



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO
DOTTORATO DI RICERCA
ETICA E FILOSOFIA POLITICO-GIURIDICA

TESI DI DOTTORATO

Morale e Soggettività
Traiettorie contemporanee a partire dal pensiero di Jean-Paul Sartre

Tutor
Chiar.mo Prof. Adalgiso Amendola

Candidata
Maria Palmieri

Coordinatore
Chiar.mo Prof. Roberto Racinaro

INDICE

INTRODUZIONE	1
--------------------	---

PARTE PRIMA

UN'ANALISI : MORALE ASTRATTA, MORALE CONCRETA E IL RUOLO DEL SOGGETTO.....	6
---	---

1. CRITICA DELLA MORALE ASTRATTA.....	13
---------------------------------------	----

2. TRACCE PER UNA MORALE CONCRETA	35
---	----

3.A PROPOSITO DI UNA « TERZA » MORALE	56
---	----

PARTE SECONDA

PROSPETTIVE SUL RAPPORTO TRA MORALE E SOGGETTIVITÀ	64
---	----

1.IL SOGGETTO E LA NORMA	65
--------------------------------	----

2.DESIDERIO E MORALE	76
----------------------------	----

3.UNA SOGGETTIVITÀ RESISTENTE	88
-------------------------------------	----

BIBLIOGRAFIA	97
--------------------	----

INTRODUZIONE

Il tema della morale ha da sempre suscitato interesse scientifico tra gli studiosi di Jean-Paul Sartre. Eppure il filosofo francese non ha mai scritto un'opera compiuta su questo soggetto, benché ne avesse annunciato l'intenzione già alla fine de *L'Essere e il Nulla*. Il libro in questione non verrà mai completato, ma resteranno tracce e scritti di Sartre, che saranno pubblicati postumi. Il lavoro del filosofo, negli anni immediatamente seguenti alla seconda guerra mondiale, è incessantemente concentrato sui temi della morale, ma purtroppo i frutti di quella stagione sono due opere incompiute e pubblicate postume: i *Carnets de la drole de guerre* e i *Cahiers pour une morale*. In realtà ci sono numerosi scritti di Sartre che riguardano la morale, a partire da il *Ritratto dell'antisemita*, che apre una sorta di “cantiere della morale”, dentro il quale il filosofo si cimenta con, da un lato, lo sforzo di decostruire le regole degli impianti morali, e, dall'altro, il tentativo di mettere in campo un'idea innovativa della morale, che parta dalla coscienza di sé e provi a dimostrare in che modo quell'attitudine dell'individuo alla libertà, teorizzata ne *L'Essere e il Nulla*, possa in qualche modo trasformarsi in una morale concreta. Il lavoro sulla morale di Sartre ha esattamente questo carattere di cantiere: egli prova e riprova a delineare una possibile morale, in una serie di scritti che hanno una loro continuità.

Nel 1983 viene edito *Cahiers pour une morale*, un lavoro incompiuto, pubblicato a cura di Arlette Elkaïm-Sartre, dove sono raccolti e sistematizzati gli appunti di Sartre sulla morale, che vanno dal 1947 al 1948. Il testo si presenta come un insieme di appunti disposti secondo

un piano dell'opera che presenta quattro sezioni: la prima è dedicata al problema della storia e del suo statuto esistenziale oggettivo e soggettivo; la seconda tratta di violenza, oppressione e alienazione nel loro rapporto intersoggettivo e reciproco; la terza riguarda i temi della dialettica, della libertà, dello scacco e di nuovo dell'alienazione; la quarta discute della conversione morale. La forma molto frammentata di questi appunti, che probabilmente Sartre pensava non fossero mai pubblicati, e la loro sistematizzazione postuma, dovuta ad Arlette Elkaïm-Sartre, non ci rendono chiara quale struttura avrebbe potuto prendere l'opera nel caso fosse stata ultimata e, soprattutto, a quali conclusioni sarebbe giunta.

Nelle conversazioni con Simone de Beauvoir del 1974, raccolte ne *La cerimonia degli addii*, Sartre sostiene che il suo non è mai stato un tentativo di elaborare una morale compiuta, ma piuttosto di provare ad analizzare, attraverso la descrizione fenomenologica, determinati comportamenti umani. In *Autoritratto a settant'anni*, invece, Sartre definisce questi scritti “*nient'altro che una discussione col marxismo*” È chiaro, dunque, che, oltre alla frammentarietà dell'opera, si pone anche il problema di cosa l'autore volesse veramente fare mettendo giù tutti questi appunti.

Ora, al di là delle intenzioni, l'aspetto più importante del lavoro sartriano è il movimento di pensiero che sottende, da una parte, al lavoro di critica e, dall'altra, all'apertura di sempre nuove prospettive. In questo quadro si inserisce, ad esempio, l'intervento alla Conferenza *Morale e società*, tenutasi all'Istituto Gramsci a Roma nel 1964, e pubblicato, in italiano, nel volume degli atti della conferenza col titolo *Determinazione e libertà*. In questo intervento Sartre si interroga sul

problema dell'esperienza della morale, sulla genesi dell'imperativo etico e sulla struttura ontologica del normativo, il tutto inserito in una nuova dimensione, ovvero quella dialettica: Sartre abbandona qui definitivamente l'approccio fenomenologico ed idealista ancora presente nei *Cahiers* e apre la strada alla ricerca di una sintesi tra un'etica della libertà e della scelta e un'etica del rapporto con l'Altro. Gli stessi interrogativi si pone anche il testo di un'altra conferenza, intitolato *Soggettività e marxismo*, che Sartre tenne sempre a Roma all'Istituto Gramsci nel 1961.

Di diverso segno sembrano essere, invece, gli ultimi anni della produzione filosofica, dove il filosofo francese sembra avere un interesse più marcato per il rapporto tra morale e intersoggettività, come ne *L'Espoir maintenant*.

Ad ogni modo, il filo conduttore di queste indagini circa la morale sembra essere la radicalità: una morale radicale non nel senso dei contenuti, ma dal punto di vista del metodo, che vede un'analisi a tratti spietata dei fondamenti della morale comune e imperativa e una ricerca di nuovi fondamenti per una morale rinnovata, che metta al centro la scelta consapevole dell'individuo. Infatti uno dei nodi centrali è proprio la relazione della morale con la scelta del singolo: in che modo può esserci scelta morale che però tenga fede alla ricerca della libertà dell'individuo? In che modo, viceversa, l'individuo, col suo progetto esistenziale concreto e in situazione, può contribuire alla determinazione della morale, divenendone soggetto e non restandone oggetto? Sembrano essere questi gli interrogativi che Sartre si pone lungo il corso delle sue riflessioni sulla morale. È evidente il legame stretto e imprescindibile che esiste tra morale e individuo.

Per indagare questo legame sono stati scelti due *topoi* della filosofia: il diritto e il desiderio. Il primo è un argomento quasi inedito nella vasta bibliografia su Sartre, il secondo, invece, è stato sempre legato a *L'Essere e il Nulla*. In questo lavoro essi serviranno da tracce per definire il rapporto tra la morale e il processo di soggettivazione.

L'obiettivo è quello di provare a delineare, utilizzando gli scritti postumi, incompleti e frammentari di Sartre, quale sia l'ipotesi una soggettività resistente ad ogni determinismo, ontologico o di struttura, tentando così di rimettere al centro il soggetto. Dopo l'egemonia dello strutturalismo e del post-strutturalismo, e dopo la *vague* del postmodernismo, c'è forse il bisogno di rivedere la questione "soggetto", non alla maniera cartesiana di un soggetto tutto *cogito*, solo all'interno del quale si produce la propria soggettività, ma un soggetto che faccia della propria libertà e del proprio desiderio la cifra della sua esistenza. Non certo un soggetto anarchico, ma un soggetto che tenga conto della sua situazione nel mondo, in un campo di tensioni che avranno inevitabilmente risvolti sull'etica e sulla politica. Come nei giorni che stiamo vivendo: un mondo dove la tecnica tende a mangiare il pensiero, dove le procedure universali ed anonime del mercato globale tendono alla cancellazione di ogni singolarità soggettiva, di ogni eccedenza, di ogni possibilità di fuga. L'esigenza è quella di un nuovo pensiero della soggettività capace di far valere la sua funzione come irriducibile ad ogni principio di universalità, che sia il primato dell'Essere, della struttura o del mercato. In questo il pensiero sartriano di una morale radicale, che non abbandona mai la dimensione soggettiva della responsabilità, e, al contempo, tiene

sempre presente il desiderio nella costruzione della soggettività, può essere di estrema attualità.

PARTE PRIMA

UN'ANALISI : MORALE ASTRATTA, MORALE CONCRETA E IL RUOLO DEL SOGGETTO.

Il lavoro di Jean Paul Sartre sul tema della morale ha un carattere di incompiutezza che rende difficile una lettura sistematica e un'analisi approfondita dell'opera. La riflessione più approfondita su tale tema si trova senza dubbio nei *Quaderni per una morale*¹, opera pubblicata postuma, nel 1983, a cura di Arlette Elkaïm-Sartre, figlia adottiva del filosofo a cui sono stati lasciati tutti i manoscritti ancora inediti.

Era stato lo stesso Sartre ad intitolare questi due quaderni di appunti *Notes pour une morale. Tome I e Tome II*, mettendo così già in evidenza il fatto che essi non erano altro che l'inizio di un progetto di riflessione sulla morale più vasto, che avrebbe avuto poi un andamento carsico fino alla metà degli anni '60 del secolo scorso. Infatti, Sartre non ha mai scritto compiutamente un'opera dedicata a tale tema, piuttosto la sua riflessione sulla morale resta sullo sfondo anche in altre opere, come, ad esempio, nella *Critica della Ragione Dialettica*. Eppure, già nei primi scritti, si può leggere tra le righe un'attitudine alla riflessione morale, a partire dalla lettera indirizzata a Simon Jolivet (1926), passando per i primi scritti teatrali, come ad esempio *La sémence et le scaphandre*², opera giovanile pubblicata

¹ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale* (1947-1948), a cura di Fabrizio Scanzio, Roma: Edizioni Associate, 1991.

² J.-P. Sartre, *La sémence et le scaphandre*, pubblicato postumo in *Ecrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990.

postuma, dove Sartre parla di una coppia di amici (molto probabilmente lui e Paul Nizan) alle prese con una “Morale da Superuomo”, fino a giungere ai *Taccuini della strana guerra*³, testo anch’esso pubblicato postumo, scritto quando Sartre era mobilitato a Brumath, nel 1939, nei mesi che precedono lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale. I *Taccuini* segnano l’evoluzione complessiva del pensiero di Sartre riguardo alla morale, che si mostra nel passaggio dalle “moralì giovanili”, che avevano sostanzialmente il carattere di moralì senza Dio e senza peccato, ma non senza male, e che erano strettamente connesse ai rapporti della vita con l’arte, quest’ultima vissuta come mezzo di “elevazione” e di “salvezza”, alla “morale dell’autenticità”, citata per la prima volta nelle pagine dei *Taccuini* datate tra il 4 e il 7 dicembre 1939. E’ l’esperienza personale della guerra e del campo di concentramento che porta Sartre a maturare il pensiero riguardo alla morale e ad abbandonare, così la vaghezza del termine “morale”, criticando, appunto nei *Taccuini*, le sue precedenti idee e, al tempo stesso, mettendo in luce ancora l’importanza del problema morale. La pubblicazione nel 1983 dei *Carnets de la drôle de guerre* permette, dunque, di vedere come, nel pensiero di Sartre, la riflessione sulla morale sia già presente prima di quella sull’ontologia, che sarà sviluppata poi ne *L’Essere e il Nulla*. E tuttavia, il lavoro ontologico sulle strutture dell’essere si conclude con un richiamo netto al problema della morale: Sartre infatti chiude *L’Essere e il Nulla* dicendo che tutti i problemi che rimandavo alla riflessione pura e non-complice potevano trovare risposta solo sul terreno morale e che

³ J.-P. Sartre, *Taccuini della strana guerra*, traduzione e note di Paul-André Claudel, Acquaviva delle Fonti : Acquaviva, 2002.

ad esso sarebbe stata dedicata un'altra opera⁴. L'opera ontologica si conclude, dunque, con uno sbocco sul campo etico/morale, dando avvio, così, ad un nuovo progetto di ricerca.

Sartre comincia a scrivere i suoi *Quaderni* intorno al 1947, quattro anni dopo la pubblicazione de *L'Essere e il Nulla*, e li abbandona definitivamente nel 1949, dopo aver redatto una mole immensa di pagine. La stesura di queste note ha impegnato Sartre per ben due anni, durante i quali l'autore si è impegnato a fondo in questo tentativo di scrittura di una "morale esistenzialista", come alcuni critici la definiscono, non riuscendo tuttavia a portare a termine il lavoro. In realtà, l'abbandono dei *Quaderni* è un abbandono scelto, non accidentale, in quanto Sartre si è trovato in un'empasse filosofica e di pensiero, ritenendo inattuali e superati, alla luce dei nuovi avvenimenti storici, tutti i suoi appunti sulla morale e per questo andavano accantonati.

In *Autoritratto a settant'anni* si legge : «*Nella Morale c'era una idea da sviluppare che non è stata scritta. Ciò che ho scritto era una prima parte che doveva introdurre un'idea principale e lì mi sono arenato*»⁵.

L'intervista rilasciata a Michel Contant è uno dei rari documenti che abbiamo dove Sartre parla delle sue "note" per una morale, dichiarando apertamente di essersi, appunto, arenato durante la scrittura e di aver dunque abbandonato la loro stesura.

In un'altra intervista, rilasciata a Michel Sicard nel 1979 per il numero monografico della rivista *Obliques*, Sartre è invece molto più

⁴ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla: la condizione umana secondo l'esistenzialismo*, traduzione di G. Del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano: Il Saggiatore, 2008, p. 753.

⁵ J.-P. Sartre, *Autoritratto a settant'anni*, e *Simone De Beauvoir interroga Sartre sul femminismo*, a cura di M. Gallerani, Milano: Il Saggiatore, 2005, p. 87.

perentorio nel giudizio sui suoi quaderni : «*J'ai rédigé une dizaine de gros cahiers de notes qui représentent une tentative manquée*»⁶. Egli parla di un “tentativo fallito” perchè queste note rappresentano un pensiero troppo individualista e vicino alle morali scritte nell’anteguerra. In ambedue i casi si tratta di giudizi retrospettivi, che arrivano a più di trent’anni dalla scrittura dei *Quaderni* e che testimoniano fundamentalmente due cose, e cioè l’abbandono deliberato della stesura della “morale” e il giudizio negativo, senza possibilità di riabilitazione, dell’autore stesso sul proprio lavoro. Non bisogna, tuttavia, dimenticare che quando Sartre rilascia queste interviste, egli ha già scritto la *Critica della Ragione Dialettica* (1960), ha già tenuto, all’Istituto Gramsci di Roma, il ciclo di conferenze intitolato *Etica e Società*, che segna la redazione della cosiddetta “seconda morale”⁷ di Sartre, una morale che si apre alle dinamiche intersoggettive e storiche, ed è impegnato nelle conversazioni con Benny Lévy proprio sul tema dei fini sociali della morale, conversazioni che saranno poi raccolte nel testo *L’Espoir maintenant*⁸ e andranno a rappresentare, secondo alcune letture critiche⁹, la sua “terza morale”. In pratica, i giudizi retrospettivi sui *Quaderni* arrivano molti anni dopo la svolta dialettica dell’autore e dopo il suo “engagement” politico a sinistra, che segnano un passaggio dalla dimensione individuale alla dimensione collettiva nella sua produzione filosofica.

⁶ AA. VV., *Obliques*, n. mon. Sartre, p. 14, (1979).

⁷ Cfr. A. Munster, *Sartre et la morale*, Paris : L’Harmattan, 2007.

⁸ B. Lévy, *L’Espoir maintenant*, Verdier : Lagrasse, 1991.

⁹ Cfr. T. Anderson, *The foundation and structure of Sartrean Ethics*, Kansas : Regent Press, 1979.

I *Quaderni per una morale* costituiscono un testo ostico, difficile da leggere e da analizzare. Esso manca di una struttura precisa, avendo appunto il carattere disordinato di note, e bisogna arrivare a metà del *Quaderno II* per trovare il “Piano” dell’opera così come Sartre lo aveva pensato¹⁰. La parziale sistemazione degli appunti, sia nell’edizione francese che in quella italiana, rende il testo unitario ed omogeneo nella sua forma, ma tuttavia nel contenuto permane un aspetto provvisorio della riflessione, che costringe il lettore a cercare anche in altri testi conferme o smentite di ciò che Sartre pensa riguardo all’argomento. Bisogna, tuttavia, apprezzarne il lato positivo, ovvero il loro carattere di vera e propria ricerca filosofica: appunti, note, punteggiatura, utilizzo delle parole, tutto ci rimanda al lavoro che Sartre faceva sul tema “morale”. Questo lavoro incompiuto ci restituisce interamente il lavoro di ricerca, un lavoro ancora allo stato grezzo, che non è passato attraverso la correzione e la rifinitura.

Nonostante Sartre giudichi i *Quaderni* datati, fallimentari ed individualisti, essi contengono numerosi spunti ed elementi di interesse. In questo primo capitolo, l’analisi dei *Quaderni* riguarderà essenzialmente due aspetti che Sartre mette in evidenza lungo tutto il testo, e cioè, da un lato, la critica alla morale “astratta” e, dall’altro lato, il tentativo di proporre un percorso che porti ad una scelta morale “concreta”. La morale astratta é essenzialmente quella del “dovere”, individuata principalmente nell’imperativo kantiano. La morale concreta, invece, è quella che guarda alla “situazione”, quindi alla concretezza delle condizioni in cui l’individuo è chiamato a scegliere.

¹⁰ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale* (1947-1948), a cura di Fabrizio Scanzio, Roma: Edizioni Associate, 1991, p. 453 e ss.

Il primo paragrafo sarà un'analisi puntuale dei passaggi in cui l'autore più o meno esplicitamente critica la morale astratta. Sarà un *excursus* lungo i due tomi dei *Cahiers* per cercare di trovare un filo conduttore attraverso le oltre cinquecento pagine dell'opera e dare una visione organica della critica di Sartre alla morale astratta.

Il secondo paragrafo riguarderà principalmente, invece, quella che potremmo chiamare, in contrapposizione con la prima, la morale concreta, che non può che essere una morale *in situazione*. Infatti la morale concreta di Sartre, di cui proviamo a ricercare la fase embrionale già nei *Cahiers*, non può non tenere conto del fatto che un individuo è sempre collocato all'interno di una situazione data, dentro la quale deve effettuare delle scelte e poi agire.

La scelta di questi due temi, tra gli innumerevoli presenti nel testo, è dettata da una domanda di fondo: quale ruolo ha il soggetto nella morale astratta e quale nella morale concreta? In che modo l'individuo è appunto "soggetto" della propria scelta morale? Non si tratta, dunque, di stabilire quale delle due morali sia LA morale: non ci interessa qui fare un ragionamento di tipo strettamente morale, bensì il nostro interesse è rivolto al ruolo che ha un individuo rispetto al momento di una scelta. A tal proposito, abbiamo trovato di grande importanza due tesi poco noti della produzione sartriana: *Soggettività e marxismo*¹¹ e *Determinazione e libertà*¹² che sono i testi due conferenze tenuta all'Istituto Gramsci di Roma da Sartre rispettivamente nel 1961 e nel 1964.

¹¹J.-P. Sartre, « Soggettività e Marxismo », in *Aut Aut*, n° 136-137.

¹²J.-P. Sartre « Determinazione e Libertà », in *Morale e società : atti del convegno di Roma organizzato all'Istituto Gramsci, 22-25 maggio 1964*, Roma : Editori Riuniti, 1966.

Il terzo paragrafo, invece, riguarderà quella che viene chiamata dalla critica la “terza”,¹³ morale di Sartre e prenderà in analisi il controverso testo *L'Espoir maintenant*, e proverà a mettere in evidenza il passaggio, nella riflessione sartriana, da una dimensione morale individuale ad una dimensione etica collettiva.

¹³La suddivisione della riflessione sartriana sulla morale dopo i *Cahiers* è piuttosto arbitraria. Nell'articolo “La morale de Sartre. Une reconstruction” (in *Le Portique* [on line], n. 16, 2005, messo on line il 5 giugno 2008)

Gerhard Seel fa una ricostruzione del pensiero di Sartre sulla morale e ne individua tre fasi: la prima, chiamata “idealista”, che va da L'Essere e il Nulla fino ai Quaderni per una morale; la seconda, detta “realista”, che comprende la Critica della Ragione Dialettica e testi delle conferenze tenute tra il 1961 e il 1964, la terza solo abbozzata in una serie di interviste e conversazioni. Queste tre fasi sembrano corrispondere a tre livelli di analisi: quello della morale interna, quello della morale esterna e quello della morale storica.

1. CRITICA DELLA MORALE ASTRATTA

Il lavoro che Sartre comincia a fare nei *Quaderni per una morale* si presenta, innanzitutto, come un lavoro di critica e non come un lavoro di proposizione di una morale ben codificata. Ad una lettura attenta dei *Quaderni* ci si accorge ben presto che l'obiettivo principale di Jean-Paul Sartre è quello di mettere in luce come le regole morali, quelle ben codificate e valide per tutti, siano un prodotto alieno dalla realtà dell'esistenza umana.

Nelle pagine iniziali dei *Quaderni* si legge:

*“noi scegliamo l'universo concreto, cioè l'insieme degli uomini che si trovano nella stessa situazione storica”*¹⁴.

Sartre ci descrive subito la dimensione entro la quale intende lavorare: il luogo del concreto e l'insieme degli uomini che sono, pur nel loro essere insieme, una somma di differenze e di totalità detotalizzate. Il filosofo sposta, quindi, immediatamente l'asse del ragionamento dal quadro astratto al quadro concreto.

E' possibile ipotizzare che Sartre stia pensando ancora al *milieu* esistenzialista, che aveva avuto la sua ontologia, con *L'Essere e il Nulla*, e adesso era in attesa della sua morale. Jean-Paul Sartre, infatti, comincia a scrivere in continuità con il suo testo più famoso, dove, all'ultima pagina, possiamo leggere:

*“Tutti questi problemi, che ci rinviano alla riflessione pura e non 'complice', non possono trovare la loro risposta che sul terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera”*¹⁵.

¹⁴ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Roma : Edizioni Associate, 1991, p. 12.

Tuttavia, quest'opera annunciata non sarà mai completata: Jean-Paul Sartre dedicherà molte energie e molte riflessioni al tema della morale, cambiando spesso punto di vista sul problema, ma non scriverà mai un'opera completa nel senso classico del termine. Il suo tentativo di produrre elementi per una morale autentica, frutto di una riflessione non "complice", resterà rintracciabile attraverso scritti non completi, interviste e testi di conferenze manoscritti, dando spunto alla possibilità di numerose critiche ed interpretazioni del suo pensiero. Eppure resta un dato: Jean-Paul Sartre, lungo tutto il lavoro, ha dato spazio, seppur in modo discontinuo ed incompleto, ad una domanda sulla morale che è, inesorabilmente, legata al soggetto concreto e alla situazione in cui si svolge l'esistenza di tale soggetto concreto.

