

Michele Augias

La morale di Sartre
Nuovo Umanesimo – parte seconda
con sintesi critica dei
“Cahiers pour une morale”
di J.P. Sartre

Centro studi
Nuovo Umanesimo
Giovanna e Michele Augias
Milano

Michele Augias

La morale di Sartre
Nuovo Umanesimo - parte seconda
con sintesi critica dei
"Cahiers pour une morale"
di J.P. Sartre

**Centro studi
Nuovo Umanesimo
Giovanna e Michele Augias
Milano**

©
Copyright 1999
by Michele Augias

INDICE

I - Il " caso Italia " e la morale francese	pag. 9
• Testi di riferimento	pag. 18
II - Il nuovo umanesimo e la morale di Sartre	pag. 19
III - L'altro, l'alienazione, la libertà (da " L'être et le néant " ai " Cahiers pour une morale")	pag. 30
• Premessa di Arlette	pag. 35
IV - Alienazione	pag. 37
• La preghiera	pag. 39
• L'esigenza	pag. 41
• L'appello e il rifiuto	pag. 46
• Ignoranza e insuccesso	pag. 49
• La violenza	pag. 52
• Il gruppo Stern	pag. 54
• Autodafè	pag. 56
• La morale della forza	pag. 57
L'oppressione	pag. 61
• La rivolta	pag. 70
V - Moralità	pag. 72
• Bene e soggettività	pag. 72

• Atmosfera della morale : mistero e insuccesso	pag. 75
• " Siamo condannati ad essere liberi"	pag. 77
• Spontaneità e riflessione	pag. 79
• L'appello all'Altro	pag. 81
• Conversione e creazione	pag. 83
VI - Morale e Storia	pag. 93
• Storializzazione	pag. 94
• Soggettività ed universale concreto	pag. 96
• Alterità e dialettica	pag. 101
• Storia e dialettica	pag. 103
• La dialettica di Hegel	pag. 106
• Il progresso	pag. 112
• Trostsky e la morale	pag. 116
• Morte e immortalità	pag. 120
• " Remerciements " ad Arlette	pag. 126
VII – Dalla morale di Sartre al " caso Italia "	pag. 132

Il " caso Italia " **e la morale francese**

C'è un atteggiamento diffuso nel comportamento degli italiani che può essere definito " rifiuto dell'eretico ". Di natura, all'origine, strettamente religiosa, assume, nel volger dei secoli, le forme più varie ma cavalca indisturbato, come dato costante, tutta la storia culturale italiana fino ai giorni nostri.

In termini molto semplici, si può cogliere agevolmente il concetto quando capita di assistere ad un diverbio molto acceso e si scopre che i due contendenti, pur contrapponendosi con grande accanimento, sostengono la stessa tesi. Non è l'opinione dell'altro che non si vuole accettare. Non si vuole accettare che l'altro abbia un'opinione. E' il contrario del " cogito " cartesiano. Non è essenziale pensare, poniamo, ad una bella donna. Essenziale è il fatto di pensare. Accettare che l'altro pensi è il fondamento della

tolleranza, indipendentemente dell'oggetto del pensare. Un'accesa polemica fra idee contrapposte, il rifiuto dell'idea di un altro in nome della propria idea, non hanno nulla di intollerante, sono un normale esercizio della libertà. L'intolleranza sta nel rifiuto che l'altro abbia un'idea, ossia nell'atteggiamento che abbiamo definito " rifiuto dell'eretico ".

Nelle mie ricerche sulla storia culturale italiana (1) ho riscontrato, su questo dato costante, numerosi elementi probatori. Contrariamente a quanto è stato tramandato ed accettato acriticamente fino ad oggi, Costantino era schizofrenico e criminale, Attila sapeva utilizzare con abilità ed anche con saggezza il proprio buon livello intellettuale, i Longobardi hanno praticato ed istituzionalizzato la tolleranza (doppia fonte battesimale nel San Giovanni di Castelseprio) mille anni prima di Voltaire, San Francesco era di fatto il più ardente degli eretici, che Innocenzo III° si trovò costretto ad accettare. Ci sono due fatti che sfiorano il paradosso. Ottone Visconti distrugge Castelseprio (perché eretica) e ordina di non più dimorarvi né costruirvi: ebbene i Vicari del Seprio hanno rispettato e fatto rispettare questo ordine per ben cinque secoli, cioè fino a Napoleone. La parola "untore", da tre secoli e mezzo, mantiene nel linguaggio comune un significato dispregiativo mentre è stato sempre provato che gli "untori" erano solo vittime innocenti. Si può aggiungere che non si vuole accettare, senza alcuna valida argomentazione storica, che il San Lorenzo di Milano sia una basilica di origine ariana sorta

verso la metà del IV° secolo.

Il fatto è che gli eventi del passato non sono importanti in sé ma in quanto concorrono a formare la coscienza del presente con cui operare le scelte per il futuro. Le bugie storiche formano nel presente un quadro di possibilità diverso da quello che verrebbe formato da verità storiche dando così errati orientamenti per il futuro. Ecco perché si insiste su certe interpretazioni anche di un lontano passato e contemporaneamente ci si accanisce, magari violentemente, contro altre. Non a caso Pietro Giannone ci lasciò la pelle per aver rivelato una verità di mille anni prima. La scoperta di Ebla ha messo in subbuglio il mondo ebraico americano a distanza di oltre tre millenni e la cosa è stata, come si dice in Italia, insabbiata. La Storia, come diceva il Croce (e questa affermazione è molto apprezzata anche in Francia, dove crociani non sono), è sempre storia di oggi.

In contrasto con l'italico "rifiuto dell'eretico", la storia letteraria francese del nostro secolo non è che una affannosa ricerca di una nuova morale, che viene definita nuovo umanesimo. Nel mio studio storico-letterario sulla Francia contemporanea (²), tutti i "maîtres à penser" prendono atto che, con la caduta del positivismo, è caduta pure l'etica, ossia ogni possibilità di razionalizzare la morale, e che pertanto alla filosofia soggettiva del nostro secolo deve necessariamente accompagnarsi una morale altrettanto soggettiva. Al dovere viene sostituita la volontà: per essere morali occorre volerlo dal di dentro, non è sufficiente attenersi ad imperativi che provengono dal di fuori. La

morale non può che essere una morale della libertà, divenendo così la struttura portante della Storia. La stessa nozione di progresso, cavallo di battaglia dei Lumi, si è rivelata una struttura secondaria della Storia in quanto, appunto, relativa alla morale. Nella prefazione che ho scritto alla mia traduzione dell'"Esquisse" di Condorcet (6), ho messo in rilievo che la morale razionalista dell'epoca è sovrastata dal mito allora imperante del progresso, rivelatosi poi fallace.

Storicisticamente la morale si presenta come continuo perseguimento ed approfondimento della democrazia. Democrazia intesa come fine e non solo come mezzo, anzi come fine e come mezzo uniti indissolubilmente. Quando uno dei due elementi si stacca, un popolo dalla coscienza libera, ossia morale, fa la rivoluzione, un popolo dalla coscienza spenta subisce la reazione. Non a caso, partendo dall'89, fra due regni, due imperi e cinque repubbliche, la Francia ha fatto ben cinque rivoluzioni ed è giunta a quel che oggi si chiama "l'âge de Mitterand". Non siamo certo alla democrazia perfetta. Questa non esiste, è un mito, come il contratto sociale di Rousseau "qui est toujours à faire". Ma la democrazia è il continuo perseguimento della democrazia. La democrazia pone per fine se stessa. Sartre dirà che il regno dei fini non è altro che la preparazione del regno dei fini. E tutto parte dalla morale, che è l'azione in cui si rivela la libertà: la libertà che pone come proprio fine la libertà. Non a caso, in questi due secoli, la città dei Lumi è sempre rimasta nel mondo la città dei Lumi. E lo è

tuttora. La ricerca di una nuova morale, il nuovo umanesimo, sta tutta qui. E' un atteggiamento di coscienza che non si pone limiti alla ricerca della libertà e della democrazia, perché verso la libertà e verso la democrazia si sente costantemente in debito. Rifiuta ogni assoluto per perseguire continuamente un assoluto che, a sua volta, rifiuterà e così via.

Il contrario, come si può notare, dell'atteggiamento italiano che ama gli assoluti, e se ne appaga, da qualunque parte essi provengano. L'italiano non cerca una nuova morale perché ritiene di possederla già. Gli basta e gliene avanza. Anzi, ne è talmente sicuro e convinto che lo vuole dimostrare trasgredendola, ostentando, direi, continue trasgressioni. A tal punto che certe trasgressioni appaiono più morali della sua morale.

I testi più rappresentativi di questo atteggiamento di coscienza restano "Il Principe" e "Il Gattopardo". Per il primo i mezzi devono essere adeguati a raggiungere un potere che pone come fine se stesso: il potere per il potere. Per il secondo i cambiamenti sono mezzi indispensabili perché il potere conservi se stesso, senz'altra finalità. Praticamente il Gattopardo non è che il riflesso condizionato del Principe e gli oltre quattro secoli che li separano sono la dimostrazione di quanto questo atteggiamento si sia radicato nella coscienza nazionale. La morale è esattamente l'opposto. Contrariamente al "cambiare per conservare" del Gattopardo, Sartre dirà che "occorre conservare per cambiare", ossia trovare nel passato

il progetto per l'avvenire: un atteggiamento rivolto al passato contro un atteggiamento rivolto al futuro. L'immoralità della rassegnazione al passato contro la moralità di progettare il futuro.

Anche in Italia, a dire il vero, si possono contare ben tre rivoluzioni, ma tutte e tre incompiute, tradite e seguite da regimi autoritari. Il regime umbertino è la reazione storica a Teano, all'Aspromonte ed all'esilio coatto di Caprera, a Belfiore e alla morte a Pisa in clandestinità del Dott. Brown, su cui pendevano ben tre condanne all'impicagione. Nodi storici da sciogliere se si vuole dare un senso al Risorgimento che, altrimenti, sarà sempre visto col "rifiuto dell'eretico". Il fatto grave è che in questo modo e per un secolo è stato raccontato ai bambini delle elementari. Si sono dette insomma, e si continuano a dire, bugie ai bambini.

Non fu certo la guerra fredda a "bloccare" la democrazia nata dalla Resistenza. Maggioranza e opposizione si consociarono usando la guerra fredda come alibi per mascherare da democrazia un regime autoritario. Non a caso fu l'unico caso nell'Europa occidentale. Nessuna delle grandi potenze aveva interesse ad infrangere ed a lasciar infrangere i patti di Jalta, che, infatti, nessuno infranse mai.

Dapprima fu una diarchia che, a questo scopo, disintegrò in meno di due anni, con la complicità della vittima, il partito dei socialisti, l'unica possibile alternativa inequivocabilmente democratica nata dalla Resistenza. Il problema è sempre stato di proporzionare il consenso fra i

due consociati che, dichiarandosi maggioranza ed opposizione di una democrazia, si arrogavano il diritto di non riconoscere come politica nessun'altra opposizione e pertanto di criminalizzare come reato comune qualsiasi tentativo. Il risultato fu che parecchie centinaia di italiani ottennero asilo politico a Parigi. Si noti che la Francia non concede asilo politico per reati di sangue. Si può aggiungere che la così detta "paura del comunismo" faceva gioco ad ambedue i consociati in quanto, permeando la coscienza italiana, si inseriva, con valore di reciprocità, in quell'atteggiamento storico di "rifiuto dell'eretico".

Si può comprendere che il problema del consenso, in queste condizioni, resta sempre un assillo, se non un'ossessione. Non si risparmia pertanto, mistificata in cento forme, neppure la violenza.

Ed appunto, per necessità di consenso, dalla diarchia si passò alla triarchia ripescando quello che era rimasto dei socialisti e consociandolo. E ciò anche perché si era alle porte della terza rivoluzione, il '68, che io chiamo così in quanto fu tale in tutto il mondo e solo in Italia non fu osannata. Si disintegra, nel corso di una notte, una frazione estremista di socialisti per tema che l'ondata rivoluzionaria la cavalchi. Ed anche in questo caso c'è la complicità della vittima.

Si ricalca, come un cliché, il copione del primo ventennio, moltiplicando però la violenza. Pasolini che, con i suoi "Scritti corsari", si era finalmente posto come contraltare letterario alla negatività del "Gattopardo", viene

trucidato barbaramente. In conclusione altre centinaia di italiani trovano asilo politico a Parigi aggiungendosi a quelli di vent'anni prima. Di contro, non mi pare esista un francese che goda di asilo politico in Italia.

In sostanza la nascita della diarchia e la nascita della triarchia sono i due nodi su cui si impernia la storia italiana di questo cinquantennio, ambedue più o meno contemporanei a due rivoluzioni tradite. Il resto è soltanto un continuo gioco tragico intorno alla coscienza alienata dal "rifiuto dell'eretico" dato che il consenso al regime autoritario è sempre e puntualmente arrivato.

I personaggi più significativi di questo cinquantennio sono sostanzialmente di due tipi: i personaggi-mito del successo facile ad uso del regime e i personaggi della rivolta, individuale o collettiva, criminalizzati od emarginati. I primi (4) hanno invaso tutti i settori della società, dai più effimeri a quelli dello stesso potere, molto frantumato e che si rivela uno spaccato delle corti rinascimentali, fatte di veleni e di pugnali. I secondi (5), li ho definiti "Contro", sostantivando un avverbio, in un mio racconto degli anni '60. Se storicizzati, questi personaggi avrebbero potuto alimentare una letteratura impegnata e schiettamente nazionale. Inoltre avrebbero dato continuità a quel filone culturale inaugurato da Pirandello nella prima metà del secolo. I suoi personaggi, appunto "rifiutati" e pervasi da un'ansia metafisica, si pongono alle origini dell'esistenzialismo europeo (Pirandello aveva studiato a Bonn) e, non a caso, sono stati "rifiutati" anche dalla cultura dominante

dell'epoca. E' celebre lo svarione critico del Croce nei riguardi di Pirandello ed, inoltre, il Tilgher vi imbastì sopra quello strano "pirandellismo" che, con Pirandello, non aveva nulla a che fare. Di contro e contemporaneamente, Pirandello era apprezzato a Parigi e, in America, Thornton Wilder fondava una scuola pirandelliana.

Ho voluto mettere a confronto il "caso Italia" con la coscienza cartesiana, esposta nel mio "Nuovo Umanesimo", per dimostrare che, mentre in Francia le rivoluzioni hanno fatto evolvere e la coscienza morale e la democrazia (che infatti marciano all'unisono), in Italia, al contrario, l'atteggiamento di "rifiuto dell'eretico", ossia il ristagno morale (Sartre direbbe "piétinement"), ha bloccato ogni possibilità di evoluzione sia della coscienza morale che della democrazia.

Penso che ci troviamo di fronte ad un insuccesso totale ed in una condizione di totale ignoranza per uscirne. Ebbene, l'esigenza morale nasce, dice Sartre, proprio da una situazione di insuccesso e di ignoranza. Ed occorre vivere fino in fondo, fin quasi a perdersi, e l'insuccesso e l'ignoranza. E' il primo passo, come vedremo più avanti, per sbloccare la coscienza, per liberare la libertà.

Testi di riferimento

- 1) "La cultura di Castelseprio", pubblicaz. univers.,
IULM, Milano, 1978
"L'occhio del Garda", pubblicaz. univers.,
IULM, Milano 1984
"Flash sull'Umbria", Officina, Roma, 1986
"La Milano di piazza Vetra", inedito ma citato da "Il Tempo"
di Roma nel luglio 1987
- 2) "Nuovo Umanesimo", pubblicaz. univers.,
IULM, Milano, 1979
- 3) Prefazione e traduzione di "Esquisse d'un tableau
historique des progrès de l'esprit humain" di Condorcet,
Rizzoli (BUR), Milano, 1989
- 4) "Romanzo da recitare" – teatro-poesia -, pubblicaz. univers.
IULM, Milano, 1983 e rappresentato nello IULM
nel maggio 1984
- 5) "Contro", romanzo, Gastaldi, Milano, 1968
"Coro e versione poetica di Hildebrandlied" di anonimo
longobardo –teatro didascalico-, inedito ma rappresentato
nello IULM nel Maggio 1987

Il nuovo umanesimo e la morale di Sartre

Il caso Italia, che ho sopra esposto nei suoi tratti essenziali, è un esempio concreto di situazione che, per il suo superamento, impone una scelta morale che sia ad un tempo soggettiva e storica, così come prospettata dal nuovo umanesimo.

Tale espressione denominava, all'origine, una corrente filosofica tedesca post-illuminista contemporanea di Hegel, che non ebbe però gran rinomanza. La riprese, nel 1946, Ferdinand Alquié (1) quando, di fronte all'irrompere nel nostro secolo delle filosofie irrazionaliste, ammise, lui razionalista, la "solitudine della ragione". Gaëtan Picon, in "Antologia delle idee contemporanee" del 1956 (2), la ride-

(1) Ferdinand Alquié, "La nostalgie de l'être", ed. Fontaine, Paris, 1946

(2) Gaëtan Picon, "Panorama des idées contemporaines", Gallimard, Paris, 1956

finì come nuova etica, che inevitabilmente doveva accompagnare quelle filosofie e che, nel contempo aveva permeato la letteratura.

Seguiremo così la linea della sua analisi, virgolettando le sue frasi più significative.

In effetti, già alla fine dell'800, ci si accorge che la stessa nozione di progresso, nonostante la Torre Eiffel, entra in crisi. Ciò che era stato pieno convincimento di un Diderot e di un Condorcet non convince più. Il progresso scientifico e il progresso economico non hanno determinato il progresso sociale. Rousseau, già molto scettico in proposito, ha avuto certamente ragione. Si vedrà più avanti come le filosofie esistenzialiste ridurranno il progresso ad una struttura secondaria della Storia. Si dovrà inoltre constatare, e amaramente, che "il capitalismo garantisce la libertà, perché ne ha bisogno, ma è il fondamento di ogni ingiustizia; che il comunismo può realizzare strutture sociali più egualitarie ma distruggendo inevitabilmente la libertà; che il socialismo liberale riesce a conciliare i due elementi solo verbalmente" in una eterna illusione. Ogni progresso diviene regresso.

In effetti, come, dopo la caduta di tutti i valori, non resta che la libertà quale unico valore cui l'uomo può affidarsi, così, dopo la caduta di tutte le ideologie, non resta che la democrazia quale unica ideologia possibile.

Il positivismo, che con i suoi assoluti aveva preteso di dividere lo scibile in mille rivoli scientifici, ciascuno dei quali all'insegna di un proprio assoluto, era crollato col crollo di

tutti gli assoluti. "Non era, infatti, più possibile identificare l'oggetto più elementare del Sapere: l'essere del uomo e l'essere del mondo". "La buona volontà kantiana di tradurre in termini laici la carità cristiana" si era infranta contro l'astrattezza di una universalità irraggiungibile. Morale cristiana e morale razionalista avevano avuto lo stesso destino. Non a caso si assiste alla caduta irreversibile dell'etica, ossia di ogni possibilità di razionalizzare la morale. "Intorno a noi, di fronte a noi, in noi, tutto è cambiato".

Il primo ad accorgersi è stato, senza dubbio, Nietzsche, non soltanto quando fa dire a Zarathustra che "Dio è morto per compassione nei riguardi degli uomini" (dove la causa è più pesante dell'effetto), ma anche quando, in "Genealogia della morale", dice che "la morale dell'intenzione ha una natura analoga a quella dell'astrologia e dell'alchimia ed è qualcosa che in ogni caso deve essere superata".

Insomma una civiltà è finita e l'uomo deve imparare a produrre da sé i propri valori.

E' da questo momento che cominciano a sorgere le filosofie soggettive che dovranno, per questo intero secolo, confrontarsi con i due razionalismi imperanti: il razionalismo idealista di Hegel e quello materialista di Marx. Husserl e Heidegger hanno avuto il merito di aprire la strada maes-

tra. Toccherà poi a Sartre sostenere il grande confronto. Non a caso Roger-Pol Droit (3) sottolinea, a proposito dei "Cahiers", che "vi si può seguire un dibattito costante con

(3) Roger-Pol Droit, "Le Monde", Paris, del 1/4/83

Hegel e anche vi si scopre un Sartre critico verso il marxismo" e cita la frase sartriana: "conviene che la storia abbia la sua crisi come la fisica e si liberi dell'assoluto hegeliano e marxista". Non a caso conclude che i "Cahiers" sono "una delle più alte lezioni di filosofia".

Il vissuto soggettivo, l'esistenza individuale, "argomenti, dirà Sartre, trattati sempre da Hegel con una certa indifferenza", non sono più strumenti dello Stato etico o riflessi della struttura socio-economica, ma si pongono come fondamenti dell'essere dell'uomo e del mondo perché sono libertà, ossia l'unico valore concreto su cui può poggiare una nuova morale, "un nuovo umanesimo, l'unico umanesimo possibile nel nostro tempo". L'irrazionalismo non è tale, parafrasando Heidegger, perché contro la ragione ma perché ricerca l'essenza della ragione. Questa, oggettivamente intesa, è insufficiente a comprendere l'esistenza nella sua totalità. Così dicasi dei valori. Essi non sono tali nella loro oggettività, ma sono resi tali dalla loro essenza.

Dalla filosofia delle scienze si passa alla filosofia dell'essere. Il Tempo (come durata, alla Bergson) e la Storia sono visti in questo senso. La Storia, come conoscenza oggettiva, non ha senso. Lo storico, per essere tale, deve entrare nella Storia. La sua opera deve essere un atto storico. Nessun pensiero, come dice Nietzsche, deve essere distinto dalla vita. Ogni pensiero deve avere il suo oggetto. La concretezza è il nuovo fondamento, per cui l'esistenza individuale acquista il suo indiscusso primato.

Ci è sembrato utile rinfrescare la nozione di nuovo umanesimo per poter più agevolmente affrontare la morale di Sartre, che ne è l'indispensabile completamento. In effetti la letteratura francese, pur avendo sondato tutti gli anfratti dell'esistenza, mancava di un testo che coronasse la ricerca morale, di un testo, cioè, che trattasse esclusivamente e compiutamente, anche se non in forma organica, il problema morale della nostra epoca.

Del resto noi stessi consideravamo il nostro studio sul nuovo umanesimo, quando uscì nel '79, un lavoro incompiuto perché, appunto, la letteratura non ci offriva il testo conclusivo anche se questo testo, pur mancante, era stato annunciato. Sartre, infatti, nelle pagine conclusive dell'"Être et Néant" (1943) aveva promesso che, a quell'opera sull'ontologia, avrebbe fatto seguire un'opera sulla morale che, però, finché lui visse (1980), non vide mai la luce. Lo si deve alla figlia Arlette se, nel 1983, sono apparsi postumi i "Cahiers", preceduti di qualche mese dai "Carnets" e seguiti nell'89 da "Vérité et existence".

I "Carnets" (incompleti perché una parte di essi non è stata ritrovata) sono un diario che Sartre ha tenuto quando, nel '39/'40, era sotto le armi in Alsazia. Gli argomenti sono vari, dalla vita quotidiana alle riflessioni letterarie e filosofiche col suo solito stile nutrito di esemplificazioni molto spesso personali. Per quanto ci riguarda, racconta il cammino che egli stesso ha percorso per giungere all'esistenzialismo e prefigurare l'ontologia dell'"Être et Néant" e la morale dei "Cahiers".

