

IL PROBLEMA DELL'ALTRO E L'ETICA DI SARTRE
Giovambattista Vaccaro*

Alla fine di *L'essere e il nulla*, come è noto, Sartre annuncia l'intenzione di scrivere un'opera di filosofia morale che dovrebbe rispondere agli interrogativi etici sollevati dall'ontologia da lui elaborata in questo volume. Quest'opera, come è altrettanto noto, non è stata mai scritta, ma Sartre ha continuato per tutta la vita a lavorare ad essa, fornendo di volta in volta varie versioni della sua etica, dai *pamphlets* degli anni Quaranta alle interviste del 1980. Tutte queste versioni presentano preoccupazioni e tratti comuni, che stabiliscono una linea di continuità nel pensiero morale di Sartre ma segnano anche delle soglie attraverso le quali esso è passato specificandosi e chiarendosi alla luce anche dei problemi posti dal presente, in conformità con la convinzione da lui più volte esternata che la morale è sempre la morale di oggi¹. Tra questi tratti comuni una posizione rilevante è occupata senz'altro dal problema del rapporto con gli altri come spazio della possibilità di costruire un Noi, che era rimasto uno degli aspetti più problematici di *L'essere e il nulla* e della cui soluzione molti anni dopo si sarebbe espressamente dichiarato insoddisfatto².

L'essere e il nulla infatti, in una ripresa puntuale delle nozioni di Heidegger che ne rovesciava allo stesso tempo il senso, aveva definito l'essere-nel-mondo della coscienza come libertà che trascende il mondo attraverso un progetto che comporta un impegno per un superamento della situazione e con essa della fatticità della coscienza, del suo semplice essere-in-mezzo-al-mondo come una cosa. Tale impegno è sempre un essere-con gli altri in un rapporto di «interdipendenza a fianco» che costituisce «una specie

* Professore a contratto di Filosofia delle religioni, presso l'Università della Calabria.

¹ Cfr. ad es. *Verità e esistenza*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1991, p. 121, dove la morale è appunto definita «la scelta che un uomo può fare di se stesso e del mondo» in un dato momento storico.

² Cfr. Intervista del 1975 in *The philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. by P.A. Schlipp, La Salle, Open Court, Illinois 1991, p. 13.

di solidarietà ontologica per lo sfruttamento di questo mondo»³ che il soggetto si assume responsabilmente. Ma qui sorgono i problemi, poiché in questo rapporto il soggetto, in quanto corpo nel mondo, diventa anche oggetto dello sguardo dell'altro che porta il soggetto alla coscienza di sé e lo costituisce come persona. Ma così la sua libertà dipende dalla libertà dell'altro, le sue possibilità rientrano nel mondo dell'altro, e la sua coscienza ridiventa oggetto, fatticità, che si vede attribuire dall'esterno, da un'altra coscienza, ciò che la qualifica. Si crea così tra le coscienze un rapporto di trascendenza reciproca che compromette l'essere-con gli altri sancendo la sconfitta del rapporto con l'altro e con essa della possibilità di costruire un Noi. Sartre aveva colto il fulcro di questa possibilità nella solidarietà in un impegno comune nel mondo che poi è naufragato di fronte al permanere di un rapporto intersoggettivo che finiva nell'alienazione e nella conflittualità. Uscire da questa *impasse* sarà il compito che egli si assume nel primo abbozzo della sua morale, dopo l'esperienza della guerra e della resistenza: i *Quaderni per una morale*.

Qui Sartre infatti fin dalle prime pagine precisa che la morale è una scelta del mondo e di se stessi soggettiva, spontanea, immediata, irriflessa, un'impresa individuale di superamento di una situazione che è sempre una situazione storica nel senso che appartiene ad una Storia che ha un suo coefficiente di opacità e di imprevedibilità in forza del quale «qualsiasi cosa se ne faccia, qualsiasi cosa vi si faccia, l'impresa diviene altro [...] e i suoi risultati divengono altri da quello che si era sperato»⁴. Alla base di questa ambiguità della storia Sartre vede proprio, anche qui come in *L'essere e il nulla*, la presenza dell'altro uomo. La situazione infatti in quanto storica è anche la situazione di altri, «vissuta e pensata da altri Per-sé», che ha senso per loro già da prima della mia nascita e della quale io faccio parte come di una natura, e perciò essi «avanzano delle pretese sulla mia libertà» a causa delle quali «la mia libertà è ipotecata» (QM 114). Il soggetto cioè è afferrato da dietro da un fuori della sua coscienza che anche qui agisce attraverso lo sguardo e che Sartre identifica con il genere umano o con la società. L'impresa umana quindi deve essere riconosciuta e valorizzata dagli altri e

³ *L'essere e il nulla*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1972, 4^a, p. 313. Su questi temi cfr. il mio *Esistenza e morale in Jean-Paul Sartre, in Dall'esistenza alla morale. Studi sull'etica del Novecento*, Cadmo, Firenze 1996, pp. 153-183.

⁴ *Quaderni per una morale*, trad. it. Mimesis, Milano 2019, p. 100. D'ora in poi QM seguito dal numero della pagina. Per una ricostruzione complessiva dell'etica degli inediti di Sartre cfr. M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale dell'autenticità di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2018, e i contributi raccolti in *Gli scritti postumi di Sartre*, a cura di G. Invitto e A. Montano, Marietti, Genova 1993.

deve aver luogo con il concorso degli altri, perciò io devo sollecitare gli altri a questo riconoscimento, cioè ad assumere il mio progetto per farlo passare nell'oggettività. Ma poiché anche «la libertà dell'altro è imprevedibile» in quanto «crea qualsiasi cosa tocchi», nel momento in cui la mia sollecitazione ha successo, io «fallisco completamente perché non riconosco più il mio progetto. È interamente alienato e mi rimanda l'immagine che gli altri gli hanno conferito» (QM 192): è divenuto il loro progetto che incorpora l'immagine che essi hanno di me e nel quale la mia opera «mi offre precisamente non solo la mia realtà originaria trovata nella forma della realtà divenuta effettiva, ma soprattutto me stesso come un altro. Me stesso esistente nella dimensione dell'in-sé, libero di essere trasceso, finito» (QM 196). In questo consiste appunto l'alienazione, che Sartre definisce «un certo tipo di rapporti che l'uomo intrattiene con se stesso, con altri e con il mondo, nel quale egli pone la priorità ontologica dell'Altro», cioè di «un modo di essere» in cui «il soggetto fa derivare tutti i suoi progetti e tutta la sua esistenza da ciò che non è lui e da ciò che non esiste come lui» (QM 396), e che istituisce un ordine che è il contrario della morale perché esso è la priorità dell'oggettivo e in esso l'uomo è ridotto a cosa.

