

**J. P. SARTRE, UN ATEO OSSESSIONATO DA DIO
E DALL'ANTISEMITISMO STORICO**
Alcune riflessioni nel Centenario della sua nascita

ADRIANA MITESCU

La critica letteraria del teatro e della narrativa, nonché l'interpretazione della filosofia esistenzialista di Jean Paul Sartre contengono automaticamente le contraddizioni del pensatore stesso, per cui gli autori marxisti, post-marxisti, o comunque di sinistra, oppure gli eredi del movimento del '68 mettono in risalto l'*ateismo* di Sartre, mentre gli studiosi cattolici si spingono verso formule come la 'teologia dell'assurdo' in quanto appunto le contraddizioni del pensiero sartriano sfiorano l'assurdo.

Fra queste posizioni estreme ci colpisce il fatto che il dichiarato e perfino gridato ateismo sartriano non è il risultato di una scelta del pensiero maturo, o del suo impegno giornalistico in genere pacifista¹ e politico marxista, pur sofferto e anch'esso contraddittorio², ma della catechesi di suo nonno materno, Charles Schweitzer, protestante dell'Alsazia e anti-papista che aveva sposato una cattolica. Rimasto orfano in tenerissima età Sartre fu allevato prima a Meudon e poi a Parigi da sua madre, giovane vedova, e dai parenti materni, tedeschi alsaziani della famiglia borghese Schweitzer, di cui era ben conosciuto Albert Schweitzer, pastore e dottore. Da bambino, co-

¹ Nel 1945 Sartre si trova negli Stati Uniti come inviato speciale per 'Combat' che era diretto da Albert Camus e per 'Le Figaro'. Nel 1965 rifiuta l'invito di dare conferenze alla Cornell University per manifestare la sua opposizione contro la guerra nel Vietnam.

² Sartre fu contro l'invasione sovietica a Budapest nel 1956 e a Praga nel 1968, ma precedentemente, nel 1954 aveva fatto un viaggio in URSS condividendo i principi del socialismo sovietico in cui negli anni '70 vede in modo profetico una "degradazione implacabile e continua".

me d'altronde l'autore stesso racconta con grande sottigliezza analitica nel libro autobiografico *Les Mots*³, durante i lunghi discorsi letterari e religiosi del nonno dalla barba lunga e bianca, che viene descritto quasi come una maschera comica del Dio Padre, Sartre confessa di aver avuto quasi la 'rivelazione' che Dio non esistesse. I dibattiti su temi religiosi avvenivano spesso in presenza delle due donne cattoliche della famiglia: la nonna e la sua giovane mamma che doveva obbedire a mala voglia all'autorità del padre riguardo all'educazione di suo figlio. Per cui ella dava meno attenzione alla religione in quanto era preoccupata piuttosto per l'infanzia rubata del piccolo Jean Paul che il nonno imbottiva con letture di scrittori e filosofi antichi e moderni, greci e francesi i quali superavano abbondantemente la sua età. In effetti Sartre non si ricorda di aver mai avuto 'una infanzia' con giochi in compagnia dei bambini come lui, anzi era vissuto sempre in assoluta solitudine, circondato dai libri, dizionari, atlanti, diari di viaggi geografici, Enciclopedie, albums, spartiti per il pianoforte, diventando presto un "adulto in miniatura", secondo la volontà del nonno. Nel suo libro *Les Mots* egli racconta una scena significativa sull'infanzia mancata, quando durante una passeggiata con sua madre nei giardini Luxembourg a Parigi il piccolo Jean Paul andò a vedere alcuni ragazzini che giocavano, e non si degnarono nemmeno di guardarlo ed egli rimase come un poveraccio "escluso", sconfitto per la sua emarginazione. Innanzi alla loro abilità e velocità del correre egli sentiva di perdere lo smalto della "sua intelligenza prodigiosa, il suo sapere universale /.../, la loro indifferenza mi condannava"⁴. Il nonno lo guarì anche da questa umiliazione poiché presto fu spinto a scrivere e perfino a pubblicare, che il bambino viveva come un gioco serio e insieme una "nuova impostura".

Per quanto riguarda la condizione di orfano Sartre dice di non aver sofferto per la mancanza del padre della cui autorità, in modo quasi provvidenziale, fu in tempo 'liberato'. Rimaneva sempre salda l'amicizia col nonno e il loro divertimento sfiorava l'ipocrisia e la teatralità nel saper trattare qualsiasi argomento. Al piccolo il nonno tollerava gli errori di ortografia e l'uso del

³ J.P. Sartre, *Les Mots*, Gallimard, Paris 1964, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

“plagnio”, pur di scrivere. Il ricordo di questi dettagli dello scrivere rafforzava in Sartre, scrittore di successo, la convinzione della sua vocazione di diventare “una macchina che produce libri”, dato che non mancava alcun giorno senza aver scritto un certo numero di pagine. Presto lo scrivere venne vissuto come una specie di vocazione religiosa, simile alla disciplina monastica, e perfino quale dono dello Spirito Santo delle lettere e delle arti. I discorsi moralistici del nonno giustificavano questa sua scelta fino in fondo, poiché il mondo era in preda del Male e la salvezza poteva venire dal “morire a se stesso”, cioè alla Terra, per contemplare incessantemente le Idee. In effetti Sartre considerava la creazione artistica quasi come una preghiera. Se la gente comune soffriva di una insufficienza dell'essere, egli, Sartre, votato alla vocazione di scrittore, si sentiva chiamato a tirarla dal nulla. Se la gente del popolino viveva ogni mattina, ciò era dovuto a uno scrittore che dal “vespro e lungo tutta la notte aveva lottato per scrivere una pagina immortale che valeva questo sorgere della luce del nuovo giorno./.../ Scrivere era come una offerta mistica, un sacrificio di se stesso fino a lasciarsi consumare”⁵.