Verso la fine degli anni '20 gli studenti francesi di filosofia si appassionano alla fenomenologia. E' una forte curiosità, si potrebbe anche dire una moda. Si organizzano viaggi a Berlino, ad uno dei quali partecipa lo stesso Sartre. Bisogna anche dire che, già da tempo, in Germania, i discepoli di Husserl si contrapponevano ai neo-kantiani che, fino ad allora, avevano rappresentato la cultura dominante.

Sartre comincia nel '30 col leggere, sulla rivista "Bifur", "Was ist Metaphysik?" ("Che cos'è la metafisica?") di Heidegger, ma ammette di non averci capito nulla. Si mette allora a leggere Husserl e se ne appassiona al punto da sentirsi "husserliano". Sotto questa influenza scrive "L'imaginaire", che gli procura una certa soddisfazione. Poi si accinge a scrivere "Psyché", ma questo lavoro lo delude. Qui scatta il viaggio a Berlino, dove si procura il libro "Was ist Metaphysik?" di Heidegger. Avviene, contemporaneamente, che il suo amico Corbin lo traduce, anche con un buon successo editoriale, e Sartre lo rilegge. Questa rilettura, avvenuta dopo aver ben digerito Husserl, lo entusiasma e lo influenza al punto da fargli considerare il testo di Heidegger un fatto storico cui si sentiva, insieme ai suoi amici, di aver contribuito proprio con questa lettura. Sartre dice che Heidegger gli ha fatto risparmiare tanto tempo nella sua comprensione della filosofia.

Dunque l'influenza di Heidegger, prima con "Was ist Mataphysik?" e poi con "Sein und Zeit" ("Essere e Tempo"), è provvidenziale e determinante. "Heidegger ha il merito, e

in questo è molto vicino a Cartesio, di superare il concetto positivista di specie umana: uomo cosmico in Ballanche, uomo collettivo in Saint-Simon, ossia l'uomo come specie biologica e l'uomo come realtà positiva".

In altri termini, ci sono due modi di intendere l'umanità: come specie umana e come realtà umana. Da una deriva il concetto di "evoluzione", dall'altro quello di "condizione umana". Il primo modo è generalmente peculiare alle religioni ed alle filosofie positive. Lo stesso Comte considerava religione la propria filosofia e se ne sentiva il pontefice. Inoltre, " il primo ad introdurre il termine -evoluzione- è stato il mistico di Lione Ballanche". Il secondo modo è caratteristico, invece, delle filosofie soggettive contemporanee, la cui analisi ha principalmente per oggetto, sotto numerose forme, appunto la "condizione umana".

Sartre si sofferma su questi concetti tirando in causa anche idealismo e materialismo. "L'errore dell'idealismo è di porre lo spirito davanti a tutto, quello del materialismo è di considerare l'uomo come uomo naturale, senza mai giungere all'uomo nella sua totalità". Henri Lefebvre (4) si difenderà, per quanto lo concerne, da questa accusa rivendicando per il marxismo "l'uomo totale", che sarà appunto tale in una società senza classi. In ogni caso, per Sartre, "l'uomo va considerato come realtà umana,

(4) vedi "Nuovo umanesimo"

condizione umana, l'essere-nel-mondo, l'essere in situazione. Non si deve porre né lo spirito, né il corpo, né lo psichico, né la storicità, né il sociale, né il culturale, ma la condizione umana come unità indivisibile".

Poi Sartre ritorna a Saint-Simon e cita Renan. "Per Saint-Simon l'uomo, invece di sfruttare l'uomo, deve sfruttare la natura". "Renan dice: - Il regno dello spirito comincerà quando l'uomo avrà sottomesso il regno della natura -. Ecco da dove nasce la santità del lavoro, di cui Lamartine parla in - Jocelin -. "Santità perché la specie umana ha due aspetti: biologico e religioso. Il positivismo è una religione. Saint-Simon dice: - L'umanità ha un avvenire religioso. Ma l'umanità è sempre e solo la specie -. Per cui Sartre riafferma: "L'espressione evoluzione della specie è stata usata per primo da Ballanche, che era un mistico lionese". E continua: "Da qui il culto della donna, come fattrice, continuatrice della specie, simbolo della fecondità. Questa conquista della natura si trova in Comte come in Marx. Ma in nulla si trova la nozione di condizione umana, determinata dalla realtà umana".

Restando al positivismo, è strano che Sartre non citi Fourier che, in fondo, è una specie di ponte fra nozione di specie umana e quella di realtà umana. Il fourierismo, utopistico e stravagante ma dirompente, abbozza a modo suo questo passaggio, che gli permette di essere ad un tempo socialista e libertario, anzi considera indisgiungibili i due atteggiamenti. Una copiosa letteratura si occupa molto seriamente dei paradossi di questo personaggio. Il materia-

lismo dialettico ha "ripensato, assorbito e sistematizzato" (5) le sue teorie. I surrealisti ne hanno fatto un loro precursore. All'origine del socialismo francese ci sono sempre Fourier e Saint-Simon (le teorie di Proudhon sono considerate "poco consistenti"). Ci sono, insomma, in questo personaggio, "divertente" al punto che "non ride mai" (6), tali anticipazioni da renderlo nostro contemporaneo. Guardato a fondo, anticipa pure la fine dell'etica, liberando la morale da ogni sistematizzazione scientifica.

Sartre conclude questo primo merito attribuito a Heidegger sentendosi fraternamente vicino a Malraux. Dice di Malraux (pag.429): "Ho cominciato a rileggere – *La condition humaine* -. Mi sento colpito da una rassomiglianza fraterna fra la letteratura di Malraux e la mia. – C'era un mondo dell'assassinio e vi restava come nel calore -. Io avrei potuto scrivere questo. Io non sono mai stato influenzato da lui, ma noi abbiamo subito influenze comuni, influenze non letterarie". E cita diversi passi di "*La condition humaine*", che avrebbe lui stesso potuto scrivere.

Vorremmo aggiungere che nel nostro "Nuovo Umanesimo" (pag. 94) abbiamo, nel '79, e proprio commentando "*La condition humaine*" di Malraux, testualmente scritto: "Credo non sia difficile constatare, ed è anzi doveroso prenderne atto, che Malraux ha anticipato esistenzialmente quanto dieci anni dopo Sartre ha certo più compiutamente teorizzato . . .". I passi stessi da me citati corrispondono a parecchi citati da Sartre.

(5) Pascal Bruckner, "Fourier", Seuil, Paris, 1975

(6) Id.

Come avremmo potuto immaginare, nel '79, di poter leggere, nell'83 e nello stesso Sartre, una così precisa conferma alla nostra convinta interpretazione di Malraux e dello stesso Sartre?

Ma l'influenza di Heidegger su Sartre non si ferma qui. Gli ha insegnato specialmente l'autenticità e la storicità. "Heidegger, sia con – Was ist Metaphysik? – che con – Sein und Zeit – mi fa comprendere la Storia e il mio destino. La filosofia di Heidegger è l'assunzione libera della sua epoca, ossia l'epoca tragica e disperata della Germania del primo dopoguerra". "Forse per questo Heidegger è stato, a sua volta, influenzato da Kierkegaard". Kierkegaard esprime l'angoscia davanti alla libertà, Heidegger esprime l'angoscia davanti al nulla. Ma si tratta della stessa cosa. La libertà è l'apparizione del nulla nel mondo in quanto la libertà ha introdotto la negazione ed è tutta intera paralizzata dal nulla. La libertà è il suo proprio nulla. L'angoscia è l'angoscia della libertà di fronte a se stessa". "Così la scoperta esistenziale della nostra inautenticità è la nausea e la paura esistenziale della nostra libertà è l'angoscia".

"L'autenticità parte dalla condizione umana in situazione".

"Gauguin, Van Gogh e Rimbaud hanno saputo perdersi, il primo col suo esilio, il secondo con la sua follia, il terzo per aver rinunciato a scrivere".

"Io non sono autentico, non ho sentito la nausea. Sono un indicatore, è il mio ruolo".

Così Sartre entra inevitabilmente nel cuore della morale.

"Io cerco contemporaneamente e la morale e la metafisica. Per questo non mi interessa il dovere, né l'imperativo categori-

co, che non è affatto espressione della volontà. La morale del dovere separa la morale dalla metafisica. Essere morale equivale alla dignità dell'essere, ossia dell'esistere. La realtà umana è innanzitutto coscienza, ossia coscienza d'essere".

"L'errore dell'idealismo è il primato della conoscenza, così come Aron lo esprime nella sua – Introduzione alla filosofia della Storia –".

"La stessa temporalità fa irruzione nel mondo con la coscienza".

"Il tempo ci appare come passato e come avvenire, non ci è dato di viverlo nel suo scorrere continuo. Il tempo è coscienza del tempo".

Queste, in estrema sintesi, le anticipazioni contenute nei "Carnets".

Per quanto riguarda "Vérité et existence", abbozzo di saggio, di cui alcuni temi non sono interamente sviluppati, ci servirà da integrazione, specie per quanto riguarda il problema della Storia.

L'Altro, l'Alienazione, la Libertà (da "L'être et le néant" ai "Cahiers pour une morale")

Punto di partenza obbligato per affrontare la morale di Sartre è la presenza dell'"Altro". Occorre aver chiaro questo concetto perché costantemente sottende o sovrasta la massa di appunti raccolti nei "Cahiers".

Sartre non perde occasione per porlo in evidenza, specie nel suo nesso con l'alienazione e con la libertà, pur avendolo ampiamente analizzato in "L'être et le néant".

Risulta utile, pertanto, riandare a quel saggio, cogliere una sintesi di quell'analisi, sì da rendere più agevole la comprensione dei "Cahiers" o, meglio, delle sue linee essenziali, cui intendiamo limitarci, oltretutto, in versione letteraria.

"Nell'ambito del reale che cosa, in effetti, di più reale dell'"Altro"? E' una sostanza pensante della mia stessa essenza". Questa è una considerazione di fatto, semplice ma incontrovertibile. Altrimenti ci si imbatterebbe nello "scoglio del solipsismo", che consiste nello "sbarazzarsi completamente del

concetto dell'Altro e provare che esso è inutile alla formazione della mia esperienza".

Contro il solipsismo Sartre si pone in posizione radicale. Non gli basta l'affermazione di Schopenhauer e dichiara: "Si sa che Schopenhauer tratta il solipsista da – pazzo rinchiuso in un fortilizio imprevedibile -. Ecco una confessione d'impotenza". E neppure lo soddisfa la posizione di Husserl e continua: "Quando Husserl si preoccupa . . . di rifiutare il solipsismo, crede di giungervi dimostrando che il ricorso all'Altro è condizione indispensabile alla formazione di un mondo". Il rifiuto di Sartre è netto, categorico: " . . . il solipsismo . . . è impossibile o, se si preferisce, nessuno è veramente solipsista". Ossia non è possibile neppure "congetturare" sull'esistenza dell'Altro. "Ma precisamente io non faccio congetture sull'esistenza dell'Altro: io l'affermo".

Sia ben chiaro che Sartre non ha alcuna intenzione di affermare verità assolute. Egli fa seguire, sul problema dell'Altro, la sua celebre teoria "du regard", ossia di "colui che mi guarda". Ed affronta così il problema: " . . . l'uomo si definisce per il suo rapporto col mondo e per il suo rapporto con me . . . ". E di ciò fa esperienza in ogni istante perché "in ogni istante l'Altro mi guarda". Di qui la domanda: che senso ha "la mia possibilità permanente d'essere – visto – da – lui"? "Se l'Altro è colui che mi guarda, noi dobbiamo poter spiegare il senso dello sguardo dell'Altro".

Così comincia a scavare. "Lo sguardo . . . viene a cercarmi al centro della mia situazione . . . ". E scopre "la mia alienazione che è l'essere – guardato ". Infatti "attraverso lo sguardo

dell'Altro, io mi vedo come irrigidito al centro del mondo, come in pericolo, senza rimedio". Fino a raggiungere il fondo. "Lo sguardo dell'Altro mi raggiunge attraverso il mondo e non è soltanto trasformazione di me stesso, ma metamorfosi totale del mondo".

A questo punto Sartre può cominciare a rendere esplicito il senso di "essere – visto – da – lui". "Se mi si guarda, in effetti, io ho coscienza di essere oggetto. Ma questa coscienza non può prodursi che in e per l'esistenza dell'Altro". Ossia l'altro, per rendermi oggetto, deve quanto meno esistere. Non solo, ma Sartre può anche arrivare a una definizione. "E l'Altro non è né coscienza, né categoria, ma il fatto della presenza di una libertà estranea . . . Io la sento come malessere; a causa sua io sono continuamente in pericolo . . .". Sente, in altre parole, una libertà che gli si contrappone procurandogli malessere ed angoscia e può così affermare: "Così lo sguardo . . . ci ha rivelato l'esistenza indubitabile dell'Altro . . .". Non solo ma, poiché anch'io sono l'Altro per "colui – che – mi – guarda", Sartre può constatare "quell'oggetto che l'Altro è per me e quell'oggetto che io sono per l'Altro". Vale a dire, l'alienazione. L'Altro così esiste perché è una libertà che mi rende oggetto, ossia mi aliena o, meglio, aliena la mia libertà.

Resta perciò da precisare, per completare la premessa iniziale, il concetto di libertà dato che l'Altro, come me (che sono l'Altro per lui), è libertà.

La coscienza è coscienza di qualche cosa, per cui ha la possibilità anche di negarla. In altri termini la realtà umana ha la possibilità di esprimere il nulla. "Questa possibilità per la realtà

umana di esprimere un nulla che la isola, Cartesio, dopo gli Stoici, le ha dato un nome: è la libertà". La libertà non è altro, insomma, che la possibilità per la coscienza di dire no. Cartesio, infatti, fonda il dubbio sulla libertà perché la coscienza è coscienza della libertà ed "è nell'angoscia che l'uomo prende coscienza della propria libertà". Kierkegaard parla infatti di angoscia davanti alla libertà. Sartre precisa che l'angoscia si distingue dalla paura: "la paura è paura degli esseri del mondo, l'angoscia è angoscia davanti a me stesso". E questa libertà, che si rivela a noi nell'angoscia, si caratterizza nell'azione.

Infatti "la prima condizione dell'azione è la libertà". E ciò perché "la libertà non ha essenza". Come l'esistenza "precede e comanda l'essenza", così "la libertà si fa azione e noi la raggiungiamo attraverso l'azione che essa organizza". Per cui "io sono condannato ad esistere . . . io sono condannato ad essere libero . . . noi non siamo liberi di cessare di essere liberi".

Non esistono condizionamenti alla libertà in quanto "la libertà è libertà di scegliere, ma non la libertà di non scegliere". Infatti "non scegliere è libertà di non scegliere".

E' necessario risulti chiaro che, per Sartre, non è indispensabile realizzare ciò che si sceglie. "Essere libero non significa ottenere ciò che si è voluto, ma essere determinati a volere. Il successo non ha alcuna importanza per la libertà . . . Il concetto di libertà significa soltanto: autonomia di scelta". Per cui Sartre può concludere: "Noi siamo condannati alla libertà".

Su questo concetto Sartre ritornerà nei suoi "Cahiers" perché ne deriva "che io sono condannato ad essere totalmente responsabile di me stesso" e perché "è la base della mia morale".

Infatti il passaggio dalla libertà alla responsabilità è un passaggio obbligato perché obbligato è il passaggio dall'ontologia alla morale, che egli infatti preannuncia nelle ultime pagine di "L'être et le néant".

Ed eccoci, finalmente, giunti ai "Cahiers", che ora cercheremo di affrontare.

Come presentazione, non vediamo cosa migliore, per semplicità e completezza, della breve premessa di Arlette, che vi proponiamo integralmente.

Premessa di Arlette

Sartre ha sempre desiderato che i testi filosofici incompiuti della sua maturità non venissero pubblicati che dopo la sua morte: "Essi rappresenteranno ciò che, ad un certo punto, ho voluto fare ma non terminare, e tutto è qui. Resta sempre, finchè son vivo, una possibilità che io li riprenda o che io spieghi in poche parole ciò che ne volevo fare. Pubblicati dopo la mia morte, questi testi restano incompiuti, così come sono, oscuri, dato che io formulo idee che non risultano tutte sviluppate. Sarà al lettore di interpretare dove mi avrebbero potuto condurre". (J-P Sartre, *Situation X*, 1975).

Questi "Cahiers pour une morale" sono stati scritti nel 1947-48. Nella conclusione di "L'Être et le Néant" (1943), l'autore annunciava ch'egli avrebbe dedicato un'opera successiva al problema morale. "L'ontologia", scriveva, "non è in grado da sola di formulare prescrizioni morali. Essa si occupa unicamente di ciò che è, e non risulta possibile ricavare imperativi da degli indicativi. Ciò nonostante, essa lascia intravedere la possibilità di un'etica che possa assumersi le sue responsabilità di fronte ad una "realtà umana in situazione". Il progetto di cercare le basi di una morale è però anteriore a "L'Être et le Néant". Sartre si era già impegnato in questa ricerca fin dal 1939 (vedi i suoi "Carnets de la drôle de guerre").

I testi qui pubblicati mi sono parsi costituire un insieme uniforme. L'autore stesso li ha intitolati "Note per una Morale, Tomo I e Tomo II". Il secondo "cahier" (Tomo II) è stato utilizzato soltanto a metà, ciò che dà a pensare che ci sia stata sostanziale rottura di una continuità, anche se il progetto non sarebbe stato per questo abbandonato.

Vi si trovano infatti aggiunte due appendici. La prima è un testo del

1945, scritto su grandi fogli volanti piegati in due, incompleto o abbandonato, dal titolo "Bene e soggettività"; si presenta come l'inizio di un diario, datato due volte. La seconda è uno studio sull'oppressione dei Negri negli Stati Uniti, che Sartre aveva senza dubbio l'intenzione di incorporare nella sua Morale.

Queste "Note", anche se scritte di getto e non rilette, sono qualcosa di più che semplici note; esse rivelano un filo conduttore e van spesso oltre la metà di un normale svolgimento. Però non presentano una struttura: l'indice, che non si pretende affatto esauriente, ha lo scopo di venire un po' incontro a questa lacuna, suggerendo qualche linea cui attenersi.

Arlette Elkaim-Sartre

Alienazione

L'uomo è libertà: io riconosco la libertà dell'Altro ma esigo che l'Altro riconosca la mia. "La libertà si pone come fine di se stessa". Non è un comandamento né un dovere, ma un libero atto della volontà. La morale è possibile soltanto se la si vuole. Questa è la morale sartriana. "Eppure, dice Sartre, benchè sia più vantaggioso vivere sul piano della libertà che si pone come fine di se stessa, la maggior parte della gente vi trova delle difficoltà...".

L'uomo, il mondo e la Storia sono dominati dall'alienazione, che è la negazione della libertà. Infatti "non c'è libertà senza liberazione", e la morale non è altro che "il rigetto dell'alienazione", ossia la liberazione della libertà.

Nodo pertanto da sciogliere è l'alienazione e questo è possibile riandando a ciò che la determina ed a ciò che essa determina.

Base ontologica dell'alienazione è la reificazione. Ossia io mi oggettivizzo nei miei beni e nelle mie opere e presento di me questa immagine perché in questo modo voglio essere giustificato. Ma l'Altro mi rinvia questa stessa immagine in modo distorto, che io, volente o nolente, mi devo tenere. Di fatto io ho in me sia la mia libertà originaria che quella rinviatami dall'Altro, ossia l'oggetto distorto che io sono diventato per l'Altro. Questa è la reificazione, di cui l'alienazione è l'aspetto sociale, ossia ciò che emerge dai rapporti concreti con l'Altro.

E' bene pertanto esporre i più significativi di questi atteggiamenti, quelli cioè che maggiormente mettono in rilievo lo stato di alienazione della coscienza.

I due, che più si contrappongono, ponendosi ai poli estremi della gamma, sono la preghiera e la minaccia. Nel mezzo, come punto di passaggio fra l'una e l'altra, sta l'esigenza.

Con la preghiera io mi consegno, mani e piedi legati, alla libertà dell'Altro. Con la minaccia sono io la libertà di fronte all'Altro che considero puro oggetto. L'esigenza è pura libertà che s'indirizza all'Altro senza tener conto che, in quella situazione, anch'egli è libertà.

La preghiera

La preghiera si rivolge a Dio o all'uomo. Dio è lo sguardo luminoso che mi guarda, è un faro di luce da cui sono pervaso ed in cui mi sento sospeso, ma in completa fiducia. Oppure sono il vecchio Priamo che si rivolge alla collera di Achille, che so essere legittima. Questo tipo di preghiera implica accettazione e riconoscimento a priori di una libertà operante.

C'è poi la preghiera che nasce dal terrore. La mia totale impotenza si rivolge all'onnipotenza infinita dell'Altro. E' la negazione della mia libertà di fronte alla rivelazione di una pura libertà. Io accetto supinamente il suo ordine ed i suoi fini.

C'è anche la preghiera che si rivolge alla buona volontà dell'Altro. Io non accampo alcun diritto e sono disposto ad accettare anche un rifiuto perché credo nella bontà originaria dell'uomo.

C'è infine la preghiera per qualcosa di particolare che rientra "nell'ordine generale" dell'Altro. E qui affiora, nella preghiera,

una contraddizione ed un principio di malafede. A questo punto Sartre si dilunga in tutte le possibili variazioni sul tema per giungere ad un appannamento dell'atteggiamento di preghiera quando vi si inserisce l'astuzia e la malafede. Io riconosco la libertà dell'Altro soltanto per salvare la mia libertà, ma mai riconoscerei l'una e l'altra in piena lucidità di coscienza. Si entra così in un vortice di incertezza che indebolisce la forza della preghiera.

L'esigenza

La situazione originaria della preghiera è l'impotenza ma, se questa diviene relativa, il rifiuto dell'Altro può intaccare l'efficacia ed un rifiuto ripetuto mi convince della sua totale inefficacia e mi fa riscoprire la mia libertà. Se io, dunque, mi ritrovo uomo libero di fronte alla libertà dell'Altro che mi rifiuta, nasce l'esigenza.

Tuttavia l'esigenza non è il rovesciamento immediato della preghiera. Lo diventa in seguito. In origine è l'idea di "imperativo" che sorge fra due libertà a confronto.

Abbiamo detto sopra che l'esigenza è la fase di passaggio fra la preghiera e la minaccia. Io e l'Altro ci troviamo a confronto in questa esatta posizione. Non è cioè da considerarsi un fatto di coscienza unilaterale. E' nel rapporto diretto fra l'Altro e me. L'Altro è indispensabile. L'esigenza viene a me da un altro. Come il concetto di comando, obbligo, dovere, ossia tutte le forme che implicano un'imposizione. Un filo sottile separa me

dall'Altro, ma proprio questo filo fa sì che la mia volontà sia un oggetto per l'Altro e che la volontà dell'Altro sia un oggetto per me. Reciprocamente. Infatti la forma originaria dell'esigenza è il concetto di "ordine" che, apparentemente, è riconoscimento reciproco di libertà mentre, di fatto, il riconoscimento è gerarchico, è quello del servo e del padrone.

E qui Sartre abbozza una sottile polemica con Kant.