Sartre analizza diversi tipi di questi rapporti, tutti in vario modo configurati come domanda rivolta all'altro e come risposta dell'altro. Il primo di essi è la preghiera, in cui la libertà per realizzarsi meglio rinuncia a se stessa e si affida alla libertà dell'altro ritenuta superiore diventando desiderio dell'altro, così che «la preghiera salva l'uomo distruggendo quell'umano che è l'impresa» (QM 334). Il secondo tipo è l'esigenza, che «non è una struttura della mia libertà, non è una forma che il fine che io progetto possa assumere», ma «mi viene da un altro. La stessa cosa vale per il comando, per l'obbligo, per il dovere» (QM 362), che sono «categorie vive del Per-altri» nelle quali «io mi scarico della mia esistenza sull'altro, che a sua volta se ne scarica su di un altro e così via» (QM 359), e faccio della mia volontà un oggetto per l'altro. Non a caso la forma originaria dell'esigenza è l'ordine, in cui la mia libertà raggiunge la sua indeterminatezza nell'altro, mi guarda attraverso i suoi occhi, si determina nell'eteronomia, realizza il bene come bene dell'altro. L'esigenza allora è «soppressione del mondo dell'umano, subordinazione assoluta dell'uomo ai suoi fini posti come trascendenti e a una volontà che non è quella di nessuno ma della quale io faccio uso come se fosse la mia, modo di trattare l'uomo come mezzo fingendo di trattarlo come un fine» (QM 378). C'è poi l'ignoranza, che è un giudizio che «mi giunge dall'altro come una negazione della mia libertà» che agisce sulla mia libertà come farebbe una causa in quanto «essa fa della volontà dell'altro la volontà

vera e della mia volontà un epifenomeno» (QM 412). In essa infatti «le spiegazioni dei miei atti si trovano fuori di me» e il mondo «mi è sottratto, perché gli avvenimenti hanno la loro chiave fuori di me» che «sono esistenza e ho una natura il cui segreto è nelle mani dell'altro» (QM 411). Così si è stolti due volte: quando si è tali nella dimensione del per-altri e quando ci si coglie come tali agli occhi degli altri. In questo modo l'imputazione di ignoranza apre la strada al quarto tipo di rapporti interumani: l'oppressione. Essa ha per Sartre la sua condizione ontologica nella dialettica di libertà molteplici esterne l'una all'altra e coscienti di se stesse e delle altre, ciascuna delle quali si rivolge contro se stessa quando può «essere accerchiata da un'altra libertà che le ruba il suo universo, il senso delle sue condotte e l'unità della sua vita» (QM 449).

Tutte queste forme di rapporto interumano sono inautentiche perché basate sull'alienazione della propria libertà all'altro, e da questo Sartre può concludere che «se i rapporti umani sono originariamente concepiti sul modo dell'alienazione, qualunque relazione individuale deve essere alienante - o se si preferisce: qualunque condotta dell'uno verso l'altro è condotta d'alienazione», e quest'ultima è reciproca, poiché «se io sono alienato in quanto sono l'Altro per l'Altro, io sono alienante in quanto l'Altro è Altro per me» (QM 491).

Sartre ritiene tuttavia che c'è un rapporto che si sottrae ontologicamente a questo destino: è l'appello. Esso infatti «è richiesta da parte di qualcuno a qualcun altro di qualche cosa in nome di qualche cosa», ha perciò la stessa struttura dell'esigenza, ma con la differenza che «è riconoscimento di una libertà personale in situazione da parte di una libertà personale in situazione» e «si fa a partire da una operazione proposta [...] È appello a una operazione in comune, non si appoggia su una solidarietà data ma su una solidarietà da costruire attraverso l'operazione comune» (QM 378-379). Questa operazione comune si basa sul fatto che il volere è ancora volere che il fine sia realizzato dall'altro, ma si impegna non per compierlo da sé, ma per modificare la situazione in modo che l'altro possa operare. In questo Sartre vede la sola forma di autenticità, poiché ora «mi trovo piazzato in modo tale da riconoscere la libertà dell'altro senza esserne paralizzato come da uno sguardo» in quanto «questo non significa affatto che io riconosco alla sua libertà un potere incondizionato sulla mia. Al contrario, è una libertà estranea, che si trova per di più in difficoltà», che io, «invece [...] di trascenderla con lo sguardo, [...] vedo fuggire per mezzo mio verso il suo fine» e da cui a mia volta «non vengo trasceso [...] poiché adottato liberamente il suo fine» (QM 385) e sono riconosciuto in questa libera adozione.

L'appello si basa allora su due principi: il riconoscimento reciproco delle libertà che si vogliono reciprocamente, per cui esso è «promessa di reciprocità» (QM 391), e l'esistenza di una libertà che dona e che è gratuita, per cui esso «è generosità. In ogni appello c'è del dono» (QM 387). Così «la struttura alla quale l'appello fa riferimento che, inizialmente mezzo per ottenere il fine, può diventare fine essa stessa, è l'interconnessione di due libertà nel momento dell'aiuto» (QM 297), nella quale ognuna si sente allo stesso tempo origine dell'altra e trascesa da essa in una spirale che tende verso lo stesso fine e nella quale le due libertà si identificano. In questo modo «il mondo stesso che mi circonda viene percepito nel duplice gioco di queste libertà, poiché io lo percepisco per darlo all'altro che me lo dà percependolo» (QM 396), ed è riconosciuto come dotato di un'infinità di futuri liberi e finiti ciascuno dei quali è progettato da un libero volere e sostenuto dal volere di tutti gli altri in quanto essi vogliono «che un valore si realizzi non perché è mio, non perché è valore, ma perché è valore di qualcuno nel mondo» (QM 386-387).