Sartre cominciò dunque a scrivere già da ragazzo non per il proprio orgoglio ma per Dio, affinché salvasse i suoi prossimi. Figlio unico, destinato alla solitudine perché privo di amici, che aveva scoperto il mondo per mezzo della parola, mentre sua mamma piegata sulla carrozzina leggeva, a Sartre piaceva immaginare che sulle Tavole infinite del linguaggio i “nuovi esseri” esistevano in quanto erano “scritti”, incisi, scavati, quali segni delle cose e dei vivi⁶.

1. La fede come apparenza sociale

Nonostante che il piccolo Jean Paul recitasse regolarmente con le mani giunte le preghierine, a causa dell' insegnamento catechetico minato alla radice dalle contraddizioni degli adulti (quello protestante col nonno in casa e quello cattolico presso

⁵ *Ibid.*, p. 151-152.

⁶ *Ibid.*, p. 154.

l'Istituto Dedoblos), ma anche a causa del lento movimento di decristianizzazione che nacque in Francia nella grande borghesia volteriana e nell'arco di un secolo contaminò tutti i ceti sociali la sua fede venne meno. La religione cristiana, denuncia Sartre, divenne una questione di convenienza sociale: "La buona società credeva in Dio per non parlare di Lui. Quanto tollerante era la religione! Quanto era comoda: il cristiano poteva disertare dalla messa, ma poteva sposare religiosamente i figli, uno poteva anche non essere cresimato", ma queste norme che formavano l'apparenza di una fede debole svuotata di mistero mistico costituivano la "dolce libertà francese"⁷. Questi fu battezzato e iscritto come cattolico "per difendere la sua indipendenza /.../, per essere libero, normale, come gli altri"⁸.

Ovviamente la convenienza sociale di essere dichiarato cattolico non aveva nulla a che fare con la 'certezza' infantile che Dio non esisteva⁹, mentre ascoltava la catechesi del nonno, poiché più tardi, col passare degli anni, l'inesistenza di Dio gli pareva naturale come la respirazione. Mediante lo spirito critico di un alter ego negativo, "mio fratello nero"¹⁰, questa intuizione dell'infanzia indebolì la fede, fatta di piccoli gesti, come la preghiera serale, la catechesi protestante e cattolica, i compiti su temi cristologici, ecc. Tuttavia bisogna notare che l'impressionante quantità delle pagine scritte in cui Sartre si sforza di dimostrare dal punto di vista ontologico che Dio non esiste rimangono piuttosto un esercizio retorico e ripetitivo, in quanto non corrisponde ad un percorso filosofico maturo. Il fatto che il pensatore esistenzialista si accanisce nel negare un Dio indebolito, mancante, assente che si decide di morire, appartiene piuttosto alla *situation* psicanalitica della sua infanzia: "fui condotto alla non-credenza non in seguito al conflitto dei dogmi ma a causa dell'indifferenza dei miei nonni. Eppure credevo quando in camicia da notte inginocchiato sul letto, le mani unite dicevo tutti i giorni la mia preghiera ma pensavo al buon Dio sempre meno"¹¹.

⁷ *Ibid.*, p. 84-85.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹¹ *Ibid.*

Una volta sola quando era ancora bambino Sartre confessa di aver vissuto il "sentimento che Egli esisteva", poiché sentì il Suo sguardo penetrare l'interno della testa e scivolare sulle mani con cui aveva bruciato il tappeto giocando coi fiammiferi. Lo scrittore si ricorda di aver reagito con una fortissima indignazione contro l'"indiscrezione" divina e mormorò delle bestemmie come suo nonno.

Il tema dello sguardo di Dio torna spesso nelle riflessioni sartriane concernente la relazione tra l'uomo e la divinità. Nel libro postumo sulla morale Sartre confessa che lo sguardo divino lo penetra e lo trafigge, "me transperce", indirizzandosi verso l'essenziale fra gli elementi accidentali della soggettività: "Je suis donc perpétuellement sous son regard, je vis sous regard"¹².

Nelle *Parole* l'autore riconosce l'incessante presenza di Dio che accompagnò i suoi anni di vita contemplativa e riflessiva da piccolo adulto prodigio meravigliandosi che, col passare del tempo la sua fede andava esaurirsi, poiché in realtà aveva bisogno di Dio, gli fu dato, lo ricevette e non comprese che lo stava cercando. Al posto di mettere radici nel suo cuore, (Dio) vegetò in lui per qualche tempo poi morì, senza produrre alcun trauma, alcuna crisi, alcuna reazione dolorosa in seguito a questa separazione. Quando Sartre afferma: "così, l'uomo si trova ereditare la missione del Dio morto"¹³ che tira fuori l'Essere dall'assoluto "indistinto della notte", come una missione infinita, egli trasmette non un concetto astratto ma il brivido dell'immaginazione infantile che si rappresenta il silenzio spaventoso del Dio assente, in quanto esso non è né il nulla dell'essere, né l'Essere illuminato dallo sguardo divino¹⁴.

¹² J.P.Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 215.

¹³ *Ibid.*, p. 510.

¹⁴ "Quand Pascal écrit: le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie, il parle en incroyant, non en croyant. Car si Dieu existe, il n'y a pas de silence, il y a l'harmonie des sphères. Mais si Dieu n'existe pas alors oui, ce silence est effrayant car ce n'est ni le néant d'être ni l'Être éclairé par le regard", *Ibid.*

2. L'esperienza di Dio nell'infanzia non come argomento di storia della filosofia

Non dobbiamo dunque meravigliarci delle sue contraddizioni nel dimostrare in termini fenomenologici la 'morte' di Dio, dato che per l'autore dell'*Essere e il Nulla* la non esistenza di Dio viene portata avanti come una esperienza personale dell'infanzia e non come verità appartenente alla storia della filosofia ad iniziare da Hegel, o da Nietzsche. Sartre porterà nei suoi libri di fenomenologia esistenzialista questa sua 'scoperta', particolare dei bambini prodigi, i quali indossano la maschera della padronanza di qualsiasi argomento, anche se rimane ossessionato. Per il piccolo Jean Paul nulla era difficile, e tuttavia si preoccupava poco di esprimere in modo convincente le intuizioni su Dio. Egli confessa candidamente questa modalità arbitraria di ragionare mediante la semplificazione utilizzando come esempio il gioco dei bambini che devono prendere un fazzoletto al centro del cerchio senza superare la circonferenza. Se questi non ci riescono, infastiditi ignorano l'interdizione del cerchio. In effetti, da adulto pensatore Sartre procede secondo l'abitudine dei bambini ignorando la difficoltà, perché si rifiuta di tener conto delle regole logiche della dimostrazione saltando da un'opinione all'altra.