In realtà, già con la sua conferenza *L'Esistenzialismo è un umanismo*¹⁶, dove sono contenuti i temi della scelta e della responsabilità dell'individuo, uniti a quello dell'azione umana, dell'*atto gratuito*, che non corrisponde a nessun imperativo categorico, e alla relatività dei valori, Sartre preparava il terreno per la "morale esistenzialista", o, quantomeno, donava un'argomentazione più propriamente filosofica ad alcuni temi cari all'esistenzialismo, divenuto ormai un argomento di discussione negli ambienti culturali e che era sottoposto a dure critiche, che spesso erano propri e veri fraintendimenti. La critica maggiore proveniva soprattutto dal versante "morale": infatti si obiettava all'esistenzialismo di essere una dottrina del vuoto e dell'assurdo, materialista, diabolica, oppure contemplativa

¹⁵ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla: la condizione umana secondo l'esistenzialismo*, traduzione di G. Del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano: Il Saggiatore, 2008, p. 753.

¹⁶ *L'esistenzialismo è un umanismo*, traduzione di G. Mursia Re, Milano: Mursia, 1946.

e pessimistica. A queste critiche, Sartre sentì l'esigenza di rispondere con la conferenza del 1945, dove espose i punti salienti di quella che era, in qualche modo, la "morale" esistenzialista. A tali critiche Sartre rispose ribaltando completamente il giudizio degli avversari. Egli infatti rivendicò il carattere umanistico della propria filosofia, sostenendo che l'esistenzialismo pone al centro della sua attenzione l'incondizionata libertà dell'uomo che è, al tempo stesso, assoluta responsabilità del soggetto e delle sue scelte. Sartre esclude sia la tesi dell'esistenza di un Dio artefice che ha creato l'uomo in conformità ad un prototipo ideale prefissato, sia la versione laica di questa convinzione, ossia la tesi di una natura umana dotata di prerogative specifiche e, quindi, universale, immutabile e altrettanto prefissata. La tesi essenziale dell'esistenzialismo sartriano è pertanto quella secondo cui l'esistenza precede l'essenza; la conseguenza di ciò è che non vi sono principi a priori che possano stabilire il significato del vivere dell'uomo, il quale è totalmente responsabile di fronte alla vita. L'uomo è privo di fondamenti, non ha valori predeterminati a cui riferire la propria condotta e deve pertanto assumersi la piena responsabilità delle sue azioni e deve costruire da sé i principi del suo comportamento.

Ma allora:

*"A chi si rivolge l'esigenza morale? All'universale astratto? Ma in questo modo perde di significato e diventa essa stessa astratta e formale; poiché la situazione concreta, cioè sociale, può cambiare"*¹⁷

L'esigenza della morale è un'esigenza che si affaccia nell'esistenza dell'individuo quasi subito. La necessità di una condotta morale, cioè

¹⁷J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Roma : Edizioni Associate, 1991, p. 12.

volta al bene, è quasi da subito imposta ad ogni esistenza. E tale esigenza è soprattutto imposta in modo eteronomo: essa proviene, cioè, dall'esterno, dagli altri. In modo particolare le prime figure di produttori di morali sono i genitori e il capo (dove per capo è intesa qualsiasi figura esterna alla famiglia) e sono entrambe due *figure d'autorità*. Il punto è che tale produzione di morale è, in larga parte, *uguale per tutti* e pretende, quindi, di avere valore universale. Inoltre, in questa sua pretesa di universalità, è anche morale *eteronoma*, le cui regole, cioè, vengono create e dettate da di fuori di ogni soggettività.

Il problema principale è sottrarre la morale all'universale astratto. *L'universale astratto* è una categoria formale che ha pretesa di validità per tutti, perciò universale, e che esula dalle condizioni reali, perciò astratto. Sottrarre la morale all'universale astratto non è semplicemente un metodo di decostruzione della produzione di codici morali, ma è, soprattutto, nel metodo sartriano, la messa al centro del soggetto come produttore della propria morale, più vicina alla situazione concreta che si vive in prima persona. L'astrattezza e la formalità della morale non potranno mai, da un lato, tenere conto delle situazioni concrete e dall'altro, parlare *a* e *di* tali situazioni. La loro funzione resta totalmente prescrittiva. Tale prescrizione di codici e comportamenti non potrà mai contemplare la particolarità del soggetto, del singolo, dell'individuo di fronte alla sua esistenza e di fronte, soprattutto, al progetto che ha della sua esistenza. Ecco perché la morale universale e astratta perde di significato: la sua natura prescrittiva non consente un'aderenza perfetta con i desideri e con la scelta che ogni soggettività deve affrontare nel mondo concreto e quotidiano.

Oltre alla prima forma di critica che Sartre fa alla morale universale, è interessante anche notare che c'è già un primo accenno a quella che sarà poi una delle grandi questioni affrontate dal filosofo: ovvero quell'espressione "*situazione concreta, sociale*"¹⁸ che allude già ad un cambiamento di rotta nel pensiero sartriano, cioè un inizio di fuoriuscita dalla dimensione ontologica per cominciare a prendere in esame una dimensione più concreta e più storicizzata, così come si realizzerà nelle opere successive, a partire dalla *Critica della Ragione Dialettica*.

Andando ancora oltre nelle prime pagine dei *Quaderni* possiamo leggere:

*“Nei periodi in cui l'economia, i mezzi di comunicazione, in breve la Storia, tendono ad isolare l'uomo dalla comunità concreta, la morale diviene astratta e universale proprio perché l'uomo ha in vista e porta in sé la comunità umana come una successione di atti al presente [...] in sostanza la morale considera l'atto nel suo versante soggettivo: l'intenzione, e non nel contesto concreto della sua dimensione oggettiva”*¹⁹

A parte la straordinaria attualità sull'isolamento dell'individuo che possiamo trovare in una frase scritta nel lontano 1948, qui Sartre mette a fuoco già la serializzazione dell'esistenza umana, e da questo punto di vista guarda alla morale. Infatti, nel momento in cui l'individuo è serializzato ed isolato dalla comunità, i suoi atti avranno un significato solamente al presente, e la giustificazione di tali atti, quindi la loro moralità, avrà senso solo nell'immediato, per cui sarà valida solo da un punto di vista soggettivo, non avendo la necessità di interrogarsi

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ivi, p. 48.

sul legame con la comunità e, quindi, sui possibili effetti futuri. Ecco cosa significa che tale morale è chiusa in una successione di atti al presente e diviene esclusivamente soggettiva: essa, essendo determinata da azioni volte al presente immediato, non si pone la domanda né su ciò che potrebbe succedere nei momenti anche immediatamente consecutivi ad una determinata scelta né su quale effetto potrebbe avere tale scelta verso gli altri. E all'inverso: non chiedendosi degli effetti, resta chiusa in una dimensione temporale tutta al presente e nella dimensione della scelta solipsistica. Ma se, come si legge in seguito,:

*“la vita umana concreta è un’impresa calata nella storia, è al livello dell’impresa e rispetto all’impresa nella sua totalità che la morale deve intervenire”*²⁰

bisogna assumere il livello della storia e della realtà concreta, per vedere come l’esistenza umana sia un’impresa, cioè un progetto che ha una finalità, e, per tanto, la scelta morale deve tenere conto di tale dimensione.

Intanto, facciamo un chiarimento: quando Sartre parla di *impresa* fa espressamente riferimento a ciò che aveva scritto ne *L’Essere e il Nulla*, a proposito dell’uomo come *pro-getto*, cioè come un individuo che ha, nelle sue scelte, una progettualità e una prospettiva per la propria esistenza. Dunque, anche nel campo della morale, strettamente legato alla nozione della scelta, bisogna tener presente la totalità del progetto di ciascuno e non la parzialità delle scelte fatte di volta in volta, così come invece fa la morale astratta. E in più, siccome ogni

²⁰ Ibid.

impresa è calata nella storia, cioè ne fa parte e ne è anche costruttrice²¹ bisogna tenere conto anche di questo livello. Dunque, i livelli di intervento della scelta morale sono tre: la vita umana concreta, la totalità dell'impresa di un individuo e il livello della storia. Solo incrociando questi tre livelli, possiamo avere la possibilità di sottrarre la morale alla dimensione dell'astrattezza. Infatti, la dialettica tra questi tre aspetti consente di non lasciare la scelta morale in una dimensione solipsistica, ma di porre l'atto morale in un contesto in cui si tiene conto di una serie di scelte fatte *non a caso* ma *secondo un progetto*.

La vita umana concreta: l'insieme materiale delle relazioni che si hanno e degli atti che si fanno ogni giorno.

La totalità dell'impresa: l'insieme complessivo degli atti compiuti e delle scelte fatte in relazione al proprio progetto esistenziale.

Il livello della storia: l'impresa di ciascuno sia come parte integrante della storia che come produttrice di storia.

Di fronte a questi tre livelli, l'esigenza della scelta morale cambia radicalmente di segno e la necessità di una condotta morale non ha più le caratteristiche delle prime forme di morali che Sartre passa in rassegna, come quelle delle figure di autorità. Essa riesce a sottrarsi al dominio dell'astrattezza perché non è più isolata nel campo di una scelta individuale, solitaria e momentanea. Essa si iscrive, ora, in un quadro di totalità e risponde ad un progetto, anzi ne è parte integrante e costitutiva. Non è più "*saggezza analitica*"²², che per Sartre

²¹ Cfr. *Critica della ragione dialettica, tomo I: teoria degli insiemi pratici*, Il Saggiatore, Milano, 1963.

²² J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Roma : Edizioni Associate, 1991, p. 48.

corrisponde a “*passività, rassegnazione; non intraprendere niente e cercare, giorno dopo giorno, di essere il meno cattivi possibile*”²³.

Infatti, la saggezza analitica, cioè il metodo della scelta in base a delle riflessioni *a priori*, tende solo a conformarsi al *datum*, cioè ad indicare una scelta in base a ciò che si presenta. Essa è *passività* nel senso che non produce azioni significative volte alla costruzione, ed è *rassegnazione* perché si adatta, appunto, al *datum* e in base a quello indica una scelta. Inoltre, proprio in base a questi due aspetti, essa non ha capacità di progettare, non ha capacità appunto di *intrapresa* (impresa) e quindi di proiettarsi verso il futuro, anzi resta nell’ambito del quotidiano e l’unica risposta che offre all’esigenza morale è quella di cercare l’azione che possa far essere il meno cattivi possibile, oppure il più buoni possibile. Tutto questo resta, però, in superficie, cioè riguarda la superficialità dell’esistenza, il possibile quotidiano che nulla ha a che vedere con la profondità, invece, del progetto dell’esistenza individuale. Dentro quel progetto non basta essere il meno cattivi possibile: dentro quel progetto l’esigenza morale è esigenza profonda affinché ogni azione corrisponda, nella totalità delle relazioni, al proprio progetto esistenziale. L’esigenza morale, cioè, non può essere eteronoma, cioè dettata dall’esterno, ma deve avere stretta connessione col proprio progetto e, quindi, essere *autonoma*. Ciò non vuol dire che ciascuno debba produrre la propria morale: significherebbe, questo, cadere nel campo dell’anarchia. Significa, invece, che ognuno deve provare, per quanto possibile, a compiere scelte morali che abbiano la massima aderenza col proprio progetto esistenziale.

²³ Ibid.

Ma questo non per un'assurda pretesa di onestà intellettuale verso se stessi (ricadremmo, qui, di nuovo nell'ambito dell'analitica e, quindi, del *noumeno*), ma piuttosto perché solo avendo un'aderenza col proprio progetto esistenziale, la scelta morale sarà vera, nel doppio senso di vera perché reale, cioè corrispondente al dato materiale, e vera perché autonoma, cioè dettata dalla propria esigenza morale.

Il punto è, dunque, riuscire a comprendere come l'individuo è soggetto (e non oggetto) della morale. In che modo, cioè, ogni soggetto singolare riesce ad attuare una scelta morale non in base a dei precetti dati e fissati una volta per tutte ma in relazione al suo progetto di esistenza. Ed è esattamente nel momento in cui si procede ad effettuare tale scelta che si manifestano i tre di livelli di azione di cui abbiamo parlato sopra.

Nell'atto di compiere una scelta morale il livello della vita concreta diventa del tutto evidente: quando si è in procinto di compiere una scelta non è possibile non tenere conto dell'insieme concreto, quindi materiale, delle relazioni che abbiamo intorno. Ogni scelta si inserisce in un complesso reticolo di azioni che riguardano anche gli altri e le relazioni che con loro si intrattengono. Essa, nel suo essere determinata e concreta, produce un effetto non solo nell'ambito dell'esistenza individuale, ma anche nel contesto concreto delle relazioni e, dunque, delle esistenze altrui. In questa connessione di scelta individuale, azioni quotidiane e relazione con gli altri si produce la prima *impasse* per la morale astratta: non è possibile ipotizzare delle scelte morali valide universalmente proprio perché tale universalità è spezzata dalla concretezza e dalla contingenza del quotidiano e del rapporto con l'altro.

A sua volta, ogni singola azione, ogni singola scelta non è assoluta ma si inserisce in un progetto esistenziale e forma un insieme di atti compiuti. Questo insieme di atti compiuti forma da forma alla totalità dell'impresa, cioè definisce, concretizza, attualizza quello che ogni singolarità si dà come progetto esistenziale. Il proprio progetto d'esistenza diventa reale nel susseguirsi delle scelte quotidiane e concrete che si attuano. Ma tale progetto è anche lì orizzonte entro il quale la scelta morale di ciascuno e ciascuna si compie: esso è cioè la ragione in base alla quale si effettuano determinate scelte piuttosto che altre.

Questo legame tra scelta e progetto è l'aspetto concreto contro il quale sbatte la morale astratta. La pretesa di universalità della morale astratta risulta del tutto inadeguata nel momento in cui viene confrontata alla concretezza dell'esistenza. In questo campo, fatto di scelte singolari, di azioni non assolute, ma *relative*, nel senso che sono in relazione con le scelte e le esistenze altrui, la morale astratta non trova posto e l'imperativo categorico perde ogni sua funzionalità. In un campo dove la *relatività*, e non l'assolutezza dunque, è il "principio" in base al quale si effettua la scelta morale, essa diviene anche la matrice dell'analisi della scelta morale. Non si potrà più, dunque, pensare ad una scelta morale come universale, dunque valida per tutti e per ciascuno, ma sarà necessario pensare, e cercare, una scelta morale che tenga conto, nel prima e nel dopo, della relazione con l'altro, anzi, per meglio dire, delle relazioni che intercorrono tra i singoli progetti esistenziali.

Sarà del tutto evidente, così, che le relazioni tra le singolarità determinano, in modo forte, le scelte morali individuali.

Ma da questo campo inter-soggettivo bisogna passare al campo della storia. L'impresa di ciascuno, cioè il suo progetto esistenziale, è parte integrante della storia, nel senso doppio che ne è produttore e ne è prodotto. Il progetto d'esistenza del singolo non può pensarsi come un progetto astratto, slegato da ogni livello storico. Al contrario, proprio perché nelle sua matrice costitutiva si ritrova la relazione con l'altro, e quindi con altri progetti esistenziali, esso diviene parte integrante del processo storico. Allo stesso tempo, ciascun progetto esistenziale è produttore di storia: l'impresa di ogni singolo è la prassi attraverso la quale la storia si produce e si materializza, cioè diventa reale.

Il progetto e la scelta dell'individuo sono, dunque, alla base della scelta morale. E la situazione dentro la quale ci si trova è un elemento fondamentale per la scelta morale. Non si può prescindere da essa, sia perché determina la scelta, sia perché determina la produzione di *storia*, cioè partecipa dello svolgersi degli avvenimenti storici attraverso la *praxis* dell'individuo.

Il rapporto tra praxis individuale e storia troverà ampio spazio nella *Critica della Ragione Dialettica*, dove Jean-Paul Sartre metterà in evidenza il legame dialettico tra le azioni del singolo e la produzione della storia²⁴.

Qui ci interessa, per il momento, solamente sottolineare come l'idea del rapporto praxis individuale – processo storico sia già presente anche in queste note sulle morale per evidenziare che i cambiamenti di traiettoria del pensiero sartriano non siano stati delle inversioni

²⁴ Cfr. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica, tomo I: teoria degli insiemi pratici*, Il Saggiatore, Milano, 1963.

repentine, ma piuttosto il frutto di una riflessione e di un'elaborazione che partono dal periodo fenomenologico per approdare a quella che spesso è chiamata la "svolta marxista".

Restando, tuttavia, al testo in questione, e tenendo sempre presente il suo carattere frammentario nonché l'idea principale dell'autore di non voler fornire una morale codificata, possiamo trovare, tra questi appunti, una delle poche e rare definizioni che donano un'idea più chiara della morale a cui pensa Jean-Paul Sartre:

“La morale non è la fusione delle coscienze in un solo soggetto, ma l'accettazione della totalità detotalizzata e la decisione all'interno di questa diseguaglianza riconosciuta di prendere come fine concreto ogni coscienza nella sua singolarità concreta (e non nella sua universalità kantiana)”²⁵

La morale, o per meglio dire una morale codificata, non può racchiudere dentro i suoi precetti la totalità degli individui e farne un solo soggetto. Questo significherebbe ridurre ad uno la molteplicità, ovvero provare a fondere tutte le coscienze in una solo soggettività per creare una coscienza complessiva, totale, che possa servire per ciascuno. Ma questo significa ridurre la particolarità di ciascuno all'universalità del tutto, in un processo di riduzione fuori dalla realtà. Infatti, questo non terrebbe conto della specificità di ciascun progetto esistenziale e di ciascuna coscienza, cioè di ciascuna soggettività. Non solo in ragionamento astratto, ma propriamente in un ragionamento concreto, che riguarda i singoli in rapporto tra di loro. Non è possibile pensare una riduzione ad uno di un mondo molteplice e plurale. Questo lo può ipotizzare solo l'universalità kantiana, appunto.

²⁵ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Roma : Edizioni Associate, 1991, p. 90.

Qualche pagina prima troviamo scritto: “*Il kantismo non ci insegna nulla a questo riguardo*”²⁶. Sartre è davvero *tranchant* nel suo giudizio sul kantismo. Egli sostiene che il kantismo, o per meglio dire la morale kantiana, non può dire nulla sulla reale esigenza morale proprio perché ha pretesa di universalità, e in questa pretesa non tiene conto del particolare. Non tiene conto di ogni singolo progetto esistenziale, per cui non può cogliere il movimento reale che sottende ad ogni singola scelta morale. Codificare una morale valida universalmente corrisponde esattamente a creare una morale astratta, che si astrae, appunto, dalla realtà, dal dato materiale, e che dona solo precetti quotidiani di condotta.

Per Sartre, invece, è esiziale tenere conto che ogni totalità viene de-totalizzata: cioè ogni totalità non è altro che un insieme di parti che si tengono, ma che non si fondono, che stanno insieme ma che non diventano mai tutt’uno. E questa discrepanza è data proprio dal fatto che ciascuno è una singolarità non assimilabile al tutto. Di conseguenza, ciascuno agirà moralmente secondo il proprio progetto esistenziale. Questo, ovviamente, crea una crepa nell’idea di totalità: il fatto che le singolarità non si fondano lascia la possibilità che tra una singolarità e un’altra ci sia dello spazio, e questo spazio de-totalizza la totalità, non lascia opportunità all’unità indistinta delle coscienze. Di conseguenza, non lascia spazio alla morale astratta, o, per meglio dire, la morale astratta non ha efficacia reale, per cui è sconfitta nella materialità delle cose.

Bisogna, al contrario, accettare l’idea che la totalità sia un insieme di disequaglianze, nel senso che tali disequaglianze sono il prodotto delle

²⁶ Ibid., p. 12.

singularità che sono dentro la totalità, che la costituiscono e la de-costituiscono, e che, grazie al loro rapporto dialettico, possono costituire una morale concreta, fatta di azioni legate al progetto del singolo e non di precetti universali. Dentro questo rapporto *dis-eguale*, che va riconosciuto reciprocamente, ogni coscienza va presa come fine concreto della morale.

Innanzitutto è fondamentale il riconoscimento reciproco del rapporto *dis-eguale*: senza di esso non potrebbe cogliersi l'esigenza del progetto del singolo. Infatti, nel riconoscere la differenza dell'altro è possibile comprendere anche la specificità del proprio progetto. E in questo riconoscimento c'è la possibilità del comprendere la discrepanza tra i soggetti e, dunque, tra le proprie esigenze morali. Riconoscere il rapporto *dis-eguale* è, quindi, condizione fondamentale, nel ragionamento sartriano, perché è il campo entro il quale si procede alla decisione di prendere come fine concreto ogni coscienza singolare. Senza questo riconoscimento reciproco, sembrerebbe impossibile cogliere l'altro come coscienza e quindi come fine del progetto morale.

Inoltre, il riconoscimento reciproco fa comprendere chiaramente anche l'impossibilità di avere un soggetto unico: non può esistere un unico soggetto, prodotto della fusione di tutte le coscienze esattamente perché tale fusione non avviene mai. Siamo sempre dentro un processo di totalizzazione e de-totalizzazione che produce momenti di unità temporanei che sono sempre de-passati dalle *praxis* individuali²⁷, le quali si inscrivono a pieno titolo, perché lo costituiscono e lo

²⁷ Cfr. anche J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica I: teoria degli insiemi pratici* (preceduto da *Questioni di metodo*), 2 voll, traduzione di P. Caruso, Milano: Il Saggiatore, 1963.

producono, nel progetto esistenziale di ciascuna e ciascuno e (cor)rispondono, dunque, alle singole scelte morali. Ecco che allora, nell'incontro-scontro delle *praxis* individuali, che produce la de-totalizzazione dell'unità momentanea (e supposta²⁸), si rivela la differenza, e dunque la diseguaglianza che viene riconosciuta tramite l'azione. Sono, dunque, la *praxis*, l'azione, gli atti materiali e concreti di ciascuna e ciascuno che consentono di rilevare le differenze e le diseguaglianze, e non un esclusivamente un movimento solipsistico di pensiero, che ci farebbe ricadere nell'astrattezza e nell'universalità astratta. Questo punto è di fondamentale importanza: il riconoscimento della diseguaglianza non è, appunto, un atto di pensiero, bensì è il prodotto delle azioni concrete e materiali che si compiono nel tentativo di attuare il proprio progetto singolare di esistenza. Di conseguenza, tenendo sempre presente che è dentro questo tentativo di attuazione che si compiono le scelte morali, è la materialità dell'esistenza, la situazione entro la quale quest'ultima si svolge, che segna, marca e produce il riconoscimento reciproco della diseguaglianza. In breve: è l'esistere, e non l'essere *tout court*, che può consentire di cogliere le differenze tra le singolarità; è la concretezza dell'esistenza, e non un movimento di pensiero astratto, che consente la *conoscenza* della diseguaglianza tra i progetti esistenziali degli individui; in sostanza è la soggettività concreta di ciascuna e ciascuno, che nel suo non essere granitica, completata, fissata per sempre, cioè nel suo essere sottoposta sempre, anche qui, a

²⁸ Probabilmente sarebbe il caso di chiedersi e indagare se questa unità, che ad esempio in Hegel è perfettamente compiuta, così come nella teoria marxista ortodossa, mentre in Jean-Paul Sartre è momentanea e sempre sottoposta a depassamento, in realtà, nella vita concreta dei nostri tempi precari, in cui si è schiacciati nell'eterno presente, e dunque su azioni che non hanno nulla a che fare con la produzione di futuro, si compia davvero, seppur in modo momentaneo, oppure non si compia mai.

totalizzazioni e de-totalizzazioni, e non la *coscienza* astratta e universale, che permette, proprio attraverso la frattura della de-totalizzazione, l'apertura verso la differenza e la diseguaglianza²⁹.

Questa apertura e questo riconoscimento reciproco rendono possibile la decisione di prendere come fine concreto ogni singola coscienza nella sua singolarità concreta e, dunque, la scelta morale.