L'oggetto del dono infatti è l'universo creato come mia opera dall'azione della mia libertà, e il dono è creazione di un nuovo rapporto in cui si afferma l'inessenzialità dell'universo e l'essenzialità dei rapporti tra le coscienze poiché «dare significa fare esistere il mondo affinché l'altro lo consumi. Significa conferire al mondo un senso umano [...] Così il dono è libertà e liberazione» (QM 494), e prima di tutto liberazione dal desiderio come dipendenza dalla cosa. D'altronde la creazione in sé è un processo di dono, poiché la nostra opera può diventare oggetto quando l'altro se ne appropria e la ricrea a modo suo, perciò Sartre può concludere che «non c'è alta ragione d'essere che quella di dare» (QM 202), che la generosità senza limiti come senso implicito della nostra condotta che la morale, con l'aiuto di una riflessione pura, deve rendere esplicito. Ma solo nel momento in cui l'opera diventa oggetto nell'orizzonte dell'altro, essa riflette l'insieme delle persone che hanno contribuito all'unità del suo essere, e attraverso di essa io «esisto per me solo nella rassicurante indistinzione di una creazione comune» che «mi rimanda un Noi concreto nel quale il mio Io trova il suo posto e si perde» (QM 203) e che sorge proprio quando mi colgo partecipe dell'opera comune, secondo un modello che Sartre ritrova in quella cosa stessa di cui parla Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, non a caso connessa all'idea di lavoro⁵.

⁵ Cfr. Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1970, 2ª, vol. I, pp. 326 sgg., dove, tra l'altro, Hegel sottolinea che nell'opera «la coscienza si è

Dunque nell'opera comune l'appello risolve attraverso la solidarietà tra le libertà l'alienazione a cui l'azione va incontro oggettivandosi nell'orizzonte dell'altro. Ma le caratteristiche ontologiche del rapporto con l'altro espongono l'appello a dei rischi da cui Sartre mette ripetutamente in guardia. Anzitutto l'appello può avere come risposta un rifiuto. Certamente il rifiuto ha la stessa struttura dell'appello, poiché esso è ancora comprensione reciproca, rispetto reciproco delle libertà, conoscenza del fine ultimo, ma esso agisce profondamente sulla mia libertà attraverso le preferenze che lo motivano annientandola e riducendomi di nuovo a oggetto, sospendendo il mio avvenire in quello dell'altro, costringendomi a cambiare i miei piani ed escludendomi dalle relazioni di reciprocità. Quanto al Noi, il rischio è quello di entrarvi nella forma dell'anonimato, del Si heideggeriano, di un'impersonalità che le tecniche impongono al creatore. Inoltre anche il dono si capovolge quando si oggettiva in un universo alienato di fronte ad una intenzione viziata, cioè quando chi lo riceve non è libero di non accettarlo, e quindi è un dono al bisogno che crea una sotto-umanità e istituisce una non-libertà in seno al riconoscimento della libertà dell'altro. Il dono appare allora duplice, ambiguo, perché «si dona nella libertà per la libertà e per affermare l'essenzialità dell'uomo, e insieme per incatenare, per annientare, per limitare [...] la trascendenza dell'altro» (QM 389), per solidarietà e per assorbire l'altro, perché «nel mondo dell'alienazione e non della solidarietà, un atto che manifesta l'inessenzialità del mondo [...] non è semplicemente una possibilità aperta nel campo delle possibilità di ognuno» (QM 499).

Nonostante questi rischi Sartre resta tuttavia convinto che la generosità resta l'unica via per l'autenticità dei rapporti interumani. Se infatti l'alienazione rende l'Io un destino, la generosità assume questo Io per perderlo, si riconcilia col destino nella fiducia che «libertà valorizzate e volute come tali riprendano e trasformino la mia opera e quindi il mio Ego, il quale si perde così nella dimensione assoluta della libertà» (QM 552). A questa fiducia, e al progetto che essa supporta, Sartre dà il nome di amore. L'amore non è rivolto verso la libertà, che non è altro che negatività e produttività, non è rivolto verso l'essere, che è totale exteriorità di indifferenza, ma è rivolto

trasposta in generale nell'elemento dell'universalità [...] La coscienza ritornante dalla propria opera è in effetto la coscienza universale [...] di contro all'opera che è la coscienza determinata» (p. 335). Si veda il commento a queste pagine, tenuto presente da Sartre, di Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 358 sgg., che vede lo scopo della *Fenomenologia* nel superamento della contraddizione della coscienza tra la sua soggettività e il suo essere una manifestazione per gli altri, che comincia a profilarsi proprio nella Cosa stessa.

verso il corpo dell'altro «perché è la libertà nella dimensione dell'Essere. E qui amare significa [...] anzitutto rivelazione-creazione: anche qui, nella pura generosità, io assumo me stesso perdendomi, affinché la fragilità e la finitezza dell'Altro esistano assolutamente rivelate nel mondo» (QM 659). La struttura originaria dell'amore autentico è infatti proprio di «rivelare l'essere-in-mezzo-al-mondo dell'Altro, assumere questa rivelazione e pertanto quell'Essere nell'assoluto; gioirne senza cercare di appropriarmelo; metterlo al riparo nella mia libertà e superarlo solo nella direzione dei fini dell'Altro» (QM 660).

Ma perché questo amore sia possibile è necessaria quella conversione radicale a cui Sartre aveva accennato in *L'essere e il nulla*⁶ e della quale ora dice che appunto «consiste nella rinuncia alla categoria di appropriazione – la quale non può reggere che i rapporti del Per-sé con le cose – per introdurre nel rapporto interno della Persona la relazione di solidarietà, che sarà più tardi modificata in solidarietà con gli altri» (QM 495-496). Tale conversione prende le mosse dal passaggio da una riflessione complice, che è quella che sta alla base della proiezione di sé come Altro e quindi dell'eteronomia, e quella che ora Sartre chiama una riflessione purificante, che non vuole l'Essere ma l'esistenza, che è decisione per l'autonomia nella quale l'unità dell'esistenza è accordo con sé, volontà di assumere il proprio progetto senza cercare la giustificazione degli altri ma giustificandolo da se stessi nella sua radicale contingenza e gratuità solo perché è voluto, ma allo stesso tempo mettendolo sempre in questione.

Ma se l'uomo con la sua azione nella sua libertà dà un senso al mondo sottraendolo allo sprofondamento nel nulla, la solidarietà rivela anche che, come Sartre annota in un appunto del dicembre 1945, l'oggetto intenzionale verso cui trascendiamo il mondo per dargli un senso, e che, anzi, coincide con questo senso, è il Bene, così che «l'uomo deve [...] essere considerato come l'essere per mezzo del quale il Bene viene al mondo [...] in quanto la realtà umana è progetto», la sua azione presuppone una scelta per il Bene, e la sua stessa soggettività «trova il suo senso fuori di sé in questo Bene che non è mai e che essa realizza di continuo» e «si sceglie scegliendo il Bene e non può fare che, scegliendo, essa non scelga un Bene che la definisca» (QM 718-719). E poiché «il carattere di universalità del Bene implica necessariamente la posizione dell'Altro», se «per ritrovare la struttura universale del Bene è necessario che essa postuli altre realtà umane», allora «io e l'Altro ci fondiamo in un'unica realtà umana» e «l'umanità cosciente di essere

⁶ Cfr. *L'essere e il nulla*, p. 502 n.

un'avventura storica unica e individuale non può più porre il Bene che come oggetto della sua volontà» (QM 719), come risultato di un accordo di una pluralità di impegni, come ciò che tutti fanno, ideale di una soggettività che diventa anche ideale altrui. L'altro non scompare dalla riflessione di Sartre, ma cessa di rappresentare il luogo dell'alienazione per confluire nell'opera comune della ricerca del Bene che ora identifica il Noi della solidarietà.

