

LIBERTÀ, «ESSERE DELL'UOMO E NULLA D'ESSERE».

Il pensiero antropologico di Jean-Paul Sartre

Introduzione: Sartre, un personaggio eclettico

1. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*
2. La concezione sartriana di coscienza
3. L'«in-sé» e il «per-sé», l'essere e il nulla
4. Libertà assoluta e libertà come destino
5. Libertà propria e libertà degli altri, tra alterità ed estraneità
6. Esistenza e libertà, la critica di Gabriel Marcel

Conclusioni

INTRODUZIONE

Consideriamo Sartre come un testimone attento e perspicace del nostro tempo, uno dei più grandi esponenti del cosiddetto *esistenzialismo ateo*, la corrente di pensiero che avrà una grande influenza, non solo sulla filosofia, ma anche sull'arte, la letteratura, il teatro, la politica...

Ha vissuto con intensità il periodo della Prima e la Seconda Guerra Mondiale e il dopoguerra, caratterizzato in Europa da un grande smarrimento nei diversi ambiti della vita umana. A livello filosofico si è assistito alla perdita di credibilità e di fiducia nei grandi

sistemi razionali che avevano dominato tutto il secolo XIX, alla caduta di ogni certezza, alla perdita di fiducia nelle astrazioni. L'esistenzialismo, appare come una corrente critica che si muove verso una filosofia capace di accettare e affrontare coraggiosamente l'assurdo dell'esistenza, il paradosso che è la persona nella sua inspiegabilità, imprevedibilità, irripetibilità.

L'esistenzialismo vuole essere anche una filosofia basata sulla vita reale, sul realmente esistente senza astrazioni, personalizzando i concetti astratti per chiuderli nelle particolarità dell'esistenza umana, in ogni singola esistenza personale. «Le filosofie dell'esistenza (...) hanno avuto il segno distintivo nella tensione bipolare e indissociabile del pensiero verso la trascendenza dell'Essere che sconfinava dal suo proprio svelarsi e verso la struttura dell'uomo che di questo svelarsi è il destinatario e la sede»¹.

L'opera di Sartre costituisce un fenomeno unico. Nessun altro filosofo è stato a un tempo drammaturgo, romanziere, teorico della politica e critico letterario di grande spessore. Non è facile distinguere la dimensione prevalente, ma senza dubbio la sua filosofia impregna tutte le sue opere, che suscitano ancora oggi, a quasi trent'anni dalla sua scomparsa, un grande interesse nel lettore.

Nei primi scritti filosofici che risalgono agli anni 30² e sono il frutto della sua permanenza a Berlino nel 1933-1934, il suo interesse principale era volto allo sviluppo del metodo fenomenologico di Husserl per applicarlo allo studio dell'immaginazione. Sartre sostiene che la concezione tradizionale dell'immaginario mentale, derivato dalla teoria delle idee, è incoerente e che quindi è necessario sostituirla riconoscendo che l'immaginazione, allo stesso modo della percezione, contraddistingue la coscienza intenzionale, e i suoi contenuti non dovrebbero essere trattati come se fossero degli oggetti interni.

L'interesse speciale che Sartre nutre per l'immaginazione deriva, in buona parte, dalle connessioni che questa ha con l'estetica e dal suo uso dei mondi ideali, in contrasto con il mondo reale percepito³; ma deriva anche dal fatto che egli considera l'esercizio

¹ PRINI Pietro, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*. Roma, Studium 1989, 185.

² *L'imagination* (Paris, 1936) e *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris, 1940).

³ È il tema principale del suo libro *La Nausée* (1939), in cui Sartre contrappone l'assurdo ai valori positivi della filosofia classica. L'eroe del racconto, Antoine Roquentin, riflettendo sulle ragioni della propria esistenza e del mondo che lo circonda, arriva all'esperienza rivelatrice della nausea. La nausea è il sentimento che ci

dell'immaginazione come esercizio paradigmatico della libertà, sostenendo che, dato che «l'immaginario», l'andare oltre il mondo reale è caratteristico del contenuto dell'immaginazione, ne consegue direttamente che non può esserci una valida teoria causale dell'immaginazione, perché gli effetti di cause reali devono essere necessariamente reali.