Innanzitutto, Jean-Paul Sartre pone la coscienza all'interno della singolarità concreta: la coscienza è il prodotto della soggettività concreta che agisce nel mondo, e non viceversa, cioè a dire che il soggetto è il frutto della coscienza. C'è, dunque, dapprima il livello dell'esistenza e della concretezza e, in seguito, il livello della coscienza, che è, tuttavia, sempre irriducibile ad *unicum* universale e resta sempre singolare e particolare. In questo quadro di esistenze prima, e di coscienze dopo, si inserisce la morale, o per meglio dire, la scelta morale. Così, in questa prospettiva, è del tutto evidente che la morale astratta e universale è insufficiente: essa, non tenendo conto della particolarità che deriva dalla concretezza dell'esistenza, non può dare risposta alle differenti esigenze morali e non è in grado di prendere ciascuna di queste esigenze, provenienti appunto dalle singolarità concrete, come suo fine. Essa si limita a delineare un fine comune, che deve essere uguale per tutti. Invece, abbiamo appena visto che non c'è un fine comune valido per tutte e tutti, ma che ciascuna e ciascuno, nella propria singolarità, deve essere il fine della scelta morale. Scelta morale che, è bene fare attenzione su questo punto, scaturisce, restando al ragionamento sartriano, dalla sperimentazione delle differenze e del rapporto diseguale tra i

²⁹ Sul rapporto tra morale, situazione, soggetto e coscienza torneremo più approfonditamente nel secondo capitolo « Tracce per una morale concreta ».

differenti progetti esistenziali. Una scelta, dunque, che si cala a fondo nella realtà e nella concretezza della vita, che si sviluppa nello spazio che esiste tra le relazioni intersoggettive e che resta profondamente legata alla dimensione contingente e alla situazione che determinano i singoli progetti esistenziali. Una scelta morale, dunque, che tiene insieme, da un lato, le esigenze delle singolarità e, dall'altro, il tentativo di non porsi come *la* scelta universale, valida per tutte e tutti, per preservare, appunto, la differenza e la diseguaglianza.

Ed è esattamente il movimento di riconoscimento reciproco, dentro il quale si preservano le singolarità senza fonderle in un *unicum* universale, che toglie ogni fissità alla morale e consente di procedere su quel campo in modo dinamico e dialettico. Per questo Jean-Paul Sartre, ancora più avanti nelle pagine dei *Quaderni*, sottolinea e critica la fissità della morale astratta, scrivendo:

“Dopo Kant la moralità è fissata per sempre”³⁰.

È propriamente contro questa fissità, cioè contro il *datum* della condotta morale, che Jean-Paul Sartre pone invece la centralità del soggetto come singolarità concreta e come produttore della morale. Fuori dall'imperativo categorico, dentro alla contingenza e alla materialità dell'esistenza. Con l'imperativo categorico kantiano la moralità viene data una volta per tutte, chiudendo ogni possibile spazio di azione del singolo. L'imperativo categorico fissa le “regole” della morale e l'uomo morale “sente” (o dovrebbe sentire) dentro di sé la condotta morale alla quale si uniforma. Ma là di là di questa ipotesi kantiana del “sentire” la condotta morale, l'aspetto più importante da sottolineare è appunto la staticità e fissità delle regole, che non

³⁰ J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Roma : Edizioni Associate, 1991, p. 93.

tengono conto della differenza del singolo e delle differenti e concrete situazioni entro le quali si svolge l'attività umana, che è sempre volta, in vari modi, a perseguire quello che è il progetto d'esistenza di ciascuno. È su questo punto che bisogna fermarsi: la critica della morale astratta non è una velleità intellettuale, ma è il tentativo di mettere in evidenza, da un lato, l'inefficacia dell'imperativo categorico e, dall'altro, la necessità di cercare un metodo di "produzione" di morali che sia sempre aperto, in movimento, dinamico e in continua dialettica tra le singolarità concrete che sono le esistenze individuali. Non è possibile, in sintesi, una morale fissa, codificata, valida per tutte e tutti, alla quale attenersi, perché non c'è un *unicum* umano, totalizzato e definito, bensì un insieme sempre rotto, de-passato, de-totalizzato di soggettività che, nella loro dialettica reciproca, provano ad affermare la loro esistenza perseguendo il proprio progetto esistenziale.

Inoltre, una morale fissata per sempre non può non essere *eteronoma*: le sue regole, dettate una volta per tutte, sono appunto prodotte da qualcosa o qualcuno, in modo valevole per ogni singolo, che è evidentemente *al di fuori* dell'esistenza delle soggettività. Ma questo essere al di fuori cosa sta a significare? Quale è la funzione alla quale assurge questo *essere al di fuori*? È bene evidente che non si tratta esclusivamente della provenienza del dettato morale: questo essere al di fuori ha a che fare, strettamente, con la costruzione e la realizzazione del proprio progetto esistenziale, dunque ha a che fare con la costruzione della propria soggettività e con la possibilità che tale soggettività si realizzi attraverso azioni e praxis che siano più o meno corrispondenti a tale progetto esistenziale. Ma tutto ciò è in

stretta relazione con il tema della propria libertà, cioè con il tema della possibilità reale, concreta, effettiva di mettere in campo, e così *realizzare* la libertà di ciascuna e ciascuno. È del tutto evidente che, in campo di valori dati una volta per tutte e validi per ogni singolarità, la possibilità che la libertà (che è poi sempre libertà di scelta e quindi di responsabilità individuale pensata e poi agita, quindi non subita dal di fuori attraverso regole fissate) di ciascuna e ciascuno si realizzi è quasi nulla. Per dirlo con le parole di Jean-Paul Sartre, questo *essere al di fuori* della morale fissata una volta per tutte sta ad indicare che:

*“La libertà che per Kant sostiene l'imperativo categorico è una libertà noumenale, e quindi libertà di un altro”*³¹

Infatti, nella (presunta) libertà che è alla base dell'imperativo categorico kantiano non vi è nessun processo reale e concreto che porta un individuo ad aderire alle regole morali. Si tratta, invece, a nostro avviso, più di un “adattamento” a quelli che sono i precetti della morale fissata. Tale “adattamento” non prevede nessun impegno diretto del soggetto e della propria libertà di scelta e di azione: si tratta, esclusivamente, di fare propri dei precetti, delle condotte morali già date con una sorta di “moto di spirito”, che porta la singolarità ad aderire, e quindi ad adattarsi appunto, a quello che è stato già stabilito una volta per tutte da *qualcosa di altro*. A questo “adattamento” si addivene tramite appunto un'adesione *ideale*: ed è esattamente qui che si mostra la libertà noumenale di cui Sartre parla. È una libertà *noumenale* nel senso che è una libertà esclusivamente pensata: cioè ci si pensa come *liberi*, anche se in realtà non lo si è, in quanto la scelta morale è un mero adattarsi a regole già fissate. La libertà noumenale

³¹ Ibid., p. 138.

kantiana è, dunque, una libertà ipotetica e non reale, perché ha a che fare con la possibilità pensata di agire in libertà e non con i processi reali e materiali dell'esistenza. Essa riguarda il possibile e non il reale: essa è una possibilità e non una realtà, ma una possibilità sempre disattesa, in quanto nella morale astratta e già codificata non c'è spazio per la possibilità di scegliere, ma solo quella di adattarsi o non a dei precetti già dati.

Tuttavia, proprio nell'essere *qualcosa di altro* dall'esistenza di ciascuna e ciascuno, e nel suo essere *nuomenale* si mostra come la libertà dell'imperativo categorico è la *libertà di un altro*, e dunque la morale fissata è una morale *eteronoma*, per cui le sue regole e i suoi dettati provengono dal di fuori del progetto esistenziale della singolarità.

Questo è un punto fondamentale nel ragionamento sartriano ed è un punto dal quale non si può prescindere per comprendere quello che si legge in seguito nei *Quaderni*:

*“Quando Kant formula i suoi imperativi categorici, non guarda ad una collettività concreta ma a tutti gli uomini (...) «Tutti gli uomini sono liberi e uguali per diritto». In questo modo non si agisce per gli uomini reali ma per una folla in cui gli uomini reali vengono contati in mezzo ad uomini fittizi”*³²

Nel momento in cui Kant formula la libertà noumenale, quindi una libertà sostenuta dall'altro, egli compie un'operazione che si rivolge sostanzialmente ad una comunità astratta. Gli imperativi categorici che egli teorizza hanno pretesa di universalità e, in questa pretesa, essi

³² Ibid., p. 412.

non tengono conto della concretezza, quindi della particolarità in cui ciascuno si trova.

In questa totalità astratta, che comprende *tutti* gli uomini, la singolarità, quindi la singola soggettività, si perde. Anzi, essa non è assolutamente prevista, così come non è prevista la *scelta singola*: si ipotizza un *unicum* umano il quale sarebbe capace di comportarsi, e scegliere quindi, in modo conforme agli imperativi che vengono enunciati.

Il problema vero è che tale *unicum* non esiste. Esso può esistere, cioè, solamente in una formulazione di pensiero astratta. Nella realtà, quindi concretamente, non c'è nessun *unicum* umano, al contrario vi è un insieme di singolarità, di soggettività, ciascuna delle quali agisce e sceglie in base al proprio progetto esistenziale. E, tuttavia, ciascuna singolarità si trova, in quanto parte di un insieme, in rapporto con l'altro, dal quale viene, in qualche modo, determinata e che, a sua volta, determina.

Ecco il punto di caduta delle morali astratte: pensare di poter offrire degli imperativi categorici mettendo completamente da parte la singolarità. È evidente che questa operazione non è possibile nel concreto: ci sarà sempre una singolarità che eccederà, che sarà fuori dall'*unicum* ipotizzato e che con la sua eccedenza mostrerà, appunto, l'impossibilità di tale *unicum*. Mettere da parte la singolarità vuol dire, dunque, eliminare anche ogni eccedenza, ogni cosa che possa avvenire fuori dall'imperativo dato, ogni soggettività che possa formarsi al di fuori del recinto dell'imperativo, in modo da preservare la totalità astratta. Infatti, ogni eccedenza, proprio in quanto tale, fa esplodere l'imperativo e mostra l'astrattezza della totalizzazione.

Anche nella formulazione della libertà, persino quando leggiamo che *“tutti gli uomini sono liberi ed uguali per diritto”*, c’è un’astrattezza che fa spavento: perché solo nel cielo delle ipotesi e degli imperativi categorici possiamo pensare che tutti gli uomini sono uguali per diritto. Tale enunciato condiziona la soggettività a subire una libertà che viene *dal di fuori*. La libertà ipotizzata, ed elargita, attraverso un imperativo categorico è una libertà totalmente astratta e, soprattutto, è una libertà eteronoma. Nell’essere *“liberi ed uguali per diritto”* si istituisce una libertà fittizia che viene “donata” da un enunciato.

2. TRACCE PER UNA MORALE CONCRETA

Nel lungo lavoro che Jean-Paul Sartre fa sulla questione della morale 'è forse un punto stabile di tutta la riflessione, e cioè che la morale non può essere separata dalla *situazione*, ovvero non può prodursi scelta morale se non nel campo della realtà e, quindi, della concretezza. Ecco perché possiamo parlare di morale *concreta*, radicalmente opposta di segno alla morale astratta, di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti: una morale che è frutto della materialità e della singolarità. In questa ottica, si può parlare anche di morale *reale*, che può essere la considerata come la seconda morale di Sartre, che taglia i ponti con la "prima morale", ovvero quella che sarebbe presente nei testi de *L'Essere e il Nulla*, *L'Esistenzialismo è un umanismo* fino agli incompiuti *Quaderni per una morale*. Mentre una "seconda" morale riguarderebbe, in modo particolare, *La Critica della Ragione Dialettica* e la conferenza tenuta all'Istituto Gramsci di Roma nel 1964. E infine, dopo queste, ci sarebbe una terza fase della morale sartriana, teorizzata da Sartre negli ultimi anni della sua vita, a partire dalla raccolta di dialoghi tenuti con Benny Levy dal 1975 al 1980 intitolata *Pouvoir et liberté*³³, passando per l'intervista che il filosofo rilascia a Michel Sicard tra il 1977 e il 1978³⁴ e che sarà pubblicata all'inizio del 1980, per arrivare al discusso e contestato

³³ B Levy, *Pouvoir et Liberté*, Paris: Verdier, 2007.

³⁴ «Gespräch zwischen Jean-Paul Sartre und Michel Sicard», *Die Tageszeitung*, 11/1/1980.

testo de *L'Espoir maintenant*³⁵, una lunga intervista sempre con Benny Lévy, vecchio leader dei maoisti francesi divenuto in seguito il segretario particolare di Sartre, in cui il filosofo parla di etica e morale e, in qualche modo, sembra rivedere alcuni suoi vecchi concetti³⁶.

Nel presente lavoro, invece, pur tenendo conto dei precedenti studi e delle precedenti critiche, vorremo provare a mettere in evidenza una continuità nella riflessione sartriana sulla morale.

Il tentativo è quello non tanto di definire i tempi e gli aspetti della morale di Jean-Paul Sartre: sappiamo benissimo che tutto il suo lavoro su tale argomento non mirava a fornire una morale, ma piuttosto una riflessione *sulla* morale e sul rapporto con la soggettività come parte integrante nella definizione di essa. Il suo non era, appunto, uno sforzo per donare un decalogo di comportamenti morali, ma piuttosto un mettere in evidenza quali processi, a suo avviso, fossero i più giusti per arrivare alla reale scelta morale. Di conseguenza, alla luce di questo aspetto, risulta davvero difficile definire quante e quali siano le morali di Jean-Paul Sartre, perché ciò significherebbe, appunto, partire dall'assunto che il filosofo, ogni volta, ad ogni cambiamento di riflessione, a ciascuna svolta di pensiero, abbia codificato una morale.

Al contrario, proprio perché quello di Jean-Paul Sartre è stato un lavoro di riflessione *sulla* morale, possiamo provare a definire alcuni punti essenziali che percorrono tutto il suo pensiero, ovvero alcuni tratti "distintivi" che possiamo rintracciare nel percorso tortuoso, fatto di continue revisioni e ripensamenti, portato avanti dal filosofo.

³⁵ J.-P. Sartre, B. Levy, *L'Espoir maintenant: les entretiens de 1980*, présentés et suivis du Mot de la fin par Benny Levy, Paris : Verdier, 1991.

³⁶ Su questo testo e sulla discussione che ne è scaturita torneremo in seguito.

In breve, il tentativo è quello di porre l'accento su alcuni aspetti fondamentali presenti lungo tutto il percorso fatto da Jean-Paul Sartre al fine di dimostrare che esiste un *fil rouge* che tiene insieme tutte le tappe del lavoro sulla morale, invece di procedere ad una separazione netta tra di esse. Soprattutto ci interessa mettere in luce come il tema portante, in tutte le "variabili" morali di Sartre, sia la salvaguardia che egli fa del soggetto, in quanto punto centrale di ogni scelta morale.

Ecco perché, tra *La Critica della Ragione Dialettica*³⁷ e il testo della conferenza di Roma del 1964 intitolato *Determinazione e Libertà*³⁸, prenderemo in esame anche il testo di un'altra conferenza tenutasi sempre a Roma all'Istituto Gramsci, questa volta però nel 1961, intitolato *Soggettività e marxismo*³⁹, che è stato pubblicato nella rivista *Aut Aut* solo nel 1973, e poi in Francia, nella rivista *Les Temps Modernes*⁴⁰ nel 1993.

³⁷ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Milano: Il Saggiatore, 1963.

³⁸ J.-P. Sartre « Determinazione e Libertà », in *Morale e società : atti del convegno di Roma organizzato all'Istituto Gramsci, 22-25 maggio 1964*, Roma : Editori Riuniti, 1966.

³⁹ J.-P. Sartre, « Soggettività e Marxismo », in *Aut Aut*, n° 136-137.

⁴⁰ J.-P. Sartre « Marxisme et subjectivité », in *Les Temps Modernes*, n° 560.

Situazione, contingenza ed autenticità

Abbiamo visto nel capitolo precedente come, nei *Quaderni per una morale*, è possibile mettere in evidenza, pur tenendo conto della frammentarietà del testo, da un lato, una sorta di critica alla morale astratta, di matrice prettamente kantiana, e, dall'altro, alcune categorie fondamentali, nella filosofia sartriana, che ritroveremo poi in altri scritti successivi ai *Quaderni*.

La questione della situazione, della contingenza e dell'autenticità, presente già nei *Quaderni*, ci danno un embrione di quello che sarà poi sviluppato nella *Critica della Ragione Dialettica*, ma soprattutto ci pongono davanti ad un fatto concreto, e cioè davanti al fatto che in quello scritto di Jean-Paul Sartre c'erano già i prodromi di quella che sarebbe stata la "seconda" morale del filosofo francese. Dalle note dei *Quaderni*, scritto spesso anche fortemente polemico, dirompe una questione fondamentale : quale è la possibilità che una scelta morale sia reale, cioè a dire quale è la possibilità che una scelta morale tenga conto del concreto, del *fatto*, della *praxis* individuale che è sempre frutto di mediazioni con la relazione con l'altro. Inoltre, connesso a tale possibilità, è il ruolo della soggettività : in che modo il singolo è agente, è soggetto, e non oggetto, della scelta morale.

Queste categorie, che ci aiuteranno a leggere ed analizzare i testi delle due conferenze, sono dunque delle *tracce* per definire alcune

prospettive di un'azione morale, che tenga sempre conto della soggettività. Importante soffermarsi sulle parole « traccia » e « prospettiva » : la prima ci sembra giusta per indicare il lavoro di Jean-Paul Sartre sul tema della morale; la seconda è utile, invece, per delineare delle possibili vie che tengano insieme la scelta morale e il ruolo della soggettività.

La Conferenza di Roma del 1961

Nel dicembre del 1961 Jean-Paul Sartre tiene a Roma, all'Istituto Gramsci, una conferenza-dibattito dal titolo « Soggettività e marxismo », nel corso della quale il filosofo francese ebbe l'occasione di dibattere con i marxisti italiani dell'epoca : il suo intervento, infatti, fu seguito, tra gli altri, da Giuseppe Lombardo Radice, Cesare Luporini, Enzo Paci, e anche da letterati ed artisti come Guido Piovene e Renato Guttuso.

Il testo di questa conferenza fu ricavato attraverso la trascrizione magnetofonica del dibattito e fu rielaborato nei punti in cui il parlato non era facile da trasporre nel linguaggio scritto. Questo testo presentala relazione introduttiva di Jean-Paul Sartre e alcune delle risposte del filosofo francese che sono state ritenute più significative, che presentano maggiori spunti di analisi e chiarimenti utili alla comprensione del suo punto di vista.

Il problema generale di questa conferenza è la soggettività nel quadro della filosofia marxista. In modo più specifico, dice Sartre: *“si tratta di vedere, partendo dai principi e dalla verità costitutive del marxismo, se la soggettività esiste ha un interesse, oppure se è un semplice insieme di fatti che si possono tenere al di fuori di un grande studio dialettico dello sviluppo umano”*⁴¹.

Il punto è: è possibile, nella filosofia e nella tradizione marxista, rintracciare la soggettività, ovvero l'azione propria che porta alla costituzione della soggettività, e, così, con essa, dare valore alla soggettività stessa, intesa come vero e proprio agente della storia dello sviluppo umano, oppure bisogna relegare il processo di costituzione

⁴¹ J.-P. Sartre, « Soggettività e Marxismo », in *Aut Aut*, n° 136-137, p. 133.

della soggettività ad un insieme di fatti, ad una concatenazione di eventi che non hanno nessun ruolo nello sviluppo umano e che, di conseguenza, non hanno alcun interesse per lo studio dialettico.

In aperta polemica con György Lukács, con il quale era in corso in quegli anni un fecondo dibattito sui rapporti tra marxismo ed esistenzialismo⁴², Jean-Paul Sartre cerca di mostrare come una “cattiva interpretazione”⁴³ di alcuni testi del marxismo possa generare una dialettica idealista che lascia da parte il soggetto, che non tiene conto, cioè, della partecipazione del soggetto stesso alla dialettica. Il suo problema, dunque, è di dimostrare come l’oggettivismo spinto all’estremo possa far scomparire ogni soggettività e possa far ricadere nell’idealismo, se si parte da una visione superficiale del marxismo, che relega la filosofia marxista sotto l’aspetto di una sorta di pan-oggettivismo. In modo particolare, alcuni scritti di Marx, come la *Sacra Famiglia* o *Il Capitale*, potrebbero prestare il fianco a tale interpretazione, in quanto sembra che in essi ci sia un’analisi solo della realtà oggettiva e che la soggettività sparisca completamente.

In realtà, immediatamente, Sartre dice che in questo caso non si parlerà di soggetto, bensì di *soggettivazione*, ovvero di un certo tipo di azione interna, di un sistema di interiorità, e non di un rapporto immediato col soggetto. Sartre, dunque, fuoriesce dalla dialettica soggetto-oggetto, che prevede due punti già definiti, e sposta l’attenzione sulla dialettica soggettivazione/oggettivazione, che, al contrario, riguarda due processi, due situazioni *in fieri*. Egli, cioè, focalizza l’attenzione non su due dati, e sul rapporto dialettico che può

⁴² Cfr. G. Lukács, *Esistenzialismo o marxismo*, Milano: Acquaviva, 1995; e *Ontologia dell’essere sociale*, Milano: PGreco, 2012

⁴³ J.-P. Sartre, « Soggettività e Marxismo », in *Aut Aut*, n° 136-137, p. 133.

instaurarsi tra essi, bensì su due elementi che sono da farsi, che non sono dati, e sul rapporto dialettico tra di essi. Un rapporto dialettico particolare, perché concerne due elementi che sono, a loro volta, in una dinamica dialettica al loro interno.

Infatti, tralasciando la dialettica dell'oggettivazione, che non è argomento della conferenza, Sartre si sofferma sulla dialettica della soggettivazione, che è, per lui, un rapporto con l'interiorità. Ma di quale interiorità parla Sartre? Egli si riferisce, in modo chiaro, a quella interiorità dell'individuo che partecipa alla dialettica del cosiddetto «uomo totale», espressione mutuata dalle opere giovanili di Marx⁴⁴ e di cui fornisce questa interpretazione:

*“l'uomo totale si definisce mediante una dialettica a tre termini: bisogno, lavoro, godimento”*⁴⁵.

Bisogna, allora, andare al cuore della questione: l'individuo è un essere che ha dei bisogni, che cerca di soddisfarli e che perviene ad una soddisfazione più o meno imperfetta. Questi tre caratteri dell'individuo sono una sorta di esplosione di sé verso l'esterno e, allo stesso tempo, un rinvio all'interiorità, una ripresa del sé. Si instaura, dunque, una dialettica a tre termini, dove bisogno, lavoro e godimento concorrono a far interiorizzare il proprio statuto esterno all'individuo attraverso l'organismo, per poterlo poi ri-esteriorizzare attraverso un atto trascendente che funge da mediazione. Ed è proprio a livello di questa mediazione che troviamo la soggettività.

La soggettività che mette in rilievo Sartre è, dunque, un processo di mediazione che viene posto con un atto trascendente, cioè con un atto

⁴⁴ Cfr. K. Marx, F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, Roma: Editori riuniti, 2000; e K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino: Einaudi, 2006.

⁴⁵ J.-P. Sartre, « Soggettività e Marxismo », in *Aut Aut*, n° 136-137, p. 135.

che totalizza le funzioni organiche e le condizioni materiali e che pone il prodotto di tale totalizzazione all'interno di un altro processo dialettico, che sarebbe propriamente la soggettività.

Dall'analisi di tale processo dialettico, Sartre estrapola due definizioni di soggettività. La prima è : “*la soggettività è il materiale dell'invenzione*”⁴⁶; e l'altra dice: “*bisogna concepire la soggettività come proiezione continua*”⁴⁷.