Ora finalmente la morale diventa concreta in questo rapporto umano divenuto autentico perché basato sulla solidarietà e sull'amore e in questa forma entra nella storia, o meglio, come Sartre preferisce chiamarla, nella pseudo-storia in quanto storia dell'alienazione, per porle fine⁷. Resta tuttavia aperto il problema che questa conversione morale appare ancora risultato di una scelta gratuita e improvvisa che, soprattutto se ipotizzata sulla scala dell'umanità intera, Sartre stesso non esita a definire una utopia (QM 104), e che rischia effettivamente di ricondurre l'elaborazione dei *Quaderni* nel quadro di «una ristretta comunità morale che si ferma all'appello e all'aiuto, senza nemmeno affrontare problematiche relative a gruppi più strutturati e complessi»⁸. Ma questo sarà appunto il compito che Sartre si assumerà nella *Critica della ragione dialettica*.

In questa opera infatti il problema di un rapporto autentico con l'altro è affrontato all'interno di una teoria degli insiemi umani che poggia su una ripresa del rapporto del per-sé col mondo riletta, alla luce della nuova attenzione di Sartre per il marxismo maturata negli anni del dopoguerra, nei termini di una prassi che interiorizza una totalità già data e si riesteriorizza oggettivandosi in una nuova totalizzazione. In questo processo di totalizzazione la libertà del soggetto umano, che rimane al centro dell'interesse di Sartre come elemento caratterizzante dell'autenticità, deve fare i conti con gli altri uomini. E qui Sartre vede ritornare le difficoltà ontologiche viste in precedenza. L'uomo infatti, mosso dal bisogno, agisce sul mondo organico che lo circonda trasformandolo in una totalità strumentale

⁷ «Il passaggio dalla pseudo-Storia alla Storia è sottomesso a questa determinazione a-storica di tutti a volere realizzare la morale. La rivoluzione storica dipende dalla conversione morale [...] Eccoci così agenti storici in seno alla pseudo-Storia, perché agiamo sulle situazioni nella speranza di preparare una conversione morale» (QM 104).

⁸ Mara Meletti Bertolini, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.-P. Sartre*, Angeli, Milano 2000, pp. 165-166. Invece per C. Simont, *Sartrean ethics*, in *Sartre*, ed. by C. Howells, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p.193, il capovolgimento della distruttività del per-altri tentato nei *Quaderni* attraverso la generosità resta un'attitudine estetica che assume la fragilità dell'altro in una finalità immaginaria, e per questo Sartre ha abbandonato questa etica.

unificata dal fine del proprio progetto, la quale appare ora come il prodotto inerte di un'azione passata, la fissazione di una totalizzazione nella quale il fine cade nella passività. Questa inerzia non solo è il prezzo che la prassi deve pagare per oggettivarsi nell'esteriorità, ma è anche l'elemento mediatore tra gli uomini, a loro volta totalizzatori del loro ambiente. Questo comporta che «è impossibile esistere in mezzo agli uomini senza che essi diventino oggetti per me e [...] senza che io sia oggetto per loro», poiché «ogni esistente integra l'altro alla totalizzazione in corso e, di conseguenza, [...] si definisce [...] in rapporto alla totalizzazione attuale che l'altro sta operando»⁹. Inoltre Sartre aggiunge che il rapporto fra la materialità circostante e gli uomini si configura attraverso la storia come una lotta contro la penuria e in questa lotta la penuria introduce «in ogni uomo e in tutti una struttura inerte di disumanità» (C I 256) che modifica i rapporti tra gli uomini facendo apparire l'altro uomo come un radicalmente Altro, come un contro-uomo la cui prassi è minaccia di morte.

Questa dinamica si coglie bene nella forma più immediata della prassi intesa a diminuire la penuria e quindi la tensione con l'altro: il lavoro. Qui infatti «appaiono i fondamenti reali dell'alienazione» poiché «la materia aliena in sé l'atto che la lavora [...] in quanto la sua inerzia le consente di assorbire e di ritorcere contro ciascuno la forza-lavoro degli Altri [...] È il prodotto a designare gli uomini come Altri e ad autocostituirsi in contro-uomo, in quanto proprio nel prodotto ciascuno produce la propria oggettività, che ritorna a lui come nemica per costituire lui stesso come Altro» (C I 277). In questa situazione non c'è impresa comune ma soltanto confluire delle imprese particolari in un risultato comune inscritto nell'essere come una falsa unità in cui gli altri scompaiono ma che compare come Altro. La prassi si cristallizza nella materialità come superamento delle vecchie azioni già materializzate e a sua volta è condizionata da esse attraverso la sua unità passiva, e, «in margine all'impresa, gli stessi uomini (o altri) si costituiscono rispetto alla *praxis* comune come Altri, ossia l'interiorità sintetica del gruppo al lavoro viene attraversata dall'esteriorità degli individui in quanto quest'ultima ne costituisce la separazione materiale» (C I 295). Nel momento in cui il progetto si iscrive nell'essere perde le qualità umane, la sua trasparenza diventa opacità, la sua tenuità diventa spessore, la sua labilità diventa permanenza, esso stesso diventa essere, non più evento vissuto ma cosa, con un futuro inerte che diventa anche il futuro dell'uomo. Così la prassi materializzata unifica gli uomini imponendo loro una realtà diversa dal

⁹ *Critica della ragione dialettica*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I (d'ora in poi C I seguito dal numero della pagina), p. 231.

risultato che ciascuno si aspettava. A questo punto l'uomo deve «riconoscersi come Altro nella propria oggettivazione singola, in base ad un risultato altro», e fare così «l'esperienza elementare [...] di una potenza retroattiva che insidia la mia libertà, dall'oggettività finale fino alla decisione originaria, pur nascendo da essa», cioè della «negazione della libertà in seno alla libertà piena», cioè «l'esperienza dell'Altro non in quanto avversario ma in quanto la sua *praxis* dispersa mi ritorna totalizzata dalla materia per trasformarmi» (C I 347).