Di conseguenza, dal punto di vista metodologico Sartre dice che bisogna fare uso della semplificazione mediante la soppressione delle interdizioni e realizzare pur arbitrariamente uno stato strutturale di equivalenza¹⁵. Pur conoscendo le regole dell'argomentazione filosofica riguardo all'esistenza o all'inesistenza di Dio Sartre addotta il comportamento dei bambini e preferisce la violenza di negare o di distruggere il valore della sacralità, nonostante la sua convinzione che ciò porta a rafforzare l'interdizione, e insieme sviluppa nel ribelle il sentimento di colpa: "il sacro si rivela come sacro, poiché i valori appaiono come valori ././ Nell'atto del sacrilegio vi è il riconoscimento esplicito del sacro. Nel rifiuto dell'interdizione vi è il riconoscimento del diritto dell'interdizione"¹⁶.

¹⁵ vedi *Cahiers.*, p. 413.

¹⁶ *Ibid.*, p. 414.

Indubbiamente, col passare del tempo questo aspetto della dimostrazione sartriana appare particolarmente datato, poiché un lettore esigente di oggi abituato con la limpidezza degli argomenti razionali, avverte le contraddizioni intorno all'affermazione: "Dio non esiste". Sicuramente le riflessioni su Dio che troviamo nel teatro e nella narrativa di Sartre conservano una certa freschezza in quanto si fondano sul susseguirsi delle repliche scintillanti intorno al concetto di Dio che praticamente viene tolto dalla meditazione perché è scomodo per rimanere nella storia, come in *Le Diable e le Bon Dieu*.

3. Sull'essere di Dio e dell'uomo

Dio viene descritto come un modo di essere intra-soggettivo e non realizzabile in modo oggettivo. Il ragionamento di Sartre è ondeggiante, poiché, per un verso, se Dio esiste Egli è contingente¹⁷, dato che il fondamento dell'esistenza di Dio si trova nel mondo mediante il "Pour soi". Se invece Dio è una essenza anteriore all'essere come fu pensato nell'ontologia teologica da San Tommaso a Maritain, secondo Sartre la prova ontologica non costituisce un *Être* necessario che si fonda sul presupposto razionale. Qui interviene il beneplacito dell'autore stesso, secondo cui "Dio non può creare". Nel lavoro postumo *Cahiers pour une morale* egli tende a distinguere "il mito metafisico della Creazione dalla creazione quale struttura ontologica". In altre parole egli si chiede "cosa progettava l'uomo *pour soi* inventando il mito del Dio creatore?"¹⁸.

Se Dio fosse *esse commune*, egli non avrebbe alcuna esistenza reale, ma soltanto "nell'intelletto" (che lo pensa). Nel c.13 di *Contra errores Graecorum* l'Angelico sostiene che Dio, o *l'esse divinum*, non esiste solo nella nostra mente ma "nella natura delle cose", per cui "non può essere *l'esse comune* di tutte le cose"¹⁹. Al contrario, Dio è un essere determinato che contie-

¹⁷ *Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 124.

¹⁸ *Cahiers*, *op. cit.*, p. 531.

¹⁹ "non est igitur Deus ipsum esse commune omnium", *Contra errores Graecorum*, I, c. 26, n. 241.

ne tutte le condizioni degli altri esseri²⁰, in modo che Egli indichi la sostanza infinita. San Tommaso introduce anche altre distinzioni dell'essere, come: sostanziale e accidentale, essere per essenza o essere per partecipazione, e ancora essere assoluto o *simpliciter* ed essere relativo, e ancora essere di natura, *esse naturae*, o la prima creazione quando le creature sono state create da Dio *ex nihilo* e l'essere di grazia, *esse gratiae*, cioè la nuova creazione dopo il peccato poiché anch'essa è una creazione *ex nihilo*²¹.

L'uomo dunque è destinato alla creazione di sé e insieme alla creazione dell'Altro. Sartre si propone di esaminare l'azione teologica dell'*Ens causa sui* che mette in risalto la *creatura*, cioè *Dieu-créature* = il Cristo che "in quanto *creato* è inferiore al Dio creatore"²². Gli attributi di Dio, come: Buono, Unico, Identico, sono a priori della creazione, dato che Dio è un mediatore tra l'essere dell'essenza e l'essere dell'essendo, tra l'Essere = essenza, perfezione, Bene e l'essere = *existant*²³, in quanto la creazione è ontologico-ontica. Sartre non condivide la tesi cartesiana della libertà assoluta e incondizionata di Dio e sostiene che Dio Creatore si tira dal nulla. Eppure poco dopo dice che Dio si tira dalla *contingenza*: "l'Essere è dovunque/.../ Se comprendiamo in modo *naïf* un Nulla infinito da cui si tira un Essere infinito/.../, allora esso è identico con l'Essere e (di conseguenza significa il nostro discorso) dall'Essere si tira l'Essere infinito (che) è un Essere contingente"²⁴.

L'Aquinate aveva affermato che tra la creatura e il Creatore vi è una realtà analoga, in quanto la creatura non possiede l'essere²⁵, se non perché ne discende o imita il primo ente. Di conseguenza l'analogia dell'essere si può realizzare sia a livello ontologico, e qui si tratta del corpo che è analogo a livello on-

²⁰ *Op. cit.*, *I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3.

²¹ San Tommaso, *Expositio in epistolam Pauli II ad Corinthios*, 5, 17, lect. 4.