Questa argomentazione è chiaramente insoddisfacente, perché Sartre confonde il fatto che l'immaginato ha la caratteristica di non essere reale, con l'assunzione che l'immaginazione stessa non sia reale. Anche se possiamo essere d'accordo con lui che l'immaginazione è una manifestazione primaria della libertà umana, non per questo abbiamo il dovere di accettare tale deduzione arbitraria.

La libertà non è soltanto un fenomeno dell'immaginazione. Siamo d'accordo con Sartre quando dice che ogni coscienza è, in certo modo, libera. Per intendere la concezione sartriana dell'essenziale libertà della libertà della coscienza, è necessario partire dalla sua importante opera *L'Être et le Néant*.

1. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique

Le idee filosofiche e le convinzioni di Sartre si vanno a poco a poco delineando fin dai suoi primi romanzi e opere teatrali e trovano una sistemazione più ordinata in *L'Être et le Néant* (1943). Questo testo è stato molto criticato, al punto di essere considerato da alcuni come un semplice «romanzo filosofico».

Di per sé, la filosofia esistenzialista di Sartre è molto affascinante, ma non è raro riscontrare in essa delle contraddizioni parziali, degli snodi teoreticamente problematici. L'esistenzialismo rompe con la logica, con le razionalità delle filosofie precedenti e devi farsi portavoce di «una parola che evochi stati d'animo, situazioni spirituali, sentimenti; perché solo il sentimento, mantenendosi allo stato fluido e incandescente, evita il coagulo del pensiero concettuale»⁴.

invade quando scopriamo la contingenza fondamentale dell'essere e l'assurdo del reale.

⁴ STEFANINI Luigi, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*. Padova, Cedam 1952, 86.

Con il sottotitolo, *Essai d'ontologie phénoménologique*, Sartre mette in risalto l'intenzione di mantenere un rapporto costante col fenomeno e di rifiutare l'astrazione di un procedere di necessità in necessità. Comunque sia, sembra una contraddizione in termini il voler affiancare il metodo fenomenologico ad una ricerca ontologica. Fin dalle prime pagine Sartre fa coincidere l'essere con l'apparire, affermando che «l'apparenza non nasconde l'essenza, la rivela: è l'essenza»⁵. E presenta come il grande merito della filosofia moderna l'aver eliminato la dicotomia esteriorità/interiorità, fenomeno/noumeno, apparire/essere.

Parlando poi dell'essere del fenomeno, dello statuto ontologico dell'apparire, Sartre si vede costretto ad ammettere di non poterlo trovare nella commistione della qualità del «ceci» e deve così relegare il suo essere originario al piano transfenomenico. «Il fenomeno d'essere esige la transfenomenicità dell'essere. Il che non vuole dire che l'essere sia nascosto dietro i fenomeni né che il fenomeno sia un'apparenza che rinvia ad un essere distinto»⁶.

Per evitare la ricomparsa della dicotomia interno/esterno, Sartre sottolinea a più riprese non solo la coestensività, ma anche la coesistenza del fenomeno e dell'essere. Ma allo stesso tempo assistiamo alla comparsa di una transfenomenicità dell'essere, che indicherebbe l'ulteriorità di un piano ontologico distante della concrezione fenomenica.

Nel capitolo dedicato alla trascendenza, la qualità dell'essere è definita come «tutto l'essere» senza riferimento alcuno, pertanto, ad un piano altro del fenomeno⁷. Possiamo risolvere la questione mettendo in evidenza come la fenomenicità dell'essere possa esistere solo di fronte ad un osservatore, ciò che rimanda necessariamente ad una fondazione oggettiva, indicata come transfenomenicità dell'essere. Abbiamo una ambiguità causata, secondo R. Champigi, dal carattere polisemico del verbo «essere»⁸.