Questo significa che l'essere sociale rimane per l'individuo pur sempre negativo e alienante poiché «come materialità inorganica del di fuori, che s'interiorizza nel rapporto che lo collega a tutti [...] determina realmente e dall'interno una struttura d'inerzia nella *praxis* individuale, poi in una *praxis* comune» che ne fa la «sostanza inorganica dei primi esseri collettivi» (C I 351). Un esempio di questi collettivi, cioè di questa «relazione a doppio senso fra un oggetto materiale, inorganico e lavorato e una molteplicità che in esso trova la propria unità d'esteriorità» (C I 396), è indicato da Sartre nella classe sociale. Ma i collettivi non sono l'unico tipo di insieme umano: ad essi Sartre ne contrappone un altro che chiama gruppo. La differenza tra i due insiemi pratici consiste nel fatto che mentre il collettivo «si definisce per il suo essere», perché è un oggetto materiale e inorganico la cui inerzia penetra ogni prassi individuale e che «realizza l'unità d'interpenetrazione degli individui, in quanto esser-nel-mondo-fuori-di-sé nella misura in cui struttura i loro rapporti di organismi pratici secondo la regola nuova della serie» (C I 382-383), per cui ci sono condotte seriali, sentimenti e pensieri seriali, il gruppo invece «si definisce per la sua impresa, e per quel movimento costante d'integrazione che tende a farne una *praxis* pura e a sopprimere in esso tutte le forme dell'inerzia» (C I 382). Esso nasce in seno al collettivo seriale come sua negazione in momenti particolari della storia, tutti rivoluzionari, come Sartre precisa, (C I 436), e per questo Sartre lo chiama gruppo in fusione.

Il momento storico particolare che Sartre utilizza per illustrare la formazione di un gruppo in fusione è la vicenda del quartiere Saint Antoine nella Parigi del 1789, che, vissuto sempre all'ombra della Bastiglia e identificato, serializzato dall'ingombrante presenza di questa fortezza simbolo del potere regio, una volta esposto alla minaccia di una repressione violenta, diventa il fulcro della rivoluzione. In tale circostanza infatti ciascuno è strappato dalla sua condizione di Altro rispetto all'assembramento seriale e collocato nella posizione di un terzo che si fa organizzatore della prassi comune in vista di un obiettivo comune attraverso una prassi che è sua in lui, «libero svolgimento in uno solo dell'azione del gruppo totale in

formazione»¹⁰. È il gesto di chi grida nell'assembramento «Fermatevi!» e tutti lo fanno, senza che questo li renda oggetti, «perché la totalizzazione mediante il terzo non fa che scoprire una libera *praxis* come unità comune», cioè il fatto che «sono integrato all'azione comune quando la *praxis* comune del terzo si pone, come regolativa» (C II 42). Il gruppo dunque è una struttura policentrica, proprio perché chiunque al suo interno può svolgere il ruolo di terzo, e «questo condizionamento di me da parte di tutti i terzi, ossia da parte dello stesso movimento dappertutto, [...] è, per l'appunto, la mia propria libertà che si riconosce come azione comune nella mia azione individuale e grazie ad essa» (C II 41), e la cui oggettivazione mi appartiene come risultato comune e come oggettività interiorizzata e non più colta nell'Altro come oggettività per lui, è oggettivazione di una libera prassi comune nella quale la serialità viene liquidata simultaneamente da ciascuno a vantaggio della comunità.

Questa prassi comune consiste nella continua riorganizzazione attraverso l'interiorizzazione della sua totalizzazione oggettiva nei propri risultati che fa di questi le proprie strutture e l'ulteriore superamento di queste verso nuovi obiettivi, per cui un gruppo non è ma si fa totalizzandosi senza sosta e trova la sua unità nell'unificazione dall'interno delle totalizzazioni compiute dai suoi agenti che vengono negate come atti distinti ed affermati come attività collettiva in quanto ognuna si afferma nella sua libertà come la totalizzazione in corso. Così «il carattere essenziale del gruppo in fusione, è la brusca resurrezione della libertà», che «si strappa all'alienazione e si afferma come efficacia comune» (C II 63) nella quale l'Altro è appreso come il medesimo e la sua alterità è dissolta nell'azione liberamente orientata verso un fine comune. Ma nel momento in cui «nella *praxis* non c'è Altro, vi sono solo degli io stesso», «compare il primo “noi” che è pratico e non sostanziale» (C II 56): ora nel gruppo in fusione si può scorgere l'attuazione del rapporto intersoggettivo autentico costituito dall'appello teorizzato da Sartre nei *Quaderni*, poiché in fondo è un appello quello contenuto nel grido «Fermatevi!» con cui un terzo sintetizza una moltitudine. Ma qui cominciano a sorgere i primi problemi.

Sartre specifica infatti che «lo schema teorico che abbiamo indicato non si applica nella realtà», poiché se «ciascuno viene al gruppo come un passivo [...] contribuisce a creare [...] un'isteresi che può creare una serie nuova», e questo spiega perché ci sono sempre ritardatari, oppositori ecc. per

¹⁰ *Critica della ragione dialettica*, vol. II (d'ora in poi C II seguito dal numero della pagina), p. 34.

cui «la libertà comune si farà in ognuno contro di essi» (C II 65). Inoltre, se il gruppo non è ma si fa, se la sua unità non è quella di una totalità raggiunta ma quella di una totalizzazione in corso, esso è innanzitutto un processo limitato al fine da raggiungere e non sopravvive all'oggettivazione di esso, in secondo luogo è attraversato e condizionato da una tensione che scaturisce dalle contraddizioni dell'essere-nel-gruppo di ciascuno, dalla sua trascendenza-immanenza al gruppo stesso, per cui il gruppo è destinato a scomparire per dispersione o per ossificazione nell'inerzia, e questo pone il problema di una sopravvivenza del gruppo che eviti questi due esiti. A questo problema il gruppo risponde in prima istanza con l'«invenzione pratica di una permanenza libera e inerte dell'unità comune in ciascuno» (C II 79) nella forma del giuramento, col quale «il gruppo cerca di rendere se stesso suo proprio utensile contro la serialità che minaccia di dissolverlo» (C II 81).