²² *Cahiers*, cit., p. 531. Possiamo notare la violenza verbale di Sartre che tuttavia non ha la virulenza negativa riguardo all'Incarnazione del Figlio di Dio e alla relazione tra le persone della SS.Trinità di un Ario o un Celso.

²³ *Ibid.*, p. 533.

²⁴ *Ibid.*, p. 534.

²⁵ "non habet esse", *I Sent.*, Prol., q. 1, a. 2 ad 2.

tologico a causa della differenza tra i corpi viventi, non-viventi, celesti, terrestri, ecc., sia a livello logico e insieme ontologico nel caso dell'essere analogo tanto nel concetto che nella realtà.

Il concetto intensivo dell'essere viene ricavato da vari enti e contemporaneamente supera le determinazioni limitate, come la qualità, la sostanza, la forma, ecc., di ciascun ente per andare verso l'*actus essendi*. Si tratta in effetti del percorso di astrazione proprio del discorso della metafisica. L'Angelico ha descritto attentamente le tappe dell'intelletto che ragiona per acquistare la conoscenza perfetta dell'oggetto: ne percepisce all'inizio un aspetto, poi conosce le proprietà, gli accidenti, le relazioni, che in seguito le raffronta, contrappone, compone, scompone per elaborare un ragionamento²⁶. San Tommaso non fa fatica a 'ragionare' sull'esistenza di Dio mediante il percorso del giudizio, cioè escludere le proprietà corporee, spirituali e mentali. Alla fine di una difficile riflessione comparativa l'intelletto arriva alla "verità che Dio è, e nulla più"²⁷. Tutti gli enti limitati confluiscono nel ricettacolo dell'essere "che in se stesso è infinito"²⁸, cioè Dio stesso il cui essere coincide con l'essenza: "In solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura"²⁹.

Secondo il ragionamento sartriano l'*Ens causa sui* è il suo proprio nulla come fondamento. In base a questa catena di ragionamento falsato di una divinità antropomorfica Dio sarebbe un essere cui manca il fondamento, o, per meglio dire, Egli si fonda *a posteriori* svelando la mancanza di fondamento. Risulta che "Dio sia un uomo inautentico che si lancia nel tentativo vano di fondarsi e che non si può *creare*, perché egli è già"³⁰. Se la fonte del ragionamento di Sartre è Il Libro della Genesi, esso non contiene da nessuna parte l'affermazione che Dio ha creato se stesso, per cui l'eccesso del ragionamento sartriano in cascata sfiora il comico involontario quando dice che la Creazione di Dio è "la proiezione del sogno assolu-

²⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 5.

²⁷ *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1. ad 4.

²⁸ *Contra errores Graecorum*, I, c. 43.

²⁹ *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 sol.

³⁰ *Cahiers*, cit., p. 536.

to della coscienza"³¹. Una simile definizione sarebbe adeguata per caratterizzare un poeta romantico come Victor Hugo, o Lord Byron. Troviamo qui l'esempio chiaro della sua violenza nel negare o, comunque, non rispettare le regole della dimostrazione logica, per cui spesso preferisce il paradosso delle repliche di un testo teatrale su argomenti filosofici-teologici.

Nel suo commento del testo giovanile *Er l'Arménien* risalente forse all'anno 1928 e alla teoria della contingenza che Sartre si sforzava di formulare in quel periodo, insieme alle idee della libertà, dell'essere, della morale e del male, Simone de Beauvoir metteva in risalto il desiderio dell'autore di non dividere la filosofia dalla letteratura. La contingenza era una 'debolezza' dell'uomo e delle cose come una dimensione del mondo che Sartre preferiva illustrare mediante il mezzo espressivo dell'arte e della mitologia greco-romana. Un simile discorso filosofico era un tentativo quasi sconosciuto negli anni '20 quando la filosofia era dominata dallo spiritualismo.

Il dubbio comunque c'è: Sartre è un filosofo che utilizza la letteratura quale mezzo per colpire il lettore oppure è uno scrittore *engagé*. Victor Hugo aveva deciso già giovanissimo "d'être Chateaubriand ou rien", Nietzsche scrisse su una roccia il detto greco "Divieni ciò che sei", mentre Shelley immerso nel paesaggio dei boschi e dei ruscelli giurava di consacrare la sua vita alla bellezza. Allo stesso modo anche Sartre cercava la profezia della sua vita filosofico letteraria dicendo: "Vorrei essere colui che stabilirà la Tolleranza universale"³².

Forse bisogna collocare il pensiero di Sartre e la sua testualità più vicino alla letteratura che al ragionamento filosofico. In effetti egli ama un discorso tagliente, le fermate marcate, il getto delle idee che vengono esposte con una certa voluta brutalità e perfino fisicità, affinché siano *saisir*. Per inventare qualcosa di nuovo nella filosofia Sartre credeva che debba "foncer droit devant soi, écarter agressivement tout ce qui n'entre pas dans ses vues, ne pas se laisser paralyser par le souci de la nuance, la prise en compte permanente de l'argumentation adverse". Nel suo libro *La Force de l'âge* Simone de Beauvoir dice che Sartre andava fino al punto di rifiutare l'evi-

³¹ *Ibid.*

³² J.P.Sartre, Lettera del 1926 a Simone Jollivet, *Ibid.*, p. 524.

denza di certi fatti se non concordavano con la sua teoria che stava sviluppando. Togliendo ogni traccia di indecisione Sartre coltivava volutamente la strategia testuale di un temperamento 'fonceur'.

Alla luce di questa nuova stilistica letteraria quale innesto nel discorso filosofico dobbiamo comprendere le differenti definizioni di Dio, come quella del Dio coscienza. Di conseguenza, secondo la dialettica del pensiero sartriano il "Pour soi" si integra nella totalità, cioè nel mondo dove diviene un oggetto e insieme una limitazione del suo "Pour soi", ciò che significa un *échec*. In tal caso, se stiamo al ragionamento a ventaglio di Sartre, Dio sarebbe un essere mancato, dato che il "Pour soi" è un essere che non può essere mai compiuto.