Ma cosa vuole dire che la soggettività è il materiale dell'invenzione? Innanzitutto bisogna tenere presente che la soggettività è, per Sartre, un processo, una mediazione, quindi non è nulla di definitivo una volta per tutte. A sua volta, anche la soggettività è il prodotto di una totalizzazione che coinvolge due dimensioni dell'esistenza dell'individuo: il passato e l'essere di classe.

Il passato è una serie di *passività*, in quanto serie di ricordi, che restano sempre sullo sfondo dell'esistenza. Esso è fatto di una serie di oggetti che ognuno può collocare, in qualche modo, di fronte a sé.

Il proprio essere di classe al contrario è sempre qualcosa *che è da essere*, qualcosa che non si è ancora, ma che per esserlo ha bisogno di una determinazione continua, di un *determinarsi* continuamente da parte della soggettività, cioè a dire ha bisogno di una scelta soggettiva che porti alla determinazione del proprio essere di classe.

Tra queste due dimensioni esiste sempre una dialettica che produce una totalizzazione continua, ed è in questo continuo movimento di totalizzazione e ri-totalizzazione che si coglie un primo carattere della soggettività, ovvero quello della *ripetizione*. Il passato e l'essere di classe sono legati in modo contraddittorio, in quanto quest'ultimo

⁴⁶ Ibid., p. 148.

⁴⁷ Ibid., p. 149.

prova a condurre il passato verso qualcosa di altro e in situazioni diverse, mentre, al contrario, il passato resta fisso, passivo, ancorato a cose già date e a situazioni già determinate e superate, per cui risulta ripetitivo. È in questo legame contraddittorio tra passato ed essere di classe che la soggettività scopre il suo carattere di *ripetizione*: una parte del movimento di costruzione della soggettività è ripetizione in quanto inesorabilmente legata al passato, dal quale mutua elementi validi che però sono fissi in quanti passati, quindi immutabili, per la propria costruzione. Ma, al tempo stesso, essa è anche *invenzione*. Infatti, nel suo dover essere il proprio essere di classe, cioè nel movimento che la obbliga ad aderire quanto più possibile al proprio essere di classe, che è da essere ma che ancora non è, la soggettività si adatta a circostanze, situazioni sempre nuove, sempre diverse. E questo adattarsi è esattamente l'invenzione, ovvero il prodotto di una *praxis* dialettica attraverso la quale l'individuo non cessa mai di rinnovare e quindi di rinnovarsi, reagendo a ciò che gli perviene dall'esterno ma, al tempo stesso, reagendo anche a ciò che, di volta in volta, inventa su se stesso.

Tuttavia, questo carattere di invenzione ci mostra come esista un terzo carattere della soggettività, ovvero quello della *proiezione*. La dinamica di ripetizione-invenzione consente alla soggettività di proiettarsi in modo continuo al di là dell'essere momentaneo a cui si addiène. Oltre alla possibilità di inventarsi, la soggettività ha anche la capacità di proiettarsi sempre fuori di essa, nel mondo storico di ogni giorno. Ovviamente, tale proiezione è sempre legata al modo in cui ogni individuo è inserito nel mondo che lo circonda e cioè costringe ciascuno alla mediazione tra il proprio essere e la vita

esterna del quotidiano. C'è dunque una sorta di fuoriuscita da un pericoloso solipsismo che potrebbe instaurarsi tra il passato e l'essere di classe e, attraverso la proiezione, si incontra la vita esterna, il mondo al di fuori del sé. Per mezzo di tale fuoriuscita la soggettività si conosce al di fuori della propria invenzione e attraverso tale proiezione continua l'individuo crea in ciascun istante quella che Sartre chiama la "singolarizzazione dell'essere"⁴⁸, ovvero attua il modo di vivere la propria soggettività in contraddizione con proprio passato e in dialettica permanente con la situazione che lo circonda. Questa singolarizzazione è dunque un universale singolare⁴⁹, oppure una singolarizzazione universale, dove la soggettività incontra l'altro da sé e lo media, lo ritotalizza in una singolarità inobiettivabile che però resta ineludibilmente ancorata a dimensioni oggettive che si incontrano nel mondo circostante.

L'elemento da mettere in rilievo nel testo di questa conferenza è, dunque, il fatto che Sartre tratteggi la soggettività come un movimento, un processo, e non come un *datum*. I tre caratteri messi in evidenza, ovvero ripetizione, invenzione e proiezione, ci offrono lo schizzo di una soggettività che è sempre *in fieri* e sempre legata alla situazione e alla contingenza. Anche lo stesso rapporto con il proprio passato è un rapporto continuamente in movimento, che non si fissa su elementi dati, ma che li utilizza come "materiale" da rielaborare. Jean-Paul Sartre ci presenta, dunque, a partire da una critica ad una certa critica marxista, una soggettività che non può essere concepita come un solipsismo, come un'elaborazione individuale chiusa nella

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ Cfr. J.-P. Sartre, «L'universale singolare», in *L' universale singolare : saggi filosofici e politici dopo la Critique*, Milano: Il Saggiatore, 1980, pp. 135-163.

coscienza del singolo; bensì ci dice che la soggettività, ovvero il processo di costituzione della soggettività, non può essere staccato dall'oggettività, ovvero dalla concretezza che ci circonda, ovvero con l'oggettività. La soggettività non si presuppone: essa è il prodotto della dialettica soggetto-oggetto. Questo vuol dire che non c'è soggettività nella coscienza: la soggettività non può essere pensata, astrattamente, nella coscienza, ma al contrario essa può essere tracciata, prospettata, esclusivamente in quella *praxis* intesa come rapporto soggetto-oggetto⁵⁰, esclusivamente nel rapporto dialettico che si instaura con l'oggettività che ci si trova davanti.

Ma una siffatta soggettività come può essere in relazione con una morale imperativa? Oppure viceversa: una morale imperativa può prevedere una soggettività che si costituisce attraverso un rapporto dialettico con l'esteriorità?

⁵⁰ Cfr. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica I: teoria degli insiemi pratici* (preceduto da *Questioni di metodo*), 2 voll, traduzione di P. Caruso, Milano: Il Saggiatore, 1990, p. 205 e ss.

La Conferenza di Roma del 1964

Jean-Paul Sartre viene invitato ancora a Roma, sempre all'Istituto Gramsci, nel 1964. L'occasione era il convegno dal titolo "Morale e società".

« Che cosa è l'esperienza etica nella sua oggettività ? Cominciamo con l'eliminare le morali imperative (Kant, Nietzsche, ecc.) : sono, insieme, tentativi di spiegazione dell'esperienza morale, tentativi di unificare le prescrizioni empiriche del loro tempo, tentativi di rimaneggiare le "tavole dei valori" o gli imperativi, oggettivando sotto forma etica (quindi universale) impulsi soggettivi e singolari»⁵¹.

Con una domanda e con un programma d'intenti si apre la conferenza del 1964 all'Istituto Gramsci di Roma.

La domanda va diretta al cuore del problema: cos'è un'esperienza etica nella sua oggettività ? In altre parole, ci stiamo qui chiedendo, anche un po' retoricamente viste le cose scritte subito dopo, se un'esperienza etica può darsi nel suo versante oggettivo. Se, cioè, esiste un'oggettività dell'esperienza etica, che trascenda dalle singolarità, quindi dalle soggettività, e se trascende, di conseguenza⁵², anche la contingenza, la situazione. Ecco perché, immediatamente dopo questa domanda, Jean-Paul Sartre ci dice che bisogna eliminare tutte le morali imperative, cioè tutte quelle morali che si fondano o costruiscono un imperativo a cui conformarsi. Esse, infatti, non sono altro che lo sforzo di spiegare l'esperienza morale di ciascuno, cioè di ogni singolarità, unificando il tutto in una serie di imperativi e oggettivando gli impulsi, le tendenze dei soggetti, dei singoli,

⁵¹ J.-P. Sartre « Determinazione e Libertà », in *Morale e società : atti del convegno di Roma organizzato all'Istituto Gramsci, 22-25 maggio 1964*, Roma : Editori Riuniti, 1966, p. 31.

⁵² Cfr. *supra* p.37.

rendendoli così universali. Questo tentativo di oggettivazione e di universalizzazione si stacca totalmente dal luogo del concreto, dalla contingenza, della situazione. Non restano così che degli “oggetti sociali”⁵³: i precetti morali, sganciati da qualsiasi vissuto soggettivo, non sono altro che delle reificazioni, delle categorie che si pretendono insieme ontologiche e universali, quando non sono altro che il risultato di un’oggettivazione arbitraria.

Ecco che allora anche gli imperativi morali si mostrano in tutta la loro insufficienza e parzialità: proprio nel momento in cui essi si vogliono universali, in realtà appaiono come delle determinazioni particolari. È esclusivamente un movimento di oggettivazione, a sua volta anch’esso parziale ed arbitrario, che dona loro la caratteristica dell’universalità. La morale diviene, dunque, un “*insieme di imperativi, valori e giudizi assiologici che costituiscono i luoghi comuni di una classe, di un ambiente sociale o di una società*”⁵⁴, ovvero una produzione particolare di norme che provengono da luoghi comuni, comportamenti convenzionali, che sono propri di una determinata parte della società e che divengono validi per tutti, tagliando così, completamente, ogni legame con le altre condizioni, o comportamenti consolidati, cioè con la realtà variegata e molteplice. Ed è proprio in questo distacco dalla realtà contingente, in questo processo di oggettivazione, che si evidenzia come l’imperativo dimentica dietro di sé le determinazioni anteriori, cioè le cause che lo producono, per mostrarsi come universalmente valido. L’imperativo « *non conosce la*

⁵³ J.-P. Sartre « Determinazione e Libertà », in *Morale e società : atti del convegno di Roma organizzato all’Istituto Gramsci, 22-25 maggio 1964*, Roma : Editori Riuniti, 1966, p. 31.

⁵⁴ Ivi.

*congiuntura, cioè il nesso di determinazioni anteriori*⁵⁵: esso è negato, apparentemente, da tutte le determinazioni esterne, ma in realtà esso si compie esattamente in esse. La sua pretesa di universalità porta a disconoscere ogni causa, quindi ogni congiuntura. Eppure l'imperativo, in quanto tale, prevede un *agente*, ovvero un soggetto che agisca secondo le norme da esso dettate. Ma questo agente ha delle determinazioni anteriori, cioè esso è costituito, determinato, fatto dalle esperienze e dalle contingenze che incontra nella sua esistenza e che, in qualche modo, *vengono prima* di una scelta morale. Ed è esattamente il nesso, il legame tra queste determinazioni che l'imperativo non coglie, ovvero *non può* cogliere in quanto un suo riconoscimento comporterebbe lo svuotamento del carattere universale dell'imperativo stesso. Riconoscere il nesso tra le determinazioni anteriori di un agente significa riconoscerne la contingenza, la particolarità, la determinatezza appunto, e questo crea problema di fronte ad una norma morale perché ne svela la non universalità proprio nel momento in cui essa si pone come un tutto obiettivo, come un'unità.

Questo rifiuto delle determinazioni dall'esterno equivale invece a riconoscere all'agente, al di là dell'esteriorità, una determinazione tutta interiore, ovvero riconosce all'agente un processo di determinazione che è frutto esclusivo del rapporto con la sua interiorità, senza tenere conto, invece, delle determinazioni d'esteriorità, ovvero del rapporto che ogni individuo intrattiene con l'altro da sé. Ciò significa che, invece di ricevere delle determinazioni dall'esterno, l'agente dovrebbe costituirsi come un'unità di sintesi

⁵⁵ Ibid., p. 33.

tutta interiore a partire da un'altra unità sintetica che sarebbe l'imperativo oppure il valore. In questo modo, l'imperativo, oppure il valore oppure la norma, in quanto *possibilità* incondizionata, designano l'agente come un soggetto in interiorità: esse, quindi, non si limitano a prescrivere un atto, ma al contrario tendono a delineare un soggetto *possibile*, che si produrrà nella realtà nell'adempimento dell'obbligo prescritto. In altre parole, la possibilità di essere di un soggetto sarà legata alla sua osservanza del precetto morale imperativo.

La norma si presenta, dunque, come una possibilità di carattere oggettivo valida per chiunque. Tuttavia è esclusivamente nella misura in cui designa il soggetto possibile dell'atto che essa rappresenta la possibilità certa per qualcuno di farsi soggetto. In altre parole, la norma dona la condizione ad un individuo di prodursi come soggetto: seguendo i precetti della norma ci si produce come soggetto. La possibilità di prodursi come soggetto è dunque legata all'aspetto del normativo, che qui si mostra in tutta evidenza: «*la possibilità incondizionata si afferma in effetti come il mio avvenire possibile qualsiasi sia il mio passato*»⁵⁶, ovvero la norma offre una possibilità incondizionata, cioè non determinata da fattori contingenti e per questo universale, all'individuo di essere agente quindi soggetto, di ciò che sarà il suo avvenire. I casi, gli avvenimenti particolari, la formazione individuale non sono tenuti in conti. Essi importano poco dal punto di vista normativo universale: l'unico soggetto possibile è quello che è dato come possibilità dalla norma. È in questo senso che un tale soggetto si costituisce come un avvenire indipendente da

⁵⁶ Ibid., p. 34.

qualsiasi passato, indipendente quindi da ogni circostanza esteriore. Nella formula generale del “tu devi, dunque puoi” si sussume, infine, la possibilità, appunto, del divenire soggetto di un individuo. Forzando un po’ questa formula potremmo dire: tu devi, dunque tu puoi agire, dunque tu sei soggetto. Ma l’atto normativo, che da’ la possibilità di costituirsi soggetto, è un atto che si presume e che si vuole astratto dalle condizioni materiali. Questa sua astrattezza è condizione per la sua universalità. Tuttavia, abbiamo già visto come la caratteristica dell’universalità sia frutto di un processo di oggettivazione: l’aspetto imperativo, allora, non deve trarre in inganno, perché non esiste prova dell’universalità reale, effettiva, delle norme. La struttura ontologica delle norme non è originaria: essa è sempre una costruzione che proviene da dati materiali concreti. E di volta in volta questa struttura ontologica delle norme può essere deviata, cambiata, mutata da determinazioni esterne, come ad esempio da cambiamenti nei rapporti dominanti/dominati di un società, che produrranno un sistema di valori diverso attraverso un processo di oggettivazione. Ovviamente, tale processo di oggettivazione sarà celato dietro l’imperativo, per tornare così di nuovo ad un aspetto universale e astratto delle norme. La rottura di questo circolo sta esattamente nel considerare le norme come dei *fatti*. L’essere “fatto” della norma, cioè la sua *fatticità*, ne disvela il suo lato contingente e mette in evidenza il processo di oggettivazione che sta dietro ogni norma. Inoltre, le norme sono «*fatti di ripetizione*»⁵⁷: infatti esse tendono alla ripetizione, nel tempo, di determinati comportamenti, scelte e costumi attraverso la perpetuazione del loro aspetto normativo che è la possibilità. La

⁵⁷ Ibid., p. 36.

norma, dunque, è al contempo la possibilità dell'avvenire e un fatto di ripetizione. Da un lato, ciascuno ha la possibilità, data dalla norma, di prodursi attraverso il proprio atto. L'interiorità dell'individuo diviene, di volta in volta, il soggetto dell'atto possibile e anche la possibilità che tale individuo divenga soggetto, prospettando così un avvenire che possa essere senza nessuna relazione con il passato. Dall'altro lato invece, l'avvenire che la norma prospetta si presenta sotto forma di imperativo che è stato già rispettato da altri individui sia in passato che allo stesso tempo di un dato individuo. In questa prospettiva, possiamo vedere come un atto morale si annuncia *à la fois* come avvenire e come fatto ripetitivo. Il "devi, dunque puoi", che è il richiamo all'interiorità attraverso la norma, è accompagnato allora da precetti precisi del tipo "questo si può fare" oppure "questo non si può fare", dove alla parola «questo» è affidato il compito di mostrare la fatticità, la concretezza di un atto.

Ci troviamo allora qui davanti a quello che Sartre chiama un *paradosso etico*:

«Insomma, mi si presenta il fatto come mia possibilità normativa e futura: sii, incondizionatamente, nell'avvenire puro, il passato ripetuto della società»⁵⁸.

Il fatto diviene l'*exis*, la pratica regolare delle condotte, mentre la norma diviene il rapporto tra la pratica come determinazione sociale e l'individuo che da esso è formato. Proprio nel momento in cui l'individuo crede di determinarsi in funzione di quell'avvenire paventato dalla norma, egli non fa altro che riprodurre delle determinazioni più profonde, come ad esempio i rapporti di

⁵⁸ Ibid., p. 37.

produzione o i rapporti di classe, che, in quanto *fatti*, gli attribuiscono un *essere*, come ad esempio l'essere di classe, e glielo attribuiscono anche anticipatamente, cioè anticipando un vero processo di soggettivazione. L'appello normativo è dunque un tranello: esso offre la possibilità di realizzare esclusivamente il proprio essere passato, il destino che si ha già prima di nascere, un essere in anteriorità che si propone come l'essere ancora da realizzare attraverso un soggetto che è tutto interiorità. L'individuo è dunque ingannato, in questa sorta di movimento che va dall'essere all'essere, o meglio da un essere, posto in anteriorità, ad un altro essere, che è da farsi, dalla possibilità di illusoria di poter essere il *suo* prodotto, cioè direttamente il prodotto della propria sintesi interiore, mentre, al contrario, egli diventa *il prodotto del suo prodotto*. Questa possibilità illusoria produce anche una fallace rappresentazione della libertà dell'individuo che, nella convinzione di agire e di *farsi*, di divenire soggetto, al contrario realizza completamente la sua alienazione, diventando così il prodotto del suo prodotto. Scrive Sartre:

«la rappresentazione della mia libertà è il motivo che mi spinge a realizzare sino in fondo la mia alienazione»⁵⁹.

La rappresentazione che attraverso l'adesione alla norma si possa perseguire la propria libertà produce, al contrario, alienazione. Nell'aderire alla norma si ha l'impressione di determinarsi come soggetto, ma invece non si realizza altro che ciò che era già esclusivamente previsto. Ed in questa realizzazione si produce l'alienazione dell'individuo. Paradossalmente, nel momento in cui si

⁵⁹ Ibid., p. 38.

pensa di affermare la propria libertà, si contribuisce invece alla propria alienazione: la libertà diviene il motivo dell'alienazione.

È evidente allora, per tornare al titolo della conferenza, che solo il legame tra determinazione e libertà possa produrre una soggettività autonoma, la quale può anche attraversare la propria alienazione, ma riconoscendola come tale. Le morali imperative, attraverso il loro dispositivo normativo, non fanno altro che produrre una rappresentazione fittizia della libertà che, paradossalmente, porta poi alla realizzazione dell'alienazione individuale. Nella loro pretesa di universalità esse effettuano un taglio radicale con la contingenza, ma nel momento in cui si mette da parte la contingenza, ogni determinazione esteriore viene messa da parte e l'individuo ha solo l'illusione di prodursi come soggetto. In realtà, abbiamo visto, egli non fa altro che realizzare un *essere* a cui è ragia destinato. Le morali imperative prediligono l'interiorità e, di conseguenza, il solipsismo, proprio perché conformi all'idea di creazione di agenti, di soggetti che restano quello a cui sono destinanti, nonostante credano di realizzarsi in qualcosa di altro. Solo eliminando le morali imperative e prendendo «*la morale al livello dell'uomo sociale al lavoro, per strada o in casa sua*»⁶⁰ si potrà ristabilire quel legame tra scelta morale, condizione materiale, contingenza, situazione e processo di soggettivazione. Ristabilire, insomma, il nesso tra le determinazioni concrete dell'esistenza e la libertà dell'individuo.

Al tempo stesso, sarà chiaro come il rapporto tra morale e soggettività sia un rapporto sempre *in fieri*. Se da un lato, non è possibile codificare una morale universalmente valida una volta per tutte, allo

⁶⁰ Ibid., p. 31.

stesso tempo ci accorgiamo che nemmeno una soggettività determinata e fissata per sempre è possibile, oppure auspicabile.

3.A PROPOSITO DI UNA « TERZA » MORALE

La questione di un'eventuale "terza" morale di Jean-Paul Sartre è evocata in numerosi scritti critici che si sono occupati del lavoro del filosofo francese sulla questione della morale. In modo particolare, l'argomento di una più o meno plausibile suddivisione in due o tre morali è presente negli studi nordamericani che si sono interessati a tale aspetto della filosofia sartriana e che, spesso, l'hanno nominata col termine *ethics*⁶¹, mettendone così in rilievo l'aspetto sociale.

Se per la produzione filosofica che va da *L'Essere e il Nulla* fino alla *Critica della Ragione Dialettica* possiamo intravedere una contiguità nei temi della morale dell'etica e della loro dimensione individuale e sociale, in realtà, una sorta di "svolta" nel lavoro di riflessione che Jean-Paul Sartre fa sull'argomento della morale è possibile rintracciarla nelle ultime tracce che il filosofo ha lasciato, e cioè a dire alcune interviste e la raccolta di conversazioni avute con Benny Lévy pubblicata col nome de *L'Espoir maintenant*.

Nel periodo che va dal 1970 al 1980, Jean-Paul Sartre scrive molto poco perché ormai quasi cieco, ma rilascia numerose interviste. Alcune vengono pubblicate su riviste, come quella con Pierre Verstrateten per *Gulliver*, altre sono raccolte in dei testi, come *On a raison de se révolter*, dove si possono ritrovare le conversazioni intrattenute con Pierre Victor (pseudonimo di Benny Lévy), giovane dirigente maoista, e Philippe Gavi, giornalista a *Libération*. Il tema

⁶¹ Cfr. T. C. Anderson, *Sartre's two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*, Chicago : Open Court Publishing Company, 1993.

predominante in questi testi sembra essere proprio una riflessione riguardante l'etica e la dimensione sociale dell'atto morale.

E tuttavia, la ricerca di questa « svolta » appare a volte un'esagerazione, nel senso che un vero e proprio cambiamento nel pensiero sartriano non pare esserci stato. Al contrario, molti studi critici che sostengono l'ipotesi della « svolta » sembrano forzare un po' la mano sull'interpretazione delle ultime parole di Jean-Paul Sartre, ma soprattutto sembrano dimenticarsi del lavoro già fatto dal filosofo su alcuni temi che sono strettamente politici e che vanno dalla dimensione individuale a quella collettiva. In realtà, possiamo dire che, fedele ai suoi continui *tournants*, Jean-Paul Sartre non fa altro che ripensare, rimaneggiare alcune delle sue idee. In un'intervista del dicembre 1972 dice:

*«J'ai passé d'un irréalisme idéaliste (quand j'avais dix-huit ans à un réalisme a-moraliste quand j'en avais quarante-cinq, et là je retrouve, mais cette fois matériellement, la moralité comme fondement du réalisme, ou, si tu veux, un réalisme matérialiste et moraliste»*⁶².

Questa affermazione offre, in qualche modo, una visione di come il pensiero di Sartre si sia modificato nel corso degli anni e testimonia anche del fatto che una qualche preoccupazione “morale” l'autore francese l'abbia sempre avuta. Ma l'aspetto interessante sembra essere quella nuova coniugazione di materialismo e morale che si legge alla fine della frase e alla quale sembra il filosofo essere interessato alla fine del suo percorso teorico. Potremmo allora dire che, forse, questa

⁶² P. Gavi, J.-P. Sartre, P. Victor, *On a raison de se révolter*, Paris: Gallimard, 1974, p. 225.

terza fase della morale di Jean-Paul Sartre, pur nella sua criticità, possa essere letta non tanto come una svolta, una rottura, un rinnegamento, bensì come la sintesi delle differenti fasi del suo interrogarsi sul legame tra l'individuo, la morale e la società.