Ma così il giuramento allontana la paura di pericoli futuri creando all'interno del gruppo una nuova forma di paura che funge da azione correttiva della libertà contro la dissoluzione: è il Terrore. A questo punto la violenza diventa la struttura statutaria delle relazioni umane, senza che questo significhi né la scomparsa della libertà e della reciprocità, né il ripristino dell'alienazione, poiché il Terrore unifica perché è lo stesso in tutti e ricostituisce l'individuo come individuo comune che vive la propria libertà come essere-nel-gruppo, producendo nuove relazioni di reciprocità come relazioni di fraternità. La fraternità infatti è definita da Sartre come «il diritto di tutti attraverso ciascuno su ciascuno [...] Noi fraternizziamo perché abbiamo prestato lo stesso giuramento, perché ciascuno ha limitato la sua libertà con l'altro» (C II 98-99). Così il gruppo in fusione si trasforma in gruppo di costrizione e nasce una nuova realtà: il potere giurisdizionale come mutilazione accettata in comune e «libertà che ritorna all'uomo come potere sovrumano e pietrificato» e «diventa potere inerte sull'uomo» (C II 101). A questo punto il gruppo subisce una prima metamorfosi importante: diventa gruppo organizzato, nel quale vengono distribuiti compiti e funzioni in vista della prassi comune, ma per questa via viene reintrodotta anche l'alterità come alterità delle funzioni e delle competenze che certamente mantiene una reciprocità, che però «è già una reciprocità lavorata» che «invece d'essere un rapporto vissuto, concreto, prodotto dalla presenza di due uomini [...] è [...] la inerzia reciproca» (C II 128) ora imposta all'uomo dall'esteriorità della materia lavorata ridivenuta mediazione tra gli agenti pratici. Benché Sartre continui a precisare che in queste fasi dello sviluppo del gruppo non ci troviamo ancora nell'alienazione, esso scivola ormai lentamente verso la serialità.

Sotto la pressione della necessità imposta dalle condizioni esterne della situazione storica infatti la fatticità si ripresenta all'interno della prassi del gruppo organizzato come determinazione contingente del campo pratico-inerte in quanto la stessa complessità della sua organizzazione lo spinge verso lo statuto passivo di cosa inerte nel quale la trasparenza dell'azione scompare in funzione della complessità, il gruppo riceve le sue determinazioni dal di fuori e il suo processo è subito dal soggetto singolo. Nell'espletamento delle funzioni il gruppo della fraternità-terrore basato sul giuramento ridiventa così un gruppo-oggetto che riceve la sua unità dal di fuori, da un Altro che lo pone come un oggetto che produce totalizzazioni e i suoi membri diventano delle particolarità inessenziali la cui libertà pratica è dissolta nella libertà giuridica della prassi comune, così che ciascuno di essi si identifica col gruppo come schema astratto e si definisce per contrapposizione all'altro, al nemico, all'esterno del gruppo, al traditore.

Queste nuove contraddizioni del gruppo producono una nuova trasformazione: «l'organizzazione si trasforma in gerarchia, i giuramenti danno origine all'istituzione» (C II 242) e il gruppo diventa gruppo istituzionalizzato. Esso mira a combattere la serialità rafforzando l'inerzia e consolidando la passività giurata, e così «tende [...] a produrre forme degradate di comunità» e «finisce [...] per riprodurre in sé l'alterità [...], il che lo accosta progressivamente allo statuto "collettivo"» (C II 250). Infatti «l'unità dell'istituzione è l'unità dell'alterità, in quanto introdotta nel gruppo e in quanto il gruppo l'utilizza per sostituire la sua unità assente» (C II 261), e in essa il giuramento si rivela una base insufficiente dell'unità comune e la libertà cessa di essere libertà pratica di un soggetto agente singolo per trasferirsi nell'istituzione che la dà in prestito all'agente singolo che si costituisce come l'utensile attraverso cui la sua azione si realizza. L'istituzione è allora una «*praxis anchilosata*» che «costituisce per ciascuno e per tutti un indice definito di reificazione» (C II 263). Ma l'inerzia e la serialità delle istituzioni si esplicano nella relazione di uno solo con tutti nella quale si immobilizza la quasi-sovrantà di ciascuno: questa relazione è l'autorità: nel sovrano ciascuno ritrova la libertà di cui si era privato incarnata come libertà di un Altro che si attua grazie a lui. Si produce ora una nuova forma di alienazione, quella del gruppo a uno solo, e l'alterità viene spinta al massimo perché ciascuno è indotto a fare come gli Altri. È la fine del gruppo: «nato per dissolvere la serie nella viva sintesi di una comunità, viene bloccato nel suo svolgimento spazio-temporale dall'insuperabile statuto dell'individualità organica [...] Si è formato contro l'alienazione [...] ma non

le sfugge come non le sfugge l'individuo e, a causa sua, ricade nella passività seriale» (C II 327).

Questa amara conclusione, che rovescia la responsabilità del fallimento del gruppo come luogo di rapporti umani autentici basati sulla solidarietà sull'individuo e soprattutto sulla sua tendenza ad un permanente antagonismo con gli altri nel campo della penuria, autorizza l'osservazione che in fondo «la collettività è la dimensione mancante dell'itinerario di Sartre»¹¹ che anche nella *Critica* continua a ritenere la società luogo dell'alienazione. In realtà quello che preoccupa Sartre è la prospettiva che l'alienazione sia sempre in agguato sulla strada di una comunità umana autentica, e questo le impone una fondazione più solida. Questa esigenza lo spinge a riprendere il discorso sull'etica dei *Quaderni* che la *Critica*, animata da altri interessi, aveva lasciato in ombra, ma in questa ripresa si può avvantaggiare di una nuova nozione emersa proprio nell'opera del 1960: quella di fraternità. Si tratta allora di individuare una dimensione della fraternità che non si esponga all'identificazione col terrore. È a questo che Sartre si dedicherà negli ultimi anni della sua vita e che sarà testimoniato dalle interviste del 1980.

Per quel poco che si può evincere da queste interviste, questa dimensione recupera l'idea di generosità dei *Quaderni* per farne il fondamento di un desiderio di società che rinvia a una nuova modalità morale che punta ad un diverso rapporto tra gli uomini. Criticando l'impostazione della morale della sua prima opera, che collocava la morale in una coscienza senza reciproco, Sartre ritiene ora invece che la coscienza morale «è questa realtà, questo sé che si considera sé per l'altro, in un rapporto con l'altro», «che sia presente alla coscienza o che sia assente» così che «ogni coscienza si costituisce allo stesso tempo come coscienza per se stessa, come coscienza dell'altro e come coscienza per l'altro»¹². Ora però tutto quanto deriva da questa presenza, che finora aveva avuto un carattere negativo in quanto aveva costituito un principio di alienazione per un individuo che Sartre ora si

¹¹ Ronald Aronson, *Sartre's turning point: the abandoned Critique de la raison dialectique volume two*, in *The philosophy of Jean-Paul Sartre*, p. 706.