Sono evidenti le sue definizioni ripetitive della divinità e dell'umanità, a volte, quasi intercambiabili fra Dio e l'uomo. Chiedendosi cosa *manca* all'uomo l'autore risponde come abbiamo appena visto sopra in riferimento a Dio, cioè "quello di essere il suo proprio fondamento"³³, cioè la libertà nel senso preontologico del fondamento.

Paradossalmente, nonostante che Sartre sostenga in modo retorico che "Dio non esiste"³⁴, praticamente lo descrive in maniera antropomorfica, togliendo in modo arbitrario la doppia voce della Sacra Scrittura, quella di Dio: "Io sono colui che Sono" e quella dell'uomo creato a immagine di Dio. Secondo il luogo comune del ribelle luciferiano, il filosofo sostituisce, Dio con l'uomo. Il "mito" della rivolta e della caduta degli Angeli mette in risalto, osserva Sartre, "la rivolta dello schiavo come il Male assoluto e per forza la rivolta si rivela a se stessa come la scelta del Male assoluto./.../La rivolta è un sentimento *nero*: lo schiavo ha scelto il torto, detesta se stesso, vive il Male, l'angoscia e il conflitto interiorizzato./.../(finché) egli stesso *sia* il conflitto senza poter sperare un'altra cosa"³⁵. Sembra chiara qui la diagnosi del proprio pensiero 'in rivolta' e insieme conflittuale.

Altre volte Sartre afferma che Dio crea un senso assoluto, ma attribuisce la stessa condizione esistenziale anche all'uomo

³³ *Cahiers, cit.*, p. 455.

³⁴ *Le Mots, op. cit.*

³⁵ *Cahiers., op. cit.*, p. 415.

che proclama: "costruisco l'universale in me scegliendo"³⁶, e con ciò definisce il senso del termine *liberté*, particolarmente amato e utilizzato nella sua filosofia esistenzialista. Soffermandosi sul peccato originale Sartre nota che l'uomo ha sviluppato tutte le nozioni: l'Uno, l'Essere, ecc. nel riferimento all'Altro, cioè Dio come l'*Autre-Un*. Qui troviamo l'errore dell'insegnamento teologico che egli stesso ha ricevuto, cioè quello di partire dal mondo che viene considerato quale Altro, oppure l'*On* divino, per arrivare all'uomo, sia come creatura divina, sia come cosa della società materialista. "Je ne me reconnais pas dans ce produit de Dieu ou de la matière et de l'économie. Et la morale (humilité chrétienne ou humilité matérialiste) consiste à s'aligner sur ce modèle, à refuser de prendre conscience de ce qui ne s'y conforme pas"³⁷. Sotto questo aspetto il Diavolo, presente alla creazione divina è il primo ribelle, un personaggio spesso utilizzato nel teatro sartriano, che viene interpretato come simbolo dell'Alterità.

Con il suo abituale metodo di semplificare gli argomenti difficili Sartre esamina anche la *Passione* di Cristo che mette in luce "l'Universale che è in cielo e che si incarna"³⁸. *L'échec*³⁹ di Cristo sta appunto nell'incarnazione dell'Universale nel Particolare che ha portato alla distruzione del Particolare e di conseguenza alla pura affermazione dell'Universale. La sconfitta esistenzialista dell'incarnazione di Cristo, secondo Sartre, sta nell'impossibilità assoluta dell'uomo di essere nel mondo e insieme nella distruzione del mondo a favore dell'esigenza dell'uomo. L'uomo religioso, sostiene Sartre, progetta la sua soggettività fuori di sé diventando una soggettività dell'Altro, oppure *autre subjectivité*, o, per meglio dire, un'alterità della soggettività quale oggettivazione.

Nelle presenti pagine abbiamo scelto di esaminare in particolare il periodo iniziale del teatro e dell'esistenzialismo feno-

³⁶ J.P. Sartre, *l'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1946, p. 70.

³⁷ *Cahiers.*, *op. cit.*, p. 444.

³⁸ *Ibid.*, p. 454.

³⁹ "Par l'échec, j'affirme l'être de l'homme comme pur devoir-être. *Échec*=négation de la négation, affirmation de la transcendance, refus de complicité avec le monde, donc innocence", *Ibid.*

menologico sartriano, dato che gli scritti risalenti prima e dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale conservano fortemente il legame col Dio. La guerra, la resistenza, la comunità umana del campo lo portarono quasi ad una riconversione. Mentre si trovava nel campo di prigionia di Treviri Sartre era alla ricerca del valore dell' intesa umana fra i cristiani e i non credenti scrivendo il mistero natalizio *Bariona*.

Negli anni a cavallo tra 1934-1943, il giovane autore insegnava filosofia al liceo ed era reduce da un soggiorno a Berlino dove andò a studiare la Fenomenologia di Husserl. Nella Germania nazional-hitleriana aveva cercato invano di incontrare Heidegger che invece si rifiutò di incontrarlo non soltanto nel 1936, ma per tutta la vita, anche quando costui venne più volte a Parigi mentre Sartre era ormai un nome di successo legato al movimento di sinistra.

4. La libertà dell'uomo nella storia

Quando nell' anno 1934 scriveva *Essai sur la transcendance de l'Ego* Sartre meditava sulla libertà che non poteva trovarsi che nella liberazione. L'Ego trascendente quale struttura di alienazione viene "des autres", dall'immagine narcisistica del *postservage*⁴⁰. Non bisogna fare ciò che è, cioè l'Io, ma essere ciò che si fa, dice Sartre, nello sforzo di definire il vivere senza Ego in quanto l'autentico *Moi*, non quello psichico, e nemmeno l'Io. L'Ego viene compreso nel processo dell'autocreazione che si mantiene sempre aperto verso la ricerca di se stesso. Malgrado l'abissalità della totalità monadica di *Moi-Ego*, questa coscienza vissuta possiede anche la dimensione dell'Alienazione in quanto viene ripresa dagli Altri⁴¹. Si potrebbe dire che questo sarebbe il suo 'Destino' quale "l'entreprise ouverte reprise en contingence fermée par Autrui. C'est l'illimité, l'infini, et le perpétuel sursis de l'entreprise repris par autrui en forme finie, arrêtée et cernée par un contour;.../ la subjectivité et l'Ego ont priorité ontologique, morale et temporelle. A ce ni-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 430. Nell'edizione originale di Gallimard c'è l'errore di stampa di questo termine sartriano che correggiamo qui.