“L’Espoir maintenant”

Nel marzo del 1980, poco prima della morte di Jean-Paul Sartre, *Le Nouvel Observateur* pubblica, col titolo *L’espoir maintenant*⁶³ una serie di interviste che il filosofo aveva rilasciato a Benny Lévy. Queste interviste suscitano da subito un dibattito acceso e polemico, soprattutto tra le persone che erano più prossime a Sartre. Tanto il contenuto quanto il tono delle interviste risultano scandalosi e la critica reagisce in modo molto violento. Purtroppo, subito dopo la pubblicazione Sartre viene ricoverato all’ospedale Broussais e di lì a poco, esattamente il 15 aprile, muore. Così il filosofo che non si era mai risparmiato di rispondere ad una polemica oppure di intessere un dialogo con chi criticava le sue posizioni non poté difendere le sue ultime idee.

Undici anni più tardi, nel 1991, Benny Lévy decide di pubblicare, sotto forma di libro e per le Edizioni Verdier, un testo che racchiude integralmente tutte le interviste del 1980, mantenendo lo stesso titolo *de L’espoir maintenant*⁶⁴.

Il testo in questione è stato, ed è a tutt’oggi, oggetto di innumerevoli critiche, la principale delle quali è un’accusa, più o meno velata, di plagio: infatti negli ambienti sartriani più (forse troppo) ortodossi si continua a pensare che Sartre, vista la sua età avanzata e il suo stato di salute precario, sia stato in qualche modo plagiato da Benny Lévy, che

⁶³ *Le Nouvel Observateur*, 10, 17 e 24 Marzo 1980.

⁶⁴ J.-P. Sartre, B. Lévy, *L’espoir maintenant*, Paris : Verdier, 1991.

fu suo segretario dal settembre 1973 fino alla sua morte. Di conseguenza questo testo viene ritenuto poco sartriano e considerato come un'opera secondaria. Tuttavia, l'aspetto interessante del libro lo si riscontra sia nello stile, ineditamente asciutto e sintetico, sia in alcuni passaggi di riflessione che mostrano come Sartre, benché vicino alla fine della vita, non abbia mai smesso di interrogarsi e di rimettere in questione se stesso e le sue idee.

Ed è proprio questo rimette in questione, questo ri-pensamento l'elemento più evidente che si riscontra nella lettura del libro ed è anche l'elemento più interessante per i fini della nostra ricerca. Infatti è in questo testo che in modo esplicito e chiaro, il tema dell'*altro* viene legato al tema della morale. Sartre dice: «*J'ai laissé chaque individu trop indépendant dans ma théorie d'autrui*»⁶⁵ ed il riferimento esplicito è alla teoria dell'altro ne *L'Essere e il Nulla*, della quale egli critica, adesso, l'idea di aver pensato l'individuo come un tutto completo e di aver pensato il rapporto con l'altro esclusivamente come una relazione tra delle coscienze che erano già complete e quindi relativamente indipendenti le une dalle altre. Invece adesso Sartre cambia la prospettiva di analisi:

«*Je n'avais pas déterminé ce que j'essaie de déterminer aujourd'hui : la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus*»⁶⁶

Il tentativo del filosofo ora è di indagare la dipendenza che occorre tra gli individui, sottolineando come il rapporto con l'altro sia, in effetti, precedente alla costituzione di un sé ben determinato. L'altro diviene elemento di costituzione nella costruzione della propria soggettività e

⁶⁵ Ibid., p. 37.

⁶⁶ Ivi.

non resta solo elemento di confronto. È evidente, allora, come questo nuovo rapporto con e all'altro esuli dal campo esclusivamente ontologico e porti verso una dimensione morale. Il rapporto costituente con l'altro da sé pone degli interrogativi morali, che non solo di condotta, ma sono propriamente attinenti alla costruzione della soggettività in un rapporto dialettico con l'altro che comincia da subito e che non incontriamo solo alla fine del percorso di costruzione del sé. «*Il y a essentiellement la morale du rapport à l'autre*»⁶⁷: il rapporto con l'altro è un rapporto che mette in questione la morale, ovvero che ci introduce degli interrogativi riguardanti le azioni che intercorrono tra gli individui. La morale è quella, quindi, del rapporto con l'altro. Nonostante alcuni critici individuino qui un a sorta di ritorno paradossale a Kant⁶⁸, è palese, invece, che questa nuova idea di morale non abbia nulla a che fare con le morali imperative. Al contrario, dire che la morale è la relazione che intercorre tra gli individui corrisponde a immaginare la morale come relazione e non, dunque, come precetto. Immaginare la morale come relazione, a sua volta, vuol dire intenderla calata appieno nelle condizioni materiali, nella situazione e, dunque, determinata dalla contingenza, che è parte integrante della produzione della soggettività. Ecco che allora ritroviamo un'esigenza morale rinnovata calata nella realtà del rapporto intersoggettivo e non più prigioniera del solipsismo individuale. Si apre qui una dimensione sociale che impedisce a Sartre qualsiasi ripiegamento verso l'idealismo della sua prima produzione filosofica, benché ritorni presente il tema della coscienza di sé. Il punto di divergenza viene così descritto:

⁶⁸ Cfr. A. Münster, *Sartre et la morale*, Paris : L'Harmattan, 2007.

«*je cherchais la morale dans une conscience sans réciproque ou sans autre (...) et, aujourd'hui, je considère que tout ce qui se passe pour une conscience dans un moment donné est nécessairement lié, souvent même engendré par (...) l'existence de l'autre* »⁶⁹.

Negli scritti del periodo “idealista” Sartre aveva come perimetro della sua ricerca sulla morale la coscienza individuale slegata da ogni reciprocità con l'altro. Ogni individuo aveva una coscienza esaustiva in sé che non prevedeva l'altro se non nel momento terminale. Alla fine della sua produzione filosofica, invece, Sartre riconosce che tutto quello che accade all'interno di una coscienza è inevitabilmente legato all'esistenza dell'altro, ovvero ogni coscienza si costituisce non più come una coscienza del *Per-sé*⁷⁰ monologica, isolata e solipsista, ma come una *coscienza dell'altro e per l'altro*⁷¹.

È sul terreno di questo rapporto con l'altro che la morale trova posto:

«*Comme nous sommes constamment en présence d'autrui (...) – toujours autrui est là et me conditionne – ma réponse, qui n'est pas seulement ma réponse à moi mais qui est une réponse déjà conditionnée par autrui dès la naissance, c'est une réponse à caractère moral*»⁷²

L'individuo è costantemente circondato dagli altri e questa presenza degli altri ne condiziona inevitabilmente l'esistenza. La risposta a questa interrelazione, dice Sartre, è una risposta a carattere morale, ovvero è una risposta che si pone ora il problema dell'altro non più nei termini esclusivi di una coesistenza difficile tra due coscienze

⁶⁹ J.-P. Sartre, B. Lévy, *L'espoir maintenant*, Paris : Verdier, 1991, p. 36

⁷⁰ Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla: la condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Milano: Il Saggiatore, 2008, Parte seconda: l'essere-per-sé.

⁷¹ J.-P. Sartre, B. Lévy, *L'espoir maintenant*, Paris : Verdier, 1991, p.36.

⁷² Ivi.

autonome⁷³, ma in termini di un rapporto tra due coscienze che sono in divenire e che si incontrano in questo divenire determinandosi a vicenda. Un carattere morale, dunque, quello di questa interrelazione che poco ha a che fare con la moralità o con qualche attitudine moralista, ma piuttosto che allude ad una nuova esigenza etica⁷⁴. Un ritorno alle fonti per Sartre, ma non un ritorno agli inizi della sua produzione filosofica: tra *L'Essere e il Nulla* e *L'Espoir maintenant* sono passati molti anni e in questo lasso di tempo si sono avute la cosiddetta svolta realista e l'adesione, seppur critica, al materialismo. Questi due elementi fungono esattamente da cerniera nel passaggio dalla relazione individuale con la morale ad una relazione collettiva ad essa, e proprio questo passaggio sembra essere il punto più interessante del testo de *L'Espoir maintenant*. Abbiamo visto come la questione della morale, in modo particolare delle morali imperative, faceva problema al progetto di realizzazione dell'individuo. In questo progetto di realizzazione entrava prepotente la dimensione della concretezza, della fatticità, della contingenza. A questo livello, il punto problematico era la possibilità di una dialettica tra processo di soggettivazione e morale, ovvero in che modo la soggettività potesse concorrere a determinare una morale concreta e in che modo, dall'altro lato, la morale potesse determinare la soggettività. Tuttavia questo processo dialettico restava chiuso tra i due poli: da un lato la soggettività e dall'altro la morale. Adesso, in questo schema, si inserisce un terzo elemento che è quello dell'*altro*. L'individuo non è più solo determinato dalla situazione ma anche dagli altri, di

⁷³ Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla: la condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Milano: Il Saggiatore, 2008, Parte terza: il per altri.

⁷⁴ Cfr. F. Jeanson, «De l'aliénation morale à l'exigence éthique», in *Les Temps Modernes*, n° 632, juillet-octobre 2005, Paris : Gallimard, 2005, p. 566 e ss.

conseguenza anche le sue scelte morali dovranno tener conto anche del rapporto intersoggettivo con l'altro. Ma come questa dinamica si inneschi, proceda e a quali obiettivi essa tenda non è dato saperlo per due ragioni: la prima è che il testo, vista anche la sua natura di dialogo, vira bruscamente su altri argomenti, la seconda è che di lì a poco Sartre sarebbe morto, lasciando così aperta una nuova questione. Tuttavia, ci basta qui cogliere l'elemento di novità introdotto da Sartre, ovvero quella dialettica a tre termini, individuo-altri-morale, che riesce a reinserire l'istanza etica nell'ontologia, la quale rischia di perdere il suo statuto puramente descrittivo ed apparire, così, fondata su una scelta di esistenza. A partire da qui, sarà anche il rapporto tra l'esigenza individuale e i "fini sociali" a dover essere precisato e indagato di nuovo.

PARTE SECONDA

PROSPETTIVE SUL RAPPORTO TRA MORALE E SOGGETTIVITÀ

La seconda parte di questo lavoro si propone, essenzialmente, di tracciare delle prospettive a partire dalle aperture prodotte dal pensiero di Jean-Paul Sartre.

Se la prima parte del presente lavoro è stata, sostanzialmente, la proposizione di un'analisi del pensiero, molto articolato e frammentato, del filosofo francese riguardo al tema della morale, questa seconda parte è pensata come una sorta di "laboratorio": in essa tentiamo di mettere a tema alcune questioni senza, tuttavia, dare delle risposte esaustive. Il tentativo è, dunque, quello di delineare delle nuove piste di riflessione riguardo al rapporto tra morale e soggettività, proponendo un lavoro *in fieri*, che dona spazio più a delle domande che a delle risposte.

Durante il lavoro di ricerca la scelta è caduta su due questioni, quella del diritto e quella del desiderio, che sembravano dare interessanti spunti di riflessione e, soprattutto, davano la possibilità di aprire queste riflessioni verso intrecci insoliti ed inediti, che consentivano, appunto, non di chiudere il lavoro in una conclusione definitiva, ma di lasciarlo aperto. La possibilità donata da queste due questioni era, dunque, non quella di approdare in un porto sicuro, fatto di sintesi ineccepibili, ma quella di poter prendere il largo nel mare di alcuni aspetti della filosofia contemporanea.

1.IL SOGGETTO E LA NORMA

La tematica del diritto non trova ampia risonanza nella bibliografia sartriana. Sembra essere un argomento eccentrico nel senso stretto del termine, cioè nel senso che esso si sposta dal centro delle riflessioni di Sartre e su Sartre.

In effetti non è una tematica sulla quale Jean-Paul Sartre ha scritto moltissimo, non costituendo così un campo di interesse per la sartrologia. Eppure Sartre è stato interessato alla questione del diritto in più occasioni, che hanno contribuito alla scrittura di alcune argomentazioni interessanti che, spesso, sono servite come mezzo per sostenere alcune tesi. Innanzitutto ci sono quattro occasioni che attengono alla biografia di Sartre: la presidenza del Tribunale Russell, organismo che si riunisce in più sessioni dal 1966 al 1967 e che ha come compito quello di giudicare i crimini di guerra commessi dagli Stati Uniti durante la guerra in Vietnam; il ruolo di procuratore del tribunale popolare costituito a Lens il 12 dicembre 1970, che si impegna a far luce sulla strage di minatori avvenuta il 4 febbraio 1970 a Fouquières-lès-Lens; nel 1972 l'*affaire* di Bruay-en-Artois, un piccolo paese del nord della Francia dove viene ritrovata morta una quindicenne, figlia di minatori, e i cui primi assassini vengono individuati in un notaio e nella sua compagna, creando così, per i maoisti francesi, un caso da "lotta di classe"; il ruolo di direttore de *La cause du Peuple* assunto dopo l'arresto, il 22 marzo 1970, dei due direttori del giornale maoista, Jean-Pierre Le Dantec e Michel Le Bris, e la sfida lanciata al governo affinché anch'egli fosse incriminato, in quanto nuovo direttore del giornale, per mettere in evidenza il

carattere del tutto arbitrario della giustizia. Di tutte queste esperienze Sartre ha poi scritto: in *Situation VIII*⁷⁵ ci sono raccolti testi ed interviste sul Tribunale Russell e anche il testo della requisitoria da procuratore al processo di Lens, il caso di Bruay-en-Artois viene trattato nell'edizione del 17 maggio 1972 de *La Cause du peuple*, mentre nella conferenza del 25 febbraio 1972 a Bruxelles, intitolata «Justice et État» e il cui testo è raccolto in *Situation X*⁷⁶, sono esposte le ragioni che lo hanno portato ad assumere la direzione de *La Cause du peuple* e di altri tre giornali “gauchistes”.

Il primo scritto sulla questione del diritto risale, tuttavia, al 1926 e ha come titolo *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui* per la *Revue Universitaire Internationale*. All'epoca Sartre era ancora studente dell'École Normale e questo articolo fa parte dei suoi scritti giovanili. In seguito, si possono ritrovare delle note di riflessioni sul diritto proprio nei *Quaderni per una morale*, dove l'argomento è trattato in più punti e spesso è congiunto ad altre tematiche oppure usato per esplicitare altre questioni. Questi materiali sono quelli che abbiamo deciso di utilizzare per analizzare in che modo le riflessioni che Sartre fa circa il diritto e, in modo più particolare, circa la norma, possano contribuire al ragionamento circa il rapporto tra la morale e la soggettività.

L'articolo del 1927 e le note sulla morale del 1948: il carattere doppio del diritto

⁷⁵ J.-P. Sartre, «Situations VIII», in *Situations*, Paris : Gallimard, 2007.

⁷⁶ J.-P. Sartre, «Situations X», in *Situations*, Paris : Gallimard, 2007.

L'articolo «La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui»⁷⁷ fa parte dei cosiddetti scritti giovanili di Sartre ed è stato pubblicato nella raccolta *Écrits de jeunesse*⁷⁸. In realtà la versione compresa in questa raccolta è la traduzione della versione inglese dell' articolo, «The Theory of the State in Modern French Thought», che fu pubblicata nella rivista *The New Ambassador*, che era la versione inglese della *Revue Universitaire Internationale*. Il testo originale in francese è stato ritrovato, dopo lunghe ricerche, nella biblioteca di Rennes, dove è depositata una collezione della *Revue*. Questa rivista internazionale, che veniva pubblicata in francese, inglese e tedesco, era specializzata in scienze sociali e in politica internazionale.

L'articolo in questione rappresenta il dibattito che al tempo coinvolgeva giuristi e sociologi sulle nozioni della sovranità dello Stato e del diritto naturale dell'individuo. La prima guerra mondiale aveva rilanciato in Francia la questione della conciliazione tra l'affermazione della sovranità statale e la rivendicazione del diritto naturale dell'individuo, conciliazione che trovava un momento di sintesi dando al diritto naturale “un'esistenza di fatto” e alla sovranità statale una “sanzione ideale”. È all'interno di questo dibattito che si pone l'articolo del 1927.

⁷⁷ J.-P. Sartre, «La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui», in *Revue Universitaire Internationale*, première année, n° 1, janvier 1927, p. 25-37.

⁷⁸ J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, textes rassemblés, établis, présentés et annotés par Michel Contat et Michel Rybalka; avec la collaboration de Michel Sicard pour l'Appendice II, Paris : Gallimard, 1990.

Partendo dal pensiero del sociologo Georges Davy⁷⁹, Sartre si pone il problema se il diritto sia una forza oppure un'idea, in particolare riferimento alla difficoltà del mantenimento dell'antico diritto naturale nel quadro della legislazione operaia. Il diritto naturale implica, in effetti, l'affermazione della libertà individuale e giustifica la legge Le Chapelier (14-17 giugno 1791) che proibiva le organizzazioni operaie ed interdive di fatto gli scioperi e i sindacati, mentre la legge Waldeck-Rousseau (21 marzo 1884) riconosceva le associazioni professionali. Quest'ultima lasciava intatta la libertà del lavoro, conseguenza necessaria del diritto naturale dell'individuo, accontentandosi di aggiungere la libertà di associazione.

Ora, queste due libertà, apparentemente complementari, si rivelano incompatibili, al punto che l'interesse dell'individuo in quanto tale e i suoi diritti imprescindibili entrano in contraddizione. Questo problema si ritrova, identico, sul piano della sovranità statale, poiché il principio di tale sovranità riduce la Società delle Nazioni all'impotenza. Cosa che costringe Sartre alla riflessione seguente :

« pour résumer ce qui vient d'être dit, depuis 1789, de graves dangers ont surgi qui menacent tant les Nations que les Individus. On y veut parer par l'Association. Mais il ne faut plus considérer celle-ci comme un Contrat dont les co-contractants ne songent qu'à sauvegarder leur liberté respective »⁸⁰.

Questa Associazione, però, non è più di natura contrattuale, poiché i contraenti devono rinunciare definitivamente ai loro diritti, di conseguenza bisognerà interrogarsi su se il diritto è obbligato a

⁷⁹ G. Davy, « L'idéalisme et les conceptions réalistes du droit », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1920, vol. 89, pp. 348-384.

⁸⁰ J.-P. Sartre, « La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui », in *Revue Universitaire Internationale*, première année, n° 1, janvier 1927, p.27.

rimaneggiare le nozioni di sovranità e di diritto naturale «en partant des faits»⁸¹, seguendo così la strada realista. Resta il fatto che la guerra ha avuto luogo e che essa ha fatto sorgere, presso ogni paese belligerante, l'idea del «*son bon Droit*»⁸², nozione del tutto idealista, che trascende i fatti. L'analisi continua dunque ad essere divisa tra l'approccio realista – un'analisi che tiene conto dei fatti e che si richiama alla nozione (tedesca) della forza, nella misura in cui essa stessa è un fatto – e l'approccio idealista – una concezione che scopre insieme il fatto e il diritto, che si supportano a vicenda.

Riportando, poi, la posizione di Maurice Haurion, sviluppata nei *Principes du droit public*⁸³, Sartre la presenta coi temi classici della filosofia preoccupata dalla questione dei valori:

« *Il [M. Haurion] a voulu partir de l'être pour construire le devoir-être, et n'y pouvant parvenir, il a dû poser le devoir-être, non plus comme découlant de l'être par un processus naturel, mais comme existant par soi et à ce degré de la théorie, il y a désordre : fait et droit coexistent sans rapports intelligibles*»⁸⁴.

Il problema del rapporto tra essere e dover-essere investe, in questa ottica, anche il diritto e pone degli interrogativi circa un soggetto morale (*personne morale*⁸⁵) al quale manca, a questo livello dell'analisi, la libera volontà.

Al fine di superare questa difficoltà, continua Sartre, Haurion fonda, pigramente, il fatto sul diritto e pone l'idea come realtà indipendente e riconosciuta, la quale è la sola a conferire il diritto.

⁸¹ Ibid., p.28.

⁸² Ivi.

⁸³ M. Hauriou, *Principes de Droit public*, Paris : Larose et Tenin, 1911.

⁸⁴ Ibid., p.30.

⁸⁵ Ibid., p. 29.

Da qui Sartre passa alla reazione di Davy che, nella logica della sociologia durkheimiana, decide di considerare il valore come un fatto rilevante di uno studio scientifico. Un tale partito preso riconosce al diritto un'esistenza sotto la forma di valori che la collettività dona ad alcuni fatti: la sovranità statale, per esempio, non è che un valore accordato a questa istituzione. Questa teoria, diagnostica Sartre, segna un progresso, poiché essa cede in parti uguali al realismo e all'idealismo. Tuttavia essa resta insoddisfacente nella misura in cui essa ricorre al postulato, metafisico, che sostiene che il tutto è superiore alla somma delle sue parti, per costituire la società come un essere a parte. Postulato metafisico, che contraddice l'ambizione scientifica manifestata, poiché ciò che io sperimento è sia il tutto sia le parti, non è mai la somma di queste ultime: il confronto che mi autorizza ad affermare la superiorità del tutto è dunque impossibile. Sartre si rivolge, infine, verso Léon Duguit, partigiano di un positivismo giuridico e sociologico, che confonde lo stato con una funzione sociale la cui vocazione è l'interesse comune. La sovranità dello Stato addivene a tradurre in decreti la necessità sociale che proviene dal « fatto primordiale » che è la solidarietà. Teoria che permette di rompere con le finzioni dell'individuo e dello Stato autonomi e a Sartre di tirare una solida lezione realista:

« Il semble donc que l'avenir est à ceux qui, en ces matières, se résigneront à n'attendre des méthodes réalistes que des résultats réalistes et qui sauront que celui qui part des faits n'aboutira jamais qu'à des faits »⁸⁶.

⁸⁶ Ibid., p.37.

Senza cedere all'illusione retrospettiva di leggere in funzione dell'opera ancora a venire e fare come se questo articolo l'annunciasse, possiamo notare, tuttavia, come Sartre si confronti già con la dualità del realismo e dell'idealismo. La comprensione dello statuto del diritto non suggerisce di optare per la soluzione realista o per quella idealista, ma di articolarle l'una sull'altra. Non si tratta tanto di operare una scelta ma di procedere ad una conciliazione, per usare un termine stesso di Sartre. L'esclusività realista e l'esclusività idealista sono ugualmente riduttive nella misura in cui il diritto deve essere sistemato sotto la categoria del valore, che si spiega nell'ordine dell'essere e del dover essere. Quando alla fine del suo testo, Sartre anticipa un avvenire realista, bisogna comprendere che i fatti da cui dobbiamo partire e ai quali si perverrà sono dei valori, e che un tale rispetto dei fatti – i fatti nient'altro che i fatti – non sarà ignorare l'esigenza che essi celano. I fatti che costituiscono il diritto non possono essere confusi con delle cose inerti, sono dei fatti animati da una forma di trascendenza che punta verso il dover-essere. Essi sono all'immagine di ciò che sarà la coscienza interpretata da Sartre, nove anni più tardi, ne *La Trascendenza dell'ego* (1936), che è innegabilmente un fatto, un fatto che un movimento di trascendenza proietta verso il mondo.

Questa dualità del diritto è presente anche nei *Quaderni per una morale*, che attirano di nuovo, nel 1947-48, l'attenzione su questo punto:

«ci sono sempre state due teorie del diritto, la teoria spiritualista e la teoria realista, perché il diritto ha questo doppio aspetto: di non

essere (valore, negazione del reale) e di essere (sistema giuridico reale di una società). Il progetto è superamento del dato verso una fine. Ma questo fine, che è la trasformazione dello stato presente, deve costituirsi nello stato presente e attraverso di stesso. Il diritto è originariamente la negazione di qualunque realtà. Tutti I ponti vengono tagliati per giungere al diritto affermato. D'altronde quest'ultimo non è proiettato in un avvenire al di là del reale, ma tutto semplicemente nell'eterno (o nell'assoluto). Esso, però, non viene proiettato come la verità più profonda al di là delle apparenze [...] perché la verità più profonda resta ancora essere, dunque omogenea alle apparenze (...) Invece il diritto appare, nella distruzione di tutto l'essere, come ciò che, da dietro l'essere, non è affatto. La sua realtà è un'esigenza »⁸⁷.