2. La concezione sartriana della coscienza

⁵ SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard 1943 (2008) 12. Tr. It. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore 1965².

⁶ ID., *L'Être et le Néant*, 16.

⁷ *Ibid.*, 208 ss.

⁸ Cf. CHAMPIGI, «Le mot être dans «L'Être et le Néant » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, 155.

È stata abbastanza discussa la legittimità o illegittimità dell'uso della psicologia nella ricerca filosofica⁹. Sartre pensa alla coscienza come a qualcosa di per sé vuoto e rifiuta in maniera chiara qualsiasi concezione di coscienza che ipotizzi una unità organizzativa, indipendentemente dalle percezioni, come è il caso di Kant.

Seguendo inizialmente Husserl, da cui si distanzia in un secondo tempo, Sartre parla della coscienza come di un punto mobile sulle cose e precisa che ogni coscienza è un far proprio qualcosa d'altro, un inglobare, un riempire qualcosa che di per sé vuoto con qualcosa di estraneo, però mantenendo implicito il percorso che dalla mia identità mi porta alla negazione dell'altro da me. «In altri termini ogni coscienza posizionale dell'oggetto è nel medesimo tempo coscienza non posizionale di sé»¹⁰.

Continuando lo sviluppo della concezione sartriana della coscienza, arriviamo a comprendere che, se la coscienza deve essere sempre coscienza di qualcosa, se è grazie al fenomeno che essa può instaurare una relazione con se stessa, questo significa che da una parte l'essere umano è nel mondo, è un esserci, un *Da-sein*. A sua volta il mondo è nell'uomo, è l'uomo che lo fa comparire, è l'uomo che, ad esempio, dà un senso alle nuvole del cielo, che interpreta come catastrofica la guerra in Irak o in Afghanistan e considera meno significativa quella del Congo o tante altre guerre nascoste. La libertà umana è totale, e nessuna morale, nessun divieto o punizione potrà mai scalzarla essendo inscritta nell'ontologia individuale.

Così la coscienza viene delineata fondamentalmente in Sartre con un carattere di rimando, di trascendenza, di tensione all'altro da sé per cui «conoscere è “esplosione verso”, strapparci dall'umidità intimità gastrica per correre al di là del sé, verso ciò che non è sé, laggiù accanto all'albero e io non posso prendermi più di quanto l'albero non possa diluirsi in me: fuori di me»¹¹.

La conseguenza di questo costante rimando è la dialettica intrinseca che si instaura tra l'identico e il diverso, tra l'io e l'altro, dove si ha che «la coscienza è un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto questo essere ne implica un altro distinto da

⁹ La psicologia sartriana si accorda con il metodo fenomenologico, prendendo le distanze tanto del determinismo psicologico come dall'ipostizzazione psichica. Questi sono visti da Sartre come impedimento alla concezione della libertà umana.

¹⁰ *Ibid.*, 18.

¹¹ SARTRE Jean-Paul, *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore 1960, 281.

sé»¹². E così, dall'analisi di questa concezione arriviamo ai due grandi protagonisti dell'opera più importante di Sartre: *L'Essere e il Nulla*.

3. L'«in-sé» e il «per-sé», l'Essere e il Nulla

Il fine dichiarato che Sartre persegue con il suo libro, *L'Être et le Néant*, è un'ontologia della coscienza. E la coscienza è, in primo luogo, coscienza di qualcosa, e di qualcosa che non è coscienza. Questo qualcosa viene chiamato *essere in sé*. Questo *in sé* può essere designato soltanto analiticamente come «l'essere che è ciò che è», il che indica l'opacità, il carattere consistente e statico, per il quale non è necessario: ma semplicemente è¹³. L'*in sé* è qualcosa di totalmente pieno, senza alcuna possibilità, senza alcuno spazio, e precede anche le categorie di possibilità e di necessità: l'*in sé* è contingente, gratuito, è piena positività.