⁴¹ *Ibid.*, p. 433.

veau donc l'Ego existe pour se perdre, comme l'homme de Heidegger est *frei zum Tode*.../L'Ego est pour se perdre: c'est le Don"⁴². L'Ego esiste soltanto in una società ideale senza la gerarchia discriminatoria delle classi sociali, dove regna l'amore tra gli uomini e i valori della libertà, in modo che il mio Ego venga trasformato assumendo la dimensione assoluta della libertà. Eppure il grande cambiamento storico è la morte di Dio che determina la sostituzione dell'Eterno con l'infinito temporale. Durante il periodo storico medioevale dominato dall'autorità divina e dalla chiesa, l'uomo era "non essenziale rispetto all'Eterno senza durata"⁴³, mentre nel periodo contemporaneo a Sartre Dio era caduto nel tempo che viene scoperto come una serie infinita di momenti equivalenti dell'Eternità.

Sartre sostiene che la caratteristica della storia del suo tempo stava nella contraddizione tra il mito della Storia e la realtà storica, in modo che la seconda venisse inclusa nella Storia. Nel tempo dell'Eterno ogni azione non era essenziale, eccetto quella che procurava la salvezza individuale. Il tempo storico ha una triplice dimensione: 1. il tempo che si temporalizza di ogni *Pour-soi* assoluto, 2. il tempo delle intersoggettività che ha un doppio aspetto, cioè il tempo oggetto e il tempo-soggetto, 3. il tempo individuale che è coniugato al passato rispetto al tempo universale: il presente è un tempo ingiustificabile, mentre il futuro non può essere fissato nel tempo assoluto. Secondo la riflessione sartriana, il tempo storico subisce una doppia rottura: quella dell'Altro che è reciproca e quella del Passato priva di reciprocità. La Storia rimane incommensurabile e rispetto alla libertà è l'Altro, in modo che essa stessa opprime la libertà originale per divenire la libertà alienata, dove l'uomo è un *Pour-soi* come movimento che tende verso l'ideale dell'*En-soi*, cioè essere e riposo, anche se vuole essere il Riposo in movimento, o il movimento nel Riposo. Ovviamente questi ideali filosofici, dice Sartre, come la Fine della storia hegeliana, etici, come la Felicità americana, sociali, come il movimento degli schiavi neri americani e del proletariato, ecc. rimangono ideali insoddisfacenti per l'uomo. Il grande motore della Storia è la libertà come negatività. A volte il termine li-

⁴² *Ibid.*, p. 434.

⁴³ *Ibid.*, p. 90; cf. *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951.

bertà viene sostituito con quello di coscienza. Sotto questo aspetto si può mascherare la libertà dell'Altro conservando la libertà di se stesso.

Indubbiamente *l'Être et le Néant*, il primo libro filosofico vero e proprio che l'autore scrisse dopo i primi testi che svilupparono l'argomento della tesi di dottorato⁴⁴ che non la presentò mai, è un abile addattamento in veste fenomenologica francese del libro *Sein und Zeit* che Heidegger aveva pubblicato nel 1927, senza tuttavia portare avanti la scoperta di Heidegger dell'*essendi* e dell'*esse*, cioè del tempo vissuto e del tempo storico, malgrado il continuo riferimento al *Dasein*.

Interessante notare che San Tommaso sviluppa in modo specifico il senso ontologico dell'essere che esprime con i seguenti termini-sinonimi: *actus essendi* o *actus essentiae* o *actus entis*. L'Aquinato non esclude tuttavia il senso razionale, logico delle operazioni intellettuali che analizzano e dividono, cioè *actus iudicii*⁴⁵. Benché il significato tomistico dell'espressione *actus essendi* sia simile a quello di Heidegger e di Sartre costui tuttavia non esclude l'esistenza di Dio. In effetti San Tommaso aggiunge la distinzione tra *esse commune* o *esse universale* che presuppone un minimo di realtà di cui sono dotate tutte le cose per uscire dalle tenebre del nulla e inserirsi nell'ordine degli enti e *esse absolutum* o *esse divinum* che indica la perfezione della realtà. L'Angelico non ha alcuna difficoltà metafisica e teologica di definire Dio quale essere cui "non si può aggiungere niente"⁴⁶. Mentre l'essere *commune* è un'astrazione che indica quel minimo indispensabile di realtà comune a tutte le cose, l'*esse divinum* o *esse ipsum* contiene tutte le determinazioni concrete.

Più tardi per ragioni, crediamo, piuttosto di orgoglio da filosofo di successo dovuto forse al suo impegno politico e giornalistico, Sartre dirà nelle sue interviste che l'unica fonte d'ispirazione del suo esistenzialismo fu Descartes⁴⁷, di cui però

⁴⁴ Vedi *L'imagination*, Gallimard, Paris 1936; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939; *L'imaginaire*, Paris 1940 che si rifanno alla scuola francese di psico-fenomenologia dell'immaginazione.

⁴⁵ *Ibidem.*, III Sent., d. 6, q. 2, a. 2; *De Ente et Essentia*, 3, nn. 18-19.

⁴⁶ "esse sine additione est esse divinum", *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad. 1.