Esigere, continua Sartre, significa porre un obiettivo in modo tale che nessuna circostanza sarebbe servita da pretesto per non raggiungerlo, cosa che ritorna a porre l'obiettivo come l'essenziale e la persona concreta come l'inessenziale. L'esigenza si indirizza alla libertà, ma alla libertà negativa in quanto essa si afferma contro la persona concreta. Altrimenti detto, il diritto rivela certo la libertà, ma la libertà come pura esigenza di essere, distinta dalla libertà come impresa concreta.

Queste ultime osservazioni mettono in evidenza il formalismo giuridico. Ora, le pagine dedicate al diritto nei *Quaderni per una*

⁸⁷ Jean-Paul Sartre, *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Roma: Edizioni Associate, 1991, p.136-137.

morale fanno un trattamento critico a questo formalismo, avendo come sfondo l'idea secondo la quale in un'«*ipotesi di società armoniosa ed ugualitaria il diritto scompare*»⁸⁸. In questa ipotesi, il diritto mostra la sua utilità solo nelle situazioni in cui regna la forza: «*senza una situazione di forza non ci sarebbe diritto*»⁸⁹, cioè la situazione di forza produce inevitabilmente diritto e traduce l'esigenza che i dominanti hanno di fronte ai dominati, i quali riconoscono l'essere sotto la forma di dover-essere. Il rapporto tra diritto e forza è molto chiaro: esso mantiene l'equilibrio tra oppressori ed oppressi, tra dominanti e dominati, garantendo ad entrambi la riconoscenza reciproca del proprio sé. Ma qui c'è un tranello: l'oppresso ha tanti diritti come l'oppressore, quindi in teoria come persone morali sono uguali. In realtà la disparità di condizioni materiali farà sì che dominanti e dominati usufruiranno in modo completamente differente dei diritti. I diritti sono garantiti in modo astratto, di conseguenza anche il proprio sé: «l'oppressore tratta l'oppresso come persona morale astratta e contemporaneamente come oggetto a titolo concreto»⁹⁰. In astratto, tramite il diritto, ogni individuo è persona morale, cioè soggetto, in concreto il dominato non è soggetto bensì oggetto. Sartre è così portato, a differenza del suo saggio del 1927, a distinguere il valore e il diritto: il primo insiste sulla distinzione tra essere e dover-essere, facendo di quest'ultimo la misura dell'altro; il secondo, invece, pone che ciò che è deve essere, mostrando allora l'essere come la misura del dover essere.

⁸⁸ Ibid. p. 141.

⁸⁹ Ivi.

⁹⁰ Ivi.

«L'intero diritto viziato dall'esistenza da schiavo. Può anche divenire universale, ma parallelamente passa all'astratto e, grazie a questa astuzia dialettica, continua a proteggere lo statu quo giacché, in nome della libertà, impedisce che si ricorra alla violenza. In questo modo la società reale cade al di fuori della sfera giuridica. Non si dice che essa sia buona, ma semplicemente che è proibito cambiarla »⁹¹.

Il formalismo è innegabilmente un elemento costitutivo del diritto, il quale non può mancare di presentarsi come insieme codificato. Ad attenersi all'argomentazione di cui sopra, il formalismo, e dunque il diritto stesso, sono strumenti del potere come altrettanti mezzi di legittimazione che mascherano la realtà dell'asservimento, dell'ineguaglianza, che svalutano la realtà stessa in quanto ricade al di fuori della sfera giuridica. Il diritto è assimilato ad una sovrastruttura ideologica, nel senso più corrente della tradizione marxista.

Tuttavia, nell'insieme delle pagine dei *Quaderni per una morale*, Sartre sottolinea che «l'uomo è per essenza giuridico»⁹²: infatti l'individuo non è solo forza, ma anche libertà, quindi ciò che egli realizza deve essere inteso anche come il prodotto della sua libertà. Di conseguenza persino nel caso in cui gli oppressi si affrancano e sono vittoriosi, essi saranno obbligati a stabilire un nuovo diritto, o meglio, la situazione si trasformerà automaticamente in situazione di diritto. Il diritto, quindi, sarà sempre una struttura della vita degli individui ed avrà sempre una funzione soggettivante.

L'analisi di questi due testi sartriani ci incoraggia a fare l'ipotesi che il diritto funzioni secondo una struttura paradossale, piuttosto che esso è affetto da una contraddizione. In una struttura paradossale, gli aspetti

⁹¹ Ibid. p. 144.

⁹² Ibid. p.142.

opposti coabitano e la tensione che questa coabitazione produce è il principio stesso della struttura.

Ma questa struttura paradossale investe il rapporto tra la norma e il soggetto: non può esserci soggettività propria se la norma è eteronoma, cioè viene da di fuori, è prodotta dal dominante. La tendenza che ha la norma eteronoma di determinare l'essere attraverso il dover essere non consente un concreto processo di soggettivazione. Essa lo chiude nel campo del dover essere, tralasciando l'esistenza concreta dell'individuo. Allo stesso modo, nel momento in cui l'oggetto della norma, cioè il dominato, diviene soggetto della norma, cioè dominante, si avrà la stessa uguale produzione di diritto e, quindi, la stessa impossibilità di soggettivazione per colori i quali saranno divenuti dominati.

Nasce qui, allora, l'esigenza di comprendere se il mantenimento di tale doppiezza del diritto, della sua struttura paradossale, al pari della dialettica tra totalizzazione e detotalizzazione⁹³, possa essere funzionale al mantenimento di una dialettica costante tra norma e soggetto, dove ad ogni totalizzazione, ovvero ad ogni processo di oggettivazione, possa corrispondere una de totalizzazione, ovvero un atto di decostruzione dei valori oggettivati prodotto proprio dal processo di soggettivazione.

⁹³ Cfr. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica I: Teoria degli insiemi pratici*, Il Saggiatore, Milano 1990.

2.DESIDERIO E MORALE

Nel libro *Soggetti di desiderio*⁹⁴, Judith Butler fa una lunga disamina del concetto di desiderio, a partire soprattutto dalla ricezione del pensiero di Hegel in Francia. la filosofa americana sostiene che, per la maggior parte della tradizione filosofica occidentale, desiderare il mondo e conoscerne il significato sembrano azioni in contrasto tra loro, in quanto il desiderio è qualcosa di irrazionale mentre la conoscenza è razionale:

*«Il desiderio è stato considerato filosoficamente pericoloso proprio a causa della sua propensione ad oscurare una visione chiara e a promuovere la miopia filosofica, incoraggiandoci a vedere solo ciò che noi vogliamo vedere e non ciò che è»*⁹⁵.

Tuttavia, quando l'interesse delle speculazioni filosofiche si rivolge verso una conoscenza *«impegnata o pratica»*⁹⁶ il tema del desiderio ridiventa oggetto di indagine. Infatti, la questione della morale è imprescindibilmente legata a quella del desiderio e del soggetto, che al tempo stesso desidera e deve essere morale e che, quindi, è costretto ad una sintesi per avere una coerenza interna ed esterna:

*«L'unificazione del soggetto, corrispondente all'unità della sua vita filosofica, ha rappresentato, a partire da Platone e Aristotele, sia la necessaria premessa psicologica sia l'ideale normativo delle filosofie morali. Senza un soggetto articolato secondo desideri internamente coerenti, la vita morale resta vaga»*⁹⁷.

⁹⁴ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, Bari: Laterza, 2009.

⁹⁵ Ibid., p. 5.

⁹⁶ Ivi.

⁹⁷ Ibid., p. 6.

La coerenza interna del soggetto, dunque, è requisito essenziale per una vita morale. Ma se i desideri sono casuali o contraddittori? E se il soggetto è ambiguo e difficile da nominare? Ecco che allora si presenta tutta la parzialità della morale e, con essa, la sua inefficacia.

In soccorso a questa empasse potrebbe venire il lavoro di Sartre su una nuova morale, che, avendo presente tutta la questione dell'autenticità come materialità dell'esistenza, provi tenere conto dello scarto che produce il desiderio, nella costruzione soprattutto della soggettività.

La soggettività sartriana è sempre lo sforzo di pensare insieme *singolare* ed *universale*, il tentativo è quello di non consegnare mai il soggetto né al primato ontologico dell'Essere né al primato inumano della struttura. La soggettività ha sempre una dimensione etica, perché la scelta singolare non si perde mai totalmente nell'universale, ovvero non è mai del tutto giustificata da motivi che eludono totalmente l'azione umana. Vi è sempre una dimensione singolare della responsabilità : essa non si perde né nell'ontologia e tantomeno nella struttura. Nella critica ad ogni giustificazione metafisica dell'esistenza vi è la presa di posizione etica : nulla, all'infuori dei miei atti, può giustificare la mia esistenza e le mie scelte.

Ora il problema è: i miei atti da cosa sono determinati ? Oltre la dimensione soggettiva della responsabilità, quali sono le motivazioni profonde delle mie azioni ?

Sartre si occupa della questione « desiderio » già dai suoi primi scritti, come ad esempio *L'Immaginario*, è però ne « *L'Essere e il Nulla* » che egli ci fornisce un'idea più concreta di cosa possa essere il desiderio, ovvero il concetto di « desiderio » è intrinsecamente legato a quello di libertà. Nel momento del Per-sé c'è un desiderio forte di

realizzare la sintesi tra l'In-sé e il Per-sé, ma questo desiderio é un desiderio mancato a causa della libertà a cui é condannato l'essere umano. E' il « desiderio di essere » che il soggetto mette in campo.

Il punto teorico che ci riguarda è la fatticità del *Per-sé*, cioè l'essere-nel-mondo, ovvero la contingenza dell'esistenza. Nel campo della mondanità, dove sappiamo sono situati tanti *Per-sé*, cioè tanti « desideri di essere », e dove si incontra l'Altro, questo Per-sé desiderante in che modo si lega alla scelta morale ? E in che modo una scelta etico-morale può garantire l'appagamento del desiderio?

Spostando lo sguardo dalla categoria del bisogno, centrale nella "*Critica della Ragione Dialettica*", a quella di desiderio, proviamo a dare una risposta.

Il desiderio classicamente inteso è l'antitesi della conoscenza. Esso muove da una dimensione cosiddetta irrazionale, mentre la conoscenza da una dimensione razionale e per questo é funzionale a conoscere il mondo. Tuttavia conoscere il mondo significa anche conoscere le azioni che lo determinano. E il desiderio non é una componente essenziale alle azioni umane ? Nella prospettiva sartriana di un'esistenza che si fa e di un mondo che si costruisce attraverso il « desiderio di essere », il desiderio perde ogni dimensione di irrazionalità comunemente intesa. A questo punto sia il desiderio che il bisogno sono materialmente determinati, solo che al secondo é attribuito da sempre uno *status* morale: aver bisogno di qualcosa è più urgente, e quindi più giusto, di desiderare qualcosa. Un'azione determinata dal bisogno é sempre più « morale » di un'azione determinata dal desiderio. E, in qualche modo, sempre più giustificabile (se rubi un tozzo di pane puoi avere un'attenuante, se

rubì un I-Phone no, come è successo ad esempio nel caso dei tumulti dell'estate del 2011 a Londra). In realtà questa contrapposizione è un falso problema: di fatti una lunga tradizione filosofica, che va dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel alle lezioni di Kojève, analizza il tema del desiderio e ne mette in luce l'aspetto fondamentale che ha per l'esistenza umana. Esso non è solo banalmente una componente irrazionale, bensì concorre, anch'esso, a delineare la fondazione della soggettività.

In questo quadro, l'idea di desiderio di Sartre produce una frattura rispetto all'unità hegeliana di soggetto-desiderante/mondo-esterno: difatti per Sartre questa unità non si conclude mai in quanto il soggetto-desiderante agisce sulle possibilità che ha di essere, sulla sua libertà, ed in più agisce nel mondo, cioè nella fatticità, cioè nella contingenza. Il problema è allora duplice: da un lato il rapporto con sé e con il proprio desiderio di essere, e dall'altro il rapporto col mondo esterno, dove situare tale desiderio.

Tuttavia il mondo esterno agito da altri soggetti-desideranti, che allo stesso modo agiscono le possibilità della propria libertà. A questo punto può il desiderio individuale avere piena legittimità nel mondo, nell'incontro con l'altro, senza che questo generi per forza conflitto? Il problema, evidentemente, si sposta dal campo ontologico a quello etico.

Il lavoro di critica di Sartre rispetto alle morali tradizionali è d'aiuto. Uscire dalla dimensione moralistica, dove la scelta è appunto legata ad una formalità, ad un dovere che spesso urta con il proprio desiderio, e provare invece a fare scelte morali che tengano conto al tempo stesso del proprio desiderare e della mondanità dell'essere umano, cioè del

suo essere situato nel mondo, dove inevitabilmente c'è l'incontro con l'altro, che è a sua volta un soggetto desiderante. Provare quindi a mettere in piedi una dialettica della morale, che provi a fare una sintesi tra un'etica della libertà e della scelta e un'etica del rapporto con l'altro, una sintesi che tenga insieme dialetticamente la dimensione soggettiva e la dimensione politica.

Ancora una volta i *Quaderni per una morale* offrono delle riflessioni preziose. Nell'esperienza del desiderio come mancanza, l'individuo «*si coglie quindi come alienato. L'uomo si scopre inizialmente come alienato. Il Desiderio è un Altro*»⁹⁸. Lo scarto tra l'esistente e il desiderato produce una mancanza che fa sì che l'individuo si colga come alienato. Quello scarto evidenzia come l'alienazione sia una condizione primaria dell'individuo, poiché lo stesso atto del desiderare è innato, connaturato all'individuo. L'individuo viene alienato dal desiderio in quanto quest'ultimo non ha una funzione di attualizzazione rispetto al desiderato, ma ha una funzione di attesa, un'attesa che è proiettata verso il soddisfacimento. Ed in questa proiezione il desiderio non rivela un insieme definito ma indica invece un sé che deve essere costruito: il desiderio si mostra dunque come un modo di realizzazione, cioè un modo attraverso il quale il sé arriva ad essere. Allo stesso tempo il desiderio è anche altro rispetto all'individuo: infatti il desiderato ha una funzione oggettivante sul sé del desiderante e ne mostra, così, la differenza e l'alterità, mettendo in campo un rapporto dialettico. In questo rapporto il desiderante e il desiderato si riconoscono reciprocamente e il desiderio diventa «*invenzione di un rapporto tra l'oggetto e il soggetto a partire dal*

⁹⁸ *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Roma : Edizioni Associate, 1991, p. 342.

quale il soggetto e l'oggetto si definiscono contemporaneamente»⁹⁹. Il desiderio assume allora una funzione di mediazione tra soggetto e oggetto, che allo stesso tempo consente la determinazione di soggetto e oggetto. Ma tale mediazione consente soprattutto al soggetto di conoscere il suo sé con un duplice movimento: per contrapposizione all'oggetto e per auto-determinazione attraverso il proprio desiderio, cioè attraverso le proprie scelte. Infatti desiderare corrisponde a scegliere qualcosa, a volere una determinata cosa in un insieme molteplice di cose. E questa scelta implica discernimento, cernita, selezione, tutte azioni che hanno a che vedere con la conoscenza concreta e non solo con la preferenza astratta. L'atto del desiderare è dunque, dapprima, un atto di scelta:

«Il desiderio è inizialmente scelta di desiderare (...) Se il desiderio è scelta di desiderare (...), la coscienza (del) desiderio è coscienza (di) scelta di desiderare perché la scelta non esiste che come coscienza di sé»¹⁰⁰.

Il desiderio colto nella sua dimensione di scelta mette in evidenza un suo elemento proprio di razionalità che consente la coscienza di sé. La scelta razionale è essenzialmente coscienza di sé, e dunque la coscienza del desiderio come scelta porta alla coscienza di sé.

Il desiderio è, dunque, un passaggio costituente della soggettività. Il processo di soggettivazione non può prescindere da una conoscenza, o se vogliamo da una presa di coscienza, del sé e, tramite, essa, procedere verso una determinazione della soggettività. Cade qui, dunque, ogni critica che prevede l'atto del desiderare come atto irrazionale che non ha nessuna funzione di conoscenza razionale.

⁹⁹ Ibid., p. 345.

¹⁰⁰ Ibid., p. 347-348.

Esso non è più un'affezione dell'io, un impulso volitivo verso un oggetto esterno di cui si contempla il possesso. Esso assume qui una funzione positiva di costruzione e determinazione della soggettività, proprio attraverso il suo legame innato con la coscienza.

Sartre dimostra bene, seppur in un testo incompleto dove le domande sono molte di più delle risposte, come il desiderio sia un atto di conoscenza e coscienza. Il desiderio consente, attraverso la coscienza della scelta e del sé, il passaggio dall'alienazione, dove vi è un dominio dell'altro da sé e dell'oggettivo, al processo di soggettivazione, dove la priorità diviene il sé e il soggettivo. Ed è esattamente in questo passaggio che scopriamo un soggetto che è non è più un progetto solipsistico, chiuso all'interno della propria coscienza immediata, in quanto è stato mediato dall'alienazione, dalla scoperta cioè dell'altro da sé. Attraverso l'atto del desiderare la coscienza di sé immediata perviene alla costruzione dialettica del sé.

Ma il desiderio come scelta razionale e coscienza di sé assume anche la funzione simbolica della catarsi¹⁰¹ e apre uno spazio nuovo di conoscenza:

«Così il desiderio come coscienza della scelta di desiderare comporta in sé in forma non-tetica la sua possibilità di καθαρισμός. E nel momento in cui è più profondamente, più freneticamente desiderio, la possibilità di un'altra strada resta aperta»¹⁰².

¹⁰¹ Benché Sartre non sia esaustivo sull'utilizzo di questo termine, si può ipotizzare che si tratti della catarsi intesa nel senso fenomenologico del termine, mutuato evidentemente dalla teoria husserliana: la catarsi come riduzione eidetica che diventa riduzione conoscitiva.

¹⁰² Ibid., p. 348.

In questa strada che resta aperta si apre anche la possibilità della creazione e della rivolta¹⁰³, perché la catarsi, intesa come riduzione conoscitiva, del desiderio mette in evidenza le possibilità concrete sia della creazione materiale del proprio progetto esistenziale, sia della rivolta verso un'esistenza già data e già fissata una volta per tutte.

La creazione del proprio progetto esistenziale passa anche per l'attualizzazione del proprio desiderare: ecco che allora anche qui il desiderio mostra la sua funzione positiva di costruzione del sé. Attuare il proprio progetto esistenziale prevede anche attuare i propri desideri: non c'è più una dicotomia tra bisogni e desideri, ma questi ultimi contribuiscono, anzi sono parte essenziale, del progetto esistenziale dell'individuo. La fine della contrapposizione tra bisogni e desideri ha una doppia valenza: sul piano ontologico, il desiderio acquista la stessa validità di coscienza del bisogno; sul piano morale non è solo il bisogno ad avere una funzione etica ma anche il desiderio. Insomma, cade quella divisione tra atti giustificabili perché determinati dal bisogno e atti ingiustificabili perché determinati dal desiderio. In ogni atto, che sia desiderante o di bisogno, si coglie la coscienza di sé e l'esigenza etica.

Allo stesso tempo il desiderio è anche componente essenziale per la rivolta, intesa come passaggio dialettico per scardinare un ordine prestabilito. La rivolta si indirizza soprattutto contro l'impossibilità di esistere di un individuo: la richiesta insita nei desideri è che si superi tale impossibilità. Il superamento dell'impossibilità di esistere consiste nel concretizzare la possibilità dell'esistenza che l'individuo si immagina, con un duplice movimento: eliminando gli impedimenti e

¹⁰³ Ibid., p. 384 e ss.

attualizzando i desideri. Tuttavia, questa impossibilità di esistere è anche il prodotto di un ordine precostituito, allora la rivolta avrà come obiettivo anche il superamento di tale ordine. Risulta chiaro qui come il desiderio funga da elemento antitetico della realtà, non in quanto figura immaginaria che risiede nella coscienza, ma come fatto concreto che trova attualizzazione e giustificazione nella materialità dell'esistenza. Da un lato c'è un campo di esistenza dove la possibilità di esistere è negata, dall'altro lato c'è il progetto dell'esistenza individuale che, attraverso il desiderio non solo si conosce, ma riesce a instaurare un processo di rivolta proprio contro quel campo di esistenza che nega la sua.

Il desiderio, dunque, è la possibilità di una strada sempre aperta, che pone l'alternativa sia nella creazione del progetto esistenziale dell'individuo che nella rivolta. Con la sua funzione di antitesi, il desiderio da un lato scardina l'ordine precostituito, dall'altro offre la possibilità per il perseguimento del proprio progetto esistenziale. Questa funzione doppia mette al centro, ancora una volta, l'individuo come agente sia del processo di soggettivazione, sia delle relazioni intersoggettive. L'individuo diviene soggetto attraverso il desiderio e, cosciente della dimensione della scelta, diviene anche soggetto morale.

Nel desiderio, allora, non ci sarà nessuna componente amorale, anzi esso stesso sarà una leva per la liberazione dal moralismo delle morali imperative e, soprattutto, sarà elemento costitutivo di una morale concreta e di un nuovo insieme di relazioni intersoggettive¹⁰⁴. Infatti, il desiderio, presupponendo la scelta, implica necessariamente la

¹⁰⁴ Ibid., p. 392.

morale. Nel desiderio inteso negativamente come atto volitivo non vi è traccia di moralità: esso è espunto dalle morali imperative proprio perché non conforme all'imperativo categorico. La funzione normativa dell'imperativo categorico esclude a priori la possibilità del desiderio. Nella morale imperativa non è previsto il carattere di differenza insito nel desiderio. Nel tentativo di creare un *unicum*, il desiderio è bandito proprio perché esso mette in evidenza la differenza, la difformità, la singolarità di ogni soggettività. Le morali imperative tendono alla negazione della differenza: il loro obiettivo è uniformare, *normalizzare* gli individui, eliminando ogni possibile dissonanza.

Al contrario, qui Sartre mostra come invece il desiderio sia componente necessaria per la morale a partire proprio dalla sua funzione soggettivante. Il desiderio, con la sua funzione alienante e dialettica, è parte integrante del processo di soggettivazione e, attraverso la funzione di disvelamento dell'altro da sé, è parte integrante dei rapporti intersoggettivi. Non si tratta esclusivamente di una dialettica negativa di contrapposizione tra desideri differenti, dove il desiderio di uno può essere in contrasto con il desiderio dell'altro. Si tratta qui anche di una dialettica, se si vuole, positiva, che è affermazione di un concreto contro i possibili: una dialettica che contribuisce alla determinazione del sé e del sé dell'altro, a partire da una definizione reciproca che passa attraverso il desiderio.

