizzi, ad esempio, l'essere geloso tra le qualità e la gelosia tra gli stati)²³. Ciò che emerge da questa psicanalisi esistenziale è che le passioni dell'odio e della collera sono desideri di avere, ovvero indici del desiderio di essere in quanto progetto originario. Si collocano già su un piano costituito della vita preriflessiva, in cui può avvenire l'atto di riflessione impura che caratterizza (fin da *La trascendenza dell'Ego*²⁴) l'eccessiva pretesa nei confronti del futuro da parte dei giudizi del vissuto odio: dire che la persona-ebreo è da odiare equivale a dire che la sua vita assume questo senso davanti al mio sguardo e surrettiziamente implica che non potrà fare nulla per potersi riscattare da questo giudizio, che diventa predicato ontologico assunto come *vero*. Il fatto che subentri la riflessione impura nel formare i giudizi susseguenti agli stati indica due aspetti: il primo rimanda alla malafede e al progetto originario, il secondo porta ad avvicinare in maniera radicale il piano etico al piano epistemologico del pensiero di Sartre.

Stando a quanto affermato, la malafede è la contaminazione del desiderio di essere da parte della riflessione impura – da cui seguono gli stati come odio e collera come desideri di avere, seppure questi si collochino

²² Ivi, p. 678.

²³ Cfr. ivi, pp. 205-206.

²⁴ Cfr. *TE*, p. 56.

ancora al grado preriflessivo – contribuisce a quella che ne *L'idiota della famiglia* Sartre chiamerà “personalizzazione”, ovvero il carattere sintetico dell'Ego²⁵. Ciò sta a significare che non bisogna intendere la riflessione (in entrambe le sue modalità) come un interruttore che è acceso, spento o malfunzionante, altrimenti non si spiegherebbe come quella che Sartre chiama temporalità psichica possa installarsi sul flusso spontaneo della temporalità originaria. Dal punto di vista etico questo passaggio risulta fondamentale per collocare la condotta antisemita, poiché quest'ultima ricorre al mondo magico per costituire i suoi giudizi al di fuori della legalità del dato come avviene nel caso della violenza, descritta nei *Quaderni per una morale* (1947-1948)²⁶. Si obietterà alla lettura proposta che Sartre, proprio nei *Quaderni*, intende in questo contesto la legalità normativa delle leggi umane o naturali e non la legalità del dato che pertiene l'atto di riflessione, tuttavia questa osservazione non tiene conto di come l'istituzionalizzazione di determinate pratiche (per esempio della *naturale differenza* tra schiavi e padroni, che diventa dunque oppressione²⁷) derivi dai desideri di essere e di avere che le indirizzano verso i loro fini. Nell'*Appendice II* si legge: «i Neri non sono cristiani. Non essere cristiano significa ovviamente non essere uomo»²⁸. Se si sostituisce la parola “Neri” con la parola “ebrei”, si è costretti almeno a riconoscere che c'è somiglianza tra quanto è stato detto dell'antisemita e il passo appena citato. Questa somiglianza si fa sempre più ingombrante quando si prosegue nella lettura, dove si specifica che «qui si gioca sulla nozione di *essere*. [...] Siccome [i cristiani] impediscono [ai Neri] di divenire cristiani, sanno molto bene che la fede cristiana è una loro possibilità; in altre parole, che i Neri sono più e altro da quello che sono. [...] Essi usano il loro potere discrezionale su di loro per metterli in uno stato tale da giustificare il loro potere discrezionale. È la loro schiavitù che giustifica la loro schiavitù», e infine Sartre conclude: «la sostantificazione non è soltanto una questione di malafede: c'è un atteggiamento primo

²⁵ Già in *EN* Sartre scrive: «per Psiche intendiamo l'Ego, i suoi stati, le sue qualità, i suoi atti. L'Ego [...] rappresenta la nostra *persona* in quanto unità psichica e trascendente» (*EN*, p. 205). Tornando alle *RQJ* si potrebbe intendere in questo senso l'eleggersi a persona tramite l'adesione all'antisemitismo (*RQJ*, p. 37), ma ciò lascia ad intendere anche che l'antisemitismo è qualcosa con cui si viene a contatto e che in qualche modo è presente nel mondo in cui la coscienza si trova a vivere. Su quest'ultimo aspetto cercherò di soffermarmi in seguito.

²⁶ Cfr. J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983 (tr. it. a cura di Fabrizio Scanzio, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano 2019, pp. 253-254). Da qui in poi il testo sarà citato come *QPM*.

²⁷ Ivi, p. 725.