" . . . Dopo Kant, la moralità sembra stabilita per sempre . . . Ma l'esistenzialismo non si pone come fine della Storia. Vuole semplicemente dimostrare che ogni uomo è al centro del relativo". Infatti "Il dovere (Kant) è l'Altro al centro della Volontà. E' il progetto della volontà concepito come progetto di un altro. Origine: il rapporto del padrone col servo". Per cui "La libertà è come alienata. Dal dovere e dal diritto (il diritto è l'esigenza del padrone che provvede lo schiavo di un diritto)". Inoltre "Il diritto è l'esigenza del più forte . . . Senza una situazione di forza non ci sarebbe il diritto . . .". Il fatto è che "La morale Kantiana ha dietro di sé il vassallaggio feudale".

Prima ancora del rovesciamento della preghiera, io insinuo nell'Altro il principio del dovere. Gli do un imperativo categorico, come una specie di sintesi fra l'individualità e l'universalità del dovere. Il capovolgimento della preghiera, che determina l'esigenza, si presenta come questa sintesi. L'esigenza è, insomma, una maturazione graduale. "Bisogna dunque vedere se l'esigenza nasce dal dovere come universale o dal dovere come esigenza personale, faccia a faccia con l'Altro".

E' un fatto che l'imperativo usa la libertà come mezzo (es. non mentire!). Questo è un dovere universale. Ma un altro

imperativo ("Considera la tua libertà come fine") contraddice il precedente imperativo. Ossia l'universale. Per cui nessuna sintesi è possibile fra i due imperativi.

Caratteristica dell'esigenza è di rifiutare di sottomettersi ai mezzi. L'esigenza è incondizionata. "L'esigenza implica ad un tempo fiducia e indifferenza di fronte all'ordine umano". "L'esigenza implica la libertà, perché solo la libertà può concepire l'esigenza". "Soltanto che non può limitarsi all'intenzione. Deve realizzarsi nell'azione. O, meglio, nell'azione sul mondo. E l'ordine del mondo è sottoposto alla libertà. L'esigenza non si lascia condizionare da nulla. Per cui il "tu devi, tu puoi" di Kant è una pretesa magica, ottimista sul mondo". "Fondare il dovere sulla sola libertà del soggetto è destinato all'insuccesso". "Infatti una libertà individuale stabilisce essa stessa i suoi fini, tenendo conto della situazione. I mezzi e i fini si fondono e sono essi ad indicare come superare la situazione. E' sempre la pura libertà che si erge sulle rovine del mondo".

Ma l'esigenza non è una struttura della libertà. Mi viene da un altro. Non è un comando, un obbligo, un dovere. Le due libertà sono nettamente separate. "E' una diaspora". La mia volontà è oggetto per l'Altro, la volontà dell'Altro è oggetto per me.

"L'origine dell'esigenza è l'ordine".

C'è un riconoscimento delle due libertà, ma gerarchico: il padrone riconosce allo schiavo la libertà di riconoscerlo come padrone; lo schiavo riconosce al padrone la libertà assoluta. Per cui, come può un uomo riconoscersi inessenziale di fronte ad

un altro uomo? E qui ha inizio una critica ad Hegel.

Hegel dice: "Lo schiavo ha preferito la vita alla libertà, il padrone la libertà alla vita". Così il padrone domina lo schiavo avendogli concesso la vita. Ancora Hegel: "Il padrone è la potenza che domina e l'ha dimostrato in combattimento. Lo schiavo diviene cosa negativa". In altri termini ha preferito vivere piuttosto che affermare la propria libertà. Ha scelto come inessenziale la propria libertà e la libertà del padrone gli appare incondizionata. Il padrone preferisce la morte alla schiavitù e, nel contempo, ha determinato lo schiavo ad essere tale accettando l'ordine del mondo. Lo schiavo è dunque unito al padrone in una complicità. Lo schiavo, preferendo la vita alla morte, ha preferito la coscienza libera del padrone alla propria (domandando grazia – preghiera -) e si è costituito come oggetto del padrone. Il padrone dunque si richiama ad un patto di complicità nell'asservire lo schiavo.

Questa sottomissione è la base dell'esigenza. Se così non fosse, la mia esigenza sarebbe risibile (potrei esigere a parole e non a fatti).

La mia libertà diviene incondizionata nell'Altro e la vedo tale attraverso gli occhi dell'Altro. L'esigenza è, al limite, un dialogo fra me e me con la mediazione dell'Altro.

L'ordine rende anche me oggetto in quanto però oggetto essenziale e padrone incondizionato. Perché l'ordine sono io. Ma mi obbliga a riconoscere la libertà dello schiavo perché diviene parte integrante di questo ordine che io ho voluto.

Così io sono costretto a riconoscere la libertà dello schiavo

in tre modi:

- 1 – perché la sua sottomissione è libera
 - 2 – perché tale sottomissione lo costituisce come libertà incondizionata
 - 3 – perché tale sottomissione gli conferisce poteri e diritti.
- 1° caso – Ossia ogni oppressione implica consenso.
2° caso – Io inserisco la mia libertà incondizionata nella sua libertà dipendente: è la consacrazione dell'ordine.
3° caso – Ecco perciò lo schiavo provvisto di poteri che io stesso, a mezzo dell'ordine, gli ho dovuto conferire.

Se ne deduce che la morale del dovere è la morale degli schiavi. Il senso dell'esigenza, che segue al rifiuto opposto alla preghiera, appare in una società pervasa dalla morale del dovere. Ecco che, in tale situazione, due libertà uguali, che si confrontano, non possono che ricorrere alla forza.

Un mondo dominato dal dovere è un mondo alienato. "Il dovere in lui, il dovere in me, il suo diritto, il mio diritto, la mia esigenza sono una sola e medesima cosa".

"L'esigenza è armistizio apparente, violenza profonda. Essa è dunque, ad un tempo, violenza e astuzia. Alienazione totale. Soppressione del mondo dell'umano . . . E' trattare l'uomo come un mezzo fingendo di trattarlo come un fine".

L'appello e il rifiuto

Altro tipo di rapporto con l'Altro è l'appello. Fare appello è domandare qualcosa a qualcuno in nome di qualche cosa. C'è apparentemente un'analogia con l'esigenza, ma la differenza è profonda. Innanzitutto la mia libertà in situazione, ossia concreta, riconosce la libertà in situazione dell'Altro. La solidarietà non va, però, considerata come data, ossia già esistente, ma da costruire con un'azione comune.

Riprenderemo questo concetto quando giungeremo alla conversione morale, in quanto l'appello è l'unico atteggiamento che può permettere la realizzazione di una morale.

Per il momento lo trattiamo per scoprire la violenza che può seguire all'eventuale rifiuto, che è poi l'inevitabile rischio che si corre quando si lancia l'appello, ossia l'unica possibilità di salvare, reciprocamente, la libertà.

Riconosciuto lo stato reciproco di libertà, con l'appello io propongo un'azione comune destinata a creare una solidarietà

ed una unità che ancora non esistono. Io voglio perseguire un fine comune che realizzi la libertà, ossia un "valore". Il mio fine diviene il fine dell'Altro e viceversa. E qui nasce la necessità della "comprensione". Infatti, chiarire le cause significa spiegare, ma chiarire i fini significa comprendere. Ma anche la comprensione non può essere formale, contemplativa. Va perseguita nell'azione concreta. Per cui è comprensione di un progetto e, di conseguenza, implica originariamente aiuto disinteressato e generosità come un dono. La libertà dell'Altro deve volere la mia libertà, come la mia deve volere quella dell'Altro. Sta in ciò il riconoscimento concreto della libertà.

Il primo momento dell'appello è, in effetti, un aiuto all'Altro che implica chiaramente la sua possibilità di rifiuto. Inoltre c'è adesione al fine dell'Altro. Ecco perché è un dono ed è un atto morale. Poi diviene promessa di reciprocità. E qui sta l'aiuto da parte dell'Altro. Quindi l'appello è fondamentalmente reciprocità. Quel che facciamo, il progetto, il fine, l'azione, non è più mio né suo, ma nostro. Ecco perché non può che essere aiuto disinteressato, generosità, dono della propria persona, reciprocamente.

Tutto ciò che lede questa reciprocità porta inevitabilmente al rifiuto, a quel rifiuto che abbiamo visto a proposito della preghiera e dell'esigenza.

Ma, mentre nella preghiera e nell'esigenza il rifiuto non ha bisogno di essere motivato, il rifiuto all'appello deve essere motivato, deve dare delle ragioni. Perché l'appello è comprensione, ossia è proprio tale in quanto presenta delle ragioni e dei fini. Ed è su queste ragioni e su questi fini che

deve motivarsi il rifiuto quando si presenta. Inizialmente e unilateralmente è rifiuto di aiuto a realizzare i fini.

Dato, però, che io ho già riconosciuto all'Altro la sua libertà e perciò anche il diritto di rifiutare, il suo rifiuto non appare violenza perché è un diritto. Invece è peggio della violenza perché è "giusto", anche se, in sostanza, ignobile. E' un'azione in negativo. Mi rigetta nella mia limitatezza e nel mio isolamento. La reazione non può perciò essere contro il rifiuto stesso, contestandolo ecc. . . , ma contro l'uomo che rifiuta, perché rende irrimediabile il rifiuto. Per cui la violenza è inevitabile.

Se si considera l'entità del rischio in questo tipo di rapporto, "l'autenticità sta dalla parte del rischio".

Ignoranza e insuccesso

Anche l'ignoranza è un tipo di relazione interumana ed anche in questa relazione si trova una delle origini della violenza.

I casi sono due: o ignoro di ignorare o so di ignorare.

Nel primo caso nasce uno slancio verso la coscienza o, tradotta questa nel concreto, verso il progetto. E' uno stadio provvisorio, di passaggio verso la conoscenza. Significa che tutto è da fare, per cui l'atteggiamento è positivo e non certo un difetto.

Diverso è il secondo caso. Sapere di non sapere significa che un altro sa. La verità esiste ma è già depositata presso qualcuno. E' lui, dall'esterno, che definisce il mio pensiero. E ciò determina l'oppressione a mezzo del sapere.

L'oppresso sarà sottoposto ad un lavoro servile che gli impedirà di istruirsi. Io così sono alienato all'Altro e l'ignoranza si presenta a me come negazione della libertà. Se questa

condizione non è mantenuta artificialmente, non è violenza. "Alienazione di fatto senza violenza" che, anzi, porta con sé l'obbligo di insegnare. Ma, se è mantenuta con intenzione, diviene la più sottile e fondamentale delle violenze. Io sono nelle condizioni di riconoscere all'altro il diritto di darmi degli ordini.

Diviene qui inevitabile incontrare la figura di chi è al di sotto di una intelligenza media. "Le sot" sarebbe lo stolto, ma Sartre lo esamina nel senso che ho detto. Non è un termine né spregiativo né derisorio. E' un normale grado inferiore di intelligenza.

Sartre si dilunga su questo concetto, ne esamina vari aspetti, ma il fatto più importante è la posizione in cui il "sot" ha coscienza di trovarsi di fronte agli altri. Per il "sot" non conta la propria carenza di pensiero: "il fatto è che esistono i pensieri degli altri e che a lui si dice che egli non li comprende". Ciò determina una reazione che è di varia natura.

Una è la collera che conduce alla violenza. Il "sot" vuol conservare la propria concezione semplice del mondo e vuole distruggere gli altri e i loro pensieri.

Un altro tipo di reazione è l'atteggiamento che, in Francia, è noto come "l'esprit de sérieux". Difficile una traduzione letterale. Noi diremmo un "atteggiamento d'importanza" od anche "serioso", anche se non è l'esatto corrispettivo. Le verità sono già confezionate, sono confezionate dagli altri e gli vengono dagli altri. Egli le prende come montagne, sono per lui importanti perché "gli altri sono importanti". E' come lo schiavo che porta in sé l'esigenza del padrone. Le verità sono assolute. Ogni

opposizione determina la violenza. La tolleranza non è concepibile. Sarebbe come distruggere se stesso perché "tollerare un altro pensiero è come ammettere il pensiero in generale". Le verità implicano un fine ed egli non può rimettere in questione il fine. Sarebbe la sua fine. "L'esprit de sérieux" (che, come si sa, domina nel mondo) va rifiutato ad oltranza in quanto è l'apice della malafede.

Altri ripari possono essere la leggerezza, la fede e la distruzione del pensiero. Negando tutto, contano solo la forza e il successo sociale.

Così questa forma di inferiorità intellettuale è originariamente oppressione. E Sartre paventa il regno della stoltezza che egli trova più forte del regno dell'intelligenza. Per cui il problema del "sot" diviene un problema della gente intelligente. Il "sot", a questo punto, è lui che crea l'oppressione, è un continuo pericolo, ha paura e fa paura perché dominato da sordide potenze negative. Il fatto è che, nella classe oppressiva, la stoltezza ha largo spazio (ad es. il figlio imbecille del ricco che, pur in queste condizioni, è posto a dirigere aziende). Il problema passa all'intelligenza e al posto idoneo che ognuno deve avere nella società. In questo caso, nessuno s'accorgerebbe dell'esistenza del "sot". Ma, così non essendo, la "sottise" ci porta all'oppressione.

La violenza

Prima però di passare al problema dell'oppressione, di cui qui abbiamo intravisto gli albori, continuiamo sul problema della violenza di cui, nei vari rapporti con l'Altro, abbiamo colto l'essenza ontologica.

Originariamente deriva dal concetto di forza (*vis*), per cui esiste un'ambiguità che occorre chiarire. La forza si usa sulla base di uno stato di cose da far rispettare (ad es. la legalità), la violenza è al di fuori, agisce per se stessa. La forza apre una bottiglia agendo sul tappo, la violenza spacca il collo della bottiglia. Questa, in sintesi, la differenza, anche se spesso le due parole vengono usate senza alcuna discriminazione. Invece, altrettanto spesso, la violenza viene usata per insufficienza, inefficacia della forza. Di qui l'idea, in parte vera, che la violenza denuncia uno stato di debolezza.

Ci sono, fondamentalmente, due aspetti sotto cui si presenta il mondo della violenza.

Il primo è quando la violenza è fine a se stessa. Ossia non è un mezzo, ma può usare tutti i mezzi pur di affermare se stessa. Spezza ogni legame con la società. L'orgia, il cui scopo è la violenza, è una via di mezzo. La violenza reclama il proprio diritto alla violenza. Anzi, si sente un diritto. Quasi l'affermazione del diritto divino ad avere tutto e subito. E' una intransigenza assoluta. Sceglie la propria distruzione piuttosto che riconoscere i diritti del mondo. Ha il diritto di distruggere il mondo. Non accetta l'insuccesso senza la morte. In questo senso è affermazione della libertà assoluta. Il suo diritto è esigenza assoluta. La violenza pura e il diritto sono la stessa cosa. Come tale, la violenza esige di essere riconosciuta. In altri termini, la violenza si afferma sulla distruzione dell'Altro, ha bisogno della libertà che essa nega. Distruttrice del mondo umano, ha bisogno che il mondo umano riconosca la sua distruzione. Paradossalmente vuole distruggere la libertà dell'Altro, ma vuole che l'Altro liberamente la riconosca.

Il secondo aspetto è quando la violenza è al servizio di un fine, che è sempre rifiuto e distruzione dell'Altro e della legalità. Ma proprio perché è rifiuto e distruzione, vuole possedere l'Altro quando rifiuta, non quando consente. E' un rifiuto che ha bisogno di un rifiuto. In conclusione, vuole annientare la libertà dell'Altro ma, per far ciò, ha bisogno che l'Altro sia ed abbia questa libertà. Sartre conclude che la violenza nasce "nella totale assenza d'essere".

Il gruppo Stern

C'è anche la violenza contro la violenza. E Sartre prende ad esempio il gruppo Stern.

Il gruppo terrorista israeliano, che lotta contro gli inglesi per poter fondare il proprio stato in Palestina, è un esempio di violenza che giustifica la violenza contro la violenza. Non vede la liberazione dell'uomo, si limita alla liberazione della Palestina. Partiti gli inglesi, si vedrà.

A questo punto il discorso si allarga. Lo scopo collettivo è essenziale. Per cui c'è alienazione. Per Hegel, l'ultima società non fa che vegetare. E' vero che lo Spirito è inquietudine, ma ciò significa soltanto che ci saranno ancora guerre. E' la città dei fini come la vede Comte.

In una società ideale l'umanità si chiude in sé. Nel senso bergsoniano. La libertà diviene un mito. In altri termini, nulla di più lontano dalla città dei fini che la stessa città dei fini realizzata.

Ecco perché, in questo caso, nasce il totalitarismo. Marx aveva ragione di chiamare fine della preistoria ciò che Hegel chiamava fine della Storia. La città dei fini, realizzando la totalità umana, realizza di fatto il totalitarismo. L'unità si può conoscere solo per alienazione.

Il fatto è che anche la città dei fini deve perseguire continuamente la città dei fini con la trasformazione interiore della soggettività perché, per principio, la totalità umana è sempre distinta in parti (*totalité détotalisée*). La libertà deve continuamente porsi come fine la libertà.

Sartre dirà altrove che il regno dei fini non è altro che la continua preparazione del regno dei fini.

Autodafé

E' la violenza come mezzo. C'è il principio essenziale della violenza: quello di "non aver mai cominciato". E' sempre l'altro che ha cominciato a commettere violenza. Infatti non ci sono mai guerre offensive, ma sempre difensive.

E' il principio hegeliano di negazione della negazione. C'è sempre, da qualche parte, la negazione della verità. Se poi la negazione è positività, bisogna distruggerla o, meglio, l'essere positivo che la sostiene. E qui sta la violenza.

Un'eresia può essere positiva. Ma non è cattolicesimo ortodosso. Quindi va distrutta. Anzi, più è positiva più è negazione. E' rifiuto dell'ordine ed occorre distruggere il rifiuto.

La morale della forza

Sartre ne enuncia una dozzina di principi, ma ne sottolinea specialmente uno: per il violento "è stato sempre il violentato a cominciare".

L'Essere e il concetto di valore sono la stessa cosa. L'Essere e la forza s'incarnano nel corpo del violento e sono i valori corporali ad esprimere l'Essere. E c'è una gerarchia in questi valori – forza fisica, ferocia e nobiltà – che il violento vuole imporre. Il violento esige di essere riconosciuto ed esprime tre modi: la stima, la collera e la paura.

La paura è l'accettazione della gerarchia che egli impone. Questa, dice Sartre, è la forma più banale della morale della forza. Rivela non solo contraddizioni, ma rivela nel violento la paura di se stesso.

Infatti questo aspetto della violenza è un'eccezione. "Morale e ontologica della violenza s'incontrano solo nel caso in cui la violenza è concezione del mondo". La morale della forza è più

sottile: "è un certo modo di tenersi senza mezzi termini di fronte all'oggetto del proprio desiderio, come il mistico di fronte al suo Dio".

Nasce nella vita familiare, nell'educazione. Si pone come dovere, che diviene imperativo e riduce la libertà personale. Qui Sartre riprende la sua teoria dello sguardo e la pone all'origine di questa limitazione della libertà. "Il dovere è la volontà dell'Altro in me".

Per rafforzare ciò, si fa riferimento ad un ordine esistente. Cosicché si acquisisce "l'abitudine di credere nel principio di autorità". Ci si appella alla Ragione ma, quando questa non è sufficiente, si giunge alla violenza. Nella violenza si considera la libertà come una cosa e si rischia di cadere nella menzogna e nell'astuzia.

Sartre solleva questi problemi come pericoli nell'educazione e si dice convinto che occorrono grandi sforzi, ma è indispensabile mettere in grado il bambino di giudicare e di considerarsi, lui stesso, una libertà di fronte ad un avvenire concreto. Occorre rinunciare a vedere l'avvenire come fine assoluto. Occorre vederlo nelle prospettive del presente, come avvenire di questo presente, ossia concreto.

Come nel mondo dell'educazione familiare l'equivoco sul fine diviene, di fatto, violenza, così nel mondo degli adulti menzogna e inganno risultano essere, nei risultati, forme di violenza. Ciò avviene quando si riesce a trasformare la libertà in cosa e la violenza diventa giustificazione di se stessa. Io inganno perché ho il diritto di ingannare. L'alienazione di una libertà si verifica perché la libertà è alienabile. L'universo della violenza è

sempre la giustificazione della violenza.

Così avviene nella così detta "religione per il popolo", dove i fedeli devono sacrificare tutto per l'ordine sociale. Come pure nella disciplina di partito, dove i membri, anche qui, devono sacrificare tutto per i fini futuri del partito stesso. (Sartre dirà in altra occasione, ma a questo proposito, che "occorre raggiungere oggi un miglioramento affinché questo prepari quello di domani"). Menzogna e inganno divengono indispensabili in ambedue i casi, giustificano se stessi, ossia sono violenza.

Si può considerare quanto sopra violenza offensiva. Lo stesso accade nella violenza difensiva. (La contro-violenza è un'altra cosa: risponde ad un atto aggressivo).

La violenza difensiva si manifesta in due circostanze opposte che hanno come base un rifiuto profondo. Io non accetto di essere convinto, per cui mi ritiro da ogni discussione. Io voglio convincere a tutti i costi l'Altro che non è in grado, lui stesso, di poter essere convinto (ad es. fargli apprezzare a tutti i costi un quadro che non è culturalmente in grado di capire). La violenza sta nel trattare come fine un uomo che invece considero un mezzo. Non c'è reciproco riconoscimento di libertà e il risultato alienante non è che una forma di violenza.

Abbiamo fin qui esposto la violenza come forma di alienazione, sia sotto l'aspetto ontologico, sia nelle sue manifestazioni estreme anche se rozze e banali, sia nelle sue espressioni più sottili della vita quotidiana infantile ed adulta, privata e pubblica. Il comportamento che la regola è, di fatto, una morale della forza che richiama nelle forme più disperate il

rapporto hegeliano servo-padrone, che abbiamo avuto modo di esporre nel capitolo sul tema dell'esigenza.

Tutto ciò ci interessa in quanto alienazione, perché solo la condizione di alienazione (e non la forza o la violenza in sé) ci permette di affrontare il problema dell'oppressione che, secondo Sartre, segue all'alienazione. E ci permette, così, di fondare una morale che sopprima l'alienazione. Cosa che è possibile per gli oppressi, per tutti gli oppressi, ben s'intende, che la vogliano.

L'oppressione

Uno dei punti di partenza, per giungere al concetto di oppressione, è la "sottise", la stoltezza, ossia l'incapacità di "intelligere" i pensieri degli altri. Ne abbiamo già parlato a proposito dell'ignoranza ma, per far meglio intendere l'origine dell'oppressione, non è male ripetere ed ampliare quei concetti.

Ora si dice allo stolto che esistono tali pensieri e che egli non è in grado di capire. Le sue reazioni sono di quattro tipi. La collera, che consiste nel voler distruggere gli altri e i loro pensieri e che quindi implica la violenza.

Una atteggiamento di "importanza", il così detto "esprit de sérieux", che consiste nel considerare assoluti i pensieri che gli provengono dall'esterno, avallati da persone che considera "importanti", a cui egli crede e che egli sostiene come lo schiavo sostiene l'esigenza del padrone. Ammettere che altri pensino è distruggere se stesso. E' l'intolleranza personificata.