Nel desiderio invece inteso come atto di coscienza e conoscenza, come possibilità di creazione e di rivolta si può scorgere la possibilità di una morale rinnovata, dove si attua quel superamento¹⁰⁵ degli

¹⁰⁵ Cfr. *supra* p. 47.

imperativi categorici che tentano un'unificazione a priori degli impulsi singolari e soggettivi per approdare ad una dimensione etica dove ogni singolarità sia garantita. Il mantenimento di ogni singolarità, di ogni processo di soggettivazione passa proprio attraverso la coscienza di sé attuata dal desiderio, attraverso il superamento dell'alienazione prodotta dal desiderio stesso, alienazione che svela anche l'altro da sé, attraverso la possibilità della rivolta innescata dal desiderio e attraverso la possibilità della creazione, e attuazione quindi, del proprio progetto esistenziale. L'abbozzo di una possibile morale concreta, quindi, non può prescindere dal desiderio: infatti, se lo sforzo è quello di individuare una morale che tenga conto del ruolo agente del soggetto, questa morale non potrà non tenere conto del desiderio in quanto componente essenziale del processo di soggettivazione dell'agente stesso, che passa appunto per le quattro tappe sopra indicate. La morale sarà così, allo stesso modo della soggettività, un progetto che avrà come componente costituente anche il desiderio, che non sarà più esclusivamente oggetto del normativo. Tuttavia, questi quattro passaggi, coscienza di sé, alienazione e coscienza dell'altro, rivolta e creazione non potranno che avvenire nel mondo, ovvero saranno atti situati nella materialità della vita concreta. Ancora una volta ritorna qui il tema del concreto, della fatticità dell'esistenza: i desideri si trovano e agiscono in un campo concreto, nella situazione data, nella materialità del quotidiano. Essi fanno parte dell'esistenza dell'individuo e sono imprescindibili. Le decisioni espresse in e attraverso i desideri non solo sono riflessive e intenzionali, ma sono veri e propri progetti di auto-determinazione in relazione con il mondo. Il mondo è il luogo in cui i desideri di ogni

singolo incontrano i desideri dell'altro. È esattamente in questo campo concreto che la dialettica sé-altro da sé si innesca. Non può esserci riconoscimento di sé e nel desiderio se non nel mondo concreto. La relazione tra desideri è relazione materiale perché attiene all'attuazione del desiderio. La relazione dialettica tra desideri è relazione concreta di riconoscimento e di costruzione del sé. In questa relazione dialettica non si trova solo la coscienza del sé, ma trova attualizzazione anche il proprio progetto esistenziale, che è materiale, contingente, situato, allo stesso modo del desiderio. Da questo punto di vista il desiderio può essere inteso non più come una proiezione astratta di volontà, ma come un atto concreto, un termine dialettico fondamentale per il processo di soggettivazione.

La relazione tra morale e desiderio sarà allora di tipo nuovo. Superata la funzione negativa del desiderio che troviamo nelle morali imperative, il rapporto tra questi due termini potrà essere un rapporto rinnovato, proprio in funzione dell'azione soggettivante del desiderio. L'individuo, attraverso l'atto del desiderare e nell'attuazione dei propri desideri, si coglie infine come soggetto etico che può contribuire alla definizione di una nuova morale, non più astratta ma concreta. Una morale che finalmente preveda l'individuo come soggetto della morale stessa.

Si intravede qui la traccia della possibilità di una soggettività in relazione con l'altro da sé, ma autodeterminata, una soggettività in relazione col mondo, ma autonoma, una soggettività che si trova in una tensione dialettica, anche attraverso il desiderio, ma che tende verso il superamento della dicotomia essere-dover essere. Un soggettività che potremmo definire "resistente".

3.UNA SOGGETTIVITÀ RESISTENTE

La ripresa degli studi su Jean-Paul Sartre avviene tra il 2004 e il 2005, in occasione del centenario della sua nascita. In quegli anni numerose pubblicazioni vedono la luce, così come vengono organizzati numerosi convegni dedicati al filosofo francese, che per molto tempo era stato considerato un “cane morto”.

Nel corso degli anni 60 del secolo scorso, gli strutturalisti dichiararono Sartre obsoleto: egli apparteneva al passato così come il paradigma della filosofia esistenziale. Sartre era impegnato allora nel tentativo teorico di fondere insieme esistenzialismo e marxismo, cose che metteva in evidenza come una sola filosofia dell’esistenza non era in grado di spiegare i fini della storia e della politica. Negli stessi anni un nuovo paradigma emerge: la griglia rigida e impersonale dello strutturalismo. Lo strutturalismo ridicolizzava il *cogito* cartesiano e, invocando l’imparzialità della scienza, tentava di dimostrare che il *cogito* altro non è che la manifestazione periferica di strutture profondamente radicate e inscritte nella durata storica. L’obiettivo degli strutturalisti era di colpire l’idea dell’autonomia della coscienza e, di conseguenza, Sartre e la sua filosofia con al centro l’individuo erano bersagli facili. In quel momento la filosofia aveva abbandonato la questione della coscienza o del soggetto per interessarsi di regole, codici, sistemi: non era più l’individuo a produrre senso, ma al contrario il senso addiveniva all’individuo. Il soggetto perdeva il suo statuto di fondamento per diventare la funzione di un discorso anonimo. Il punto era provare come la storia fosse fatta da strutture e non da soggetti.

In particolare, si ricordano due episodi del dibattito di quegli anni: il confronto tra Sartre e Luis Althusser all'École normale supérieure nel 1960¹⁰⁶ e la critica feroce di Claude Lévy-Strauss, ne *Il Pensiero Selvaggio*, rivolta alla *Critica della ragione dialettica*.

Nel 1966 la rivista *L'Arc* pubblicò un'intervista a Sartre, dove il filosofo insisteva sul fatto che il vero bersaglio dello strutturalismo era il marxismo: il rifiuto strutturalista della storia puntava a sopprimere ogni nozione di progresso.

«Derrière l'histoire, bien entendu, c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx (...) Dans le système du langage, il y a quelque chose que l'inerte ne peut pas donner seul, la trace d'une pratique. La structure ne s'impose à nous que dans la mesure où elle est faite par d'autres. Pour comprendre comment elle se fait, il faut donc réintroduire la praxis en tant que processus totalisateur»¹⁰⁷.

Sartre rispondeva così al suo intervistatore, sottolineando come anche la struttura è prodotta ed è un prodotto imposto da chi ne è il produttore. Nessuna oggettività, dunque, sosteneva la struttura, ma al contrario anch'essa si inscriveva nella dialettica della praxis. E per rispondere alle semplificazioni che facevano del suo pensiero gli strutturalisti diceva: *«A en croire certains, je plongerais l'homme, le sujet, sans intermédiaire, dans le vaste mouvement indistinct de*

¹⁰⁶ Cfr. il riassunto del dibattito in A. Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Paris: Gallimard, 1985, p. 576.

¹⁰⁷ «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, n° spécial «Sartre aujourd'hui», n° 30, 1966, p. 88-89.

l'histoire. Je n'ai jamais dit cela. L'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse»¹⁰⁸.

Tuttavia, di lì a qualche anno, il Maggio '68 avrebbe cambiato le carte in tavola. Gli avvenimenti di quel mese furono una sorta di rivincita di Sartre¹⁰⁹ e delle sua filosofia: essi testimoniavano concretamente come uomini e donne potessero influenzare il corso degli eventi storici attraverso atti di volontà, nonostante il carattere sfavorevole delle condizioni oggettive. Il rifiuto dello strutturalismo era nella pratica: si rimettevano al centro il soggetto e la storia, facendo così di nuovo ritorno alla filosofia di Sartre

Mentre la principale preoccupazione di Lévy-Strauss era, in quei giorni, che la rivolta studentesca potesse ritardare di venti anni il progetto strutturalista, Sartre era di nuovo sulla scena. Egli era presente in prima persona nei luoghi del conflitto, prendeva posizione in favore degli studenti andando in onda su Radio Luxembourg, perorava la causa della contestazione sui giornali attraverso interviste ed articoli. Questa sorta di Sartre-reinassance continuò anche durante gli anni '70, in modo particolare grazie alla sua frequentazione coi maoisti francesi, la quale contribuì anche ad influenzare, in modo più o meno esplicito, la sua produzione filosofica.

Purtroppo Sartre non poté confrontarsi con un'altra *vague* filosofica, quella del postmodernismo, che oltre al depassamento del soggetto teorizzava anche la fine delle grandi narrazioni collettive, perché la morte giunse nel 1980.

¹⁰⁸ Ibid., p. 91.

¹⁰⁹ Cfr. R. Wolin, *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution and the Legacy of the 1960s*, Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 181.

Ora, al di là del dato storico e del rinnovato impegno politico, il punto interessante è sul piano teorico. La ripresa della questione del soggetto, e con essa della soggettività, appare di estrema attualità. nel dibattito contemporaneo le aporie presenti nella teoria del *bios* sembrano non dare risposte sufficienti a quelle che sono le domande poste dall'esistenza concreta. La materialità del quotidiano, la conflittualità dei rapporti di potere, la persistenza dei rapporti di produzione sembrano essere stati espunti dal dibattito, mentre sono ancora elementi costitutivi del processo di soggettivazione. Non ricorrere al tema della de-soggettivazione come via d'uscita: le domande restano tutte. Di fronte a tali interrogativi la dimensione di "resistenza" della soggettività abbozzata da Sartre sembra poter essere d'aiuto.

Il carattere di resistenza della soggettività sartriana si mostra nei suoi rapporti concreti col mondo e con l'altro. Sia per quanto riguarda il suo rapporto con la morale, sia i suoi rapporti con la norma e con il desiderio, questa soggettività si mostra come un elemento di costruzione e di resistenza al tempo stesso. La sua funzione è quella di scardinare, nel mentre del processo di soggettivazione, le regole prestabilite per creare un campo di relazioni nuove che consenta appunto di eliminare quel divario tra essere e dover essere. In questa prospettiva, essa resistente in un duplice senso: da un lato è irriducibile ad ogni determinismo ontologico o di struttura e, dall'altro, la sua resistenza è costituente, cioè attiene alla possibilità della creazione.

Abbiamo visto nelle pagine precedenti come l'irriducibilità della soggettività, il suo essere resistente, venga fuori in relazione con la

morale. Il campo delle morali imperative, con il suo piegare l'essere sul dover essere, è lo scenario principale di tale resistenza. Infatti, rispetto all'imperativo e alla norma, la soggettività risulta spesso eccedente, non conforme e il tentativo di donare un "essere" all'individuo fallisce. Tale fallimento non può essere ascritto semplicemente ad un moto di ribellione, oppure ad una sorta di anarchismo insito nell'individualità. Questo fallimento attiene all'idea di una soggettività che sia il prodotto dell'esistenza reale e che, al tempo stesso, sia l'agente di tale esistenza. Non bisogna mai dimenticare, infatti, ciò che Sartre dice in modo esplicito nel testo *Verità ed esistenza*, e cioè che l'esistenza precede l'essenza¹¹⁰. In questo suo precedere l'essenza, è l'esistenza stessa a dare il materiale per il processo di soggettivazione, un materiale che proviene inevitabilmente dalla realtà concreta. È qui che il tentativo normativo dell'imperativo fallisce: a fronte della concretezza dell'esistenza l'imperativo risulta parziale e prodotto di un'oggettivazione, quindi tutt'altro che universale. L'esistenza concreta è dunque il fattore principale del processo di soggettivazione. Gli avvenimenti del quotidiano, la situazione contingente, le relazioni materiali con l'altro sono gli elementi dell'esistenza concreta che fungono da termini dialettici nel tentativo di soggettivarsi dell'individuo. Eliminare questi elementi conduce ad un'idea di soggettività schiacciata o sulle posizioni ontologiche, quindi del primato dell'essere sull'esistente, oppure sulle posizioni del *bios*, quindi del primato della "nuda vita" sulla coscienza di sé. Entrambe queste posizioni eludono quelli che sono i rapporti concreti con il mondo, in particolar modo quelli di

¹¹⁰ J.-P. Sartre, *Verità ed esistenza*, Milano: Il Saggiatore, 1991, p. 3 e ss.

produzione, e teorizzano o un soggetto isolato, non relazionale, chiuso nel solipsismo, oppure il depassamento del tema della soggettivazione approdando a quello della de-soggettivazione. L'operazione che tenta Sartre è esattamente l'inverso: primato dell'esistenza sull'essere, quindi del concreto sull'astratto, e primato della coscienza di sé sulla nuda vita, che non viene però elusa come questione, in quanto sia il tema del corporeo sia quello dei bisogni prodotti dal *bios* sono temi ricorrenti nella filosofia sartriana. Il punto di differenza sta nel fatto che essi sono, tra gli altri, elementi di partenza per il processo di soggettivazione, che vengono superati nella e dalla praxis concreta individuale e delle relazioni nel mondo. La soggettività, dunque, diventa elemento di resistenza sia al primato ontologico, sia a quello del *bios*, sia a quello delle strutture, con le quali ha un rapporto speculare. Infatti, se il soggetto è esclusivamente il prodotto delle strutture, eliminando così ogni forma di *cogito* o di coscienza di sé, allo stesso modo le strutture sono prodotti, secolarizzati, di rapporti che intercorrono tra individui. Ecco che allora si comprenderà bene come la critica strutturalista al soggetto e alla soggettività abbia insito in sé un punto di caduta: quello che essa denuncia, addita come difetto nel soggetto è parte integrante della costruzione delle strutture stesse.

Il fallimento delle morali imperative e il primato dell'esistenza sull'essere producono le condizioni per la soggettivazione, e per l'individuo, di essere agente, ovvero un elemento costituente. Nella sua dimensione di resistenza, di cui elemento costitutivo è anche il desiderio, la soggettività diventa l'agente della costruzione di un mondo possibile. Nella tensione dialettica la soggettività si pone come un passaggio di costruzione. Se da un lato, la sua irriducibilità ad un

unicum universalizzato e indifferente ne mostra il carattere decostruttivo, detotalizzante di una totalità imposta da altri, dall'altro lato il suo rapporto dialettico con la coscienza di sé e con il mondo concreto, comprese le relazioni intersoggettive, e mette in evidenza la capacità di creazione, di produzione sia del sé sia di differenti relazioni col mondo e con gli altri. Questa capacità di produzione resta inscritta nel movimento dialettico che produce il carattere resistente della soggettività. Infatti, se l'obiettivo è tenere insieme l'autodeterminazione e la relazione con l'altro, l'autonomia e la relazione col mondo, bisogna restare in un campo che sia per forza dialettico, dove il mantenimento dei termini in questione venga garantito da una dialettica che sia permanente e che non si volga verso la sussunzione di nessuno di questi elementi. Non c'è possibilità di sintesi: in questo senso la soggettività, e con essa la dialettica che la sottende, si può considerare costituente. Non può essere costituita, perché ciò significherebbe, inevitabilmente, la perdita, la scomparsa di uno degli elementi del processo dialettico. E questa perdita negherebbe all'esistenza il carattere di *pro-getto*, ovvero quella dimensione di proiezione dove l'esistenza è sempre un *da-farsi* e mai una totalità per sempre costituita. Quella stessa dimensione che consente al soggetto di pensarsi insieme universale e singolare, che gli consente di cogliersi immediatamente insufficiente e di progettarsi come agente, che gli consente, tramite il suo progetto e la coscienza di sé, di conservarsi come un'eccedente, come una singolarità, seppur nel più vasto movimento dialettico col mondo e con gli altri.

La soggettività non un totem: non può essere costituita una volta per tutte. Essa, al contrario, proprio perché resistente, deve mantenere il

suo carattere di decostruzione e costruzione perenne, il suo carattere di irriducibilità ad una totalità, finita, chiusa, totalizzata, che perda di vista il continuo rapporto di rimando dei rapporti intersoggettivi e con la materialità del mondo.

La soggettività, in quanto resistente, prevede sempre un'apertura, perché allude ad un'altra modalità possibile di relazione e di costruzione. Questa apertura è lo spazio verso cui tendere se si vuole mantenere la dimensione critica insita in ogni processo di soggettivazione. È uno spazio costituente, anch'essa, dove il metodo dialettico non addiviene ad una sintesi compiuta, ma resta appunto sempre e solo metodo: una continua dialettica tra elementi opposti, che più che avere a cuore la sintesi, abbia come obiettivo il conflitto permanente tra gli opposti. Il tentativo è quello di mantenere sempre vivo il metodo, piuttosto che produrre sintesi, in quanto ogni sintesi corre il rischio dell'oggettivazione e della reificazione, cancellando così le soggettività che, invece, hanno contribuito al processo dialettico. Il rischio è quello di ricadere nello stesso schema delle morali imperative, dell'imperativo come normativo, dell'*unicum* che sussume il particolare, dimenticandosi così, in modo cosciente, l'apporto delle soggettività, come eccedenti alla norma e in quanto desideranti.

È qui che soggettività, morale, norma e desiderio sembrano trovare un terreno comune che rifugge dal piegamento dell'essere al dover essere: nel metodo costantemente dialettico, senza fini di sintesi, si apre una dimensione nuova tra la coscienza di sé e la morale, tra il desiderio individuale e le relazioni intersoggettive, tra l'esigenza del normativo e la conservazione della differenza.

In un mondo, quello contemporaneo, il cui tratto principale sembra essere un ritorno all'assolutismo, in campo politico, economico e morale, e in cui la tendenza all'assoggettamento dell'altro da sé, della differenza, dell'eccedente in nome di un pensiero unico sembra diventata inevitabile, la lezione della filosofia di Sartre, sempre aperta, in permanente paradossale incompletezza, fatta di una molteplicità di piste e di tracce, potrebbe fornire gli strumenti utili per un'analisi critica del presente e per mettere in campo un pensiero della resistenza.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia che segue è suddivisa in quattro parti.

La prima riguarda le opere e i testi di Jean-Paul Sartre che sono stati oggetti di analisi durante la ricerca e che trattano esplicitamente della morale. La seconda parte comprende la bibliografia completa di Jean-Paul Sartre, mentre la terza parte riguarda gli studi critici e biografici su Jean-Paul Sartre. La quarta parte prende in considerazione altri testi di riferimento generale.

Tale suddivisione è stata scelta per consentire una più agevole lettura ed utilizzazione della bibliografia stessa.

PARTE PRIMA

1.OPERE DI JEAN-PAUL SARTRE SULLA MORALE

a. Edizioni francesi

Cahiers pour une morale, (1947-48), Gallimard, Paris 1983.

La conference de Rome 1961: marxisme et subjectivité, in *Les Temps Modernes*, n° 560, 1993, pp. 11-39.

Détermination et liberté (1964), in *Les Écrits de Sartre*, cronologie, bibliographie commentée, éd. P. M. Contat & M. Rybalka, Gallimard, Paris 1970.

L'Espoir maintenant : les entretiens de 1980, Verdier, Paris 1991.

La théorie de l'État dans la pensée française d'aujourd'hui, in *Revue française de science politique*, 47e année, n°1, 1997, pp. 94-106.

b. edizioni italiane

Quaderni per una morale (1947-1948), Edizioni Associate, Roma 1991.

Soggettività e Marxismo, in *Aut Aut*, n° 136-137, 1973, pp. 133-158.

Determinazione e Libertà, in *Morale e società : atti del convegno di Roma organizzato all'Istituto Gramsci, 22-25 maggio 1964*, Editori Riuniti, Roma 1966.

PARTE SECONDA

1. OPERE DI JEAN-PAUL SARTRE

a. Opere in lingua originale

Cahiers pour une morale (1947-48), Gallimard, Paris 1983

Carnets de la drôle de guerre : septembre 1939-mars 1940, texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, nouvelle édition, augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, Paris 1995.

Les Chemins de la liberté, tome I: L'Âge de raison, Gallimard, Paris 1991.

Les Chemins de la liberté, tome II: Le sursis, Gallimard, Paris 1992.

Les Chemins de la liberté, tome III: La mort dans l'âme, Gallimard, Paris 2000.

Critique de la raison dialectique, tome I: Théorie des ensembles pratiques, précédé de *Question de Méthode*, texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1985.

Critique de la raison dialectique, tome II (inachevé): l'intelligibilité de l'histoire, établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1985.

Les Communistes ont peur de la révolution, Didier, Paris 1969.

Écrits de jeunesse, textes rassemblés, établis, présentés et annotés par Michel Contat et Michel Rybalka; avec la collaboration de Michel Sicard pour l'Appendice II, Gallimard, Paris 1990.

Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann, Paris 1995.

L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique, édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 2004.

L'existentialisme est un humanisme, présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 2008.

L'homme et les choses, Seghers, Paris 1947.

Huis clos, Gallimard, Paris 2007.

L'idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Nouvelle édition revue et complétée, Gallimard, Paris 1988.

L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination, édition. revue par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1997.

Lettres au Castor et à quelques autres, édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, Gallimard, Paris 1983.

Les Mains sales, Gallimard, Paris 2007.

Les mots, Gallimard, Paris 2007.

Les Mouches, Gallimard, Paris 2001.

Le mur, Gallimard, Paris 2007.

On a raison de se révolter, Gallimard, Paris 1974.

La putain respectueuse, Nagel, Paris 1946.

Saint Genet comédien et martyr, Gallimard, Paris 1978.

Le scénario Freud, préface de J.-B. Pontalis, Gallimard, Paris 1984.

Les Séquestrés d'Altona, Gallimard, Paris : 1985.

Situations, Gallimard, Paris 2007.

- *Situations I : Sartoris par William Faulkner ; A propos de John Dos Passos et de 1919 ; La Conspiration par Paul Nizan ; Une idée fondamentale de la phénoménologie d'Husserl: l'intentionnalité ; M. François Mauriac et la liberté ; Vladimir Nabokov: La Méprise ; Denise de Rougemont: L'Amour et l'Occident ; A propos de Le Bruit et la fureur: la temporalité chez Faulkner ; M. Jean Giraudoux et la philosophie d'Aristote: a propos de Choix des élues ; Explication de L'Étranger ; Aminadab ou du fantastique considéré comme un langage ; Un nouveau mystique ; Aller et retour ; L'homme et les choses ; L'homme ligoté. Notes sur le Journal de Jules Renard ; La liberté cartésienne ;*
- *Situations II : Présentation [des Temps Modernes] ; La Nationalisation de la littérature ; Qu'est-ce que la littérature? ;*
- *Situations III : La république du silence ; Paris sous l'occupation ; Qu'est-ce qu'un collaborateur? ; Fin de la*

- guerre ; Individualisme et conformisme aux Etats-Unis ; Villes d'Amérique ; Présentation [d'un numéro spécial sur les Etats-Unis] ; Matérialisme et révolution ; Orphée noir ; La recherche de l'absolu [sur Giacometti] ; Les mobiles de Calder ;*
- *Situations IV : Portrait d'un inconnu [sur N. Sarraute] ; L'Artiste et sa conscience [sur la musique] ; Des rats et des hommes [sur André Gorz] ; Gide vivant ; Réponse à Albert Camus ; Albert Camus ; Paul Nizan ; Merleau-Ponty ; Le Séquestré de Venise [sur le Tintoret] ; Les peintures de Giacometti ; Le peintre sans privilèges [sur Lapoujade] ; Masson ; Doigts non doigts [sur Wols] ; Un parterre de capucines ; Venise de ma fenêtre ;*
 - *Situations V : D'une Chine à l'autre [Cartier-Bresson] ; Le colonialisme est un système ; Portrait du colonisé, précédé du "Portrait du colonisateur" [Albert Memmi] ; Vous êtes formidables ; Nous sommes tous des assassins ; Une victoire [Henri Alleg] ; Le Prétendant ; La Constitution du mépris ; Les grenouilles qui demandent un roi ; L'analyse d'un Référendum ; Les somnambules ; Les Damnés de la terre [Franz Fanon] ; La pensée politique de Patrice Lumumba ;*
 - *Situations VI : Portrait de l'aventurier [Roger Stéphane] ; Faux savants ou faux lièvres [Louis Dalmas] ; Sommes-nous en démocratie? ; La fin de l'espoir [Jouan Hermanos] ; Les communistes et la paix ;*
 - *Situations VII : Réponse à Claude Lefort ; Opération "Kanapa" ; Le Réformisme et les fétiches [Pierre Hervé] ;*

- Réponse à Pierre Naville ; Le fantôme de Stalin ; Quand la police frappe les trois coups [sur R. Brasillach] ; La démilitarisation de la culture ; Discussion sur la critique à propos de l'"L'Enfance d'Ivan";*
- *Situations VIII : "Il n'y a plus de dialogue possible" ; Un américain écrit à Sartre ; Sartre répond ; Le crime ; Lettre au président de la République et réponse ; Sartre à De Gaulle ; Douze hommes sans colère ; Tribunal Russel. Discours inaugural ; De Nuremberg à Stockholm ; Le génocide ; L'alibi ; Refusions le chantage ; Achever la gauche ou la guérir? ; Le choc en retour ; Les bastilles de Raymond Aron ; L'idée neuve de Mai 1968 ; Les communistes ont peur de la révolution ; Il n'y a pas de bon gaullisme... ; Le Mur au Lycée ; La jeunesse piégée ; Masses, spontanéité, parti ; Le peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois ; L'affaire Geismar ; Le Tiers monde commence en banlieue ; Toute la vérité ; Intervention à la conférence de presse du Comité, le 27 janvier 1970 ; Premiers procès populaire à Lens ; Interview ; Israël, la gauche et les Arabes ; Note ; Plaidoyer pour les intellectuels ; L'ami du peuple ;*
 - *Situations IX : Les écrivains en personne ; L'écrivain et sa langue ; L'anthropologie ; Sartre par Sartre ; Palmiro Togliatti ; L'universel singulier ; Mallarmé (1842-1898) ; Saint George et le Dragon ; Le socialisme qui venait du froid ; Je-Tu-Il ; "Coexistences" ; L'homme au magnétophone ; Dialogue psychanalytique ; Réponse à Sartre, par J.-B. Pontalis ; Réponse à Sartre, par Bernard Pingaud) ;*

- Situations X : *Le procès de Burgos ; Les maos en France ; Justice et État ; Élections, piège à cons ; Sur "L'Idiot de la famille" ; Simone de Beauvoir interroge Jean-Paul Sartre ; Autoportrait à soixante-dix ans.*

La Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Librairie philosophique Vrin, Paris 1985.