²⁸ Ivi, p. 726.

del Per-sé che fissa l'altro in oggetto»²⁹. Ciò può sembrare contraddittorio rispetto alla ricostruzione della malafede proposta nelle righe precedenti, ma non se la si considera innanzitutto come contaminazione del desiderio di essere. In effetti, riconoscerle uno statuto diverso da quello degli stati è servito solo a stabilire una correlazione con questi ultimi ma non a raggiungere l'obiettivo di individuare il progetto originario dell'antisemita. A questo proposito bisogna tornare alle *Riflessioni*, in cui Sartre ravvisa nella paura della coscienza di sé, della libertà e della responsabilità la caratteristica dell'antisemita³⁰. Questa "paura" – già da *La trascendenza dell'Ego* – è tematizzata sotto un altro nome, che risponde a quello di *angoscia*: nell'*Essai* infatti viene definita «nella sua struttura essenziale come coscienza di libertà»³¹ e il suo rapporto con la paura è altrettanto chiarito dall'esempio del soldato che prepara l'artiglieria³². L'angoscia³³, in quanto coscienza di libertà e coscienza di sé in quanto libero, alimenta la paura dell'antisemita facendole assumere un carattere autoriferito come nel caso del soldato che si chiede come reagirà di fronte al bombardamento. Per l'antisemita, «l'ebreo è solo un pretesto: in altri luoghi ci si servirà del nero, o del giallo»³⁴.

È opportuno rilevare come il progetto originario dell'antisemita non ha nulla di diverso rispetto a quello di un qualsiasi per-sé: è desiderio di essere. Ciò che permette il contaminarsi di malafede di questo desiderio è proprio la coscienza di libertà che è l'angoscia, non importa se al grado preriflessivo o riflessivo. Questa contaminazione alimenta poi gli stati, o meglio li giustifica in quanto modalizzazioni del desiderio di essere in desideri di avere rivolti verso degli oggetti intenzionali specifici (l'odio dell'ebreo, l'altro che diventa "ebreo-da-odiare"). In questo senso, l'antisemitismo è definito una passione: la stessa passione tipica di ogni realtà umana dovuta alla libertà radicale, che rende l'uomo incapace di essere *causa sui* e lo condanna a tendere incessantemente, anche ingannandosi, verso questa pienezza. La passione, pur riferendosi alla sfera della vita affettiva, si diffe-

²⁹ Ivi, p. 727. Il versante più antropologico delle analisi di Sartre ha a suo fondamento l'ontologia dell'*Essai*, e ciò vale per i *Quaderni* come per la *Critica della ragione dialettica*. Egli stesso infatti non fa mistero del fatto che il metodo progressivo-regressivo che impiega è un tentativo di far dialogare il suo esistenzialismo con l'antropologia marxista (cfr. *CRD*, *I, I*, p. 101).

³⁰ *RQJ*, p. 37.

³¹ *EN*, p. 69.

³² Ivi, p. 65.

³³ Su questo aspetto, centrale per poter trattare dell'*epoché* della morale, ci si soffermerà nella terza parte di questo lavoro.

³⁴ *RQJ*, p. 37.

renza nettamente dal concetto di emozione per motivi analoghi a quelli della malafede: mentre l'emozione è «una risposta ad una situazione», la passione ha quindi a che fare con la natura stessa del per-sé, motivo per cui può essere sia riferita alla realtà umana in generale, sia declinata nei termini dell'antisemitismo e, prima ancora, della malafede. La caratura affettiva di questa dimensione *passiva* è dovuta alla «logica passionale»³⁵ a cui l'antisemita stesso, *scegliendo*, si consegna³⁶: la dimensione della credenza tipica della (mala) fede in quanto coscienza di credere³⁷, origina e dà forma alle sue coloriture affettive del mondo.

Rimangono quindi da stabilire i termini della creazione dell'ebreo, e nel tentare di dirimere la questione mi concentrerò sulla sua natura mitica ed immaginaria. Nelle *Riflessioni* Sartre parla di una «mitologia dell'ebreo»³⁸ o di una «mitologia antisemita»³⁹, come anche di un'*immagine* che i popoli ravvisano nella persona-ebreo (che si trova ad assumerla). Tutto ciò è fatto derivare, nel contesto di questo scritto, da un lato dalle condotte dell'ebreo inautentico e dall'altro dal «riduzionismo fisicalista» che l'antisemita mette in opera nella sua interpretazione del mondo: questo secondo punto interessa le considerazioni conclusive di questo paragrafo.

Ne *L'immaginario* (1940) Sartre afferma:

L'immagine è per il sentimento una specie di ideale, rappresenta per la coscienza affettiva uno stato-limite, lo stato in cui il desiderio sarebbe al contempo conoscenza. Se si dà come il limite inferiore verso cui tende il sapere quando si degrada, l'immagine si presenta anche come il limite superiore verso cui tende l'affettività quando cerca di conoscere se stessa. [Una coscienza] deve essere allo stesso tempo interamente sapere e interamente affettività⁴⁰.