Di fronte a questo essere *in sé*, la coscienza è l'essere *per sé*, vale a dire, è *presente a se stessa*¹⁴. Questa presenza a se stessa suppone una separazione interiore nell'essere della coscienza. Ma che cosa la separa? Il *nulla*. Non esiste né può esistere nulla che separi il soggetto da se stesso. «La fessura intracoscienziale è un niente al di fuori di ciò che nega, e può possedere dell'essere solo in quanto non la si vede. Questo negativo, che è nulla d'essere e potere annullatore insieme, è il *nulla*. In nessun luogo possiamo cogliere il nulla con simile purezza. Altrove, in un modo o nell'altro, è necessario conferirgli l'essere-in-sé in quanto nulla. Ma il nulla che sorge nell'intimo della coscienza *non è*»¹⁵.

Il *per sé*, allora è visto come presenza all'essere, ma contemporaneamente come distanza, come un essere di fronte a l'*in sé* senza alcuna possibilità di coincidenza, senza speranza di unione. È questa la così denominata «coscienza infelice», abbandonata a se stessa e obbligata alla propria libertà senza possibilità d'appello ad altro da sé, gettata nell'abisso insondabile della scelta. La tesi fondamentale di Sartre è: «L'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla»¹⁶. La coscienza è il suo proprio nulla, in quanto si determina perpetuamente a *non esserlo* in sé.

¹² ID., *L'Être et le Néant*, 29. Trad. Italiana, p. 28.

¹³ Cf. *Ibid.*, 33-34.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 119.

¹⁵ *Ibid.*, 120 (tr.it., 122)

¹⁶ *Ibid.*, 59 (tr. it., 59).

Il fatto che la realtà umana (la coscienza) è annichilamento, mancanza di essere, viene dimostrato abbastanza chiaramente dal *desiderio*, che non si può spiegare se non come un difetto dell'essere desiderante. La realtà umana è costituita da possibilità, vale a dire dalla mancanza di qualcosa che la potrebbe colmarla. «Il possibile è ciò *di cui* manca il per-sé *per* essere sé»¹⁷, quello di cui manca il soggetto per essere oggetto, e soltanto esiste a titolo di mancanza o deficienza.

In Sartre abbiamo un elogio della libertà. D'altra parte, però, egli mette in evidenza il dramma di essere condannati a condurre un'esistenza ingiustificata, di trovarsi responsabili di tutti gli atti, anche di quelli non voluti, dell'impossibilità di liberarsi dalla necessità di compiere continue inesorabili scelte. La nostra esistenza è un'esistenza condannata ad essere libera e noi siamo condannati a una perenne solitudine.

4. Libertà assoluta e libertà come destino

Secondo Sartre, la libertà è la possibilità permanente di quella frattura o annichilamento del mondo che non è la struttura dell'esistenza. «Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero. Ciò vorrebbe significare che non si troverebbero alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa o, se lo si preferisce, significherebbe che non siamo liberi di non essere liberi»¹⁸. Ma questa libertà non è l'arbitrio o capriccio dell'individuo, affonda le sue radici nella struttura più intima dell'esistenza, è l'esistenza stessa¹⁹.

In verità, la libertà non si riferisce tanto ad atti e volizioni particolari, quanto al *progetto fondamentale* che comprende tutti gli uomini e che costituisce la possibilità ultima della realtà umana, la *scelta originaria*. Certamente questo progetto fondamentale lascia un certo margine di contingenza agli atti particolari, ma la libertà originaria è quella inerente alla scelta del progetto. È una libertà assolutamente incondizionata. Ma la modifica del progetto iniziale è

¹⁷ *Ibid.*, 147 (tr. it., 150).

¹⁸ *Ibid.*, 515 (tr. it., 534).

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 530.

possibile a ogni momento. «L'angoscia che, quando è rivelata, manifesta alla nostra coscienza la libertà, testimonia la modificabilità perpetua del nostro progetto iniziale»²⁰.