Un atteggiamento di leggerezza, di superficialità, che si

appoggia ad un ordine esistente e a "l'esprit de sérieux". La sua leggerezza serve a nascondere verità importanti. E' necessariamente dalla parte dell'oppressore.

Da ultimo la fede e la messa in dubbio del pensiero. Sono forme di irrazionalismo che lo stolto attua per negare il valore del pensiero altrui e pertanto la superiorità di esso su di lui. Conta soltanto la forza e il successo sociale.

Da ciò si può constatare che le quattro forme di reazione dello stolto sono omogenee e la stoltezza si presenta come forma sottile di oppressione. Per cui proprio questa incapacità, questa insufficienza intellettuale di capire ed accettare il pensiero degli altri, ci porta al problema dell'oppressione che, sotto l'aspetto esistenziale ed ontologico, ha cinque forme di espressione.

1° - L'oppressione viene dalla libertà. Sia l'oppressione che l'oppresso sono liberi.

2° - L'oppressione viene dalla molteplicità delle libertà, ossia dal rapporto fra le varie libertà.

3° - Solo una libertà può limitare un'altra libertà.

4° - L'oppressione implica che sia lo schiavo che il tiranno non riconoscano la loro propria libertà. Uno opprime solo se opprime se stesso. Così l'oppressore è oppresso dall'oppresso e da se stesso.

5° - Di qui la complicità fra oppressore ed oppresso.

1°) Si può distruggere un uomo ma non la sua libertà. Non c'è libertà se non in stato di pericolo. E' proprio lo stato di pericolo che rivela la libertà. Il pericolo maggiore è la morte, che è anche un fattore che costituisce la libertà. La libertà è

scelta fra possibili. La scelta dei possibili implica la morte ed implica inoltre che i possibili possono non essere realizzati. Essere libero significa correre continuamente il rischio di veder fallire le proprie imprese e vedere la morte distruggere il proprio progetto. La libertà non può essere concepita al di fuori della morte, dell'insuccesso e del rischio della disperazione. Il cercare implica il rischio di non trovare, di morire senza aver trovato. Questo è il senso tragico della libertà. Il tragico è l'affermazione della libertà nell'insuccesso totale della libertà. E' la scoperta dell'insuccesso come condizione della libertà. Nella tragedia l'insuccesso è totale. Si tratta di mostrare la libertà partendo dal suo insuccesso.

Per cui, se l'uomo non fosse libero, lo stesso concetto di oppressione non avrebbe senso. Si può concludere che l'oppressore è, nella sua sostanza, libertà.

2°) "Dunque solo una libertà può essere oppressa". L'oppressione esige un doppio carattere: occorre riconoscere una libertà e solo una libertà ne può riconoscere un'altra. Ma occorre inoltre trattarla come oggetto, ossia essere libertà nella libertà dell'Altro che si vuole opprimere. E' l'ambiguità della condizione umana. Questa operazione si verifica con una azione diretta e l'oppressione si traduce in generale nella miseria, in un regime coatto di proprietà, nel lavoro forzato. Si tratta di una trasformazione interna della mia libertà operata dalla libertà dell'Altro. C'è, ad es., un regime di valori, cultura ecc..., ma condizionato da certi divieti di fatto. Tutte le condizioni della libertà sono possibili, ma io, ad es., non so leggere. Il mio possibile diviene impossibile. La mia libertà si

trasforma in impotenza. Quando poi la libertà è mistificazione, i miei possibili oscillano fra la rassegnazione e il rifiuto puramente simbolico. Anche qui la rivolta, come ultimo possibile, suppone condizioni difficili (possibilità di alleanze, solidarietà, conoscenza di tecniche superiori a quelle dell'oppressore ecc...). C'è poi la costrizione al lavoro anonimo che di fatto mantiene i tabù insiti nel campo della libertà.

3°) L'oppressione è un momento della dialettica delle libertà. Ci sono tante libertà e ciascuna vuole strappare l'universo di libertà all'altra. E' sufficiente che una possega il Sapere o un Sapere maggiore ed è oppressione. Il mondo sociale è dunque una continua dialettica fra tre concetti: riconoscimento della libertà assoluta (che si rivela nei vari sentimenti interpersonali: odio, amore, riconoscenza, ammirazione, disprezzo ecc...), fatalità o destino (rapporto fra potenza ed impotenza), determinismo (che è un modo automatico di asservire fondato sulla necessità: l'oppressore maschera l'asservimento dell'oppresso).

4°) L'oppressione è malafede e mistificazione, ossia falsificazione della libertà (fingo di non essere libero mentre lo sono, o fingo che l'oppresso è libero mentre non lo è). La prima mistificazione è far risalire l'origine dell'oppressione alla natura umana (l'uomo è cattivo) e non a un fatto storico. Per Hegel "è necessario cominciare dall'oppressione". Ma, stando al fatto storico, sono le ragioni politiche e non quelle economiche (come scrive Dühring) a determinare l'oppressione. Le ragioni economiche sono solo l'effetto. Il fatto primitivo è la violenza politica e non la forza economica

indiretta. Sartre mette a confronto su questo tema Hegel, Dühring e Engels. "La grande debolezza della dialettica del padrone e dello schiavo è che le ragioni del fatto di oppressione sono insufficienti. Bisogna perciò domandarsi se un rapporto diverso da quello dell'oppressione sia possibile in generale, sia possibile nelle circostanze storiche considerate e quale. Engels e Dühring pongono perfettamente la questione. Engels dice nell'"Anti-Dühring": - Dühring scrive: "Fondamentale è la formazione dei rapporti politici nella Storia e le dipendenze economiche non sono che l'effetto o un caso particolare e, perciò, non sono mai che dei fatti secondari. . . . Il fatto primitivo deve essere cercato nella violenza politica immediata e non in una forza economica indiretta".

Importa poco che l'oppressione nasca o no dalla violenza. E' un fatto che può esserci oppressione senza violenza alcuna (es. padrone e operaio). Engels è di questo parere. Sartre, dopo una lunghissima analisi, giunge alla sua conclusione: "Così l'oppressione, come Dühring l'ha visto, ha per origine un fatto primitivo analogo al peccato originale. Ma non è il fatto della violenza, che è qui molto secondaria, ma piuttosto il fatto che l'uomo è, innanzitutto, presente a se stesso come Altro. Il nascere dell'uomo nel mondo è peccato contro la libertà, per alienazione. Fin tanto che l'uomo non uscirà dalla fase di alienazione, tutti i tentativi per affermare la sua libertà gli saranno ripresi alle spalle, alienati, e finiranno in oppressione. C'è un circolo vizioso che non invita all'ottimismo, poiché l'alienazione perpetua l'oppressione e l'oppressione perpetua l'alienazione".

5°) Questo è il caso della complicità reciproca dell'oppressore e dell'oppresso. Abbiamo visto che c'è il mondo dell'alienazione (addirittura come peccato originale) cui concorrono l'oppresso quanto l'oppressore. Sia chiaro che né l'uno né l'altro inventano l'oppressione. Questa è sempre il fatto originario dell'Altro in me. Non c'è mai stato un primo oppressore. Il fatto fondamentale, l'abbiamo già visto, è che l'alienazione precede l'oppressione e la giustifica. Per cui lo schiavo accetta la propria schiavitù. E' stato vinto con le armi. Con più fortuna avrebbe reso schiavo il suo padrone. La sua rivolta non è, pertanto, contro la schiavitù in generale, ma contro il fatto che lui è schiavo. La sua vita nel clan non sarebbe stata diversa. Sarebbe, in ogni caso, un'alienazione. Il padrone è l'Altro. Gli ordini e i divieti categorici del padrone valgono quanto i tabù del clan. In qualche modo il padrone, in quanto Altro, è giustificato d'essere padrone. In fondo lo schiavo ha accettato di essere schiavo per aver salva la vita (Potlatch). Se fosse morto, avrebbe avuta salva la sua libertà. C'è stato un combattimento e uno ha vinto. La cosa però cambia quando lo schiavo nasce in una casa di schiavi dove la schiavitù è istituzionalizzata. Potrebbe cambiare. In effetti egli acquisisce l'Altro in sé. Si trova garantito, per cui accetta l'Altro e la sua verità. La fa sua. E' nato per servire. Diviene complice del suo padrone per assassinare la propria libertà. La complicità radicale col padrone è la rassegnazione (lo stoicismo, il lavoro e il furto portano alla complicità). Sartre si dilunga sullo stato di rassegnazione. Ha la contraddizione paradossale d'essere invivibile e, ad un tempo, di essere fatta per lo schiavo. Nel cristianesimo questa sottomissione diviene

merito. L'isuccesso è martirio, testimonianza, prova. Per cui, non solo per Sartre, il cristianesimo è religione degli schiavi in quanto recupero dell'isuccesso. Questa è la ragione per cui il rassegnato odierà il rivoluzionario più ancora dello stesso padrone e si augurerà il suo isuccesso. La conclusione è ancora la complicità dello schiavo e del padrone.

Per ulteriormente chiarire il concetto di oppressione, Sartre prende in esame un caso storico: la schiavitù dei negri in America.

La differenza tra violenza e oppressione sta nel fatto che la prima è una violazione di leggi (umane e naturali), mentre la seconda è o diviene istituzionale, è legittimata da leggi e tradizioni.

Lo schiavismo americano è un'oppressione di tal natura. Da principio non riconosciuta dalla legge, diviene ben presto istituzionale fino a divenire un fatto legittimo, "naturale". Possedere degli schiavi era, non solo legittimo, ma un fatto naturale. E così era per gli stessi schiavi.

Questo tipo di legittimazione maschera però il carattere abietto delle origini. Nella maggior parte dei casi, sono stati i negri stessi che hanno venduto i loro simili ai negrieri. Spesso una tribù vincitrice vendeva i prigionieri fatti in guerra ai negrieri. In caso contrario si sarebbe molto spesso liberata dei prigionieri uccidendoli. I negrieri pagavano in rhum il prezzo dei prigionieri. Si diceva che in fondo la schiavitù li aveva salvati dalla morte: i negri, in fondo, erano vittime della loro stessa violenza. Meglio, insomma, essere schiavi dei bianchi ma vivi che uccisi dalle tribù che, in battaglia, li avevano fatti prigionieri.

I negri, non essendo cristiani, non erano considerati uomini. Del resto Noè, nella Genesi, condanna tutti i negri, figli di Cam, alla schiavitù perpetua. Soltanto nel XVIII° secolo i saggi della Chiesa hanno dimostrato che si poteva essere, nel contempo, schiavi e cristiani e si è così cominciato a dare qualche nozione religiosa ai negri. Trattandosi di primitivi africani, erano considerati sub-umani ed era perciò vietato insegnare a leggere ai negri non solo schiavi, ma anche a quelli che, col tempo, erano stati affrancati.

Nel 1808 la legge federale proibisce la tratta dei negri per cui, da quel momento, erano schiavi quei negri nati in schiavitù e, di conseguenza, erano legalmente proprietà dei bianchi. Lo stesso negro, nato in cattività, considerava naturale la sua posizione di schiavo.

Hegel non ha visto questo aspetto dello schiavo. La sua teoria vede l'aspetto del lavoro ed è applicabile al proletario, non allo schiavo. In fondo lo schiavo nasce e vive in funzione del padrone, in un certo senso ha con lui un interesse comune (contrariamente al proletario che ha l'esclusivo rapporto di lavoro).

Il rapporto del padrone con lo schiavo diviene un fatto sociologico, che rafforza persino il puritanesimo delle donne bianche del sud. Da un punto di vista sessuale, i bianchi si sbrigliavano liberamente con le negre. Le bianche erano rispettate e considerate solo per essere madri dei loro figli. La virtù delle bianche del sud era proverbiale, anche se poi sorgevano in esse molti complessi. Prende corpo il mito delle razze superiori, che coinvolge anche i bianchi poveri, quelli,

cioè, che non disponevano di schiavi.

Sartre si dilunga ad esaminare tutta una letteratura, analizzando progressivamente tutti gli aspetti filosofici, religiosi, sociologici e politici dell'oppressore. La conclusione è che costui, divenuto oppressore dal di fuori, ha finito per sentirsi tale dal di dentro.

La rivolta

Unica via d'uscita per lo schiavo è dunque, per non restare complice della disumanizzazione dell'uomo, il rifiuto concreto, dimostrato con atti, del potere del padrone. Resta però il fatto che questo rifiuto non riesce ad essere collettivo né collettivamente efficace. Si tratta, pertanto, di un rifiuto concreto ma individuale, quindi di un terrorismo anarchico. Praticamente lo schiavo attua una rivolta individuale, tenta di uccidere o uccide il padrone e poi, preso, viene messo a morte.

E' un fatto che la situazione non offre altro e che la violenza si presenta come unica soluzione. E' il mito della rivolta e della caduta degli angeli.

Ciò che manca, in questa rivolta, è il progetto finale di un ordine nuovo. Essa, pertanto, non sarebbe più una rivolta ma una rivoluzione. La differenza fra rivolta e rivoluzione sta qui.

La rivolta è pura distruzione, nega la dimensione dell'avvenire. E' Sansone che abbatte le colonne del tempio. "Muoia Sansone con tutti i filistei". In effetti il suicidio dello

schiaivo sarebbe la stessa cosa.

Tuttavia lo schiaivo non ha altra via. Tanto che anche Hegel afferma che "la libertà assoluta . . . è giustamente questa coscienza astratta che distrugge in se stessa ogni differenza ed ogni sopravvivenza della differenza". E' quella che Sartre chiama "la coscienza terrorista di Hegel".

In fondo la rivolta diventa crimine ma, inversamente, si può dire che ogni crimine è rivolta. Qui la violenza si confonde con la libertà. Se la schiavitù è ordine, la libertà diviene disordine, anarchia, terrorismo.

Se il bene è alienato, ossia nelle mani dell'Altro, la libertà è il Male. Anche qui, come in tutte le rivolte, è sempre l'oppresso che comincia. La rivolta è crimine sia per il padrone che per lo schiaivo rassegnato. Gli eroi di questa rivolta non vengono ricordati dai loro posteri che, liberati, vogliono dimenticare quei crimini che, in fondo, hanno dato l'inizio alla loro liberazione.

Certo che non è facile qualificare la rivolta. E' un Male assoluto per pacifisti e cristiani, è un Male necessario per Camus, un Bene assoluto per Sorel e, come abbiamo visto, una fase di passaggio verso la liberazione per Hegel. Sartre invece vede nella rivolta individuale la scoperta, nel tragico e nella morte, di una libera soggettività che, però, non porta profitto a nessuno. Non è, insomma, la rivoluzione, che è collettiva ed ha un progetto per l'avvenire.

La rivolta individuale non sopprime né la schiavitù né l'alienazione come fenomeno collettivo. Serve al massimo come esempio tipico della legge morale: "In caso d'impossibilità, occorre scegliere il Male per trovare il Bene".

Moralità

Bene e soggettività

"Se si crede in Dio, è ovvio fare il Bene per essere morali. La moralità diviene un certo modo d'essere ontologico ed anche metafisico cui bisogna tendere. E dato che si tratta di essere morali agli occhi di Dio, per lodarlo, per aiutarlo nella sua creazione, la subordinazione del fare all'essere è legittima. Perché praticando la carità noi non serviamo che gli uomini, ma essendo caritatevoli noi serviamo Dio. L'essere superiore cui noi tendiamo è anche un essere-per-gli-altri. Da qui ciò che chiamerò un individualismo ontologico del cristiano. Egli s'abbellisce e s'inghirlanda, diviene una bella casa, spaziosa e ben ammobiliata: la casa di Dio. E' legittimo essere il più bello, il migliore possibile. L'egoismo del Santo è santificato. Ma se Dio muore e il Santo non è che un egoista: a che serve ch'egli abbia l'anima bella, ch'egli sia bello se non a se stesso? A questo punto la massima "fare la moralità per essere morale" è compromessa. E pure "fare la moralità per fare la moralità". E' necessario che la moralità si crei uno scopo che non sia se

stessa. Dare da bere a un assetato non per dare da bere né per essere buono ma per togliere la sete. La moralità compare proponendosi, si propone superandosi. Deve essere scelta del mondo, non di sé".

Così Sartre apre la sua serie di appunti per esprimere ed affermare immediatamente sia la soggettività che la concretezza della morale. Questa esigenza è stata sempre, del resto, la sua preoccupazione e ha dominato tutti i suoi lavori, sia filosofici che letterari. E ciò confrontando i due poli estremi del tema esistenziale: Dio e l'essenza di Dio.

L'"ouverture" avrebbe anche potuto essere la celebre frase di Dostojevski: "Se Dio non esistesse, tutto sarebbe possibile". Oppure ciò che Nietzsche fa dire al diavolo e riferire da Zarathustra: "Dio è morto a causa della sua compassione per gli uomini".

Il confronto dei due poli diviene indispensabile per il sorgere di una morale concreta. L'assenza di Dio costringe infatti l'uomo, abbandonato da Dio, a inventarsi come uomo ed a costruirsi, egli stesso, una morale. Altrimenti dovrebbe considerare Dio come Altro che gli impone i suoi dettami, alienandolo. Mentre la morale è proprio il rigetto dell'alienazione. Infatti, alla fine del percorso, all'atto, cioè, della conversione, la frattura può ricomporsi. Se, da un lato, "l'assenza di Dio non è la chiusura, ma l'apertura dell'infinito e si rivela più divina di Dio", dall'altro "noi ritroviamo, nell'umanità della nostra finità e dei nostri limiti, l'estasi della Creazione divina".

Questa conclusione mistica potrà anche meravigliare, ma

non è per nulla mistificante. E' strettamente conseguente all'unico punto di partenza possibile per creare una morale concreta. Altrimenti si dovrebbe avallare la teoria hegeliana del padrone e dello schiavo e l'uomo risulterebbe condannato all'astrattezza ed all'alienazione per tutta la sua durata senza mai riuscire ad avere una Storia se non alienata.

Il Bene, perciò, è lo scopo dell'atto che lo compie, nel senso che, senza l'atto, non esisterebbe. "Un Bene platonico, che esistesse in sé e per sé, non avrebbe alcun senso". Sarebbe astratto. "Essere buoni non vuol dire possedere il Bene, ma farlo. Essere giusti non vuol dire possedere la giustizia, ma renderla". E' una realtà oggettiva compiuta da una soggettività. Il rapporto fra questa soggettività che agisce e il Bene è lo stesso rapporto che lega la coscienza al proprio oggetto e l'uomo al mondo. In altri termini, l'uomo è il Bene che egli sceglie, che entra a costituire il suo progetto esistenziale. E' legato al Bene come la coscienza al mondo. "Togliete il mondo alla coscienza e questa non sarà più coscienza di nulla, non sarà più neppure coscienza".

Ciò significa che il Bene non è soltanto un fatto concreto e soggettivo, ma necessariamente anche universale. Il Bene esige non soltanto che lo faccia io nei riguardi degli altri, ma che lo facciano anche gli altri. "Il Bene esige la pluralità delle coscienze ed anche la pluralità degli impegni". "Così il Bene è necessariamente la ricerca di soggettività concrete . . . in mezzo ad altre soggettività ostili o semplicemente di diverso orientamento. Non soltanto è il mio ideale, ma è anche mio ideale che divenga l'ideale degli altri. La sua universalità non è di fatto, ma di diritto".

Atmosfera della morale: mistero e insuccesso

L'atmosfera di mistero, ossia dove nulla è spiegato, significa che occorre essere morali "nell'ignoranza". Poiché il sapere assoluto (che, certamente, aiuterebbe la morale) è impossibile, l'inizio della morale non può che essere nell'ignoranza.

L'atmosfera di insuccesso è all'origine della morale, perché è di fronte all'insuccesso che "ciascuno di noi deve assumersi le proprie responsabilità morali".

"C'è insuccesso se c'è azione. Questa è disposizione di mezzi in vista di un fine. Se questo non è realizzato, c'è insuccesso. Ossia i mezzi non si sono trasformati nel fine. L'insuccesso è legato all'esistenza, perciò esso prova l'esistenza".

"Il senso del tragico è l'affermazione della libertà nell'insuccesso totale della libertà. E' la scoperta dell'insuccesso come condizione della libertà. Nella tragedia l'insuccesso è totale: si tratta di mostrare la libertà partendo dal suo insuccesso".

Praticamente è nell'insuccesso che l'uomo rivela la propria autenticità. Infatti l'uomo potrebbe anche amare l'insuccesso, potrebbe voler perdersi, amare l'impossibile. Allora è poeta (i famosi poeti maledetti). La poesia salva l'autenticità dell'uomo. "L'uomo autentico è poeta".

Ecco perché l'insuccesso, ed il mistero che ancor più lo annebbia, formano l'atmosfera in cui nasce la morale.

"Siamo condannati ad essere liberi"

"Non si è mai ben compreso. Eppure è la base della mia morale".

Partiamo dal fatto che l'uomo è-nel-mondo. Come progetto assume la propria situazione per superarla. Qui ci avviciniamo ad Hegel e a Marx: "conservare per superare". "Ogni superamento che non conserva è una fuga nell'astratto". Io devo assumere la mia situazione per cambiarla. Ciò non significa che io la conservi tale e quale, ma ricavandone delle ipotesi nuove verso un futuro nuovo.

Inoltre c'è il fatto che io sono esposto al mondo ed ai mutamenti che il mondo comporta. Ossia ci sono io e c'è il mondo. Per esempio, attraversando una zona di contagio, io resto contaminato. Eccomi tubercolotico senza colpa. Non solo, ma questa malattia mi impedisce di fare il lavoro e tutte le cose che facevo prima. Sono, in altre parole, inabile. Senza alcuna colpa da parte mia.

Ebbene, questa situazione nuova, venutami dal di fuori, io la devo assumere e superare. Non ho più nessuna delle possibilità di cui disponevo prima. Ho soltanto le disponibilità del mio stato di malato.

Orbene, queste nuove possibilità determinano in me una nuova libertà senza scusanti. Io devo prendermi la responsabilità della mia malattia. Io non ho mai voluto questa malattia, ma ora devo volerla. Io devo inventare un progetto nuovo. Infatti il rifiuto (romantico) della malattia è inefficace. Così c'è del vero nella morale che pone la grandezza dell'uomo nell'accettazione dell'inevitabile e del destino. Ma è incompleta se non la si usa per cambiarla. Stando all'esempio, occorre vivere questa malattia per restare uomo.

"Così la mia libertà è condanna perché io sono libero di essere o non essere malato e perché la malattia mi viene dal di fuori: non è venuta da me, non mi riguarda, non è colpa mia. Ma, poiché io sono libero, sono costretto dalla mia libertà a farla mia, a farne il mio orizzonte, la mia prospettiva, la mia moralità ecc. . . Io sono perpetuamente condannato a volere ciò che non ho mai voluto, a non volere più ciò che volevo, a ricostruirmi una vita sulle distruzioni inflittemi dal di fuori Per la mia vita di malato, essa non è una scusa, è solo una condizione. Così non ho tregua: sempre rovinato e trasformato dal di fuori, e sempre costretto a riprendermi e a prendermi la responsabilità di ciò di cui non sono responsabile. Obbligato ad assumere questo determinismo per perseguire i fini della mia libertà, per fare di questo determinismo un impegno in più".