¹² Jean-Paul Sartre, Benny Lévy, *La speranza oggi. Le interviste del 1980*, trad. it. Milano, Mimesis, 2019 (d'ora in poi SO seguito dal numero della pagina), p. 80. Sull'attendibilità di queste interviste, che ha suscitato acute polemiche nell'ambiente degli amici di Sartre, la parola definitiva è stata detta senz'altro da R. Aronson nell'introduzione all'edizione inglese di esse: cfr. Ronald Aronson, *Sartre's last words*, in Jean-Paul Sartre, Benny Lévy, *Hope now. The 1980 interviews*, eng. tr., The University of Chicago Press, Chicago and London 1996, pp. 3-40.

rimprovera di aver pensato come troppo indipendente e troppo chiuso (SO 81), assume un'altra valenza nel momento in cui il per-sé viene dislocato su un piano che non è più quello ontologico e qui viene ampliato nelle sue strutture. La presenza dell'altro infatti istituisce un rapporto che precede la costituzione di un intero chiuso e che impedisce a questo di essere del tutto chiuso, e condiziona fin dal suo sorgere la sua risposta, facendone però una risposta di carattere morale.

Qui si vede l'eredità dei *Quaderni*¹³: la presenza dell'altro e l'essere-per-l'altro della coscienza la collocano nella dimensione dell'obbligo, cioè in una dimensione in cui nella sua azione «c'è una sorta di richiesta che va oltre il reale, e che fa sì che l'azione che io voglio fare comporti una sorta di vincolo interiore che è una dimensione della mia coscienza», per cui la coscienza «fa ciò che fa [...] perché, qualsiasi obiettivo abbia, esso presenta un carattere di richiesta» (SO 78). Questa richiesta crea «la dipendenza di ogni individuo in rapporto a tutti gli altri individui», una dipendenza tuttavia nella quale l'azione «si dà anche come se potesse non essere compiuta» perché scaturisce da una costrizione «che non determina; si presenta come costrizione ma la scelta si fa liberamente» (SO 81-82): è una dipendenza libera di una libertà incaricata. Siamo in presenza di una nuova, più drastica forma dell'appello dell'altro dei *Quaderni* che, oltre la *Critica*, vincola l'azione di ciascuno non più attraverso l'interiorizzazione del punto di vista del terzo mediatore che finisce col diventare comando dell'Altro e quindi alienazione, ma rivolgendosi all'interiorità di ciascuno, e così apre una prospettiva su una reciprocità autentica. Ma perché questo passaggio si compia la richiesta deve trovare a sua volta la propria fondazione.

Questa fondazione deve essere cercata in un legame tra gli uomini più fondamentale della politica e della funzione che essi svolgono nella società, che li riunisce semplicemente in quanto uomini : è il legame costituito dalla fraternità, che ora non è più costituita, come nella *Critica*, da un atto comune come il giuramento, ma è il rapporto originario che si stabilisce tra due individui che si parlano perché si sono già riconosciuti come appartenenti alla stessa specie come se fossero figli della stessa madre, secondo il modello offerto dai membri di un clan primitivo che si ritengono discendenti da uno stesso genitore. Ma Sartre insiste nel precisare che in questo non c'è niente di mitologico, poiché anzi ciò che vi è di reale «è il rapporto di un me con un

¹³ Sulla ripresa delle tematiche dei *Quaderni* in questa nuova etica di Sartre cfr. Maria Russo, *Testamento, inizio o ritorno? Un'introduzione allo scandalo di L'Espoir maintenant*, Introduzione a SO 15-16.

te», il rapporto di un uomo col suo prossimo col quale sente di condividere origine e fine: «origine e fine comuni, ecco che cosa costituisce la loro fraternità», che si proietta nel futuro nel momento in cui essa «è ciò che saranno gli uomini gli uni rispetto agli altri quando, una volta attraversata tutta la nostra storia, potranno dirsi effettivamente e attivamente legati gli uni agli altri» e riconoscere la loro origine comune «per un insieme di misure prese da migliaia di anni e che conducono all'Uomo» (SO 107-108). La morale consiste proprio in questo avere un futuro basato sui principi di un'azione comune. Sartre fornisce ora con la morale della fraternità un contenuto superiore e unitario all'azione comune, ed essa, che, come egli dice, attraversa tutta la storia, ha ora un fine trans-storico nel senso che, come spiega Sartre, «appare nella storia ma non le appartiene» (SO 96) come invece accade ad alla presa del potere, che è stato il fine dell'azione comune di tutti i rivoluzionari e che di volta in volta si è collocato in una determinata società in un determinato momento del suo sviluppo storico. Questo fine trans-storico, questo fine ultimo kantiano, «è di arrivare a un autentico corpo costituito in cui ogni persona sarebbe un uomo e in cui le collettività sarebbero anch'esse umane» (SO 74), ed esso trova la sua forza nei principi umani che si trovano in ogni uomo, anche nell'uomo alienato che ora Sartre chiama sotto-uomo che «vanno verso l'uomo, che pongono il divieto di servirsi dell'uomo come di una materia o di un mezzo per ottenere un fine» (SO 77). Quando questi principi saranno realizzati entreremo in quel regno dei fini di cui Sartre aveva parlato nei *Quaderni*, dove l'umanesimo cesserà di essere quell'umanesimo astratto da Sartre sempre criticato per diventare «la maniera d'essere dell'uomo, il suo rapporto con il suo prossimo e il suo modo di essere con se stesso» (SO 75), e allora saremo entrati nella morale, segnatamente nella morale dei rapporti con l'altro in cui la fraternità è diventata il rapporto unico ed evidente tra tutti gli uomini. È la radicale originarietà dei principi morali ad impedire ora lo scadimento dei rapporti umani nella serialità e nell'alienazione, e non è un caso che tutti questi termini che avevano costituito l'apparato analitico della società dell'alienazione fino ad oggi nelle sue opere precedenti scompaiano ora dal vocabolario di questo Sartre proiettato piuttosto a pensare una comunità a venire.