A mio avviso, la presente descrizione aiuta a rendere conto del *come* l'antisemita si costituisce in quanto tale, ovvero del perché l'ideale di ebreo assume determinate caratteristiche. Se nelle righe precedenti si è esposto come la passione dell'antisemitismo abbia una struttura peculiare in quan-

³⁵ Ivi, p. 11.

³⁶ Vi è un'altra accezione del termine passività che sarà più opportuno trattare nell'ultimo paragrafo, dove si tematizzerà il concetto di *epoché* della morale più nello specifico.

³⁷ Cfr. *EN*, pp. 107-109.

³⁸ *RQJ*, p. 63.

³⁹ Ivi, p. 64.

⁴⁰ J.-P. SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940 (tr. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'imaginazione*, Einaudi, Torino 2007, p. 111).

to non provocata, il rapporto tra sapere e affettività rimane comunque indiscutibile proprio alla luce delle *Riflessioni*. I tratti somatici della persona *guardata* dall'antisemita la connotano ontologicamente (le donano un *sensu*) come l'amore proietta sulle mani il senso affettivo della finezza delle dita e della bianchezza⁴¹. L'essere-ebreo, come da-odiare e come fonte di disgusto, rimane comunque legato al sapere che la persona guardata ha «barba nera e ricciuta, naso leggermente adunco, orecchie a sventola, occhiali di ferro, tubino affondato fino agli occhi, vestito nero, gesti rapidi e nervosi, sorriso di una strana bontà dolorosa»⁴². Ognuno di questi tratti non indica alcuna caratteristica psicologica, ma è l'ordine sintetico che li sussume, è l'immagine affettiva, che dipinge l'ebreo sulla persona. Da ciò si può estendere il confronto con *L'immaginario* aggiungendo che tale immagine affettiva permette la costituzione dello strato secondario comprendente le condotte nei confronti dell'irreale⁴³, che non uscendo comunque dal piano preriflessivo implicano una conferma allo stato implicito dell'illusione di immanenza. L'essere-ebreo diventa *evidente* grazie alla presenza, in un linguaggio afferente all'*Essai*, degli stati che vi sono rivolti in quanto oggetti virtuali (la *caricatura* dell'ebreo) presenti nell'in-sé (la persona) conosciuto al grado riflessivo e degradato nel preriflessivo: «il fattore affettivo si esaurisce per intero nell'atto costituente»⁴⁴ che funge al contempo come oggetto che alimenta i vissuti affettivi da cui è posto *come se* fosse presente. L'antisemita di conseguenza decide di essere cieco di fronte allo sguardo dell'altro costituito e riconosciuto come ebreo, smettendo di essere un altro per-sé che ordina a sua volta il mondo in cui vive.

È da tenere presente che fin qui si è considerato l'antisemita come un caso astratto dal suo contesto, quasi come una singolarità impersonale, per evidenziare la dialettica della libertà che soggiace alla sua personalizzazione.

2. *Corporeità e sintesi passive*

È necessario rendere conto dell'intersezione tra immagine dell'ebreo e corporeità per poi cercare di comprendere come l'antisemitismo riesca a sedimentarsi nel tessuto sociale. Si può far emergere infatti – a ragione della dotazione di senso che ricevono i tratti somatici che presumibilmen-

⁴¹ Ivi, p. 108.

⁴² *RQJ*, p. 45.

⁴³ SARTRE, *L'immaginario*, cit., pp. 203-204.

⁴⁴ Ivi, p. 205.

te dovrebbero distinguere la persona-ebreo – un rapporto particolare tra immaginazione e corpo della persona-ebreo come corpo-per-altri, atto a svelare come l’oggettivazione operata dall’antisemita sedimenti un senso tramite l’ipostatizzazione delle condotte, o della *praxis*, di quest’ultimo. A questo proposito, intendo prendere le mosse da un passo della *Critica della ragione dialettica* che detterà i canoni della ricostruzione proposta:

Esistono dunque un movimento dialettico e una relazione dialettica all’interno della *praxis*, tra l’azione come negazione della materia (nella sua organizzazione presente e in base ad una riorganizzazione futura) e la materia in quanto supporto reale e docile della riorganizzazione in corso; come negazione dell’azione. E tale negazione dell’azione [...] può tradursi attraverso l’azione solo in termini di azione, vale a dire che i suoi risultati positivi, in quanto si inscrivono nell’oggetto, si rivolgono contro di essa e in essa in qualità di esigenze oggettive e negative. [...] Per ciascuno di noi [...] esiste un’intelligibilità vera nel processo oggettivo [...] che prefigura lo schiavo come avvenire di sotto-uomo per individui ancora indeterminati⁴⁵.