⁴⁷ R. Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*, *Oeuvres de Descartes*, vol. 12, Paris 1897-1913.

rifiutava l'idealismo. Tuttavia, a una lettura attenta possiamo notare che il filosofo utilizza la terminologia cartesiana facendo finta di ignorare il rapporto tra fede e ragione. In effetti il desiderio di Cartesio è quello di dominare la natura dato che il Cinquecento era animato dall'interesse per la scienza umana del fenomeno e della creatività della mente. Quando si ricollega al lontano Cartesio, come non fossero avvenute le rivoluzioni del pensiero di Kant, di Husserl e di Heidegger, J.P.Sartre non è preso dall'entusiasmo di ripercorrere 'da solo' alcuni secoli della storia della filosofia riflettendo di nuovo sul significato del soggetto pensante⁴⁸. In realtà gli fa comodo la terminologia cartesiana non ancora tramontata, la quale d'altronde fu utilizzata anche da Husserl nella sua fenomenologia che la descrive in opposizione al misticismo e all'irrazionalismo, a favore del super-razionalismo del soggetto, secondo la rivoluzione di Cartesio che ha scoperto *l'ego cogito*⁴⁹. L'ambizione di Sartre era di scrivere un nuovo *Discours de la méthode* utilizzando come al solito un discorso letterario, in particolare mitologico, oppure raccontando la storia del suo pensiero come una passione.

L'Essere è il termine fondamentale di qualsiasi metafisica anche se ogni filosofo lo usa con un significato diverso secondo i vari modi di essere che vengono presi in esame. Già S. Agostino aveva notato la forza semantica dell'*esse* se Dio l'aveva scelto come suo nome proprio. Tuttavia per una filosofia dell'*esse* dobbiamo aspettare la scoperta di San Tommaso riguardo all'essere quale origine delle cose in base a cui l'essere "viene dato a tutto l'universo reale dall'ente primo, che si identifica con l'essere"⁵⁰. In effetti l'Angelico fa un percorso personale dedicando varie tappe preliminari ad ogni significato che compone il concetto plurisemantico dell'*esse* quale radice di ogni perfezione, la sorgente di tutti gli enti. Secondo San Tommaso la nobiltà dell'*esse* sta nella sua pienezza, nella sua perfe-

⁴⁸ J.P. Sartre, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Milano 2004.

⁴⁹ Vedi Husserl, *Krisis* 108 e *Erste Philosophie* I 230-235.

⁵⁰ San Tommaso, *De substantiis separatis seu de Angelorum natura*, c. 9, n. 94.

zione assoluta e nella sua intensità in cui identifica almeno tre sensi: 1. l'essenza stessa della cosa; 2. *l'actus essentiae*, così come 'vivere' o l'essere dei viventi che esprime l'atto dell'anima; 3. l'essere come copula all'interno della proposizione logica⁵¹.

Sartre definisce l'essere e il nulla quali due componenti "ugualmente necessarie del reale", non come Hegel che 'faceva passare' l'essere nel nulla, anzi rafforzando la repulsione reciproca tra essere e non-essere, in modo che il reale "diventi la tensione risultante di queste forze antagoniste". In effetti questa è la scoperta di Heidegger, cioè la fenomenologia del tempo, o, per meglio dire, del tempo storico che mette il suo sigillo sul pensiero del filosofo. La comprensione pre-ontologica dell'essere in Heidegger altro non è che tutte le concessioni e i progetti della 'realtà umana'. Viceversa, per quanto riguarda la comprensione del nulla il filosofo deve limitare l'uso dell'intelletto, semplicemente perché il nulla non "è *di competenza dell'intelletto*". Sartre cita paradossalmente fra gli elementi della 'comprensione' del nulla i comportamenti etici negativi, come l'odio, il divieto, il rimpianto, l'angoscia, ecc. Egli segue da vicino Heidegger, o almeno ciò che crede che sia Heidegger, sostenendo che per costui l'essere della realtà umana si definisce come 'essere nel mondo', dove per il mondo si intende il complesso sintetico delle realtà d'uso e dove l'uomo si affaccia come ciò che è nella misura in cui parte lasciandosi costruire dal tempo fenomenologico.

All'inizio della *Trascendenza dell'Ego* Sartre esamina e scarta la critica kantiana della coscienza riguardo all'*Io Penso* per schierarsi con Husserl che mostra la coscienza trascendentale che costituisce il mondo, mentre s'imprigiona nella coscienza empirica. Il *me* psichico e psicofisico è un oggetto trascendente⁵².

Fino a Hegel la metafisica aveva una struttura onto-teologica e di conseguenza ogni teologia presupponeva una ontologia. Quando nel 1763 Kant si interrogava sui principi dell'essere che secondo Leibniz erano l'essenza e l'esistenza, in realtà mirava a mettere in risalto l'esistenza di Dio mediante la di-

⁵¹ San Tommaso, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

⁵² Husserl, *I Meditazione Cartesiana*, cap. 11

stinzione ontologica. Pure Spinoza chiedendosi "cosa c'è di più chiaro se non quello di comprendere cos'è l'essenza e l'esistenza"⁵³ delinea l'orizzonte ontologico dal punto di vista teologico. Anche Aristotele sostiene che la teologia stessa determina l'essere segnando un 'impasse della filosofia che viene avvertita fino a Heidegger⁵⁴. Anch'esso, infatti è consapevole del vicolo cieco del pensiero, per cui torna nell'anno 1929 ad esaminare non dal punto di vista storico le soluzioni che Kant aveva dato alla metafisica ma per interrogarsi a sua volta cos'è la metafisica in quanto supera l'essere per restaurarlo come unità totale e ultima. Ecco un'ampia definizione a proposito di Hegel: "se pensiamo ciò che d'ora in poi diventerà inevitabile, cioè lo sdoppiamento dell'essendo e dell'essere a partire dall'ambiguità nascosta del termine essendo, allora l'essenza della metafisica, oppure, per meglio dire, il suo inizio coincide con l'inizio del pensiero occidentale. Se viene esaminato l'aspetto contrario dell'essenza della metafisica, cioè la scissione tra il mondo sovrasensibile e il mondo sensibile /../ allora la metafisica inizia con Socrate e Platone"⁵⁵. Secondo Heidegger, che segna ogni riflessione sulla fenomenologia dell'essere, ci sia una differenza tra l'essere e essendo, o *atto essendi*, di cui parlava San Tommaso.