Spontaneità e riflessione

Carattere essenziale della moralità è la spontaneità, ossia la sua subordinazione all'oggetto. Ma occorre diffidarne: c'è malafede e ignoranza. L'oggetto è essenziale, la soggettività inessenziale. Diventa necessaria la riflessione, perché sopprime malafede e ignoranza e l'oggetto diviene inessenziale (come il "cogito": essenziale non è che io pensi a questo o a quello, ma il fatto che io pensi. Essenziale è pensare, inessenziale è l'oggetto). Per cui la riflessione tiene la spontaneità in sospenso ("tra parentesi"). Ma punto di partenza della moralità deve sempre essere la spontaneità, in quanto deve essere, ed è, oggetto della riflessione. La moralità diviene dunque una "conversione" (riflessione) permanente come la rivoluzione permanente di Trotsky.

Il passaggio dalla spontaneità alla riflessione è un dramma libero della persona, perché è una morale e non una dialettica.

La riflessione sorge, in origine, come complice (impura) in quanto semplice tentativo di recupero della coscienza che, però, è votato all'insuccesso, perché questo tipo di riflessione è sempre contagiato dalla malafede e dall'ignoranza della spontaneità.

Il passaggio alla riflessione pura (conversione) è un superamento della malafede (solo la malafede può condurre alla buona fede), ma si può attuare solo con l'intervento dell'Altro (appello all'Altro). Ossia la buona fede fa appello alla buona fede dell'Altro.

In conclusione: "Va da sé che una conversione è –possibile– in teoria, ma essa implicherà non soltanto un cambiamento interiore in me, ma anche un cambiamento reale dell'Altro. In assenza di tale mutamento storico, non esiste conversione morale assoluta. Come il rifiuto della guerra non sopprime automaticamente la guerra".

L'appello all'Altro

"Uno non può essere morale da solo". Per cui la conversione (riflessione pura) implica inevitabilmente l'appello all'Altro.

La riflessione impura è malafede perché non vuole vedere il proprio insuccesso. Ma solo la malafede è all'origine della buona fede. La riflessione pura è buona fede e, come tale, appello alla buona fede dell'Altro.

Occorre però vedere se anche l'Altro è in buona fede. Ciò non è sicuro. In caso affermativo si tratta di un "caso". In caso negativo, l'Altro sarebbe per me "destino", perché anche lui è libero.

La riflessione pura, ossia il recupero della buona fede, è, dunque, appello alla buona fede dell'Altro. E' proposta di un progetto, di un'impresa comune, di un fine da perseguire insieme.

Il rapporto con l'Altro non deve mai essere diretto. Sempre a mezzo dell'opera o, meglio, di un'opera da svolgere unitamen-

te. E' pertanto riconoscimento reciproco di due libertà in situazione. Ciò implica una scelta, un progetto. E' il momento della storizzazione (concetto che troveremo più avanti). Il rischio è il rifiuto, il peggiore dei rifiuti. In questo caso non si condanna il rifiuto, ma il rifiutante. Perché il confronto è fra due libertà che hanno voluto la loro liberazione. Il rifiuto rivela che una delle due non aveva raggiunto questo grado di coscienza.

Il rischio è talmente grande perché l'appello significa completa dedizione di sé. Aiuto, generosità, dono di sé. Uno si perde dandosi, come pure l'Altro, reciprocamente. E' un rapporto nuovo, dove l'uomo si definisce donandosi all'Altro, come volontà creatrice.

Reciprocamente, l'uno e l'Altro si accettano nella loro contingenza, nella loro finità e nei loro limiti. La volontà e la buona fede, non solo sono indispensabili, ma sono la base per la rivelazione di sé, della coscienza, della libertà. Sono il motore della morale della libertà. La generosità, l'amore, l'affetto, sono l'apice cui porta l'esercizio reciproco della libertà. Questa diventa veramente concreta, direi corporea, fisica, perché porta alla gioia. E' volontà pura. La libertà che vuole la libertà.

Cosa che farà dire a Sartre che l'uomo "troverà l'estasi della creazione divina".

Conversione e creazione

1) "La conversione è virtualmente possibile per tutti gli oppressi". Innanzitutto perché la loro coscienza concepisce (ossia può comprendere) l'esistenza come soggettività. L'errore di Hegel e di Marx è di aver costruito i loro sistemi considerando i soggetti particolari come oggettività. Così ogni alienato (ossia colui che si vede rinvia la propria immagine, ma trasformata, dall'Altro) si sente il fondamento di ogni sistema di alienazione.

Non è la paura e il lavoro a dare allo schiavo la coscienza di essere schiavo. L'alienazione c'è già (l'alienazione precede l'oppressione). E' già il suo modo di esistere e la condizione originale per il fatto che ci siano degli Altri e un'alienazione.

Il minimo gesto di fame è superamento della situazione e diviene rivendicazione non della sola fame, ma di una ragione di vivere dove l'uomo pone tutta l'umanità (giustizia, libertà ecc. . .). Gli animali sentono la fame come semplice "conatus",

negli uomini c'è la comprensione della condizione umana e della libertà. In altri termini, la conversione morale è possibile per tutti gli oppressi che concepiscano l'esistenza un assoluto soggettivo. Un assoluto tutto interiore alla coscienza, che non proviene, cioè, dall'esterno, che non è trascendenza. L'uomo è l'unico soggetto, il vero protagonista della vita e della Storia e non, come per Hegel e Marx che si sono posti fuori da tale dimensione, uno strumento, rispettivamente dello Stato etico o della struttura socio-economica.

L'oppresso è il vero destinatario della morale sartriana, ma l'oppresso che abbia coscienza della propria autonomia, ossia che voglia liberarsi della propria alienazione per potere, di conseguenza, scrollarsi di dosso lo stato di oppressione in cui si trova.

La conversione morale è un'azione, un'azione liberatoria affidata esclusivamente alla volontà individuale. Nessun sistema, perciò, di valori imposti, ma volontà di liberare la libertà. Non c'è infatti libertà senza liberazione.

2) La conversione può nascere dall'insuccesso continuo di ogni tentativo della coscienza di realizzare la propria idea. Così ci si rende conto universalmente del regno dell'Inferno, dove esistere significa usare astuzie ed artifici finendo per arenarsi in mezzo a questi artifici ed acquisire coscienza dell'insuccesso. E' il mondo della follia di cui parlano Spinoza e gli Stoici. Ora l'insuccesso può anche essere continuamente mascherato, ma finisce per rivelare il mondo come mondo dell'insuccesso e può spingere la coscienza a porsi la domanda pregiudiziale sul senso dei propri atti e sulle ragioni dell'insuccesso stesso. La domanda

inevitabile sarebbe pressappoco: ma che c'è nell'essenza umana per cui ogni tentativo è votato all'insuccesso? Questa domanda diventa inevitabilmente una sollecitazione a porsi sul terreno della riflessione ed a considerare l'azione umana nelle sue massime, nei suoi mezzi e nei suoi fini.

3) La conversione nasce dall'insuccesso della riflessione complice.

La riflessione nasce da uno sforzo della coscienza di recuperare se stessa. Ma la riflessione complice è votata all'insuccesso per il mio stato psicologico (la mia incapacità di liberare gli atti dalla malafede e dall'ignoranza che li avvolgono). Io non riesco ad incidere sul mio carattere. E' come qualcosa che mi viene dall'esterno. Ad ogni modo, sia il primo insuccesso che il secondo sono forti motivazioni e sollecitazioni per giungere alla riflessione pura (ossia non complice).

La riflessione pura non sopprime il progetto della coscienza, che resta ben radicato nella scelta originaria. Se mai lo modifica, perché l'uomo è azione e continua a porsi domande sul progetto.

Le modifiche al progetto (apportate dall'apparire della riflessione pura) sono tre:

- 1 – Nuova maniera "autentica" di porsi, superando la dialettica sincerità-malafede.
- 2 – Tema della libertà di fronte al progetto.
- 3 – Nuovo rapporto dell'uomo col progetto: dal di fuori e dal di dentro.

Queste tre caratteristiche porteranno ad una modifica del progetto.

1 – L'autenticità scopre che il solo progetto valevole è quello di f a r e (e non di e s s e r e), e non può essere universale astratto. Occorre agire su una situazione concreta. Bisogna, insomma, fare il necessario. L'autenticità rifiuta la ricerca di essere, deve agire secondo una decisione di radicale autonomia. In una parola, l'esistente è progetto e la riflessione è progetto di assumere questo progetto.

Per cui non è contemplazione (che sarebbe ricerca di essere) ma volontà (la sincerità è limitata all'essere). L'autenticità è su ciò che io voglio (e non su ciò che sono, come la sincerità). La mia impresa non è quella che appare agli altri, ma quella che io voglio soggettivamente. La prima è quella degli ingegneri e dei seriosi, che vedono la loro impresa con gli occhi degli altri (ossia oggettivamente). Così trasformano la mia contingenza in passione.

2 – A questo punto la riflessione diviene rivelazione della libertà. Il progetto si trasforma in progetto di rivelazione e di creazione.

La morale, liberando la coscienza dall'alienazione, le dà un valore assoluto. "Se Dio non esiste, l'uomo deve da solo decidere sul senso dell'Essere". Ma il senso è nell'azione. Se l'azione riesce, l'uomo ha un senso. Se non riesce, la vita umana è impossibile. Qui interviene il poeta (poesia come amore dell'insuccesso). Così, fare che ci sia l'Essere, è il tentativo di far apparire il senso della vita umana. L'uomo è continua

rivelazione e, assumendo gratuità e contingenza, finisce per assumere la sua storicità. Sartre si addentra su questo tema ed è bene seguirlo, quasi integralmente, con le sue stesse parole.

"Io sono nel c o r s o d e l m o n d o e contribuisco a farlo. Io posso praticamente fare del mio meglio perché questa guerra sia evitata ma, se scoppia, io devo viverla. Io non cambio il mio punto di vista su di essa, persisto nel condannarla, posso anche decidere, durante la guerra, di svolgere propaganda antimilitarista ma, anche così, devo viverla come se fossi stato io ad averla dichiarata. La rifiuto e l'assumo, allo stesso modo del mio umore. Essa è una possibilità di rivelazione del mondo. Nel momento stesso in cui la condanno e la respingo, io devo fare in modo che essa riveli il massimo del suo essere. Il mio rifiuto non deve essere una fuga, io non devo rifiutare di viverla, non devo tentare di non tenerne conto, di respingere le sue esperienze. Ma, al contrario, di spingerle all'assoluto. Da questo punto di vista, l'uomo che ha scelto di svelare il mondo considera quel che gli capita come una possibilità, in quanto ciò che gli capita gli permette di svelare (il mondo) ancor di più (anche a rischio di morire). Ed allo stesso tempo, assumendo nella contingenza anche la sua epoca, egli considera come sua la prospettiva storica in cui si trova. Ecco ciò di cui ora occorre rendere conto. Qualunque cosa faccia, in effetti, la mia presenza storica mette in questione il c o r s o d e l m o n d o e il rifiuto di metterlo in questione è ancora un mettere in questione e una risposta inventata. La mia situazione concreta si può definire come un punto di vista particolare sulla situazione storica. – io - sono – nella – Storia ed ogni mio atto provocherà

un mutamento nel corso del mondo o, al contrario, esprimerà questo corso. In questo senso, tutto ciò che io faccio sarà significativo per lo storico del futuro, mi fossi anche perso nella folla dei miei ricordi che, per caso, fossero sopravvissuti

Io ho le ignoranze della mia epoca e lotto contro le sue superstizioni. Ma quelle più consolidate sono quelle contro le quali io non lotto affatto Hegel ha risolto il problema collocandosi alla fine della Storia. Ma, dato che la Storia non è finita, io posso assumere la mia contingenza e farne un assoluto solo assumendola nella Storia. E' ciò che io definisco storializzarsi. Così io mi storializzo rivendicandomi come coscienza libera della mia epoca, che io devo assumere e contribuire al suo superamento. Perciò mi pongo come intermediario fra la mia epoca e il suo superamento. Solo così io posso assumere la mia epoca e proiettarla verso un assoluto. Ossia io non posso esprimere la mia epoca che superandola. Perché, infatti, l'epoca contiene già in sé il proprio superamento L'epoca non è finita né infinita ma, se si vuole, è finita ma non limitata. Così io devo volermi e volere la mia epoca. Io non posso sopprimere la guerra ma posso lottare contro questa guerra. In base agli stessi principi, contro la guerra in generale Io posso volere che il mio tempo sia quello in cui una certa guerra possa essere evitata Marx aveva visto bene: una guerra in sé non è né lodabile né condannabile: occorre vedere se serve, in quella circostanza, gli interessi del proletariato. Ciò significa che non esiste alcun principio di universalità etica a priori idoneo a giudicare un avvenimento dell'epoca Perché l'epoca sono io Io

devo assumerla come io mi assumo con un progetto che salvi e fondi l'epoca. Vale a dire che io mi assumo storializzandomi e solo così posso manifestare e rivelare il massimo di concretezza. Io sono l'essere che, rivelato dall'epoca, rivela l'epoca".

3 – L'autenticità è duplice fonte di gioia: A) La gratuità diviene libera. B) Rapporto con l'Essere.

A) La coscienza è gratuita perché contingente. La coscienza diventa finita nella sua contingenza, per cui la libertà le diventa necessaria. Non può rifiutarla senza rifiutare se stessa. Ne deriva che libertà, contingenza e necessità interferiscono l'una con l'altra. Nel mondo dell'alienazione, il fatto di avere una coscienza soggettiva (Moi) implica il desiderio che questa coscienza sia tutto. Il rapporto con la contingenza si capovolge e diviene gratuità (che, in origine, è generosità) e provoca la libera decisione che ci sia un mondo. E questa è una fonte di gioia.

B) Seconda fonte di gioia: rapporto con l'Essere.

Questa coscienza della gratuità è indissolubilmente legata a quella dell'Essere. Così si crea il vero rapporto dell'uomo autentico con le cose, che si ritroverà nel rapporto con l'opera e con gli Altri. Noi siamo fondamentalmente questo rapporto. "Così noi ritroviamo nell'umiltà della finità l'estasi della creazione divina": "E la gioia viene nel ritrovarsi fuori quando ci si è perduti dentro".

Qui comincia il problema della creazione o, meglio, del progetto che diviene creazione.

La libertà, in effetti, si concretizza nel libero progetto di una impresa ed a mezzo di questa si rivela a se stessa. Sarebbe

astratto che tale progetto ci indirizzasse al "bene dell'umanità". Ma, per essere concreto, deve rivolgersi, in circostanze particolari, con certi mezzi e in una determinata congiuntura storica, alla liberazione ed allo sviluppo di un raggruppamento concreto di uomini. Nelle finità e fragilità del progetto, pur con la possibilità di insuccesso, si coglie l'infinito della libertà. "Ogni progetto d'azione è progetto di creazione. Con la conversione noi cogliamo in noi la libertà e stabiliamo un nuovo rapporto della coscienza col suo progetto".

La riflessione, infatti (complice o non complice), coglie l'uomo al centro del suo progetto, lo coglie in azione che, originariamente, è creazione. Affermazione, azione e creazione non sono che la stessa cosa. L'uomo, così, è creatore, ma l'alienazione maschera questo suo carattere di creatore. In effetti, se noi distinguiamo l'azione nei vari campi in cui si esercita, ossia produzione e distribuzione di beni, azione politica, religiosa, sociale, morale, estetica, noi vediamo che l'alienazione fa in modo che l'azione risulti inessenziale.

L'uomo non crea, ma scopre e riscopre ciò che già esiste. Marx, sul lavoro di produzione, aveva già rimarcato che l'operaio non è il prodotto del suo lavoro. Più il prodotto è importante e meno l'operaio vale. Il lavoro, insomma, diviene un oggetto esterno all'operaio, addirittura una forza estranea a lui.

Lo stesso vale per il commerciante nel campo della distribuzione. In funzione del consumo, la produzione diviene distruzione di beni per essere ripetuta.

Anche le attività spirituali sono alienate. Per la religione,

l'uomo senza grazia è nulla. La morale è dominata dall'atteggiamento "serioso", dal manicheismo. Anche l'arte è ridotta ad imitazione. Il nuovo non è richiesto, diviene scandalo. La scienza si riduce a scoprire ciò che era già stato scoperto. L'ideologia si blocca nel determinismo. La psicologia non riesce a descrivere l'invenzione. Esiste solo l'esperienza, che considera il nuovo la ripetizione del vecchio. L'uomo è inessenziale. Essenziale è il mondo, di cui l'uomo è solo un mezzo. Lo stesso proprietario possiede ciò che già esiste, non crea nulla.

Solo la coscienza autentica è creatrice. Anzi ci svela che "noi siamo condannati a creare". Ce lo impone la libertà perché l'atto libero è creazione.

Resta da svelare il senso della creazione e la riflessione pura si pone appunto questo scopo. L'argomento ontologico della coscienza (come coscienza di qualche cosa, altrimenti non sarebbe neppure coscienza), vale anche per l'azione in quanto creazione.

Sartre esamina a lungo, come inseparabili, la creazione di sé e la creazione dell'Altro, ossia del Mondo. Anzi, reciprocamente, l'uno rivela l'altro. E', insomma, creando che l'uomo si crea. Egli è ciò che crea.

Tutte le forme di azione (in quanto creazione) si possono ricondurre fondamentalmente a due: quella dell'ingegnere e quella dell'artista.

Nella comparazione fra le due forme, il metro consiste nell'indicare che cosa è il nuovo, ossia ciò che già non esiste. Il nuovo è un significato e il significato è un'idea realizzata (o

progetto o azione), intesa come superamento verso un futuro. In questo senso, la teoria economica è insufficiente. L'industria crea i bisogni per soddisfarli in un circolo vizioso. La creazione tecnica, dominata dal bisogno, non spiega la creazione come giustificazione di sé, del proprio essere. Insomma, non è il nuovo proiettato nel futuro. Non è l'ideale della giustificazione di sé.

Fondamento della creazione, come giustificazione di sé, resta dunque la possibilità di pensare quel Nulla da cui sgorga la libertà. Solo una coscienza libera può essere creazione. Il bisogno e il desiderio portano solo a ciò che già esiste. Solo l'immaginazione è libertà. Solo l'immaginazione è il recupero della soggettività. Occorre che lo stesso desiderio divenga immaginario. Ecco perché l'arte è il tentativo magico di soddisfare il desiderio.

Contrariamente all'imitazione, la creazione artistica crea realmente oggetti immaginari e immaginariamente un mondo reale.

Morale e Storia

"Nessuno può essere morale da solo". Per cui diviene inevitabile il rapporto fra morale e Storia.

"La morale implica la Storia". La moralità non è possibile senza l'azione storica, ossia senza la Storia.

"La Storia implica la morale". Senza la morale la Storia non ha senso. La morale è la struttura primaria della Storia.

Storializzazione

La Storia si forma attraverso le fasi di storializzazione, storicizzazione e storicità.

La storializzazione è il progetto individuale con cui si decide di entrare nella Storia. "Decidendo di fare il colpo di Stato del 18 Brumaio, Bonaparte si storializza".

La storicizzazione è l'oggettivazione, la realizzazione pratica del progetto.

La storicità è l'espressione dell'epoca. È l'ancoraggio della realtà umana in un'epoca, in un luogo, in una comunità. Per cui offre il fianco alla mistificazione. "Si fa una storia e se ne scrive un'altra". È il pericolo di una Storia mistificata. "Ci si deve, perciò, storializzare contro la storicità".

La storicizzazione è la fase di passaggio fra la storializzazione e la storicità. Deve riguardare la mia epoca, è proposta dalla mia epoca, e non superamento verso l'epoca successiva. Solo così è possibile sfuggire alla mistificazione della storicità. In altri

termini, è l'attuazione del progetto all'interno e nel corso della mia epoca.

Di queste tre fasi, la scelta morale è rappresentata dalla storizzazione. "L'autenticità deve essere cercata nella storizzazione". "L'uomo deve cercare l'Essere, ma con la storizzazione L'Essere è l'idea. Il vissuto, il dominio della moralità è la Storia per l'Essere". Ossia il momento morale è la storizzazione.

Soggettività ed universale concreto

Si sa che l'individuo è, per Hegel, soltanto uno strumento del suo Stato etico e, per Marx, null'altro che un riflesso della struttura socio-economica.

Sartre, al contrario, rivendica il primato dell'individuo e della soggettività. "Anche nella Storia l'esistenza precede l'essenza". E rimprovera Hegel: "Tutti gli atteggiamenti esistenziali sono descritti da Hegel nella più profonda indifferenza".

"L'ontologia esistenzialistica è essa stessa storica La morale deve essere storica, deve cioè trovare l'universale nella Storia e recuperarlo nella Storia".

"Il possibile viene dall'uomo concreto. Così, benchè il possibile e, quindi, l'universale sia una struttura necessaria dell'azione, occorre riandare al dramma individuale della serie finita "umanità" quando si tratti di scopi profondi dell'esistenza. All'origine finita e storica dei possibili. A questa società. La morale è un'impresa individuale, soggettiva e storica".

"A chi si rivolge l'esigenza morale? All'universale astratto? Ma perderebbe ogni senso e diverrebbe essa stessa astratta e formale; poiché la situazione concreta, cioè sociale, potrebbe cambiare A dire il vero, noi scegliamo l'universale concreto. Vale a dire l'insieme degli uomini che si trovano nella stessa situazione storica. Per cui esigiamo dallo storico che egli approvi i nostri principi".

"Occorre sviluppare la nozione di universale concreto: la morale sarà tanto più ampia e più profonda quanto più si tratterà di un gruppo più ampio Occorre, cioè, creare l'universale concreto". "Occorre andare verso una morale concreta, che è sintesi dell'universale e dello storico".

"Bisogna dissociare l'universale dalla sua dimensione infinita ". "Sostituire la pseudo-obiettività – gli uomini – con una vera soggettività collettiva. Assumere la totalità divisa in parti ('totalité détotalisée'). Noi non facciamo che uno ma, ciononostante, non siamo unificabili".

"Non esiste una morale astratta. Non c'è che una morale in situazione, cioè concreta". "La morale è la teoria dell'azione. Ma l'azione è astratta se non è lavoro e lotta".

"La collettività storica è una totalità divisa in parti. Ogni agente storico è una parte di questa collettività. La sua rappresentazione della Storia diviene un fatto storico. . . . In una parola, ogni teoria della Storia è storica. Non sarebbe così se lo Spirito fosse una totalità indivisibile. . . E' il mito hegeliano . . . In altri termini: la Storia ha un senso se lo Spirito è uno". "A causa di ciò, due atteggiamenti nei confronti della Storia: quelli che negano la sua realtà (Pascal, Alain) e quelli che

affermano la sua esistenza (Hegel, Comte, Marx) C'è ambivalenza". "Il vero agente storico . . . tenta di fare esistere lo Spirito come unità, ossia la Storia. E' per lui che una Storia è possibile (per lo scrittore, il filosofo, il santo, il profeta, il sapiente)". "Se c'è una Storia, è quella di Hegel . . . Altrimenti non c'è che una pseudo - Storia. . a causa dell'unità introvabile . . .".

"Forse la Storia è un problema insolubile, ma sempre meglio posto". "La Storia è un mito".

"Conviene che la Storia abbia la sua crisi come la fisica e si liberi dall'assoluto hegeliano e marxista".

A questo punto Sartre affronta Kant sul problema dell'universale.