In questo contesto Sartre si trova a parlare di come il progresso tecnico (per esempio, la macchina azionata dall’operaio) imponga un orizzonte possibile monofocale e preordinato agli individui, che ne risultano plasmati. A mio avviso, questo movimento dialettico della *praxis* si ravvisa anche nell’analisi dell’antisemitismo e se ne può fornire una riprova già a partire dalle *Riflessioni*. Ritornano più volte, nella terza parte del testo, delle enfasi poste da Sartre nei confronti del linguaggio, verbale o simbolico, utilizzato dall’antisemita per rivolgersi alla persona-ebreo, tanto che questa si sentiva «marchiata» come ebreo per le sue caratteristiche fisiche o per il nome⁴⁶, si vedeva «disegnata» come una stella gialla⁴⁷. Già ne *L’essere e il nulla* era stata discussa la natura pratica del linguaggio notando come la dimensione della lingua viene a fondarsi su quella del soggetto agente radicalmente libero, in quanto la struttura linguistica e le parole impiegate richiamano quella della scelta dell’oggetto da designare, della «cosa da esprimere»⁴⁸, nello stesso modo in cui i fini che caratterizzano il progetto dell’agente determinano il suo fare. Nel caso dell’antisemita l’oggetto da esprimere è appunto “l’ebreo”, ma essendo questo costituito da un vissuto

⁴⁵ *CRD I*, 1, p. 283.

⁴⁶ *RQJ*, p. 55.

⁴⁷ *Ivi*, p. 54.

⁴⁸ *EN*, p. 588.

immaginativo strutturato nella maniera esposta precedentemente la parola designante rende evidente l'ipostatizzazione ontologica ad un *Mit-sein*, un "noi" disgiuntivo biunivocamente rivolto all'alienante e all'alienato. In questo senso il linguaggio è *praxis* inscritta dapprima nell'oggetto tramite la parola, e in seguito si costituirà anche in una mitologia dell'ebreo. Questo processo oggettivante si verifica – stando all'argomentazione delle *Riflessioni* – soprattutto nel corpo dell'altro: «l'antisemita [...] ha così tracciato un quadro mostruoso che egli pretende sia quello dell'ebreo in generale; al tempo stesso rappresenta i suoi [dell'ebreo] sforzi liberi per evadere da una posizione insostenibile come caratteri ereditari, *incisi* nel corpo stesso dell'israelita»⁴⁹. Il ruolo del corpo è determinante per il suo essere un centro di significazione per-altri e una totalità sintetica per chi lo guarda⁵⁰. Nel caso dell'antisemita ha comunque senso affermare che «il corpo d'altri ci è dato immediatamente come ciò che altri è»⁵¹, tuttavia l'atto immaginativo che costituisce l'essere-ebreo ne determina il corpo e le sue espressioni (ad esempio, il "sorriso di una strana bontà dolorosa"). Il corpo, in un certo senso, diventa la materia lavorata dall'antisemitismo sulla quale avvengono delle sintesi passive che permettono ad un senso di sedimentarsi e manifestarsi ora e sempre, garantendo all'oppressore di riconoscere l'oppresso. A riprova di quanto appena affermato, nella *Critica della ragione dialettica* si può leggere quanto segue:

All'origine di tale appartenenza [alla classe sociale] ci sono le sintesi passive della materialità, sintesi che rappresentano sia le condizioni generali dell'attività sociale, sia la nostra realtà oggettiva più *immediata* e bruta. *Esse esistono già, e si riducono alla pratica cristallizzata delle generazioni precedenti: l'individuo trova nascendo la propria esistenza predelineata*, "si vede assegnare dalla classe la posizione sociale e in seguito lo sviluppo personale"⁵².

Nel passo citato a mio avviso si può riscontrare l'intersezione delle tematiche affrontate sinora. Per quanto il contesto da cui è tratto si concentri sull'appartenenza ad una classe, nella fattispecie alla borghesia, vi si opera un passaggio dalla dimensione sociale alla dimensione individuale sulla base di una sedimentazione della *praxis*. Nel caso dell'antisemitismo ciò corrisponde all'immaginario e alle condotte possibili che esso manife-

⁴⁹ *RQJ*, p. 64. Corsivo mio.

⁵⁰ *EN*, pp. 404-405.

⁵¹ Ivi, p. 407.

⁵² *CRD*, I,1, p. 352. Corsivo mio.

sta, e il ruolo del corpo letto in questi termini assume un duplice senso: non solo come luogo delle sintesi passive della materialità, ma anche come riprova della fatticità del per-sé immediatamente presentata dall'altro al centro ordinatore di chi lo guarda. In questo senso si stabilisce un legame diretto con l'Appendice del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica*, in cui emerge tramite l'evento della nascita la natura accidentale dell'uomo a cui non pertiene essenzialmente la Storia. Scrivendo che «l'uomo è per se stesso quello che è nato. Ed è così che nasce ebreo»⁵³, Sartre intende sottolineare proprio come la dimensione storica è in un certo senso ontologicamente esterna al per-sé, poiché in quanto esso si connota come un essere-altro da sé si storializza nel progettarsi. Tuttavia si nasce ebrei per istituzione (a sua volta prassi cristallizzata), per significazione attribuita dalla situazione (essere figlio di ebrei)⁵⁴.