Di conseguenza, la teologia pur negata in modo retorico dai pensatori dichiaratisi in maniera spettacolare ateisti, rimane tacitamente anche nell'esistenzialismo del XX-mo secolo come conoscenza ontologica dell'essere, sempre più attenta alla differenza ontologica tra l'essere e l'essendo. Questo equilibrio delicato che era stato enunciato già da Aristotele, tra l'ontologia e la teologia, inclinerà verso la teologia, finché l'ontologia quasi quasi scomparirà come in San Tommaso che lascia un minimo spazio all'ontologia quale disciplina accanto alla teologia. In effetti l'essere nell'edificio metafisico ontologico tomista indica l'esse intensivo, cioè *perfectio omnium perfectio-num* e *actualitas omnium actuum*, cioè Dio, o l'esse *ipsum*. Per

⁵³ Spinoza, *Cogitata metaphysica*, I, cap. II, *Oevres complètes*, ed. Pléiade, p. 252.

⁵⁴ M. Heidegger, *Kant und das Problem des Metaphysik*, Tübingen 1929.

⁵⁵ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1963, p. 162.

San Tommaso l'essere significa l'attualità di ogni atto e quindi la "perfezione di ogni perfezione"⁵⁶. Allo stesso modo Cartesio e Spinoza riducono l'ontologia all'esistenza di Dio. Un pur timido cambiamento avviene nel 1694 con Leibniz che dà anche alla teologia una spiegazione ontologica della determinazione universale dell'essendo come verità e forza primordiale, cioè Dio. Solo con la *Critica della ragione pura* di Kant avviene la riforma dell'ontologia rispetto alla teologia che a sua volta ha bisogno di "una metafisica della metafisica"⁵⁷, chiedendosi egli da dove viene all'essendo la sua capacità di oggettivarsi in noi quale unica esperienza in cui si ritrova "ogni riferimento dell'essere o non-essere"⁵⁸. La novità della rivoluzione del pensiero kantiano sta appunto in questa oggettivazione dell'*essendi* che significa acquistare un'aspetto visivo che traduciamo spesso col termine immagine, anche a causa del termine tedesco *das Bild*, ma non in senso platonico dell'*eidōs*. Per Kant *subjectio sub adspectum* può essere anche *exhibitio originaria* che non viene intesa come immagine visiva di qualche cosa ma come un presentare direttamente, cioè *darstellen*. In questo caso nel pensiero di Kant *Bild* sta per l'oggetto stesso come appare nella sua presenza, o in altre parole come *fenomeno*. In tal modo si capisce che l'ontologia è divenuta una disciplina centrale affidata allo studio della *Logica* che Kant divide in *Analitica*, cioè fuori della logica⁵⁹ e *Dialettica*, in quanto pretende di procurarsi l'oggetto secondo le regole stesse del pensare come si trovasse in una logica apparente.

Se l'uomo si *crea* sempre da solo nella sua scelta esistenziale, a maggior ragione l'artista o l'uomo del destino si sforza di creare una persona per tutti gli effetti unica nel mondo. Sartre definisce l'identità individuale sotto l'aspetto di ciò che crea di se stesso: "je ne suis que ce que je crée, je deviens *On*, aux deux niveaux de l'objet-X"⁶⁰.

Nella rivista 'Les Nouvelles littéraires' del 2 febb. 1929 fu pubblicata una lettera di Sartre agli studiosi in cui veniva mes-

⁵⁶ San Tommaso, *Questio disputata De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

⁵⁷ E. Kant Lett. a Markus Herz, ed. Cassirer, vol. IX, p. 198.

⁵⁸ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 110.

⁵⁹ *Ibid.*, A 60, B 85.

⁶⁰ J.P. Sartre, *Cahiers*, *op. cit.*, p. 138.

so in risalto il paradosso dello spirito dell'uomo che non può elevarsi fino al livello dell'essere, in cui l'autore provava tristezza e noia. Ciò accadeva non perché l'uomo non pensava se stesso come *essere*, ma rimaneva impotente a causa della volontà di potere, dell'azione e della vita che sono ideologie vane. A causa delle ideologie "tutto tende a morire"⁶¹.

Indubbiamente la fonte della solitudine e della 'nausea' esistenziale di Sartre è il susseguirsi del vortice delle ideologie che segnano lo sconforto individuale nel creare il proprio essere nella storia intersoggettiva. Non per caso la letteratura, o, per meglio dire, il fare filosofia servendosi di modelli letterari rimane la novità ancora seducente della vasta opera sartriana. Per scrivere il testo giovanile *Secondo viaggio di Er l'Armeno o l'Olimpo cristiano* Sartre utilizza un nutrito numero di modelli letterari e filosofici, come: il lib. X della *Repubblica* di Platone e ancora Descartes, Chateaubriand, René, Nietzsche, Gide, Valéry, Alain, Giraudoux, ecc. L'autore abbozza un dialogo con Chronos sul Tempo, con Cibele sulla Natura, con Apollo sull'Arte, con Minerva sulla Scienza e sulla filosofia, con Venere sull'Amore e sull'Amicizia, con Mercurio sulla Società, con il Titano sul Male e con Plutonio sul lusso⁶². *L'Olimpo cristiano* contiene come un trattato quasi tutti gli argomenti che svilupperà durante le successive opere letterarie e filosofiche.

Comunque questo testo potrebbe essere compreso quale manifesto del suo *Discorso del metodo* del filosofare mediante la rappresentazione teatrale e narrativa delle idee.

Ci auguriamo che il centenario della nascita di J.P. Sartre segni una nuova stagione dell'interpretazione critica e filosofica della sua opera finalmente liberata dalle false opposizioni ideologiche che hanno alimentato molta confusione in modo particolare nel comprendere le sue riflessioni religiose.

⁶¹ *Ibid.*, p. 434.

⁶² J.P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris 1990, p. 293.