". . . dopo Kant, la moralità risulta fissata per sempre . . . Ma l'esistenzialismo non si pone come fine della Storia: vuole semplicemente rendere conto che ogni uomo si trova al centro del relativo". "La moralità non è, d'altra parte, fusione delle coscienza in un solo soggetto, ma accettazione della totalità divisa in parti ed, inoltre, decisione di prendere per fine concreto ogni coscienza nella sua singolarità concreta (e non nella sua universalità kantiana)".

"Quando Kant formula i suoi imperativi categorici, non si rivolge ad una collettività concreta, ma a tutti gli uomini. – Tutti gli uomini sono liberi ed eguali di diritto -. Così non si tratta di uomini reali, ma di una folla in cui gli uomini reali si possono contare in mezzo ad uomini fittizi". "Se noi concepiamo una società perfetta (il regno dei fini kantiano) in cui ciascuno dà all'altro il dovuto, il dover-essere è assorbito dal funzionamento reale degli ingranaggi sociali, il diritto è implicito. Ma, recipro-

camente, il diritto è contestato se si tratta di un diritto della classe dominante. Non essendo riconosciuto dagli strati sociali delle classi oppresse, non è universale . . .".

Riprendendo, da ultimo, il tema della morale di fronte alle possibilità di variazione che hanno le situazioni storiche, Sartre afferma: "Problema del collaborazionismo e della resistenza: ecco una scelta concreta. Il kantismo non ci insegna nulla al riguardo". Una scelta, infatti, nel 1940 fra collaborazionismo e resistenza è diversa da una scelta di un nobile del XVIII° secolo di fronte ad un regime di diritto divino ed ambedue sono altra cosa da una scelta che potrebbe imporre una eventuale guerra russo-americana nel 1948. E Sartre riafferma così la sua scelta di un universale concreto come la necessità di una morale concreta.

In conclusione, per Sartre, l'umanità intesa nella sua totalità, alla Hegel, o nella sua universalità, alla Kant, è un concetto astratto. Per Sartre, l'umanità è una totalità divisa in parti, di cui ogni parte ha una sua totalità. Ogni parte è costituita da quell'insieme di uomini che, trovandosi nella stessa situazione storica, attuano le stesse scelte morali. L'insieme di questi uomini è ciò che Sartre definisce l'universale concreto. L'esigenza morale di uno si allarga a tutti coloro che si trovano nella stessa situazione, per cui la morale mantiene il suo carattere di soggettività estendendolo, però, ad una collettività, che è una parte della totalità, ma l'unico universale di uomini che è possibile raggiungere e tentare di estendere. E' un universale limitato, ma concreto.

E' ovvio che una Storia, limitata ad una parte dell'umanità, è

un storia alienata, una pseudo-Storia, ma è l'unica Storia possibile. Compito della morale è di estendere sempre più l'universale per far uscire la Storia da questa sua limitazione, ossia dall'alienazione, che è poi sempre l'eterno dominio dell'Altro.

Alterità e dialettica

"La collettività si costituisce come Stato per ricuperarsi come soggetto. Ma non appena lo Stato si pone a fianco della collettività, è l'Alienazione". "La Storia è l'Altro".

"La Storia, in rapporto alla libertà, è esattamente l'Altro. Il fattore essenziale della Storia è la libertà come motore primo e come fine. Ma essa vien volta ben presto in destino dall'Altro ed è essa che, come libertà alienata, opprime la libertà originale, perché solo una libertà può opprimere una libertà. Così la Storia è la libertà alienata". "La Storia sarà sempre alienata . . . Conviene . . . dare alla Storia una possibilità di uscire dalla pseudo-Storia . . . Noi agiamo sulle situazioni nella speranza di preparare una conversione morale . . .". "La grande molla della Storia è la libertà come negatività".

"L'alterità interna del fenomeno storico Duplice messa fuori gioco: dell'individuo da parte della massa, della massa da parte dell'individuo". "La dialettica interna del Reale per Hegel:

esistono più di un movimento dialettico, più di due agenti storici . . . ". "In altri termini, il vero principio motore della Storia, che è l'Alterità, è più ampio della dialettica e l'ingloba".

Storia e dialettica

La Storia deve intendersi in funzione di quella alienazione primitiva da cui l'uomo non può uscire. L'alienazione, infatti, non è l'oppressione. Essa è la predominanza dell'Altro, la priorità dell'oggettivo. Ogni condotta ed ogni ideologia si proiettano nell'Altro e ne ritornano alienate ed alienanti. L'idea diviene sociale, estranea a se stessa, esteriorità. La spontaneità diviene ordine coercitivo, costume autoritario.

D'altra parte l'alienato è anche fuori dall'alienazione e si recupera nella sua soggettività. E' ad un tempo nelle sue idee e fuori di esse.

Anche fra l'oppressore e l'oppresso c'è riconoscimento egualitario delle libertà, implicite nella stessa oppressione. Perciò la libertà fa esplodere l'ideologia e, con la condotta e l'idea nuova, realizza la liberazione. E' il momento, cioè, dell'Apocalisse (liberazione).

Ben presto, però, l'Apocalisse lascia il posto all'ordine

proiettandosi nell'elemento dell'Altro. Il Cristianesimo si aliena nel Cattolicesimo. E' l'idea divenuta Altro. Il Protestanesimo si aliena nel Puritanesimo. Il Marxismo si aliena nel socialismo di Stato. Con quel che segue. Così si ritorna all'Apocalisse, che contiene ciò che distrugge e che, a sua volta, si alienerà.

Questa è la vera dialettica storica: Alienazione – Apocalisse e alienazione dell'Apocalisse.

E' evidente che il momento umano è quello dell'Apocalisse. Il rovesciamento, il capovolgimento della Prassi.

L'alienazione dell'Apocalisse si compie dialetticamente, senza concorso d'alcuna volontà responsabile. Il momento umano, morale, è quello dell'Apocalisse, la liberazione di sé e dell'altro in un reciproco riconoscimento.

E' anche spesso il momento della violenza. Non esiste la morale dell'ordine, ma l'ordine è alienazione della morale, è la morale passata sul piano dell'Altro. Festa, Apocalisse, Rivoluzione permanente, generosità, creazione sono il momento dell'uomo. Quotidianità, ordine, ripetizione, alienazione sono il momento dell'Altro, l'inumano. Non c'è libertà senza liberazione. Un ordine delle libertà è inconcepibile perché contraddittorio. Il vero rapporto umano fra le libertà è sempre presente e sempre alienato. C'è sempre, ad un tempo, riconoscimento ed asservimento.

Perché ci siano relazioni umane, occorre sopprimere l'elemento dell'Altro. Ma questo elemento sfuggente s'aggira ovunque nella Storia e dipende dal fatto che lo Spirito non è uno, ma una totalità divisa in parti.

Fino a che una società sarà limitata da un Altro, per il quale

anch'essa è Altro, l'alienazione peserà sempre sui rapporti concreti. Occorre che essa dissolva uno ad uno tutti i rapporti di alterità. Allora l'unità sociale sarà unità soggettiva (contrariamente a Marx che ha sempre immaginato un'unità oggettiva). Ma anche così, l'Altro incoglibile è colui che trasforma in Altro il resto della società.

L'Ego trascendente come alienazione. L'Io gli si contrappone. Ecco la dialettica dell'Ego e dell'Io (Je). L'Ego viene dagli altri. La vera soggettività e il vero Io (Moi) vanno cercati nell'opera. Occorre vivere senza Ego.

In questa dialettica non c'è amore né riconoscimento reciproco delle libertà. Occorre tensione. Occorre l'ambiguità all'interno del progetto per respingere la dualità. Altrimenti non c'è sintesi.

La dialettica di Hegel

Per Hegel la Storia è finita. Per cui la sua dialettica non ha bisogno di prove. Ma, se la Storia non è finita, come per Marx (che pone l'uomo al centro della dialettica), la dialettica non si può provare.

Della dialettica di Hegel si può contestare il sistema, ma la dialettica marxista è un fatto empirico. E siccome non è possibile dimostrare che la dialettica è una legge universale, occorre, almeno, dimostrare che esistono dei processi dialettici nel divenire del mondo.

In un'analisi della coscienza, si può trovare ambiguità, tensione e contrasti, ma non una sintesi. Non c'è un terzo elemento totalizzante degli altri due.

Lo stesso accade nel rapporto padrone-schiavo. Esiste un riconoscimento reciproco dei padroni fra loro, ma di questo Hegel non parla. Non c'è una dialettica degli schiavi, ma "c'è una storia dei padroni". "Sono gli uomini liberi greci che hanno

creato la religione, la filosofia e l'arte greca, sono gli uomini liberi romani che hanno conquistato il mondo mediterraneo e concepito il codice del diritto romano". Il fatto è che lo schiavo ha bisogno del padrone in quanto padrone. La dialettica riguarda il rapporto fra padroni. Quando, qualche volta, si inserisce lo schiavo, si tratta di una eccezione.

Nella seconda parte della Fenomenologia, Hegel dimostra l'evoluzione dialettica dello Spirito nella città greca: ebbene, è la storia degli uomini liberi, dei padroni, che Hegel prende in esame.

Come potrebbe inserirsi la dialettica dello schiavo? Lo schiavo non fa parte della città e, anche se il rapporto fra la totalità dei padroni e quella degli schiavi può definirsi un conflitto, resta pure il fatto della "complicità fra oppressori e oppresso" (rassegnazione, ricerca di una giustificazione). Poi bisogna vedere come questo conflitto è vissuto: indifferenza, passività, nessun interesse per il lavoro. Non va più in là. "Certamente una delle cause della rovina dell'Impero romano è lo schiavo". Ma tutto sta nel fatto che il lavoro servile è mediocre. Gli interessi sono opposti (visti dallo storico), ma non è detto che siano vissuti come opposti. Lo schiavo è interessato allo status quo perché il padrone non sia inumano. Nella comunità romana lo schiavo è devoto al padrone. Se cerca il suo affrancamento, lo vuole per vie normali. Ci sono anche delle rivolte. Ma sporadiche. Non portano mai a una coscienza di classe. C'è tensione costantemente, ma non smuove la coscienza.

Nessuno grande fenomeno della storia antica è determinato

dalla lotta di classe: né la lotta per il Mediterraneo, né la costituzione degli Imperi. Nemmeno l'avvento del Cristianesimo: predicato da un uomo libero, trapiantato nel mondo greco della gnosi e dei misteri, appannaggio di uomini colti, arrivò alle masse solo quando guadagnò le classi medie e l'aristocrazia. Neppure il crollo dell'Impero, perché l'elemento più importante (le invasioni barbariche) è dipeso dall'impossibilità di Roma di controllare con i mezzi di comunicazione un impero così vasto. La classe feudale è l'avvento di nuovi ricchi, ma non di una nuova classe. Non è che la continuazione dell'aristocrazia. La schiavitù e, poi, lo stesso servaggio non hanno inciso in queste trasformazioni. La rivoluzione dell'89 è stata fatta dalla borghesia e dagli operai delle città, non dalla classe contadina, che aveva in sé elementi servili. La schiavitù coloniale è stata soppressa dai deputati della metropoli, la schiavitù americana da una guerra fra signori.

Le masse appaiono, così, come elemento d'inerzia. Non si verifica, insomma, fra padroni e schiavi un elemento di sintesi dialettica. C'è, al massimo, un elemento di rottura, non di lotta.

Ciò ci porta al concetto di totalità divisa in parti. In altri termini, i padroni si riconoscono fra di loro, ma non riconoscono lo schiavo. Se il padrone fosse uno, dovrebbe riconoscere lo schiavo come uomo. Solo in questo caso ci sarebbe dialettica, ossia una totalizzazione. Avviene la stessa cosa nel concetto di classe e nel concetto di sciopero. Esisterà sempre una pluralità di coscienze, in quanto esiste l'Altro.

La dialettica è nella Storia, ma passa nel rapporto con l'Altro e la Storia finisce per essere Altro che la dialettica.

Il concetto base è quello di totalità. Un uomo è una totalità, ma non è totalizzabile con un altro uomo. Così è la condizione umana. Ci sono delle totalità, non una totalità.

Ci sono, pertanto, delle dialettiche e, "curiosamente la dialettica, che ha senso soltanto in una prospettiva di totalità, si risolve in un pluralismo di dialettiche".

Dialettica e libertà. Hegel dice che il lavoro e la paura trasformano lo schiavo. Al contrario, Sartre afferma che il lavoro dello schiavo è ripetizione, non trasforma nulla, e che lo schiavo nato in casa non ha paura. C'è da temere, al contrario, che il suo lavoro lo renda ancor più schiavo e che eventuali reazioni di difesa (menzogna, furto, simulazione) lo sprofondino ancor più nella schiavitù, come si può notare dal fatto che il padrone americano favorisce il furto con certe precise modalità per far precipitare lo schiavo nell'indegnità del sub-umano. Così avviene con la rassegnazione. La complicità schiavo-padrone, divenuta fatto di base della società, non fa per nulla mutare la società. Molti cambiamenti sono causati da disastri interni al mondo dei padroni (disfatte militari, crisi di produzione, caduta dell'Impero romano per troppa estensione ecc).

Solo la libertà, apertamente dichiarata e che reclama l'era della libertà, può liberare lo schiavo. Occorre porre la libertà come fine. Questa è la totalità, in nome della quale si può negare la società contemporanea.

Ma quella società sarà futura, avrà nuove forme nate dalla distruzione di questa società e sarà gestita dagli uomini di una nuova generazione. In altre parole, questa società non è

totalizzabile. La totalità è riservata a quella futura. In pratica, la libertà è progetto della libertà, non come un tutto, ma come un altro tutto. La società si definisce per il suo avvenire, ma questo è definito dalla società stessa.

In questo modo la dialettica può spiegare la libertà. Nel senso di Hegel, che recupera lo Spirito perché la Storia è finita.

Ma, se la Storia non è finita, la dialettica ridiventa un'ipotesi. Solo una filosofia retrospettiva può lavorare dialetticamente perché le imprese umane sono passate e si possono ridurre a concetto.

"Così la filosofia di Hegel è una Storia nel senso che la Storia è una scienza rivolta verso il passato. Non è una storizzazione, ossia una Storia che tende a svelare la dimensione del futuro. Perché la dimensione del futuro è ignoranza, rischio, incertezza e scommessa. Se ogni uomo è rischio, tutta l'umanità è rischio. Rischio anche di non più esistere o, quanto meno, di restare stagnanti in un aspetto della sua storia. Ecco perché Marx ha ragione contro Hegel: - La Storia non è finita, noi possiamo solo determinarla, ma ignoriamo ciò che avverrà; anche questa determinazione non porrà fine alla Storia, ma alla preistoria: c'è il rischio di restare a lungo nella barbarie -".

Così, nell'ambiguità della condizione umana, la sintesi non si può realizzare. La coscienza è nel modo di non essere, non di essere. Per cui, il primo incontro con la realtà umana presenta un momento della dialettica come ridondanza di opposizioni e di contraddizioni. La sintesi è possibile se, con le opere, si superano le contraddizioni. Ma questo non è sempre possibile perché alcune categorie esistenziali sono spesso comunicabili.

Quello che è possibile fare è progettare tenendo conto della doppia contraddizione (sociale ed esistenziale) o, meglio, gettare un ponte tra esse, tenendo conto dell'uno e dell'altro termine.

Ma ciò è possibile solo sul piano del vissuto, della coscienza. Ad es., la tensione continua fra me e l'Altro è un progetto esistenziale concreto, ma non bisogna pensare di sopprimere le due dimensioni fondendole in una sola. Restano, e così vanno affrontate.

Il progresso

Dato che gli Illuministi, Comte e Marx hanno sempre considerato la Storia una progressione, Sartre si sente in dovere di affrontare la nozione di Progresso. Ma, considerandolo una struttura secondaria della Storia, si ha l'impressione che lo affronti quasi per sgomberarne il campo.

Progresso e Storia. Il "Progresso" viene considerato un fattore storico alla fine del '700. La Storia è una realtà per cui nulla, al di fuori della Storia, può agire nella Storia. L'unica possibilità, per un'idea o una legge, di essere vitale è di sorgere nella Storia. L'azione sarà, perciò, necessariamente parziale ed inevitabilmente superata dalla Storia stessa.

Il mondo antico è quello della stabilità, il Medio Evo quello dell'eternità. Nei due casi, le coscienze sono inessenziali nei riguardi delle forme stabili, rispettivamente, nel tempo e nell'atemporalità. Non sono essenziali in quanto non coscienze storiche della temporalità. Non sono neppure coscienze della

durata, perché la durata è un mezzo per mantenere l'atemporalità. Un eventuale progresso – ossia passaggio dalla proliferazione delle città greche all'unificazione statale dei romani e concomitante passaggio dal politeismo al monoteismo – cade al di fuori delle coscienze. Infatti, per gli ultimi pagani il Cristianesimo non è un progresso, è una decadenza. Il progresso, se c'è, va considerato oggettivamente, al di fuori di una soggettività, di una temporalità vissuta. Per cui, se noi ammettiamo una legge del progresso e questa legge non è vissuta dagli uomini, essa è extra-storica, uccide la Storia. In altri termini, se il progresso vuole essere uno dei sensi della Storia, occorre che esso scenda nella Storia come progresso vissuto, voluto e sofferto.

Il progresso finisce per essere un fatto locale e parziale: lo sforzo per migliorare la propria condizione. Ma questo sforzo è ambiguo se non è vissuto soggettivamente con riferimento all'umanità futura. Si riduce ad un semplice ritorno all'ordine.

La stessa ambiguità è riscontrabile in certi processi storici. Il Sacro Impero romano germanico: un nuovo Impero germanico sul mito dell'Impero romano. Così i pochissimi mutamenti di mille anni di Bisanzio e di quattro secoli di medio evo nei confronti dei nostri ultimi due secoli. Così si potrebbe parlare della storia cinese e di quella indiana.

Perché si possa parlare di progresso, occorre che questo sia vissuto e giudicato come tale da una società presente. Il progresso, per essere tale, deve essere vissuto come progetto storico per l'avvenire. Come abbiamo già detto, deve nascere nella Storia e divenire progetto storico che orienta la Storia.

Ambiguità anche nel progresso scientifico e tecnico. Oltre che un fatto parziale, può presentarsi come appello alla democrazia (uguaglianza di fronte alle conoscenze) ed essere utilizzato come mezzo di oppressione. Non solo fra Stati, ma anche all'interno di una società.

In conclusione si può dire che la nozione di progresso, come fattore storico, non può essere una legge della Storia, ma semplicemente una struttura secondaria della Storia, ossia dipendente da quel che risulta effettivamente essere il senso della Storia.

Progresso e ordine. In questo caso sarebbe concepibile se l'ordine fosse posto come punto di partenza. Ma poiché esiste un divenire, l'ordine non può seguire che a un disordine, ossia divenire progetto. Ma di chi? Occorre l'unità di una coscienza che ne perpetui il progetto, ossia uno Spirito oggettivo. Ma, poiché l'unità non esiste, ci sarebbe un ritorno al soggettivo, una continua caduta e trasformazione del soggetto in oggetto. Ordine e disordine si alternerebbero. Ci sarebbe come una mediazione. E' come il rapporto dell'Uno con l'Altro. Così ci sarebbe un ordine stabilito, oggettivo, ed un ordine soggettivo, che è poi disordine. Una continua opposizione in cui ciascuno rinvia all'altro la qualifica di "disordine".

Ogni nuovo progetto di ordine si costruisce sulla negazione del precedente, come è avvenuto per le ideologie nelle grandi epoche storiche: ideologia antica – cristianesimo – protestantesimo – ideologia dell'89 – marxismo. Ci sarà sempre il conflitto fra l'oggettivo e il soggettivo. Soltanto l'unità introvabile dello Spirito potrebbe risolvere il problema. Ma, non essendo

ciò possibile, si stabilirebbe il progresso sulle rovine del "cogito".

Tutto quel che si può fare è limitarci a scegliere: o il progresso è necessario, allora è l'ordine dell'Altro cui le coscienze devono stare sottomesse (subordinazione del soggetto allo Spirito); oppure il progresso non è necessario e sarà costantemente contestato. Al massimo, invece di un mito per guadagnare, potrebbe divenire un mito per non perdere.

Trotsky e la morale

Un testo di Trotsky, "La loro morale e la nostra", offre l'occasione a Sartre di esaminare un problema storico concreto alla luce della propria morale.

Forse ne sarebbe valsa la pena di farne una traduzione integrale, ma noi stessi, anche per non mancare ad un lavoro di sintesi, abbiamo preferito tentare di evidenziare, nel caso concreto, gli elementi fondamentali della morale e della Storia non solo di Trotsky ma, specialmente, di Sartre stesso.

Nel suo saggio, dice Sartre, sulla morale borghese, Trotsky afferma che Lenin, nonostante il suo decantato amoralismo, è rimasto sempre fedele al suo ideale di darsi interamente alla causa degli oppressi e di non aver mai assunto un atteggiamento di sufficienza di fronte al semplice operaio, alle donne ed ai bambini. E conclude che questo "amoralismo" non è altro che un alto senso di morale umana.

Sartre commenta che la morale borghese non è diversa. L'unica differenza è il concetto di oppresso espresso da Trotsky che, per il borghese, è un'anomalia individuale che l'azione individuale ha il dovere di sopprimere. Così pure il problema della menzogna e della violenza. Per Trotsky ciò è generato dalla società divisa in classi. In una società senza classi non possono esistere perché non ce ne sarebbe una ragione.

Si profila così il problema dei fini e dei mezzi. Trotsky sostiene che ogni fine, nel processo dialettico, diviene mezzo ("la democrazia è il fine della lotta di classe di cui, però, finisce per diventare mezzo"), ma, d'altra parte, indica un fine assoluto che, al di là della lotta di classe, è la società senza classi, la soppressione degli antagonismi di classe. L'uomo diviene fine per l'uomo, menzogna e violenza sono bandite. E', in fondo, la città dei fini di Kant. Trotsky sembra giustificare ogni mezzo con la lotta di classe. In effetti non va a fondo del problema.

La lotta di classe in sé non giustifica nulla. Il fatto importante è di stare sempre "dalla parte degli oppressi".

Infatti l'oppressione è condannabile proprio in nome di una morale umana e l'unico gruppo umano titolato ad esprimere una morale umana è quello degli oppressi che, appunto, si pone come fine una società senza classi, ossia senza menzogna né violenza. Si può notare che anche i borghesi vogliono la stessa cosa, ma si affidano, a questo scopo, unicamente alla generosità degli uomini.

Per Trotsky sono ammissibili solo i mezzi che accrescono la coesione del proletariato. Quando dice che il fine giustifica i mezzi, ne risulta che il grande fine rivoluzionario respinge ogni

mezzo indegno, che toglie cioè forza e dignità alla classe operaia.

Sartre, di fronte a questa rigidità di principi morali, che divengono ideali ed imperativi, pone allora il problema di una situazione concreta: si deve o no, in un caso particolare, collaborare con un governo borghese?

Koestler, dice Sartre, non avrebbe dubbi né remore. Trotsky, al contrario, non accetterebbe mai. Sarebbe ligio a certi imperativi, non sarebbe realista, ma idealista.