La libertà circa il progetto iniziale rimane nei limiti della fattività, del mondo. Ma questa fattività è indeterminata, la libertà la pone in essere con le sue scelte. Tutto quanto succede nel mondo deve essere attribuito alla libertà e responsabilità della scelta originaria. Per questa ragione niente di quanto succede nel mondo può essere considerato inumano²¹. Non esistono fatti accidentali: un evento pubblico, che sorge in maniera inattesa e mi trascina non viene dall'esterno. Se sono mobilitato per una guerra, questa guerra è la mia guerra, è a mia immagine, e io la merito²².

Sartre pensa che la struttura ontologica del progetto fondamentale deve essere scoperta mediante la *psicanalisi esistenziale*, che si distingue da quella freudiana per il fatto che il termine ultimo non è la riconoscenza di una forza istintiva che agisce in maniera meccanica, ma una scelta libera. Progetto di essere, possibilità, valore, per la psicanalisi esistenziale sono tutti dei termini equivalenti, perché tutti esprimono un fatto fondamentale: l'uomo è *desiderio di essere*. Desiderio dell'essere *in sé*, perché l'essere *per sé* (la coscienza) è un puro *nulla*²³.

La coscienza, come desiderio di essere in sé, tende all'ideale di una coscienza che sia, con la pura coscienza di sé stessa, il fondamento del proprio essere in sé. Questo ideale è ciò che possiamo chiamare Dio. «Si può dire così che ciò che fa più concepibile il progetto fondamentale della realtà umana è che l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio. Qualunque possano essere dopo i miti e i riti della religione considerata, Dio è, in primo luogo, "sensibile al cuore" dell'uomo come ciò che li annuncia e definisce nel suo progetto ultimo e fondamentale»²⁴. Essere uomo significa tendere a Dio; l'uomo è fondamentalmente un desiderio di essere Dio, ma l'uomo è un Dio fallito.

5. Libertà propria e libertà degli altri, tra alterità ed estraneità

²⁰ *Ibid.*, 542.

²¹ Cfr. *Ibid.*, 639.

²² Cfr. *Ibid.*, 639-640.

²³ Cfr. *Ibid.*, 653.

²⁴ *Ibid.*, 653.

Nel suo libro *L'existentialisme est un humanisme* (Parigi, 1946), Sartre definisce l'esistenzialismo come la dottrina per la quale «l'esistenza precede l'essenza», volendo con ciò esprimere che l'uomo, prima esiste, si trova nel mondo, e poi si definisce per quello che è o vuole essere. Non ha pertanto una natura determinante: egli è come si fa nel suo progetto fondamentale ed è pienamente responsabile del proprio essere. Ma lo è anche di tutti gli altri uomini, perché la scelta che egli fa è anche la scelta dell'essere degli altri e dei valori che devono permeare il mondo e trasformarsi in realtà.

«L'Altro è per principio imprevedibile: mi fugge quando lo cerco e mi possiede quando lo fuggo»²⁵, aveva detto in *L'Être et le Néant*. L'Altro è come la Medusa con la quale non si può venire a patti senza esserne folgorati e alla quale non possiamo accostarci senza averla soppressa.

Adesso in *L'existentialisme est un humanisme* vede la malafede come costitutiva del tessuto che maschera il nostro rapporto con gli altri. Questo non intacca l'ontologia dell'«essere-per-sé» come libertà originaria del «progetto di diventare uomo». Per Sartre, l'impegno, l'engagement, nella vita sociale per realizzare la libertà di tutti è fondamentale, per questo lo definisce come «umanesimo esistenzialista»²⁶. «La malafede è evidentemente una menzogna, perché essa dissimula la totale libertà dell'impegno»²⁷. La libertà è così «il fondamento di tutti i valori»²⁸.