Ciò conduce la presente trattazione verso il capitolo sesto del secondo tomo della *Critica*, in cui Sartre torna a parlare dell'antisemitismo da parte staliniana. Questo particolare caso analizzato da Sartre sembra fare problema nei rispetti di quanto affermato sulla corporeità, poiché se «nella sua forma fondamentale [...] l'antisemitismo è razzismo»⁵⁵ la sua declinazione nella Russia stalinista *sembra* invece avere delle motivazioni politiche: innanzitutto la paura di avere un gruppo di individui capaci di preferire il capitalismo americano al comunismo sovietico e la minaccia correlata della lega sionista. Sartre tuttavia rileva come le politiche repressive e antisemite di Stalin fossero solo formalmente distanti da posizioni razziste, poiché in realtà esse facevano leva sul razzismo popolare originato dai rapporti economici precedenti alla socializzazione, poi dissolti da essa ma senza intaccare le credenze comuni. Vi è un duplice aspetto che emerge dal caso russo nell'ottica sartriana: da un lato Stalin va a ravvivare l'odio razziale su basi politiche, dall'altro «bisogna già essere razzisti [...] per ritenere che, tra tutti i gruppi particolari [...] il gruppo ebraico sia pericoloso per eccellenza»⁵⁶. Non interessa né a Sartre né a questa argomentazione sapere

⁵³ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique. Tome II. L'intelligibilité de l'Histoire*, Gallimard, Paris 1985 (tr. it. a cura di F. Cambria, *L'intelligibilità della Storia. Critica della ragione dialettica. Tomo II*, Marinotti, Milano 2006, p. 565). D'ora in poi il testo sarà abbreviato come *CRD, II*.

⁵⁴ L'assunzione o il rifiuto di tale situazione costituiscono uno dei punti di cesura tra l'ebreo autentico e l'ebreo inautentico. In questa nota vorrei rimandare ulteriormente ad *EN*, in cui Sartre indica il nascere dell'altro come l'apparire di determinazioni che il per-sé si trova ad essere senza averle scelte. Qui è portato l'esempio dell'ebreo. (cfr. *EN*, p. 597).

⁵⁵ Ivi, p. 346.

⁵⁶ Ivi, p. 349.

effettivamente se Stalin fosse consapevole o meno delle sue posizioni razziste, ma basta trarre beneficio da alcune considerazioni.

Nel caso dell'Unione Sovietica si ha a che fare con un'azione del sovrano che alla luce del suo esito sulle masse manifesta di dipendere «oggettivamente dal razzismo» e, anche se Stalin non avesse avuto questo retroterra, «per il gioco stesso della circolarità *l'intenzione diventerà razzista in seguito*»⁵⁷. Questo processo viene definito da Sartre *totalizzazione di sviluppo*, e in quanto totalizzazione non ci si discosta da una dimensione sintetica che orienta la *praxis* verso un fine a partire dalle condizioni materiali. Torna nuovamente una forte assonanza (e mi permetterei di dire anche continuità) con le tesi de *L'essere e il nulla*, in cui i mezzi utilizzati svelano il fine e le sue sfaccettature proprio in relazione all'alterità nei confronti della quale i fini si manifestano nel mondo⁵⁸. Ciò significa che quanto detto in precedenza nella ricostruzione della psicanalisi dell'antisemita è presente e anzi costituisce in un certo senso la fase regressiva delle analisi della *Critica* nei suoi momenti progressivi. Ciò che accade nella Francia collaborazionista o nell'Unione Sovietica affonda le radici nei progetti individuali degli uomini, dunque alla luce dell'analisi condotta il ruolo della corporeità nel momento regressivo, come luogo in cui avvengono le sintesi passive della materialità, trova il suo corrispettivo nel noi-oggetto del popolo ebraico sul quale si stratificano il senso antisemita della parola "ebreo" e la mitologia ebraica⁵⁹ che legittimano l'oppressione di un gruppo di persone. Credo a questo punto di aver restituito un prospetto dell'antisemita secondo il metodo progressivo-regressivo, cercando di interfacciarmi con i luoghi principali dell'opera sartriana. Nel prossimo paragrafo non resterà che trarre alcune conclusioni.

⁵⁷ Ivi, p. 351.

⁵⁸ EN, p. 594.