Sartre osserva che questa posizione di Trotsky si presenta morale e, ad un tempo, astratta. Così osservata, non dovrebbe differire dalla morale borghese. Ambedue perseguono una città dei fini. Il non raggiungerla è, per i borghesi, colpa degli uomini, della loro natura. Per Trotsky, invece, la colpa è della situazione storica che è espressamente l'oppressione dell'uomo sull'uomo. Non esiste, per Trotsky, un peccato originale.

La convinzione trotskista è che la stessa oppressione genera la dialettica che sopprimerà l'oppressione. Bisogna ammettere che esiste, per Trotsky, un avvenire, un "Tutto" come per Hegel. Un ideale, un progetto, un avvenire, un valore. Così i concetti di valore e di libertà sono presenti nella morale di Trotsky. Infatti, se il regno dei fini (kantiano) è un universale puro, per Trotsky è un fine concreto e storico, scende sulla Terra, è la società socialista da realizzare.

Il mezzo si concretizza nel fine, diviene la stessa cosa, nega, cioè, ogni forma di machiavellismo.

In effetti Trotsky concepisce la dialettica uno sforzo per introdurre la morale nello scopo concreto. Non determinismo,

ma dialettica. La dialettica è l'azione del tutto sulle parti, dell'avvenire sul presente.

E quando l'avvenire pone necessariamente il machiavellismo, Trotsky respinge certi mezzi e, così facendo, pone l'esistenza dei valori e della libertà.

Morte e immortalità

Per Sartre "le sommet" dei valori, che nascono dalla libertà, è la generosità, e "le sommet" della generosità è l'accettazione della morte.

Infatti la morte, come limite dell'esistenza, è l'elemento determinante della morale e della Storia. "E' la morte che giustifica le imprese dei viventi". "La morte è il limite ma anche un fattore costituente la libertà". "Ogni scelta implica la morte. Essere liberi implica il rischio che la morte blocchi il progetto. La libertà non si può concepire al di fuori della morte". "In realtà, il cercare implica il rischio di non trovare, di morire senza aver trovato. E' il tragico della morte".

In effetti "la morte crea il fossato fra il soggettivo e l'oggettivo è trasformazione in alterità della persona. . . . anche quando la mia morte non mi appare come quella degli altri. Si vuole il soggettivo nell'oggettivo. Ma è impossibile".

"Come aspetto della finità, la morte è particolarità che, però, lo Stato di Hegel (interpretato da Kojève) nega. Per Kojève, la vita di un uomo può essere ripresa, dopo la morte, dal suo successore. Infatti, per Hegel, è stata la famiglia ad umanizzare la morte. Prima non era che un fenomeno naturale, un fenomeno esteriore, ed Hegel suppone falsamente che, prima della sua umanizzazione, non sia mai esistita". Non bisogna invece dimenticare che "per il solo fatto che uno muore, la morte è già umana". "Dopo la morte, io continuo nella memoria, che si diluisce sempre più. La mia soggettività si perde nel collettivo". "Nel tempo storico, il passato unifica i morti". Ma, se vogliamo andare oltre, "la fine della Storia è anche la morte e, con la morte, come fine dell'umanità, finisce il testimone della Storia".

Questi, alcuni elementi essenziali del pensiero sartriano. Ma vediamo come egli stesso svolge più compiutamente il tema. Ve ne do un' estrema sintesi dove, per scrupolo di fedeltà, userò spesso parole ed espressioni sue proprie.

"L'umanità, come somma concreta di uomini, ha necessariamente una nascita ed una morte". Ma è la mia morte individuale che implica per l'intera umanità la possibilità di morire. Ciò che è vero per uno, è vero per tutti. Noi, cioè, siamo mortali in situazione, in una umanità mortale. Il fenomeno della morte trova qui il suo vero significato.

Con la morte dell'umanità si estingue la testimonianza stessa della morte. Non c'è più morte, né tempo, né mondo. Si raggiunge l'atemporalità. Il tempo ha una dimensione finita come l'umanità e deriva dall'umanità stessa.

Ed è questa finità del tempo che crea e definisce la Storia. In altri termini, non c'è Storia che non implichi la fine della Storia, dunque la fine dell'umanità. La Storia, inoltre, è soggettività pura e chiusa su se stessa. La fine dell'umanità è la fine del mondo, ma la fine dell'umanità non interessa che se stessa, non può essere pensata e vissuta che da se stessa e sparisce con lei.

Così la morte individuale è un fenomeno ambiguo: ad un tempo oggettivo e soggettivo. L'Altro mi ruba il mio essere-per-morire dell'umanità che fa della Storia un'impresa numericamente finita (e non finita). Si vede così, come Spengler, l'umanità come infanzia, vecchiaia e morte. L'umanità è un'avventura individuale, che si svolge nella dimensione dell'universo.

Fine della Storia e fine della preistoria non cambiano il concetto: ambedue sono la fine dell'umanità. A questo punto non ha senso neppure il concetto temporale di "durata". Ma, se consideriamo l'umanità un elemento della natura, come cioè elemento eterno dell'universo, un modo infinito alla Spinoza, io sono un modo finito che emerge e si diluisce nell'infinito. Sono, ad un tempo, soggettivo ed oggettivo. E riprende vita il concetto di durata. Dapprima vivo e muoio, ma le coscienze mi trattengono al mondo nell'elemento dell'oggettività e trasmettono la mia vita-oggetto dopo la mia morte, ed è con la mediazione di queste coscienze che la mia opera continua ad operare. La mia vita diviene la mia opera, io finisco per essere confuso con "gli uomini del XX° secolo", poi forse con "gli uomini dell'età moderna". Ciò non deve spaventare; io mi

fondo nella sostanza storica ed umana, conservo la mia individualità come implicita, e la mia azione è giustificata dal fatto che prepara l'avvenire. L'infinità dell'uomo è la garanzia della mia esistenza eterna di forma finita, che ritorna nell'indistinzione della forma infinita.

La fine della Storia all'orizzonte non è altro che il momento di passaggio dall'individualità all'indistinzione nel collettivo.

Così l'uomo è il testimone dell'uomo: "la Storia giudicherà". Come si vede, il senso è sempre l'Altro. Il suo sguardo rimonta dalle conseguenze alle intenzioni. E' una sintesi dell'infinito e del finito. La sua proiezione nel dominio dell'oggettivo dà l'infinito.

L'avvenire-mito diviene l'infinito, e il presente concreto, la vita individuale, diviene il finito. E il confronto tra finito ed infinito è una specie di "pari" (scommessa) pascaliano. Pascal infatti, cogliendo la Storia come infinita, vedeva giusto. Occorre, quindi, scommettere per l'infinito. La Storia finita si gioca su dei motivi infiniti.

L'umanità è mortale, ma si modifica col suo prolungamento virtuale verso l'immortalità. Entra nell'universo storico, ma il senso dei suoi atti comporta l'affermazione dell'infinità della Storia.

"L'uomo fa una Storia finita con progetti infiniti Certo, anche l'umanità dovrà scomparire ma, in attesa, non le restano che le sue attese infinite".

Sul problema del Tempo e della Storia, Sartre ha voluto andare più a fondo e vi do, del suo pensiero, una traduzione, non integrale, ma che ne esprime le linee essenziali.

"La morte di Dio, sostituzione dell'Eterno con l'infinito temporale. Dal tempo di Dio, l'uomo era inessenziale nei confronti dell'Eterno senza durata. Oggi Dio è caduto nel tempo. Il tempo, scoperto come serie infinita e visto nella sua totalizzazione che comprende tutti i momenti del tempo, è l'equivalente dell'Eternità.

I miti storici moderni tendono a far considerare l'uomo come inessenziale nei confronti della durata totale. Negazioni equivalenti alla finità. Idea di progresso infinito incluso nel socialismo o nel comunismo. Il valore dell'azione dilatato all'infinito del tempo. Contemporaneamente, sostantificazione dell'avvenire che diviene essenziale mentre il presente cade nell'inessenziale (modo di stabilire la trascendenza). Così oggi esplode una contraddizione fra il mito della Storia e la realtà storica, che precisamente, essendo inclusa nella Storia, dà la propria immagine attuale alla nostra Storia".

"Ogni azione storica non può essere nella sua essenza che finita e si propone uno scopo diretto all'infinito. Non era, questo, il caso al tempo dell'Eterno, poiché ogni azione era inessenziale, salvo quella che procurava la salvezza individuale. Il Tempo infinito era concepito come la mia immagine spezzata dall'Eternità. Lo scopo dell'azione era a breve termine (entro una o due generazioni). L'avvenire di un re era preparare la successione al proprio figlio.

Anche la rivoluzione deve essere a breve termine. Il fine lontano è incluso nel fine prossimo.

Da quando gli uomini hanno perso il loro testimone assoluto, essi vogliono cogliere la storicità di un'epoca cercando

di vederla con gli occhi dell'epoca successiva. Errore. E' vivendo la propria epoca, comprendendola dal di dentro ed accettando che questa comprensione divenga essa stessa un agente dell'epoca, che si è storici, e non contemplandola nell'inattività della generazione che non ha che da spiegarla. Essere ateo significa accettare che si cambi vedendosi".

"Remerciements" ad Arlette

Ho voluto iniziare questa sintesi dei "Cahiers" partendo dalla premessa di Arlette e vorrei concluderla con alcune considerazioni che quella premessa mi ha suggerito. Prima, però, di tali considerazioni, non posso non ringraziare Arlette per la fatica e le difficoltà che ha dovuto affrontare e superare per realizzare un'impresa di divulgazione culturale di tale portata. A lei vada tutta la nostra gratitudine.

Che a Sartre sia balenata l'idea di trattare il problema della morale nel '39 è senz'altro vero. Che questa trattazione dovesse far seguito all'ontologia (realizzata nel '43) è detto pure nell'E.N. . Che gli appunti siano stati scritti di getto nel '47/'48, pure. C'è una logica in tutto ciò ed anche un nesso cronologico.

Ma se entriamo nel merito delle grandi intuizioni che i "Cahiers" rivelano, risultano inevitabili alcune considerazioni.

L'affermazione di Sartre sul marxismo, quale filosofia "indépassable" della nostra epoca, contenuta in "Questions de méthode" che fa da premessa alla "Critique de la raison dialectique" e che costituisce la base metodologica (come da Sartre stesso dichiarato) del "Flaubert" ultimato nel '73, è in aperto contrasto con la crisi del marxismo enunciata a tutto tondo nei "Cahiers".

E' noto che tutte le opere di Sartre non sono che una continua autocritica, anche personale, pur di arrivare ad ogni mutazione della verità. Sartre non è soltanto l'uomo della libertà, come viene definito, ma, a detta di Maurois, anche l'uomo della sincerità.

Non sarebbe perciò bastata questa incongruenza ad impedirgli di riprendere quei vecchi appunti e riordinarli in modo da renderli un libro di lettura più accessibile.

La sua decisione del '75, non di distruggerli (si badi) ma di lasciarli all'interpretazione dei posteri, potrebbe significare che erano prematuri perché il tempo non era ancora maturo. Ossia l'intuizione aveva preso la mano alla ragione e questa non dimostrava ancora terminata la funzione del marxismo.

Gli appunti sono apparsi tre anni dopo la morte (83). In questi anni '80 tutti siano convinti della crisi del marxismo. Negli anni '70 ne avevamo tutti la sensazione, ma non la convinzione. L'intuizione era possibile anche prima. Di qui l'attesa.

La grande intuizione di Sartre sulla crisi del Marxismo, pur avendola tenuta per sé fino alla sua morte, può essere spiegata in vari modi.

Uno potrebbe essere il suo grande genio di cui, come ha scritto "Le Monde", non se ne contano oggi poi tanti. Ma ciò potrebbe apparire come una specie di divinazione cui lo stesso Sartre è sempre stato decisamente contrario.

Pur avendo scritto e sostenuto fino a tutto il '73 la famosa frase, sopraccitata, che contrasta con questa intuizione, non è detto (è un'ipotesi) che i suoi appunti siano veramente rimasti intonsi dal '48 in poi. Non è escluso, dato che nel corso degli anni la società mutava in modo radicale, che lo stesso Sartre abbia effettuato ritocchi, aggiunte e sostituzioni.

E questo andrebbe chiesto ad Arlette cui, nonostante la sua diligenza ma in tanto marasma, qualcosa potrebbe esserle sfuggito. Come, per es., avrebbe potuto notare la sostituzione di un foglio se quello originario fosse stato distrutto dallo stesso Sartre? Il fatto che egli scriva dei suoi inediti nel '75 non significa forse che, in fondo, gli stavano a cuore? O non, piuttosto, cose che preannunciavano l'avvenire ma che non riordinò per le stampe perché giudicava quel momento ('75) ancora prematuro?

E qui si può innestare ed ipotizzare una seconda spiegazione. Ma occorre risalire al prossimo dopoguerra (epoca più o meno dei suoi appunti) ed al fatto che Sartre ha sempre avuto una visione mondiale della società anche se, coerentemente con il suo soggettivismo esistenziale, si è sempre occupato di fatti individuali e locali e farciva abbondantemente le sue stesse opere teoriche di esempi individuali (anche personali) e locali. L'"esistenza" è sempre individuale e strettamente ubicata ma sempre e strettamente in rapporto con l'"altro" (che ci giudica e, da qui, il famoso "inferno"), ossia col mondo che ci circonda. Come, altrimenti, individuare la conclamata "situation" da superare? Come, altrimenti, spiegare l'insistente raccomandazione di perseguire l'"universale concreto", ossia l'insieme di tutti coloro che si trovano nella stessa situazione storica? Non bisogna inoltre dimenticare che Sartre ha dato dei nomi alle varie civiltà che si sono susseguite nell'età moderna: ossia l'età di Cartesio, di Kant ed Hegel, di Marx cui sarebbe seguita (lasciandosi andare, e forse non senza una sorte di premonizione, all'utopia) quella della libertà. Anche se le civiltà, nel loro susseguirsi, non presentano mai stacchi netti, ma si accavallano e si mischiano producendo traumi giganteschi, quando non anche catastrofi. Non bisogna meravigliarsi se, ancor oggi, esiste qualcuno che vive, anche psicologicamente, in epoca medievale.

Orbene la visione "mondiale" di Sartre, in quel primissimo dopoguerra, si trovava di fronte a due realtà contrapposte.

Da un lato la guerra ideologica, pur carica di contraddizioni ma da poco ultimata, si era subito riaperta in guerra "fredda" contrapponendo "marxisticamente" il mondo sovietico a quello capitalistico. Non solo. La Cina di Mao concludeva vittoriosamente nel '48 la sua "lunga marcia" e due anni dopo si confrontava in Corea con la più grande potenza capitalistica del mondo, l'America. Senza dilungarsi sul fatto che gli Stati più progrediti disponevano (ed avevano

da lungo tempo disposto) di enormi eserciti industriali, la cui pratica quotidiana, nelle forme più svariate, era la lotta di classe. Talmente quotidiana che era penetrata fin nell'intima coscienza, anche rabbiosamente, dei componenti di ambedue le classi contrapposte. Tutti coloro, che, come noi, hanno vissuto nel cuore di questo secolo, possono ricordare, anche sulla propria pelle, che mai la filosofia di Marx aveva interpretato così bene la realtà come in quel periodo e su una dimensione quasi planetaria.

Eppure, proprio in quel periodo, si verificava a Parigi il fenomeno di Saint-Germain.

Potrebbe apparire, a chi non l'ha vissuto o ad occhi che non l'hanno osservato, l'ago nel pagliaio, la pagliuzza nei confronti della trave o la famosa volontà di spaccare, a tutti i costi, il capello in quattro. Molta ironia è stata allora diffusa in Italia, volutamente ed artificialmente, fra gli ignari. Il fatto è che non si trattava affatto né di ago, né di pagliuzza, né di capello.

La Francia, per risorgere dalle rovine, aveva deciso di usare lo strumento che ancora la distanziava positivamente dagli altri Paesi, vincitori o vinti che fossero: la cultura. Anche se l'intenzione era inizialmente d'esportarla, dato il divario esistente col resto del mondo, non ce ne fu bisogno.

Saint-Germain esplose come d'incanto. Atene aveva deciso di rinnovare la propria residenza a Parigi e i Romani, che nel frattempo si erano trasferiti da Londra a Washington, mandarono immediatamente i loro cavalli ad abbeverarsi nella fontana di Saint-Michel.

Tutta l'intelligentia mondiale si dava convegno a Saint-Germain e, dietro la facciata spettacolare, tutte le culture più progredite si mettevano a confronto.

Si viveva un'atmosfera avveniristica e si studiavano le forme più

svariate per superare lo stato di rovina in cui il mondo, e non solo la Francia, si trovava. Lo scopo era di creare un nuovo spirito capace di ciò.

Con questo non bisogna pensare che Saint-Germain vivesse, con le sue Gréco ed i suoi Boris Vian, in un ambiente di favola. L'"engagement" era la parola d'ordine. Nessuno dimenticava che la "banlieu" parigina fosse carica di operai e disoccupati. Il problema era di studiare il modo, possibile per gli uomini di quel tempo, di uscire dal tunnel di una guerra continua. La Beauvoir ha descritto minuziosamente in "La force des choses" il travaglio di quel periodo.

Lo stesso Boris Vian, fra un concerto di tromba (la famosa "trompinette"), una "pièce" teatrale, un giallo con lo pseudonimo americano e una sceneggiatura cinematografica (morì infatti in un cinema per essersi dimenticato a casa le pastiglie per il cuore), si ricordò di essere anche ingegnere e tracciò un piano urbanistico di Parigi da realizzare entro il 15 Dicembre 1999, la cui base era costituita da ampi spazi verdi. Detta oggi, la cosa potrebbe apparire scontata ma, se si risale di quarant'anni, si può rilevare la premonizione dato che non molto tempo dopo ebbe inizio nel mondo la distruzione di parchi e foreste. La nota autoironica era che il tutto veniva attraversato da un grande boulevard che portava il suo nome. In ogni caso, ed è questo che importa, Saint-Germain era pervaso da un'ansia di nuovo e di diverso che ridonasse ad ogni individuo, dopo tanta guerra, la sua dimensione umana. Era, se non il preannuncio, perlomeno il desiderio di un nuovo tipo di civiltà.

Senza dubbio il marxismo era la filosofia dell'epoca (e lo sarebbe stato ancora a lungo), ma l'uomo, nella sua creatività, cercava, anche se allora utopisticamente, di guardare oltre. Infatti, specie nei Paesi vincitori, cominciò la corsa verso le tecnologie più disparate e più avanzate.

Quel fantasma non si aggira più in Europa, per lo meno nell'Europa che ha raggiunto lo stadio post-industriale di evoluzione. Ne resta ai margini, ma specialmente si trova più a suo agio nel terzo mondo, sempre tallonato dalle multinazionali, che costituiscono la sua ragion d'essere.

Nei Paesi supersviluppati gli eserciti industriali si sono ridotti a battaglioni di specialisti che manovrano macchine sofisticate, equipaggiate elettronicamente e munite di cervelli e braccia artificiali.

Dalla morale di Sartre al "caso Italia"

Il fatto fondamentale che emerge dalla morale di Sartre è che tutti i valori riconducono alla libertà. L'amicizia, l'amore, la generosità (che, per Sartre, è "le sommet", l'apice), l'accettazione della morte (che, per Sartre, è il massimo della generosità) si ritrovano, tutti, nella libertà. Caduti tutti i valori, non resta all'uomo che la libertà come base di tutti i valori e i valori non sono che creazioni della libertà.

L'affetto. Il "Robert" traduce "amour". E Sartre usa questa parola nel suo senso più profondo, come io uso la parola affetto. E' "l'amour" che Sartre ha sempre avuto per Castor e per Arlette. Perciò, in lingua italiana, io parlerò di affetto come del più alto valore che la libertà possa esprimere. L'affetto è univoco. Se nasce, viene da lontano e non finisce mai, qualunque cosa capiti. Dura, per chi resta, anche dopo la morte. E' il tempo come durata, alla Bergson.

L'accettazione della morte, come "somet de la générosité" di cui parla Sartre, può essere certamente quella di Socrate e di

Gesù, di Salvo d'Acquisto e di tante altre anime nobili per una nobile causa. Ma, nell'affetto, è implicita. Se così non fosse, non si tratterebbe di affetto. Come pure è implicito il rifiuto della morte, quando la morte è quella della persona cara. Quando Sartre parla di accettazione della morte, parla della propria morte nei riguardi della o delle persone care, ossia nei riguardi dell'altro. Quando io parlo di rifiuto della morte, parlo della morte della o delle persone care, ossia della morte dell'altro. In altri termini se, nell'affetto, è implicito che io accetti la mia morte per salvare la persona cara, è pure implicito che io rifiuti la morte della persona cara. Le due affermazioni, tutt'altro che contrapporsi, si integrano perché nascono dalla stessa situazione e si pongono lo stesso oggetto: salvare l'affetto.

Infatti, se l'affetto, come espressione della libertà, è il senso dell'esistenza, il limite che la morte pone diviene il tragico, l'assurdo dell'esistenza, che bisogna combattere e superare (anche a costo della propria morte) se si vuole che l'esistenza continui ad avere un senso.

Accettare la propria morte come atto di generosità ("le sommet") è una cosa. Ma accettare la morte come affermazione generale (ad es. perché ineluttabile, un fatto naturale ecc..) è tutt'altra cosa, anzi l'opposto. E' accettare l'assurdo senza volerlo superare, è rassegnazione, immoralità. Infatti Sartre non accetta il "Sein-zum-Tode" (essere-per-la-morte) di Heidegger perché non è seguito da nessun segno di superamento.

Così il problema della morte può porsi soltanto come lotta contro la morte per il limite assurdo che essa pone all'esistenza. "Les hommes meurent et les êtres ne sont pas heureux",

scriveva Camus. L'uomo, nato inevitabilmente per morire, non ha senso, né lui né il suo esistere. Che senso ha nascere condannati a morte? "E' funesto a chi nasce il dì natale", cantava il poeta del pastore errante. Se dunque la nascita non ha alcun senso, che senso potrebbe avere la vita se non la lotta contro questa condanna a morte? La vita non sarebbe che "il male di vivere" e l'assurdo per la morte imminente. E' il "Sein-zum-Tode" di Heidegger. La morte darebbe paradossalmente un senso alla vita imponendole la lotta disperata contro la morte stessa. La condanna a morte è una condanna a vivere contro la morte. Solo l'infanzia la ignora. L'adolescenza e la giovinezza la rimuovono nell'inconscio annullando così temporaneamente il problema. Ma la maturità la riporta prepotentemente alla coscienza.

Pertanto l'affetto e la lotta per difenderlo rompono l'assurdo dell'esistenza dandole, anzi, un senso compiuto. L'uomo fa appello a tutte le sue forze interiori, le riscopre, le affina, le fa progredire e, così facendo, si crea come uomo riuscendo a superare l'assurdo. Si può dire che l'affetto, che pure è una passione e pertanto irrazionale, paradossalmente razionalizza l'esistenza dandole un senso compiuto. Ne deriva, perciò, una morale che scaturisce dalla nostra libertà. Una libertà che siamo, in definitiva, "condannati" ad usare proprio per superare l'assurdo. Così, se la morale è l'istanza della libertà per lottare fondamentalmente contro la morte, vediamo di esaminare questo problema, di guardarci più a fondo.