«Noi vogliamo la libertà per la libertà ed attraverso qualunque circostanza particolare. E volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente della libertà degli altri, e che la libertà degli altri dipende della nostra. Certo, la libertà come definizione dell'uomo, non dipende da altri, ma dal momento che c'è impegno, io sono obbligato a volere, nello stesso tempo che la mia libertà, la libertà degli altri, non posso avere per fine la mia libertà se no assumo ugualmente quella degli altri come fine. Per conseguenza, quando sul piano dell'autenticità totale, ho riconosciuto che l'uomo è un essere per il quale l'essenza è preceduta dall'esistenza e che egli è un essere libero che non può voler altro, nelle più diverse circostanze, che non sia la propria libertà, ho riconosciuto nello stesso tempo che non posso volere se non la libertà degli altri»²⁹.

Con la sua opera posteriore, la *Critique de la raison dialectique* (Paris, 1960), considerata la sua seconda grande opera filosofica, intende istituire un metodo dialettico per la

²⁵ *Ibid.*, 479.

²⁶ *Id.*, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 93.

²⁷ *Ibid.*, 81.

²⁸ *Ibid.*, 82.

²⁹ *Ibid.*, 83 ss.

comprensione storica di questo «universo della soggettività umana». È il frutto dell'incontro del suo esistenzialismo con il marxismo e con l'azione dei diversi partiti comunisti del tempo. Il marxismo critica l'esistenzialismo come espressione dell'ideologia piccolo-borghese. Sartre vuole portare avanti una mediazione, essendo convinto che «il materialismo storico forniva la sola interpretazione valida della storia» e che «l'esistenzialismo restava il solo approccio concreto alla realtà».

La conclusione alla quale arriva Sartre è che l'uomo, per quanti sforzi faccia per integrarsi nella prassi rivoluzionaria dei «gruppi di fusione», non può liberarsi mai del ricadere nella passività del «pratico inerte». Non siamo lontani dalla conclusione che «l'uomo è una passione inutile» di *L'Être et le Néant*, o dal tema famoso di *Huis clos* che «l'inferno sono gli altri». «Sartre “avvicinerà sempre di più il concetto di rivoluzione a quello di “rivolta permanente”, fino a collocarsi, durante e dopo gli avvenimenti del '68, dentro gli schieramenti anarcoidi (...). La storia come pensiero non può immedesimarsi nella storia come azione, ma piuttosto deve giudicarla perché l'uomo assuma consapevolmente in essa la responsabilità dei propri compiti»³⁰.

6. Esistenza e libertà, la critica di Gabriel Marcel

Sartre ha parlato della libertà come di un assoluto. Che cos'è per lui la libertà? Le sue definizioni sono belle ma non sempre chiare: la facoltà che ha l'essere umano di produrre il suo proprio nulla, la facoltà dell'essere umano di essere il suo proprio fondamento... In *Le Sursis* l'esistenza è essere in proroga, è di avere sempre come risorsa la possibilità di di modificarsi, dirigere il proprio avvenire, in una parola, di essere libero. Ecco come appare l'esistenza a Mathieu, in mezzo al Ponte Neuf: «Fuori. Tutto è fuori: gli alberi sono sulla riva, le due case che danno colore alla notte, la statua di Enrico IV al di sopra della mia testa; tutto questo che è pesante. Dentro, niente, neanche una fumata, niente dentro. Non c'è nulla. Io: nulla. Sono libero, dice a se stesso con la bocca secca»³¹.

Gabriel Marcel pensa che queste righe traducano meglio che in *L'Être et le Néant* ciò che Sartre intende per «nullificazione» (*néantisation*): «Quel fatto che mi appartiene, in quanto io

30 PRINI Pietro, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi*. Roma, Studium 1989, 211.

31 SARTRE Jean-Paul, *Le sursis*, 285 ss.

sono umano, di sottrarmi queste cose, questa fattività; ma, in effetti, non sono che questa frattura stessa, o ancora, questo oltrepassamento, questa trascendenza»³². «Condannato ad essere libero», non potendo fare altro che essere libero, Mathieu, messo alla presenza della sua libertà, prova una sorta di vertigine: e si mi buttassi nella Senna? Ci domandiamo: che cos'è questa decisione? Com'è possibile? Non si tratta di situare la libertà nella decisione, come lo faceva la filosofia tradizionale. Sartre dice:

«La libertà coincide nel fondo con il nulla che è nel cuore dell'uomo... Per la realtà umana essere vuol dire *sceglersi*: niente ormai le viene dal di fuori né tanto meno dal di dentro che essa possa *ricevere* o *accettare* è completamente abbandonata, senza alcun aiuto di sorta, all'insostenibile necessità di farsi essere fino al più piccolo dettaglio. Così la libertà non è *un* essere, è l'essere dell'uomo, cioè il suo nulla di essere. Se si concepiva dapprima l'uomo come un pieno, sarebbe assurdo cercare in lui, in seguito, dei momenti o delle regioni psichiche in cui egli sarebbe libero: equivarrebbe cercare del vuoto in un recipiente che si è prima riempito fino ai bordi. L'uomo non può essere a volte libero a volte schiavo: è tutto intero, e sempre libero o non lo affatto»³³.

Siamo di fronte a uno dei testi più importanti ed espliciti di Sartre. Con degli argomenti sofisticati, stabilisce che proprio dove noi crediamo di essere determinati, noi siamo di fatto liberi, e pertanto decisori delle nostre scelte. Per lui *libertà* e *scelta* sono dei termini equivalenti, ciò che è un grave errore.

Possiamo riassumere le posizioni di Sartre³⁴ in alcune proposizioni:

- Per la realtà umana, essere si riduce a fare.
- Ma questa realtà umana spinge all'azione, l'esistenza dell'atto implica la sua autonomia.
- L'atto si definisce per l'intenzione, che è sempre un andare oltre il dato verso un risultato da ottenere, verso un fine da noi scelto.
- Questo fine rivela il mondo, e il mondo si rivela tale al seguito del fine scelto.
- L'intenzione, per il fatto del suo sorgere, non *nel* dato, ma *alla presenza del* dato realizza una frattura con questo; questa frattura è necessaria per l'apparizione del dato; per suo mezzo il dato può divenire motivante.
- Se la coscienza esiste a partire dal dato, ma a condizione di negarlo, di separarsi da un certo dato per impegnarsi verso un fine non esistente. Questa caratteristica del per sé implica che l'essere non trova nessun aiuto, nessun punto di appoggio in quello che

³² MARCEL Gabriel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris, J. Vrin, 1981, 73. La traduzione è mia.

³³ SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, 516 (tr. it., 535).

³⁴ Cfr., *Ibid.*, 555 ss.

era prima... Ma la libertà è semplicemente il fatto che la scelta è sempre incondizionata.

- La scelta è sempre assurda, per il fatto che non si è avuta la possibilità di non scegliere.
- Il progetto libero è fondamentale, è il mio stesso essere. Per ognuno di noi c'è un progetto iniziale, che un metodo fenomenologico appropriato, la psicanalisi esistenziale, è capace di mettere a nudo.

Davanti a queste proposizioni, Marcel³⁵ considera che Sartre fa un uso abusivo della negazione. «Separarsi» (*se dégager*) non vuole dire «negare», e la parola «nullificazione» (*néantisation*) è gravemente equivoca. Separarsi dalla famiglia non significa rinnegare la propria famiglia.

Un ulteriore problema ben più grave della filosofia di Sartre è il rifiuto del dono in tutte le sue forme. Un esempio di questo Marcel lo trova nell'analisi distorta che Sartre fa della generosità. Il dono è considerato un mezzo per l'asservimento o per la distruzione di un certo oggetto. Questo non vuole dire che lo si danneggia, ma che lo si distrugge *perché ci appartiene*. Ma donare non è rendere gli altri schiavi di sé³⁶.