⁵⁹ A questo punto mi pare interessante notare come in realtà tanta storiografia che si è occupata dello sterminio ebraico per mano nazista tende a sottolineare la dimensione mitica assunta dall'antisemitismo. Un esempio cogente è costituito da un passo di Saul Friedlander: «per il nazismo gli ebrei, il pericolo ebraico e l'inesorabile lotta contro l'ebreo erano [...] *il mito mobilitante del regime*» (S. FRIEDLANDER, *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*, HarperCollins, New York 2007; tr. it. a cura di S. Caraffini, *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei (1939-1945)*, Garzanti, Milano 2009, p. 349).

3. *Conclusion: l'époché della morale e le radici dell'etica*

La condizione della persona-ebreo che va a delinearci collima con le analisi sartriane delle *Riflessioni* e può quindi essere assunta alla maniera autentica o inautentica. La letteratura critica si è concentrata molto sull'impiego e sulla validità di queste categorie, a mio avviso fraintendendo o smorzando la portata delle tesi proposte da Sartre. Françoise Collin, nel suo articolo *Sartre e Arendt, contemporanei*, parla delle *Riflessioni* come di un testo puramente astratto che a causa del suo tono generalista tratta i campi di sterminio «come se fossero una peripezia tra le altre» e «maneggia il concetto transtorico di antisemitismo, piuttosto che prendere in carico i fatti recenti»⁶⁰. Mi pare invece che il punto sia tutt'altro: prima che essere transtorico, l'antisemitismo è *transfenomenico*. È ciò che si manifesta nelle condotte che rendono conto dei progetti degli individui, nelle sintesi passive della materialità, nel pratico-inerte⁶¹ e infine nella Storia in quanto orizzonte ultimo del farsi dell'umano. Per questo non si può criticare Sartre per non aver parlato dei campi di sterminio, come non gli si può rimproverare di aver dissolto la violenza antisemita a causa della presunta generalità del discorso. La radicalità della sua analisi invece consiste proprio nel mettere in luce questa violenza, che nei termini dei *Quaderni* arriva ad autogiustificarsi attenendosi alle condotte magiche e alla sedimentazione dei valori (che ne costituiscono l'universo) arrogando all'antisemita il *diritto* di praticarla. Di questa violenza è complice il democratico allo stesso modo dell'ebreo inautentico, poiché entrambi surrettiziamente avalano l'immaginario e la prassi antisemita. Vorrei inoltre riservare un'ulteriore osservazione all'analisi di Dror Ynon delle categorie di autenticità ed inautenticità. Egli infatti, come Collin, ribadisce il carattere generale delle osservazioni di Sartre e afferma che manchino di «contenuto morale»⁶², poiché non vi è alcuna distinzione tra l'antisemitismo e gli altri casi di malafede. Aggiunge inoltre come abbiano «contenuto etico nel senso della

⁶⁰ F. COLLIN, *Sartre e Arendt: contemporanei*, in J.-P. SARTRE, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, p. 118.

⁶¹ Non ho potuto che accennare questo aspetto della sedimentazione del senso poiché la complessità dell'argomento abbisogna di un lavoro dedicato e puntuale, che spero di svolgere in futuro. Per una discussione dettagliata del tema del pratico-inerte come inconscio collettivo rimando a D. MANCA, *Inconscio collettivo e pratico inerte. Per un confronto tra Benjamin e Sartre*, in «Studi sartriani», 2018, pp. 135-154.

⁶² D. YNON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, in M. CONSONNI, V. LISKA (a cura di), *Sartre, Jews, and the Other*, cit., p. 13. Traduzioni mie.

preoccupazione dell'individuo nei riguardi della percezione di sé, ma ciò non implica [...] precetti morali riguardo le relazioni intersoggettive e le attitudini e le azioni che le formano»⁶³. Da ciò segue un'interpretazione razionalista dell'autenticità come caratterizzata da «un punto di vista chiaro della situazione» e dall'«assumere la responsabilità per le proprie scelte e decisioni»⁶⁴. Tenendo in considerazione quanto scritto nel presente lavoro, cercherò di dimostrare in conclusione come questa prospettiva sia fuorviante per poi almeno abbozzare ciò che si può intendere per *epoché* della morale.

Innanzitutto, l'analisi della malafede proposta da Sartre – come ho cercato di notare nel primo paragrafo – la connota come una struttura delle condotte, e non come un dato riferentesi ad una casistica eterogenea di vari comportamenti. L'unica distinzione che deve emergere pertiene al livello pratico delle condotte, l'oggetto verso il quale si rivolgono (e come si è detto, l'ebreo è un *pretesto* per l'antisemita) ma tale operazione non ha il minimo senso se si prescinde dall'ontologia esistenziale in cui la malafede trova il suo posto. In secondo luogo, riguardo al contenuto etico mancante di prescrizioni morali, basta rendere conto di due questioni. *In primis*, affermare che il contenuto etico sia attinente alla percezione di sé dell'individuo svela una mancata comprensione dell'essere-nel-mondo del per-sé, su cui si fonda lo stesso circuito dell'ipseità che costituisce l'Ego, e che risulta essere a sua volta un oggetto nel mondo in quanto pertinente alla temporalità psichica: in una parola, se si deve parlare di “contenuto etico come percezione di sé”, allora bisogna specificare che questo contenuto etico è presente proprio perché il sé si struttura nell'alterità ed è esso stesso alterità. *In secundis* parlare di “mancate prescrizioni morali” è errato, poiché in realtà sono proprio queste il problema. Per sviscerare questo secondo punto mi servirò de *Le radici dell'etica* (1964), poiché nonostante Sartre tenda a ribadire (in *Riflessioni, L'essere e il nulla* e *Quaderni*) che i concetti di autenticità e inautenticità non abbiano colore morale è in questa sede che a mio avviso emerge una distinzione netta tra etica e morale, oltre che una concezione ben delineata della normatività.