Religioni e filosofie si sono regolarmente incagliate sul limite che la morte pone all'esistenza. E' la loro prova del fuoco e, non a caso, si sono inevitabilmente scottate le dita.

Epicuro se la cava abbastanza sbrigativamente pressappoco in questi termini: "La morte non esiste. Ora che sono vivo, proprio per il fatto di essere in vita. Quando sarò morto, non avrò più alcuna facoltà mentale capace di farmela pensare".

Montaigne dice che non della morte l'uomo ha paura, ma del dolore della morte. Ed elenca alcuni modi, storicamente verificatisi, per evitare, od almeno lenire, tale dolore.

Il principe Siddartha, alias Budda, inventa una pratica quotidiana di vita per annullare la personalità (Nirvana), di modo da rendere quasi impercettibile il momento del trapasso.

Ma i Brahmani scoprono nell'uomo un'ansia di eternità e parlano di reincarnazione dello spirito individuale.

Gli Ebrei collettivizzano il problema. L'uomo può essere eterno non come individuo ma come stirpe la quale, avendo per scopo il raggiungimento della Terra promessa, non deve mai estinguersi. Così la morte, pur intaccando l'esistenza individuale, non riuscirà mai a scalfire quella della stirpe. E bisogna riconoscere che neppure Hitler c'è riuscito.

Le religioni trascendenti, che sono due, per rispondere all'ansia individuale di eternità, prospettano una linea di continuità in una vita spirituale ultraterrena strettamente conseguente, però, ad una linea etica terrena.

Ciò dona sicuramente una immensa speranza ma pone anche, e inevitabilmente, il problema della salvezza, saldamente legato a quello della fede. Così avviene che gli spiriti più saldi,

come gli stoici o Francesco ("nostra sora morte corporale") o Pascal o i monaci eremiti dei secoli bui, non temono la morte, spesso la invocano. Altri, eticamente meno fermi, sono inquieti o addirittura, come Villon ("Ballade des pendus"), ossessionati dall'incubo di non salvarsi. Lo stesso può dirsi, anche se meno vistosamente, di Beaudelaire. Il problema della grazia, indispensabile alla salvezza, è stato infatti oggetto di dilaniamenti all'interno delle comunità religiose. Le religioni trascendenti presentano certamente grandi vantaggi (per dirla con Pascal) ma anche, dato che l'umanità resta pur sempre varia e non può essere uniformemente modellata, lo svantaggio di incubi ossessivi. Questo duplice aspetto è inevitabile perché, contrariamente alla filosofia, si basa su una irrazionale fuga in avanti verso l'ignoto, a sua volta fondata sulla fede, e non bisogna dimenticare che la fede, come "dono del cuore" (Pascal), è una passione, con tutti gli attributi di irrazionalità che questa comporta.

Pascal attacca Montaigne proprio sul problema della morte. Lo accusa di averne una concezione pagana e di aver volutamente snobbato l'immortalità dell'anima. Questo problema è il nodo ossessivo di Pascal il quale, misurando benissimo lo spessore culturale di Montaigne, non può che sfogargli addosso tutta la sua passionalità.

Nei riguardi di Cartesio, Pascal ha un atteggiamento di sottile ironia. Lo attacca sulla fisica e, precisamente, sul suo meccanicismo accusandolo di "utilizzare" Dio, in funzione di ciò, come "motote primo", di aver limitato la Sua presenza a quell'unico caso e poi di "disfarsene" perché non sa più che

farne e, meglio, perché non vuole più avere a che fare con Lui. Dopo di ciò i gesuiti, che prima avevano entusiasticamente visto nella "méthode" il supporto razionale all'esistenza di Dio, mettono all'indice tutte le opere di Cartesio.

Di fronte a questa duplice possibilità, Pascal afferma che l'esistenza di Dio è "un pari", una scommessa, in quanto gli promette una vita ultraterrena. Resta, però, fondamentale la problematica della grazia. Chi, infatti, può assicurare che la fede sia veramente un "guadagno"? Pascal ne adduceva tre buone ragioni ma, in fatto di grazia, era agostiniano, giansenista, in furiosa polemica con i gesuiti e, pertanto, in odore di eresia. Tanto che i gesuiti hanno ottenuto la distruzione di Port-Royal, il tempio sacro dei giansenisti. I problemi irrazionali hanno sempre soluzioni irrazionali ossia, come la scommessa pascaliana, affidata al caso.

Come possiamo constatare, questo tipo di dramma non sfiora minimamente né Epicuro né Montaigne.

Questa impostazione del problema considera, però, il rapporto diretto fra l'uomo e la propria morte. Così che, contrariamente alle considerazioni di Epicuro e di Montaigne, le religioni marcano fortemente implicazioni etiche e politiche, legano cioè l'atteggiamento individuale ad esigenze di potere. Infatti i Brahmini (ossia i sacerdoti dei Brahmani) hanno diviso il popolo indiano in classi, riservando a se stessi quella più elevata. I Buddisti hanno costituito un vero e proprio Stato nel Tibet. Le vicende politiche, poi, sia del popolo ebraico che delle due religioni trascendenti, sono note.

La tragicità, pertanto, del limite incombente sull'esistenza non è rappresentata dalla propria morte, ma dalla morte dell'Altro, di colui, cioè, che aveva con noi un legame di affetto. Luis Buñuel fa dire al protagonista di "Leonor": "La morte non è che il dolore di chi resta".

La morte dell'Altro, e non la propria, è il vero problema dell'esistenza perché è la caduta verticale, la perdita totale di ciò che dava un senso alla nostra vita. Qualche volta la tragicità è così connaturata nella perdita dell'affetto che questa diviene morte essa stessa, prima ancora della morte corporale. Hemingway ce ne dà un esempio nel suo racconto "The killers".

Ma la morte dell'Altro rivela, oltre la tragicità, anche l'assurdità e, per dirla con Catullo, l'"indegnità" della morte, da considerarsi, così, la più grande ingiustizia incombente sull'umanità. La nostra stessa esistenza, privata dell'Altro, diviene tragica e assurda come la morte stessa. Il ricordo la stravolge, trasformandola in un inferno di solitudine ancor più cupo di quello sartriano.

Questo inferno della solitudine è antico come il mondo e gli esempi sono infiniti nella storia e nella leggenda. La madre di Ulisse muore di dolore perché si convince che il figlio sia ormai morto. La madre del Pascoli muore di dolore l'anno successivo alla morte del marito. E non muore forse di dolore la bionda Isotta? E la vicenda di Antigone non è forse emblematica?

L'affetto è una passione che, come tutte le passioni, non si può superare spiegandola. Le passioni si possono soltanto vivere. Solo una passione può superare una passione. Ma non è mai la stessa cosa. Con la morte dell'Altro si entra in un tunnel

da cui non si uscirà mai.

Il sentimento che, immediatamente, proviamo è un rifiuto netto e totale della morte, acuito dall'inferno della solitudine in cui siamo costretti a sopravvivere. Questo sentimento produce contemporaneamente tre stati d'animo.

Il primo, determinato dal trauma psicologico e dalla depressione che ne segue, è quello di non sopravvivere. I rimorsi, anche quelli insignificanti o soltanto ipotetici, s'ingigantiscono e ci sommergono.

Il secondo è quello di un attacco di follia paranoica. Chiunque abbia sempre mostrato rassegnazione di fronte all'ineluttabilità della morte, è colpevole e complice della morte stessa. Chiunque ci abbia rifiutato e rifiuti persino il nostro rifiuto della morte, è per noi un nemico, un cinico aggressore da stroncare senza pietà. E' il principio della guerra.

Il terzo stato d'animo è un'ansia di immortalità. Non certo quella dell'aldilà che implica la rassegnazione. La nostra è il contrario della rassegnazione ed è l'unica immortalità possibile su questa Terra. E' quella di conservare il ricordo dell'Altro, di raccoglierne la memoria e proiettarla nella Storia. E' una immortalità terrena che durerà fino a quando durerà la Terra e che nessuno riuscirà mai a distruggere. L'uomo ne ha anche inventato lo strumento che avrà, pur esso, la stessa eternità del mondo, ossia la scrittura. In questo senso lo Scriba egizio è il vero simbolo dell'immortalità umana.

Sartre, come avete letto, ha descritto minuziosamente questo processo di storicizzazione fino a raggiungere lo stato di storicità

Ma ogni processo di storicizzazione parte da un progetto di storizzazione, ossia da una scelta morale che una situazione di crisi, nonostante le immense difficoltà che essa prospetta, impone per il suo superamento.

La situazione sopra descritta non può essere definita, oltretutto, semplicemente di crisi. E' uno stato di totale disperazione. Senza rimedio. C'è da perdersi e ci si vuole perdere. Poesia autentica, senza speranza. Eppure è proprio nel profondo di questo abisso che noi dobbiamo assumerci le nostre responsabilità morali.

La perdita della persona cara, non l'abbiamo voluta noi. Eppure dobbiamo assumerla come se ne fossimo noi i responsabili. Dobbiamo assumere e vivere il nostro stato di disperazione come se fossimo stati noi a determinarlo. Ma, specialmente, conservando in esso tutti i valori che l'affetto perduto aveva sempre espresso per noi. Non si può cambiare senza conservare, non si può superare la situazione senza mettere nel progetto per il futuro i valori che hanno dato un senso al nostro passato. Noi non possiamo non vivere fino in fondo tutta la nostra disperazione perché siamo condannati alla libertà. Anzi, è proprio in questa disperazione inenarrabile che scopriamo con angoscia la libertà, che proviamo l'angoscia di

fronte alla libertà. Noi non abbiamo mai sentito tanto la libertà quanto in quel momento in cui ci sfuggiva, in cui non sapevamo che farcene, in cui era veramente il Nulla da cui proveniva. Ed era la nostra angoscia, un'angoscia straziante, a rivelarcela. La libertà e il nulla erano la stessa cosa, perché si perdevano nella angoscia in cui noi stessi ci perdevamo. Proprio nella nostra disperazione sentivamo la condanna alla libertà, la libertà come condanna, la condanna alla responsabilità, la responsabilità come condanna. Vivere la disperazione era la rivelazione della libertà, della responsabilità. Solo un nuovo progetto poteva trarci dall'incubo, un nuovo progetto che nascesse dalla nostra disperazione, un progetto nuovo ma che conservasse i valori per i quali noi ci disperavamo. E trovare la forza di formulare un nuovo progetto per superare la situazione, significa storializzarsi, significa rivivere il momento più alto della morale.

Noi sappiamo, però, che ogni progetto di storializzazione, ossia ogni progetto morale, implica la presenza dell'Altro. "Nessuno può essere morale da solo". Infatti la "conversione" sartriana non è possibile senza la presenza dell'Altro.

Di qui, inevitabile, l'appello all'Altro, anche se se ne rischia il rifiuto.

Ed eccoci giunti al punto cruciale. Il rifiuto all'appello è il nodo da sciogliere se si vuole attuare o no la conversione, se si vuole fondare o no la morale dell'epoca.

Innanzitutto la possibilità del rifiuto dimostra che l'universale, come unità totale, è irraggiungibile, ossia astratto, mentre l'accettazione dell'appello, ossia l'accordo, permette di creare un universale concreto, ossia formato da tutti coloro che

si trovano nelle stesse od analoghe situazioni e vogliono contribuire ad un progetto comune. Infatti, come avete già letto, l'appello non è una richiesta di aiuto, ma un dono che implica un dono e cioè, ambedue, liberamente voluti. Solo così vi può essere riconoscimento reciproco di due libertà.

L'aspetto individuale è il punto di partenza inevitabile per giungere al collettivo, ossia all'universale concreto e storico. Così il rifiuto diventa il limite al concreto dell'universale che, appunto, si ferma laddove il rifiuto comincia. E' come se ci si trovasse davanti a due fronti contrapposti. L'appello e l'accettazione permettono di dar corso alla conversione, ossia alla morale. Il rifiuto è l'alienazione, ossia la negazione della conversione, cioè della morale.

Infatti Sartre dice "qu'il y a l'homme de l'Enfer et l'homme sauvé". L'uomo dell'Inferno è quello del rifiuto e dell'alienazione, l'uomo salvato è quello dell'accordo e della morale. Sotto l'aspetto individuale l'accordo sarà la nostra salvezza perché, dopo la perdita della persona cara, il nuovo progetto, che è libertà, ci offrirà nuovi valori per dare un senso alla nostra esistenza.

Ma come ciò può avvenire, può realizzarsi? Il rapporto con l'Altro si crea a mezzo di un'opera, di un'azione comune. Non sono io a fare una cosa con un altro, né l'altro con me, ma siamo noi che realizziamo un progetto comune, un progetto che, ambedue, vogliamo realizzare. Ecco perché l'azione dell'Altro mi arriva come un dono (e non come un aiuto), come la mia azione, allo stesso modo, arriva come dono all'Altro.

L'"essere-con" ha questo significato. Si tratta di due persone giunte alla stessa situazione da esperienze magari diverse ma di cui recuperano i valori che si abbinano nel nuovo progetto. Inoltre questo deve essere voluto, indipendentemente, dall'Uno e dall'Altro. Solo così è possibile sopprimere ignoranza e malafede e giungere ad una azione comune ma libera.

E' da qui che parte la necessità della creazione. Non solo nella formulazione del progetto, ma anche nella sua realizzazione. Le funzioni di noi due possono essere diverse, ma ciascuno mette nella propria tutta la sua creatività che, direttamente o indirettamente, va a beneficio anche dell'Altro. L'importante è che il fine sia uno perché perseguito con gli stessi valori, gli stessi che animavano e guidavano le esperienze precedenti, quelle, cioè, che, venute a mancare, hanno determinato la situazione di crisi da superare.

E' il modo, questo, di passare dalla storializzazione alla storicizzazione.

Ognuno può intendere quanto l'impresa sia ardua, specie per giungere all'accettazione dell'appello, all'accordo. Tentativi diversi o sbagliati conserverebbero ignoranza e malafede che impedirebbero ogni azione comune e che, in ultima analisi, sarebbero di fatto un rifiuto anche se mascherato.

La difficoltà della conversione morale sta tutta qui. Ma Sartre dice che non c'è altra via, che bisogna sempre insistere con l'appello, anche se si continua a rischiare il rifiuto. Perché l'Altro, che si trova nella stessa situazione di crisi, esiste e, lui pure, vuole la stessa cosa e lancia gli stessi appelli.

L'accordo è l'incontro di due libere volontà, che si riconoscono reciprocamente come libertà. Ecco perché l'azione di ciascuno non può essere un aiuto, ma un dono. Ecco perché il rapporto con l'Altro deve sempre avvenire a mezzo di un'opera, di un'azione, in quanto è nell'azione che si rivela la libertà, è nell'azione che ignoranza e malafede vengono superate e la libertà sarà veramente libera di manifestarsi nella creazione.

L'uomo così si costruisce e può sempre ricostruirsi dopo l'insuccesso o la crisi e riprendersi in una nuova azione che è la sua morale, la morale della libertà.

L'aspetto collettivo è l'estensione di questo rapporto e di questi valori ad un universale concreto, ossia ad un universale di tutti coloro che si trovano nella stessa situazione storica. Se, sotto l'aspetto individuale, l'accordo dà un senso all'esistenza, sotto l'aspetto collettivo, l'universale concreto dà un senso alla Storia.

Ed è qui che possiamo ricollegarci all'interrogativo posto nel capitolo introduttivo sul "caso Italia".

Il rifiuto all'appello non è altro che quel "rifiuto dell'eretico" che ha impedito all'Italia di avere una morale della libertà, ossia di diventare una democrazia.

In altri termini, il "rifiuto dell'eretico", contrastando, ed anche accanitamente, l'appello alla democrazia, si è sempre tradotto in ampio consenso ad un regime autoritario che si gabellava,

proprio in virtù di ciò, per democratico. La Storia, così falsata, si è trasformata in una pseudo-Storia, che lo stesso bisogno ossessivo di consenso avrebbe condotto ad un punto inevitabile di crisi.

E' noto che i regimi autoritari hanno sempre goduto di un consenso così ampio che i regimi democratici non hanno mai conosciuto. Si pensi a Hitler, Mussolini e Stalin. Nelle democrazie il consenso è più tormentato, frazionato e instabile. C'è chi vince e c'è chi perde. Si pensi all'instabilità di Pericle o alla crudele sconfitta di Churchill subito dopo il giorno del suo trionfo. In una dittatura, invece, vincono sempre tutti. Soltanto che, se per qualche ragione storica si giunge alla sconfitta, sono tutti a perdere. La democrazia è fatta di universali concreti. E' una totalità divisa in parti. Le dittature, invece, tendono all'unità astratta di Hegel. E' il principio del totalitarismo che tende, inoltre, all'universalità kantiana, altrettanto astratta, del dovere, ossia alla morale degli schiavi.

Praticamente l'Italia ha vissuto, dopo la Liberazione, soltanto un paio d'anni di ansia di democrazia. Ma in quei due anni si sono approntati i becchini che, nel '48, hanno sepolto e la Resistenza e la Democrazia inneggiando e alla Resistenza e alla Democrazia. Allo stesso modo che, a Teano, si seppellì il Risorgimento inneggiando al Risorgimento. Si sa che le rivolte individuali, che caratterizzano l'Italia da sempre, sono inefficaci e che l'unico tentativo rivoluzionario dell'ultimo cinquantennio, quello del '68, è stato represso con inaudita ferocia proprio in nome della democrazia. Il bisogno ossessivo di consenso ha ridotto il potere ad una tragicomica costellazione di miti

effimeri, imitati pari pari dalla celluloidi, dalla carta stampata, dall'economia, dalla finanza e dalla socialità. Il punto di non ritorno non poteva non essere inevitabile.

E' sufficiente che un elemento della Triarchia entri in crisi (come è avvenuto) e l'intera Triarchia entra in crisi. "Tutti uguali di fronte alla morte". Subentra la paura della democrazia. E' il momento della violenza ma anche il cedimento alla disponibilità al dialogo, pur fra astuzie e menzogne a non finire.

Pertanto, se il "rifiuto dell'eretico" è la causa di tutti i mali, il superamento della crisi consiste semplicemente nel superamento di questo stato di coscienza. Ma se tale atteggiamento ha resistito, come abbiamo accertato, per secoli al punto da divenire endemico, esiste la possibilità di un suo superamento della crisi? Occorre anche domandarsi, però, come han fatto le altre Democrazie a diventare Democrazie. Se è vero che la Storia comincia con l'oppressione, come dice Hegel, o con l'alienazione, come dice Sartre, nessun popolo è nato democratico. Lo è divenuto. Ha avuto la sua crisi decisiva e l'ha superata.

Che la crisi italiana sia decisiva o no, è una scommessa pascaliana ma, come appunto diceva Pascal, conviene sempre scommettere. Non certo affidando la decisione al caso o alla buona sorte. Occorre scommettere e, di conseguenza, giocare e rischiare. L'autenticità sta sempre dalla parte del rischio.

Punto di partenza, l'abbiamo visto, è sempre quello individuale. Occorre perciò assumere la crisi come propria e viverla fino in fondo, fino a perdersi.

Sartre fa l'esempio della guerra. Il rifiuto della guerra non impedisce, con ciò, la guerra. Occorre assumerla, anche se non la si è mai condivisa. Parlo di guerra, non della guerra in generale. Io devo assumermi concretamente questa guerra di questa mia epoca, anche se ho fatto di tutto per contrastarla, perché non venisse dichiarata. Ma, se voglio continuare la mia azione, devo storializzarmi in questa mia epoca, in questa guerra come se fosse mia. Solo così potrei agire, fare del mio meglio perché finisca. Io sono un uomo della mia epoca e la mia azione morale non può svolgersi che nella mia epoca e non può che essere adeguata alla mia epoca.

E non può che essere così, di fronte alla crisi del nostro regime. Devo assumerla concretamente come mia, se voglio veramente determinarne il superamento verso la democrazia.

Io ho vissuto la mia storia come la storia della mia epoca, ho vissuto la mia storia nel regime come la storia del regime. Ed è da questa storia che posso estrarre il progetto e storializzarmi. Devo perciò vivere questa crisi come se fosse mia, capirne le cause, cercarne le origini lontane. Se la crisi è la situazione finale di una storia, devo pormi, alla Hegel, alla fine della Storia, riscrivere la Storia individuandone la dialettica o le dialettiche, affinché il mio progetto per il futuro possa storicizzarsi. Essenziale è riscrivere la Storia perché solo in essa stanno i valori da conservare nel progetto. Chiave di volta è il "rifiuto dell'eretico". E' la negatività con cui ha inizio la nostra dialettica storica e a cui si contrappone, come secondo elemento della dialettica, la positività dell'accordo in un universale concreto di coscienze libere che vogliono la democrazia.

Il fatto che la crisi di un elemento della Triarchia metta in crisi l'intera Triarchia, si può spiegare soltanto col "rifiuto dell'eretico". La democrazia non ha di questi problemi: la caduta di un gruppo implica automaticamente l'ascesa di un altro. Non c'è la più minima ragione di una crisi generale. Anzi, sarebbe un ricambio da vedere sempre in positivo. Anche quando, successivamente, il ricambio fosse inverso. La crisi di un regime è negatività pura, il prodotto di una pseudo-Storia, nata e vissuta col "rifiuto dell'eretico". La riscrittura della Storia sarebbe un fatto storico perché maturazione e liberazione delle coscienze. E gli elementi storici, che verrebbero alla luce, costituirebbero le verità e i valori da conservare nel progetto per il futuro. Riscrivere la Storia significa assumere in proprio la crisi della Triarchia e, di conseguenza, storializzarsi per superarla.

A questo punto l'appello all'Altro, con cui ha inizio la storicizzazione, diviene la ricerca di un universale concreto in nome della democrazia. E' il passaggio dalla rivolta alla rivoluzione. Certamente gli universali concreti potranno essere più di uno, perché diverse saranno le situazioni individuali che s' incontreranno nelle rispettive situazioni generali. Così è sempre avvenuto in tutte le rivoluzioni, compresa la nostra Resistenza. Ma sarà la Storia stessa, rivelando astuzie, menzogne e violenze con cui era stata alienata in pseudo-Storia, a favorire l'accordo dei vari progetti. La democrazia fungerà da discriminante tra questa volontà di accordo delle coscienze libere e la resistenza ad oltranza del "rifiuto dell'eretico" su cui poggia la Triarchia, anche se già in stato di decomposizione, di saprofitismo.

E' evidente che i saprofiti non lesineranno le violenze, le astuzie e le menzogne che hanno sempre esercitato e che ripeteranno senza ritegno pur di sopravvivere. Forse opteranno anche per il mito di Sansone. Ma, come avevo scritto nel "Nuovo Umanesimo" (e i mutamenti degli anni '80 in Europa ne hanno dato conferma), prima o poi le civiltà cambiano e la via del nuovo umanesimo si rende inevitabile. La via, nel caso concreto, della morale e della democrazia.

Solo così il "caso Italia" non potrà più essere visto col "rifiuto dell'eretico", non potrà più essere un "caso". Quell'unico "caso" europeo che ci umilia perché ci impone o l'immoralità della rassegnazione o la tormentata moralità della rivolta. Per cui la Storia, quella autentica, della libertà, della rivoluzione, sarà sempre da fare.

Finito di stampare
nel Marzo 1999
con composizione a stampa digitale
operatrice informatica
Stefania Bandera
Busto A. (VA)