Il modello di questa sorta di escatologia etica laica è indicato da Sartre nell'ebraismo. L'ebraismo infatti implica la fine di questo mondo e l'avvento di un nuovo mondo simile a questo ma organizzato diversamente, nel quale Sartre vede appunto il fine morale che dovrebbe finalmente riunificare l'umanità. Questo fine per i non ebrei è la rivoluzione, cioè «la soppressione della società presente e la sua sostituzione con una società più giusta in cui

gli uomini possano avere buoni rapporti gli uni con gli altri» (SO 131), il cui fine ultimo è appunto l'etica e nella quale i problemi economici, pur immensi, non sono essenziali ma occupano il posto di un mezzo per ottenere il fine morale. E qui il discorso di Sartre torna alla materialità che circonda l'azione umana, cioè alla penuria. La lotta contro di essa impone un secondo atteggiamento umano parallelo allo sforzo di realizzare l'uomo e non sempre compatibile con esso, col quale bisogna saper convivere e che comunque nell'ambito della morale si può evolvere in un rapporto solidale di condivisione dei beni di ciascuno.

Ma la penuria torna a porre l'annoso problema dello scacco dell'azione umana, tanto più che esso, ribadisce Sartre, riguarda proprio il fine assoluto in rapporto al quale essa viene progettata e acquistano senso tutti i fini pratici. Ma lo scacco è solo un lato dell'azione umana, poiché «nella modalità dell'agire c'è la speranza, ossia il fatto stesso di porre un fine come se dovesse essere realizzato» (SO 53) e senza pensare che l'azione sia destinata al fallimento, anche se il fine non viene raggiunto, poiché comunque, da uno scacco all'altro, si conseguono successi parziali che non vengono decifrati dai soggetti che agiscono ma che esibiscono il contenuto positivo dello scacco ed il progresso che è stato realizzato. La speranza dunque è l'altra caratteristica essenziale dell'azione che si intraprende, il rovescio dello scacco, e per questo Sartre può concludere che essa «è sempre stata una delle forze dominanti delle rivoluzioni e delle insurrezioni» (SO 135). Quando questo impianto viene trasferito sul piano più propriamente politico, la fraternità si traduce nella democrazia, nella quale Sartre ora vede «non soltanto una forma politica di potere, o un modo di darsi il potere, ma una vita, una forma di vita», peraltro l'unica che «deve essere attualmente il modo di vivere degli uomini» (SO 98), che implica soggetti non più individuati dalla divisione del lavoro e collegati tra loro da rapporti professionali, cioè dalle loro funzioni, come nelle società attuali, l'unica adatta, potremmo dire, alla fraternità.

La fraternità, come fraternità morale e non giuridica fondata dal giuramento, è allora un modo di esistenza che crea una nuova reciprocità contrapposta a quella alienata della scissione e capace di incarnare la generosità e l'amore di cui Sartre aveva parlato nei *Quaderni* e così di mettere al sicuro il gruppo in fusione e la solidarietà che ne costituisce la sintesi interna. Eppure anche questa nuova tappa del percorso di Sartre non appare esente da limiti: in fondo tutto il suo discorso resta vago su diversi concetti strategici, contrariamente al suo stile di pensiero, e dà piuttosto l'impressione di un piano generale appena abbozzato che di un lavoro approfondito o

portato già avanti¹⁴, e diventa perciò rischioso formulare ipotesi su come si sarebbe evoluto questo progetto se non fosse stato interrotto dalla morte del filosofo. Rimane tuttavia l'impressione che questa vaghezza sia l'ultima, indiretta conseguenza di una concezione dell'intersoggettività che deriva dalla formazione fenomenologica di Sartre e che si impone a tutta la sua ricerca, una concezione che pone l'io all'interno del campo di visibilità dell'altro e che in Sartre si traduce nella permanente difficoltà di un rapporto tra soggetti in cui ognuno finisce col diventare oggetto dell'altro.

Il limite costante del percorso di Sartre è allora il limite di tutta la fenomenologia: una mancanza di tematizzazione del concetto di persona¹⁵, che in Sartre appare come un semplice uso lessicale di ispirazione kantiana, una nozione qualunque data per scontata e non approfondita, sempre assimilata al più generico concetto di individuo umano, come accade proprio nelle interviste, con la conseguenza di rendere generico anche l'umanesimo esistenzialistico e tutto il discorso dei *Quaderni* sull'amore e sulla generosità, che non a caso non viene ripreso espressamente nelle interviste, proprio dove invece ci aspetteremmo di vederlo tornare. Non possiamo allora non lamentare in Sartre il mancato approfondimento, già nell'ambito della fenomenologia, del pensiero di Scheler e l'oblio di quello di Hartmann, o anche il rifiuto di un'apertura di credito verso un pensatore come Jankélévitch, verso la cui provenienza dallo spiritualismo Sartre non poteva non nutrire sospetti, ma che ha certamente condotto una seria riflessione sulla persona al di fuori di un contesto speculativo religioso e sullo sfondo di un'etica laica incentrata sulla figura dell'altro¹⁶. Nonostante queste difficoltà

¹⁴ A proposito delle interviste M. Russo nota che si tratta di «un testo incompiuto, dove Sartre «sta ancora pensando»» (op. cit., p. 15).

¹⁵ Su questo problema cfr. il mio *Il problema dell'intersoggettività in Nicolai Hartmann*, «Segni e comprensione», XXXIII, 2019, N. 97, pp. 61-78.

¹⁶ Di Vladimir Jankélévitch è indicativo soprattutto *Il paradosso della morale*, trad. it., Hopeful Monster, Firenze 1986, pubblicato dopo la morte di Sartre ma sintesi di tutto il pensiero dell'autore che ruota intorno alla priorità assoluta dell'altro come persona (cfr. la sua opera maggiore, *Trattato delle virtù*, trad. it. parziale, Garzanti, Milano 1987 e il mio *Ontologia e etica in Vladimir Jankélévitch*, Longo, Ravenna 1995). Anche Hartmann aveva elaborato fin dai primi anni Trenta un'antropologia e una filosofia della storia incentrate sul concetto di personalità: cfr. Nicolai Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. 165-227, che, quasi anticipando temi sartriani, aveva definito la persona come «il luogo in cui le proprie opposte tendenze si mediano a vicenda: essa si interiorizza in un progressivo esser-per-sé, in quanto si perde nel suo esser-per-altro; e incrementa il proprio esser per il mondo comune in quanto, conoscendosi, diventa anche per sé, ciò che è per il mondo» (p. 195). Per Hartmann il rapporto del per-sé con il mondo è

la ricerca di Sartre ci lascia comunque come l'appello ad un impegno costante per la fondazione morale della vita e della comunità umana, al lavoro comune per la realizzazione di quella utopia che è il regno dei fini, chiudendo il cerchio della filosofia del Novecento nel punto in cui un'amara riflessione sull'esistenza umana si rovescia nella meravigliosa opportunità di un impegno per un mondo migliore per tutti gli uomini.

positivo fin dall'inizio. Cfr. anche il mio *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia*, Mimesis, Milano 2015.