Secondo Sartre, un essere libero rifiuta di ricevere; si direbbe che è tenuto a negare a se stesso di aver ricevuto qualcosa. A partire del momento nel quale si misconosce questo carattere proprio del ricevere, da non confondere con il subire, abbiamo due termini presenti in contemporanea: una fattività in certo modo inerte, e una libertà che la nega per assumerla di seguito in una maniera molto misteriosa. In una tale filosofia, l'apparizione della libertà equivarrebbe all'apparizione del nulla³⁷.

«L'affermazione costante di Sartre, è che l'uomo è una passione inutile, o ancora, che aspira in vano a realizzare l'impossibile sintesi che costituirebbe un essere in sé, per sé. L'impresa umana sarebbe un'impresa, inevitabilmente mancata, di divinizzazione di sé»³⁸.

³⁵ Cf., MARCEL Gabriel, *L'existence et la liberté*, 78.

³⁶ Cf., *Ibid.*, 79.

³⁷ Cf., *Ibid.*, 81.

³⁸ *Ibid.*, 82.

Conclusione

Sartre è stato forse il pensatore del secolo XX che meglio ha colto e tradotto il dramma della libertà. Ha osservato che l'uomo del XX secolo, avendo rifiutato tutte leggi del cielo e della terra, non di rado cade in preda all'angoscia, e alle nevrosi, è disperato, impazzisce per la solitudine, è paragonabile a un uccello prigioniero di una gabbia senza sbarre³⁹.

L'uomo è uno spazio di tensione del *pour-soi* che anela a commisurarsi con l'*en-soi* assoluto, considerato come la totalità di essere in sé, come qualità fondamentale. Il *pour-soi*, o nulla di essere, è capacità di dire di no ad ogni tipo di determinismo che situerebbe l'uomo come cosa tra cose. La coscienza è essenzialmente negativa, nulla di essere.

Il nulla fa sì che l'uomo prenda le distanze da se stesso e lo costringe a farsi. Ma la tensione del *pour-soi* dell'uomo in cerca dell'*en-soi-pour-soi* assoluto fa sì che la coscienza sia essa stessa una passione. «Essere uomo significa tendere ad essere Dio; o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio»⁴⁰. E conclude Sartre: «La passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente: l'uomo è una passione inutile»⁴¹.

Dove è la radice della contraddizione? Quella di Dio sarebbe un'idea risultante dalla sintesi ideale di un *pour-soi* e di un *en-soi*. Ma questa sintesi è assurda, perché non è componibile nei suoi elementi che si respingono mutuamente. È un'idea di *désintégration*⁴².

A questa idea ne fa seguito un'altra molto cara a Sartre e ad altri pensatori atei: l'incomponibilità della libertà divina con la libertà dell'uomo, o meglio con la libertà che è l'uomo. Siamo al nodo del discorso sartiano: se l'uomo è libertà, Dio non può più esistere⁴³.

Prima di Sartre nessuno aveva osato dare uno statuto «metafisico» alla nausea, alla vergogna di essere, a questa angoscia di essere «libero per niente», «passione inutile», sempre

39 Cf., GUITTON Jean, *Portraits et circonstances*, Paris DDB, 1989, 45

40 SARTRE, *L'Être et le Néant*, 653 (tr. it., 680).

41 *Ibid.*, 708 (tr. it., 738).

42 Per Sartre Cf., *Ibid.*, 717.

43 Cf., PALUMBIERI Sabino, *L'ateismo e l'uomo*, Napoli, Edizioni Dehoniane 1986, 160.

a faccia a faccia con il nulla. Ma che significa nulla? I grandi mistici hanno definito Dio come il «non-essere». La dottrina sartriana è chiara: bisogna scegliere tra Dio e l'uomo. Scegliere Dio è negare l'uomo e la sua libertà creatrice. Scegliere l'uomo è negare Dio. Ecco il problema cruciale del tempo presente, quello che è alla radice dei nostri drammi, Sartre ha preso su di sé l'incarico di predicare al mondo questo vangelo disperato⁴⁴.

44 Cf., GUITTON Jean, «Après la mort de Sartre», en *Portraits et circonstances*, 448-449.