L'Universel singulier, in *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris 1966.

Vérité et existence, édité par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 1989.

b. Opere in traduzione italiana

L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica, introduzione di Filippo Gentili, traduzione di Ignazio Weiss, Mondadori, Milano: 1990.

Autoritratto a settant'anni, e Simone De Beauvoir interroga Sartre sul femminismo, a cura di M. Gallerani, Il Saggiatore, Milano, 2005.

Bariona, o Il figlio del tuono: racconto di Natale per cristiani e non credenti, traduzione di Marco Antonio Aimò, a cura di Antonio Delogu, Marinotti, Milano 2004.

Baudelaire, traduzione di Jacopo Darca, Mondadori, Milano 2006 (Oscar).

Che cos'è la letteratura : lo scrittore e i suoi lettori secondo il padre dell'esistenzialismo, Il Saggiatore, Milano 2009.

Critica della ragione dialettica I: Teoria degli insiemi pratici (preceduto da *Questioni di metodo*), 2 voll, traduzione di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1990.

Critica della ragione dialettica II: L'intelligibilità della storia, introduzione di P. A. Rovatti, traduzione di F. Cambria, Marinotti, Milano 2006.

Il diavolo e il buon Dio, introduzione di P. Caruso, traduzione di F. Dessi, Mondadori, Milano 2004 (Oscar).

Difesa dell'intellettuale, introduzione di F. Adornato, Bompiani, Milano 1999.

L'esistenzialismo è un umanismo, Mursia, Milano 2007.

L'essere e il nulla: la condizione umana secondo l'esistenzialismo, traduzione di G. Del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2008.

L'età della ragione, RCS Libri, Milano 2005.

Il filosofo e la politica, prefazione di M. Spinella, Editori Riuniti, Roma 1980.

- I saggi: *I comunisti e la pace* ; *Il fantasma di Stalin*; *Siete formidabili*; *Il pretendente*; *La Costituzione del disprezzo*; *Le rane che chiedono un re*; *Analisi del referendum* ; *Merleau-Ponty vivo*; *I sonnambuli*; *Coesistenza pacifica e cultura* ; *Una perdita secca*; *La guerra fredda e l'unità della cultura*; *Coesistenza pacifica e confronto delle idee*; *Il pensiero politico di Patrice Lumumba*.

L'idiota della famiglia: Gustave Flaubert dal 1821 al 1857, 2 voll., traduzione di C. Pavolini, Il Saggiatore, Milano 1977.

L'immaginario: psicologia fenomenologica dell'immaginazione, nuova edizione a cura di Raoul Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007.

L'Immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni, revisione, note e apparati a cura di N. Pirillo, Bompiani, Milano 2007.

Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione, I.U.S. Università Cattolica, Milano 2003.

La liberté cartésienne: dialogo sul libero arbitrio, progetto, introduzione e cura di Nestore Pirillo, Marinotti, Milano 2007.

Lettere al castoro e ad altre amiche: 1926-1963, edizione scelta, presentata e annotata da S. De Beauvoir, Garzanti, Milano 1996.

Le mani sporche, cura e traduzione di Paolo Bignamini, introduzione di Paolo Bignamini e Mauro Carbone, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Materialismo e rivoluzione, a cura di P. A. Rovatti e F. Fergnani, Il Saggiatore, Milano 1977.

Merleau-Ponty; a cura di Raoul Kirchmayr, R. Cortina, Milano 1999.

La mia autobiografia in un film: una confessione, [testo integrale del film-intervista realizzato da Alexandre Astuc e Michel Contat], traduzione e cura di Giovanni Invitto, Marinotti, Milano 2004.

La morte nell'anima, traduzione di G. Monicelli, Mondadori, Milano 2001.

Le Mosche; Porta chiusa, prefazione di P. A. Rovatti, traduzione di G. Lanza e M. Bontempelli, Bompiani, Milano 1995.

Il muro, introduzione di Paola Decina Lombardi, traduzione di Elena Giolitti, Einaudi, Torino 2010.

La nausea, traduzione di B. Fonzi, Einaudi, Torino 2005.

Novelle e racconti: pensieri e progetti dagli Ecrits de jeunesse, introduzione e cura di Gabriella Farina, traduzione di Chiara Pasquini, Marinotti, Milano 2007.

Orfeo nero: una lettura poetica della negritudine, introduzione di Gabriella Farina, traduzione a cura di Santo Arcoleo, Marinotti, Milano 2009.

Le parole, traduzione di L. De Nardis, Net, Milano 2002.

Pensare l'arte, progetto e introduzione di Michel Sicard, traduzione e cura di Francesca Marcarino, Marinotti, Milano 2008.

Quaderni per una morale (1947-1948), a cura di F. Scanzio, Edizioni Associate, Roma 1991.

La regina Albemarle o l'ultimo turista, testo stabilito e annotato da Arlette Elkaim Sartre, traduzione di Sergio Atzeni, Il Saggiatore, Milano 1997.

Ribellarsi è giusto: dal maggio '68 alla controrivoluzione in Cile, traduzione di A. Berardinelli, Einaudi, Torino 1985.

Il rinvio, introduzione di P. Caruso, traduzione di G. Monicelli, Mondadori, Milano 2001.

Il rischio della spontaneità, la logica dell'istituzione, intervista in *Classe, consigli, partito*, Alfani, Roma 1974, (Il Manifesto. Quaderni; 2), p.115-132.

Santo Genet, commediante e martire, traduzione di P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1982.

Spaesamento: Napoli e Capri, introduzione e traduzione a cura di Aniello Montano, Dante & Descartes, Napoli 2000.

Una strana amicizia; introduzione di Michel Contat, traduzione di Chiara Pasquini, revisione a cura di Paolo Sornaga, Marinotti, Milano 2010

Taccuini della strana guerra, traduzione di P. A. Claudel, Acquaviva, Milano 2002.

Teatro, traduzioni di g. Monicelli [et al.], Mondadori, Milano 1963.

Tintoretto, o il sequestrato di Venezia, progetto e introduzione di Michel Sicard, traduzione e cura di Fabrizio Scanzio, Marinotti, Milano 2005.

La trascendenza dell' ego: una descrizione fenomenologica, traduzione e cura di Rocco Ronchi, E.G.E.A., Milano 1992.

Le troiane / Euripide, premessa di Rita Levi-Montalcini, traduzione di Donatella Rotundo, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005.

L' ultimo turista: frammenti, testo stabilito e annotato da Arlette Elkaim Sartre, Il saggiatore, Milano 1993.

L' universale singolare : saggi filosofici e politici, 1965-1973, nuova edizione accresciuta a cura di Raoul Kirchmayr, postfazione di Pier Aldo Rovatti, Mimesis, Milano-Udine 2009.

Verità ed esistenza, testo stabilito e annotato da Arlette Elkäim-Sartre,
Il Saggiatore, Milano 1991.

*Visita a Cuba: reportage sulla rivoluzione cubana e sull'incontro con
Che Guevara*, introduzione di Gabriella Paolucci, Massari, Bolsena
2005.

PARTE TERZA

STUDI CRITICI E BIOGRAFICI SU JEAN-PAUL SARTRE

ANDERSON, Thomas C.

- *Sartre two ethics: from authenticity to integral humanity*, Open Court, Chicago 1993.
- *The foundation and structure of Sartrean Ethics*, Regent Press, Kansas City 1979.

ARON, Raymond

- *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris 1973.

ARONSON, Ronald

- *Camus & Sartre: the story of a friendship and the quarrel that ended it*, The University of Chicago Press, Chicago 2004.
- *Sartre's Second Critique*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

BALLESTÍN, Cristina RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis (a cura di)

- *Estudios sobre J.P. Sartre. Actas del Congreso internacional celebrado en la Universidad de Zaragoza, 14-18 noviembre 2005*, Mira, Zaragoza 2007.

BARBARAS, Renaud

- *Sartre: désir et liberté*, PUF, Paris 2005.

BAROT, Emmanuel

- *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris 2011.

BERTHOLET, Denis

- *Sartre*, Plon, Paris 2000.

BERTOLINO, Pedro (et al.)

- *O imaginário*, Nuca Ed. Independentes, Florianópolis 2001
(Cadernos de Formação; 3).

BIRCHALL, Ian H. DOBENESQUE, Étienne

- *Sartre et l'extrême gauche française: cinquante ans de relations tumultueuses*, La Fabrique, Paris 2011.

BLOOM, Harold

- *Jean Paul Sartre*, Chelsea House Publisher, Philadelphia 2001.

BOWMAN, Elisabeth A.

- *Making the human in Sartre's unpublished ethics*, in Hugh J. Silverman, *Writing the politics of difference*, State University of New York Press, Albany 1991.

CABESTAN, Philippe

- *Dictionnaire Sartre*, Ellipses, Paris 2009.

CAMBRIA, Florinda

- *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009.

CERA, Giovanni

- *Identità e vita*, Edizioni di Pagina, Bari 2006.

COHEN-SOLAL, Annie

- *Sartre: un penseur pour le 21. siècle*, Gallimard, Paris 2005.

CONTANT, Michel

- *Pour Sartre*, PUF, Paris 2008.

COOREBYTER, Vincent de

- *L'Espoir maintenant, ou le mythe d'une rupture*, in *Les Temps modernes*, n° 627, avril-mai-juin 2004, p. 205-227.
- *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles 2000.
- (a cura di), *Sartre. La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 2003.

D'ABBERIO, Marcella (a cura di)

- *Desiderio e filosofia*, Guerini e Associati, Milano 2003.

DAIGLE, Christine GOLOMB, Jacob

- *Beauvoir and Sartre. The Riddle of Influence*, Indiana University Press, Bloomington 2009.

DAWANS, Stephane

- *Sartre. Le spectre de la honte*, Les Editions de l'université de Liège, Liège 2001.

DEGUY, Jaques

- *Sartre, une écriture critique*, Presse Universitarie du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2010.

DÉSALMAND, Paul

- *Sartre, Stendhal et la morale ou la revanche de Stendhal*, Pocket, Paris 2005.

DETMER, David

- *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle (Ill) 1988.

DOBSON, Andrew

- *Jean-Paul Sartre and the Politics of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

FARINA, Gabriella (a cura di)

- *Sartre après Sartre*, Aragno, Torino 2008.

FARINA Gabriella KIRCHMAYR Raoul (a cura di)

- *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

FARRAR, Roxanne Claire

- *Sartrean dialectics. A method for critical discourse on aesthetic experience*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000.

FELL, Joseph P.

- *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*, Columbia University Press, New York 1979.

FLYNN, Thomas R.

- *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

GALSTER, Ingrid (a cura di)

- *La Naissance du "phénomène Sartre". Raison d'un succès 1938-1945*, Éditions du Seuil, Paris 2001

GAUDEAUX, Jean François

- *Sartre: un engagement philosophique concret et en situation(s)*, *Cahiers pour l'analyse concrète*, in *Figures du peuple*, n.48, 2000, pp. 107-120.

GERACI, Simone

- *Immaginario e riflessione pura in Sartre: la morale dell'opera d'arte attraverso il nulla e la libertà*, Imprimerie, Padova 2006.

HOWELLS, Christina

- *Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

INVITTO, Giovanni

- *Sartre. Dal "gioco dell'essere" al lavoro ermeneutico*, con una postfazione alla nuova edizione, Franco Angeli, Milano 2005.
- *Sartre. Dio: una passione inutile*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2001.
- (a cura di), *La Fenomenologia e l'oltre-Fenomenologia. Prendendo spunto dal pensiero francese*, Mimesis, Milano 2006.
- (a cura di), *Fra Sartre e Wojtyla. Saggi su Fenomenologie ed esistenze*, Mimesis, Milano 2007.
- (a cura di), *Immagine e funzione del filosofo*, Messapica, Lecce 1979.

INVITTO Giovanni MONTANO Aniello (a cura di)

- *Gli scritti postumi di Sartre*, Marietti, Genova 1993.

JEANSON, Francis

- *Le problème moral et la pensée de Sartre*, lettre-preface de Jean-Paul Sartre, Editions Du Myrte, Paris 1947
- *Sartre dans sa vie*, Éditions du Seuil, Paris 1974

KAPLAN, Francis

- *Sartre antisémite? (I)*, in *Commentaire*, vol. 24 (2001), n. 95, pp. 657-668.

- *Sartre antisémite? (II)*, in *Commentaire*, vol. 24 (2001), n. 96, pp. 859-874.

KIRCHMAYR, Raoul

- *Il circolo interrotto. Figure del dono in Mauss, Sartre e Lacan*, E.U.T., Trieste 2002.

KRUKS, Sonia

- *Retriving Experience. Subiectivity and Recognition in Feminist Politics*, Cornell University Press, Ithaca and London 2001.

LEGUIL, Clotilde MILLER, Jacques

- *Sartre avec Lacan: correlation antinomique, liason dangereuse*, Navarin, Paris 2012.

LEVY, Bernard-Henri

- *Le siècle de Sartre: enquête philosophique*, B. Grasset, Paris 2000.
- (a cura di) *Sartre et son siècle: colloque organisé par John Hopkins University, Baltimore, 15 et 16 octobre 2004*, dossier in *La Règle du jeu*, n. 27, Janvier 2005, (B. Grasset, Paris 2005), pp. 110-219.

LOUETTE, Jean-François

- *Traces de Sartre*, ELLUG, Grenoble 2009.

McBRIDE, William Leon

- *Sartre's Political Theory*, Indiana University Press, Bloomington 1991.

MELETTI BERTOLINI, Mara

- *La conversione all'autenticità*, Franco Angeli, Milano 2000.

MONTANO, Aniello

- *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*, Bibliopolis, Napoli 2006.

MOUILLIE, Jean Marc

- *Sartre: conscience, ego et psychè*, PUF, Paris 2000.
- *Sartre et la phénoménologie*, ENS, Fontenay-aux-Roses 2000.

MÜNSTER, Arno

- *Sartre et la morale*, L'Harmattan, Paris 2007.
- *Sartre et la praxis: ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, L'Harmattan, Paris 2005.

MÜNSTER, Arno WALLET, Jean-William

- *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique. Les actes du colloque d'Amiens, mai 2005*, L'Harmattan, Paris 2006.

O'DONOHUE Benedict ELVETON, Roy

- *Sartre's second century*, Scholars Publishing, Cambridge 2009.

PETIT, Philippe

- *La cause de Sartre*, PUF, Paris 2000.

PIPERNO, Alessandro

- *Il demone reazionario : sulle tracce del Baudelaire di Sartre*, A. Gaffi, Roma 2007.

RAJAN, Tilottama

- *Deconstruction and the remainders of phenomenology. Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford University Press, Stanford (Ca) 2002.

RENAUT, Alain

- *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris 1993.

RISSET, Jacqueline (a cura di)

- *Bataille-Sartre un dialogo incompiuto*, Artemide, Roma 2002.

RIZK, Hadi

- *Comprendre Sartre*, A. Colin, Paris 2011.

SANTONI, Ronald E.

- *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia 1995.
- *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, Pennsylvania State University Press, University Park 2003.

SALZMANN, Yvan

- *Sartre et l'authenticité. Vers une éthique de la biemeillance réciproque*, Labor et Fides, Genève 2000.

SCANZIO, Fabrizio

- *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Vivarium, Napoli 2000.

SIMONT, Juliette

- *Ecrits posthumes de Sartre, II*, Vrin, Paris 2001.

STONE, Robert V. BOWMAN, Elizabeth A.

- *Dialectical Ethics: A First Look at Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture Notes*, in *Social Text*, n° 13/14 (Winter-Spring 1986), pp. 195-215.

SUBACCHI, Martina

- *Bergson, Heidegger, Sartre: il problema della negazione e del nulla*, Atheneum, Firenze 2002.

TAMASSIA, Paolo

- *Politiche della scrittura. Sartre nel dibattito francese del novecento su letteratura e politica*, Franco Angeli, Milano 2001.

TAYLOR, Charles

- *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1991.

VARGAS LLOSA, Mario

- *Tra Sartre e Camus*, a cura di Martha Canfield, Libri Scheiwiller, Milano 2010.

WANG, Stephen

- *Aquinas and Sartre. On Freedom, Personal Identity, and possibility of Happiness*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2009.

WICKERS, Olivier

- *Trois aventures extraordinaires de Jean-Paul Sartre*, Gallimard, Paris 2000.

WORMSER, Gérard

- *Sartre, violence et éthique*, Parangon/Vs, Lyon 2006.

PARTE QUARTA

ALTRI TESTI DI RIFERIMENTO

ADORNO, Theodor W.

- *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.
- *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, introduzione di F. Riccio, Mimesis, Milano 2004.
- *Minima Moralia: meditazioni della vita offesa*, introduzione e nota all'edizione 1994 di Leonardo Ceppa ; traduzione di Renato Solmi, Einaudi, Torino 2008

ALTHUSSER, Luis

- *Elementi di autocritica*, Feltrinelli, Milano: 1975.
 - *Per Marx*, introduzione di Etienne Balibar, a cura di Maria Turchetto, traduzione di Andrea Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2008.

ARENDT, Hannah

- *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006.
- *La banalità del male : Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2003.

ARISTOTELE

Etica nicomachea, traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

BEAUVOIR, Simone de

- *A conti fatti*, Einaudi, Torino 1998.
- *La cerimonia degli addii*, Einaudi, Torino 2008.
- *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris 1947
- *Quando tutte le donne del mondo...*, Einaudi, Torino 2006.
- *Il secondo sesso*, prefazione di R. Siebert, traduzione di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1999.

BUTLER, Judith

- *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.
- *Fare e disfare il genere*; a cura di Federico Zappino; prefazione di Olivia Guaraldo, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- *Soggetti di desiderio*, Laterza, Bari 2009.
- *La vita psichica del potere: teorie del soggetto*; a cura di Federico Zappino; con un dialogo tra Lorenzo Bernini e Federico Zappino *Quale futuro per il soggetto queer?*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

DELEUZE, Gilles

- *Differenze e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
- *Pourparler*, Les editions du Minuit, Paris 1990.

DELEUZE, Gilles GUATTARI, Félix,

L'Anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia, introduzione di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino: 2002.

DERRIDA, Jaques

- *Du Droit à la Philosophie*, Galilee, Paris 1990.
- *Il faut bien manger o il calcolo del soggetto*, a cura di Samantha Maruzzella e Federico Viri, Mimesis, Milano 2011.
- *Glas : campana a morto*, introduzione e traduzione di Silvano Facioni, Bompiani, Milano 2006 (Il pensiero occidentale).
- *Margini della filosofia*, a cura di Manlio Iofrida, Einaudi, Torino 1997.
- *La scrittura e la differenza*, introduzione di Gianni Vattimo, Einaudi, Torino 2008.

DESANTI, J. T.

Hegel est-il le père de l'existentialisme ?, in *La Nouvelle Critique*, a. 6., n. 56 (june 1954), pp. 91-109; n. 57 (jull.-aout 1954), pp. 163-187.

DOSSE, François,

Histoire du structuralisme, La Decouverte, Paris 1992.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich

- *Fenomenologia dello Spirito*, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2004.
- *Lineamenti di filosofia del diritto ; Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Laterza, Bari 1999.
- *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2001.

HELLER, Agnes

La filosofia radicale, Il Saggiatore, Milano 1979.

HEIDEGGER, Martin

- *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- *Lettera sull' « umanismo »*, Adelphi, Milano 2005.

HYPPOLITE, Jean

Genesi e struttura della « Fenomenologia dello Spirito », La Nuova Italia, Firenze 1989.

HYPPOLITE, Jean ; et al.

Interpretazioni hegeliane, La nuova Italia, Firenze 1980.

HUSSERL, Edmund

- *La crisi delle scienze europee la fenomenologia trascendentale*, prefazione di Enzo Paci, Il Saggiatore, Milano 1997.
- *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2001.

KANT, Immanuel

- *Critica della ragion pratica: e altri scritti morali*; a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino 1995.
- *Critica della ragion pura*; a cura di Pietro Chiodi, TEA, Milano 1996.
- *Fondazione della metafisica dei costumi*; traduzione e introduzione di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002.

KOJÈVE, Alexandre

Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris 1992 ; trad. it. Introduzione alla lettura di Hegel, Adelphi, Milano 1996.

LUKÁCS, G.

- *Esistenzialismo o marxismo*, Acquaviva, Milano 1995.
- *Ontologia dell'essere sociale*, PGreco, Milano 2012.

MARX, Karl

- *Il capitale*, prefazione di E. J. Hobsbawm, Editori Riuniti, Roma 1997.
- *Gründrisse : lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Pgreco, Milano 2012
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, prefazione e traduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975.
- *Lavoro salariato e capitale*, prefazione di V. Vitiello, traduzione di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1971.
- *La questione ebraica : per la critica della filosofia del diritto di Hegel*; traduzione di Renato Panzieri, Editori Riuniti, Roma 2000.
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2006.
- *Salario, prezzo e profitto*, prefazione di V. Vitiello, traduzione di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1971.

MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich

- *La concezione materialistica della storia*, traduzione e introduzione di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1970.
- *L'Ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice

- *Fenomenologia della percezione*, traduzione di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2005.
- *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, Paris 2001.
- *Senso e non senso*, introduzione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1962
- *Il visibile e l'invisibile*, testo stabilito da Claude Lefort, nuova edizione italiana a cura di Mauro Carbone, traduzione italiana di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2007.

SPINOZA, Baruch

- *Etica*, traduzione di Gaetano Durante, note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giorgio Radetti, Bompiani testi a fronte, Milano 2007.
- *Trattato teologico-politico*, introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandro Dini, Bompiani, Milano 2004.

VITIELLO, Vincenzo

Filosofia teoretica : le domande fondamentali : percorsi e interpretazioni, Mondadori, Milano 1997.