In un passo significativo si legge: «la vera etica fonde e dissolve le morali alienate in quanto è il *senso della storia* ossia il rifiuto di ogni ripetizione in nome della possibilità incondizionata di fare l'uomo»⁶⁵. Riportando questa affermazione al ritratto dell'antisemita, tornano in gioco le pratiche

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 14.

⁶⁵ *RE*, p. 75.

sedimentate di quest'ultimo nei confronti della persona-ebreo, che si percepisce in quanto ebreo alle condizioni dell'universo valoriale creato dalle pratiche antisemite. In un certo senso, l'essere-ebreo diventa per l'ebreo inautentico delle *Riflessioni* la morale alienata che egli stesso subisce e assume passivamente, orientando di conseguenza la propria personalizzazione e le proprie condotte nel mondo. Non è un caso che in questi appunti del '64 Sartre scriva che «il pratico-inerte è nato col sistema reificato di valori e di imperativi che lo esprime. [...] Le classi sfruttate sono penetrate da questa morale che impone loro il mantenimento del sistema. [...] La mistificazione consiste nel far accettare la rappresentazione mostruosa dell'uomo da parte del sistema che li schiaccia come nessun'altra forma d'uomo possibile»⁶⁶. Come si può notare tornano in questa sede tutte le tematiche precedentemente affrontate: immaginario, sedimentazione dell'orizzonte valoriale tramite le condotte, e da ultima si potrebbe nominare l'inautenticità degli oppressi che coinvolge anche l'ebreo. A maggior ragione, dopo questa disamina, non ha senso rilevare la mancanza di prescrizioni morali: proprio queste ultime costituiscono il pratico-inerte e fanno germogliare i semi dell'oppressione istituendo un orizzonte normativo coercitivo nei confronti dell'umano. In questo senso, la *praxis* si esprime nella vera etica in quanto questa pertiene il progetto del singolo individuo capace di contro-effettuare⁶⁷ la morale alienata in quanto costitutiva della sua stessa situazione. L'orizzonte normativo che se ne evince ha quindi quasi un carattere nomologico, poiché pertiene le strutture ontologiche del per-sé che si storializza agendo nel mondo in quanto avere-da-essere.

L'*epoché* della morale si presenterebbe dunque come una messa tra parentesi delle condizioni di possibilità dell'oppressione, che si fonda sulla libertà spontanea della coscienza. Il tema dell'*epoché*, appreso dalle letture di Husserl, trova la sua prima occorrenza ne *La trascendenza dell'Ego*. In questo testo, Sartre nota (con Fink) che l'*epoché* nel senso husserliano «appare [...] come un'operazione dotta»⁶⁸, mentre

se invece l'“atteggiamento naturale” appare [...] come uno sforzo che la coscienza fa per sfuggire a se stessa proiettandosi nel Me ed immergendovisi, [...] se basta un semplice *atto di riflessione* perché la spontaneità cosciente si allontani bruscamente dall'Io [...] allora l'*epoché* [...] è un' *angoscia* che si impone a noi e non possiamo evitare, è [...] un

⁶⁶ Ivi, p. 78.

⁶⁷ Prendo in prestito un'espressione deleuziana che pare essere opportuna in questo contesto.

⁶⁸ *TE*, pp. 94-95.

evento puro di origine trascendentale e un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana⁶⁹.

Questa angoscia è la stessa provata da Antoine, ne *La nausea*, mentre guarda la radice di castagno, ma è anche soggiacente all'esempio della "donna in malafede" nell'*Essai*: la mano dell'uomo che si poggia sulla sua la pone davanti alla brutalità del dato, che consiste nella sua libertà (di stringerla, di allontanarla o di compiere quel divorzio tra anima e corpo che caratterizza la sua malafede, oggettivando e oggettivandosi) e nella libertà dell'altro. Questo gioco delle libertà è messo in luce anche dalle dinamiche dello sguardo, che ha il potere di riconoscere o reificare le altre coscienze. Sartre, anni dopo *L'essere e il nulla*, tornerà su questo aspetto in *Verità ed esistenza*, arrivando quasi a far diventare coestensive la conoscenza e l'etica, in quanto questa è a sua volta un problema di verità⁷⁰. In un passo di questo scritto si legge:

Mediante il sorgere di una libertà in senso all'Essere, appaiono come possibilità congiunte l'ignoranza e il sapere, l'errore e la verità. Ma siccome la verità è illuminazione mediante un atto e siccome l'atto è scelta, io devo decidere la verità, devo volerla, dunque io posso *non* volerla⁷¹.

L'*epoché* della morale in questo senso conserva il retaggio cartesiano, poiché il dubbio si configura come una «rottura del contatto con l'essere; [...] c'è un ordine del vero perché l'uomo è libero»⁷². La rottura di questo contatto avviene proprio nell'atto della riflessione pura, che disgrega i caratteri sostanziali sedimentati negli oggetti e nel mondo. La dimensione dell'angoscia dunque sancisce il carattere costitutivo dell'alterità nell'irrompere dell'*epoché*, volto a scagionare la fenomenologia dalle accuse di solipsismo⁷³. È la manifestazione dell'altro, del suo sguardo e delle sue condotte che impongono alla coscienza la dialettica del vero e dell'etica.

Nel caso dell'antisemitismo è proprio questa *epoché* che sembra distinguere l'ebreo autentico dall'ebreo inautentico, ma tale distinzione non

⁶⁹ Ivi, p. 95. Corsivo mio.

⁷⁰ È ciò che si è accennato anche all'inizio di questo lavoro: cfr. *supra*, p. 2.

⁷¹ J.-P. SARTRE, *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1983 (tr. it. a cura di F. Sircana, *Verità e esistenza*, il Saggiatore, Milano 1991, p. 46).

⁷² ID., *La liberté cartésienne*, cit., p. 103.

⁷³ *TE*, pp. 95 ss.

ha il fine di istituire una gerarchia *morale* tra gli uomini: viene messa tra parentesi anche la “natura ebraica” lasciando a nudo semplicemente una libertà in situazione, che alla luce delle sue stesse strutture ontologiche è caratterizzata da un principio di non contraddizione: «per Sartre *buona è solo la libertà incarnata che si pone come valore essa stessa, ossia buona è la piena realizzazione della propria e altrui libertà*»⁷⁴. Alla luce di ciò, non ha senso notare come l'esempio dell'omosessuale che vuole nascondere la sua identità ne *L'essere e il nulla* venga chiamato “individuo inautentico” in contrasto con la nomenclatura di “ebreo inautentico” per poter teorizzare una ricaduta di Sartre nel senso comune antisemita⁷⁵. Ciò che gli interessa è il farsi dell'umano nella Storia, poiché questo farsi la dota di senso e corrisponde al realizzarsi della libertà. Dopo l'*epoché* è solo da questa che si deve partire per poter arrivare, forse, alla gerarchia assiologica dei valori che tendono alla libertà come un asintoto ad una retta⁷⁶.

Il problema dell'antisemitismo diventa, in questi termini, un problema degli antisemiti, che riversano sugli altri e sul mondo astrazioni e valori «come se la coscienza fosse mistificante e come se il sociale e l'economico fossero l'inconscio dell'agente storico»⁷⁷. In questo senso, si può comprendere sia perché Sartre ne *La speranza oggi* (1980) non abbia sconfessato le analisi delle *Riflessioni*⁷⁸, sia perché nel 1973 arrivò ad affermare: «non si può essere filo-ebrei senza essere filo-arabi»⁷⁹. La libertà che costituisce la coscienza e dipinge la realtà umana, tematizzata e descritta grazie all'*epoché*, è inevitabilmente un rischio: lo stesso rischio che traspare dalle descrizioni dell'amore che fa Anny ad Antoine⁸⁰, della rivoluzione algerina ne *Le radici dell'etica* e dell'ebreo autentico nelle *Riflessioni*. «E quel che si rischia, per finire, è la libertà stessa»⁸¹.

⁷⁴ M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2018, p. 277.

⁷⁵ D. YINON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, cit., p. 14.

⁷⁶ *QPM*, p. 614.

⁷⁷ SARTRE, *Verità ed esistenza*, cit., p. 118.

⁷⁸ ID., B. LÉVY, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991 (tr. it. a cura di M. Russo, *La speranza oggi*, Mimesis, Milano 2019, p. 122).

⁷⁹ J.-P. SARTRE, P. GAVI, P. VICTOR, *On a raison pur se révolter* (tr. it. a cura di A. Berardinelli, *Ribellarsi è giusto*, PGreco, Milano 2012, p. 259).

⁸⁰ J.-P. SARTRE, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938 (tr. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Einaudi, Torino 2014, p. 195).

⁸¹ ID., *Verità ed esistenza*, cit., p. 111.

