

Dalla morte di Dio alla libertà come condanna L'esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre¹

Teresa Caporale*

Abstract

Questo saggio prende le mosse da un esame dei tratti peculiari del xx secolo, individuandone nel nichilismo la principale categoria esplicativa. Nel corso dell'analisi viene mostrato che in tale clima di crisi delle certezze, il tema nietzschiano della morte di Dio e nello specifico l'interrogativo sugli esiti e sulla portata di tale evento epocale, ritorni al centro del discorso filosofico di uno degli intellettuali più rappresentativi del tempo, Jean Paul Sartre.

L'idea che si intende sviluppare è che la crisi dell'intera tradizione occidentale, annunciata da Nietzsche, possa essere ripensata, sulla scia di Sartre, a partire dalla struttura ontologica dell'individuo novecentesco, riconducibile al soggetto sartriano, un uomo libero, ma la cui libertà è paradossalmente la sua più dura e strutturale condanna.

Parole chiave: ateismo, nichilismo, esistenzialismo, libertà, crisi.

This essay takes as its starting point an analysis of the distinctive features of the 20th century, identifying nihilism as its main explanatory category. Within the contribution, it is shown how, in such a climate of crisis of certainties, the Nietzschean theme of the death of God, and specifically the questioning of the outcome and scope of such an epochal event, returned to the centre of the philosophical debate with one of the most representative intellectuals of the time, Jean Paul Sartre.

The idea that we intend to develop is that the crisis of the entire Western tradition, announced by Nietzsche, can be rethought, in the wake of Sartre, starting from the ontological structure of the twentieth-century individual, traceable to the Sartrian subject, a free man, but whose freedom is paradoxically his harshest and most structural condemnation.

Keywords: atheism, nihilism, existentialism, freedom, crisis.

¹ Saggio ricevuto in data 20/09/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

* Università degli Studi di Napoli "Federico II" – Italia. E-mail: teresa.caporale@unina.it

1. Introduzione

Il Novecento rappresenta un'epoca di grandi trasformazioni non solo dal punto di vista storico-politico, ma anche filosofico e scientifico. In particolare, questo secolo è caratterizzato da un'acuta consapevolezza, comune a tutte le forme di vita culturale, di una vera e propria crisi dei fondamenti, dovuta al processo di dissoluzione dei tradizionali paradigmi della scienza, così come della cultura filosofica e artistica. La crisi delle certezze, l'assenza di fondamenti e la volontà di superare i valori della tradizione sono i tratti peculiari della cultura europea novecentesca che ha avuto in Jean Paul Sartre uno dei suoi intellettuali più rappresentativi, per la sua capacità di provocare la coscienza dell'uomo contemporaneo, smascherandone le certezze e mettendone in crisi le scelte.

Nella prima parte del contributo si mostrerà come in tale contesto di crisi, in cui l'individuo fatica a trovare un proprio orientamento - poiché tutto è rimesso in questione e non vi è più nulla di certo e garantito - riaffiori in tutta la sua potenza il tema del nichilismo. Quest'ultimo, confluendo nella filosofia dell'esistenza allora emergente, avrebbe contribuito a fare dell'esistenzialismo l'emblema della filosofia della crisi, ma nello stesso tempo avrebbe richiamato gli intellettuali del tempo alla consapevolezza di una responsabilità radicale nei confronti dell'umanità concreta e della storia.

Dunque, nei primi paragrafi di questo saggio si pone l'accento su come in tale universo nichilistico non ci sia più posto per un valore superiore all'uomo, ma neanche può esservi posto per una diminuzione del suo valore. Da ciò il richiamo al pensiero di Sartre, il quale ci insegna che ogni sistema di valori è il frutto di una creazione da parte dell'individuo e viene fuori dalle scelte che egli compie esistendo.

Il *leitmotiv* che attraversa l'intero lavoro è l'idea che l'analisi sartriana dell'esistenza, pur essendo stimolata dall'idea nietzschiana della morte di Dio, non dipenda affatto da essa, ma piuttosto la sviluppi e la ampli, pur concordando con Nietzsche sulla sua importanza e sui suoi effetti a lungo termine. Sartre è consapevole delle conseguenze della morte di Dio e del crollo delle antiche certezze metafisiche - al punto che sfuggire a esse vuol dire essere in malafede - ma sa anche che tutto questo porta alla tentazione tutta umana di creare delle trascendenze sostitutive. Pur essendo morto Dio, infatti, non è morta l'idea di Dio e la ricerca di ulteriori surrogati, di un altrove in cui evadere, come dimostra la fuga dell'uomo nell'immaginario, alla quale è dedicata l'ultima parte del contributo.

L'obiettivo del presente lavoro è dunque mostrare come la nietzschiana morte di Dio non sia vissuta da Sartre come una sventura priva di senso, bensì come un'occasione per far emergere la libertà dell'uomo, una libertà individuale e autentica. Il soggetto, ormai privo di qualsiasi riferimento assoluto, può diventare dio per sé, ossia un dio secolarizzato o - per dirla in termini sartriani - un dio ancora presente nella storia, che «è caduto nel tempo»¹¹. Il per sé diventa in questo senso “divino” nella sua capacità di trascendere il mondo e ridare significato alle cose, pur nella

consapevolezza che la sua libertà proprio in quanto assoluta sarà la sua eterna condanna.

2. *Il secolo Novecento tra crisi e disincanto*

Fornire un giudizio coerente sul XX secolo, non è impresa facile, sia che lo si reputi un tempo lontano, ormai alle nostre spalle, sia che ci si sforzi di comprenderne le aporie e le contraddizioni, rimarcandone gli effetti che esso ha avuto e continua ad avere sul nostro tempo.

Qualsiasi prospettiva si assuma, è evidente che il Novecento ha alimentato un dibattito ad oggi tutt'altro che concluso, che si nutre di interpretazioni spesso contrastanti^[2]. Emblematica è la divergenza tra una visione di questo secolo come il più violento e tragico della storia fatto di guerre e genocidi dalle conseguenze inimmaginabili e la prospettiva di chi invece insiste sui suoi aspetti positivi^[3], quali ad esempio l'emergere della donna e delle masse operaie come protagonisti delle vicende politiche del tempo. D'altronde è vero che il XX secolo è stato l'età in cui si sono verificate guerre e crisi economiche senza precedenti, ma anche quella in cui si è riscontrato un progresso culturale, scientifico e tecnologico che ha generato una prosperità diffusa mai conosciuta prima.

La questione relativa a come debba essere compresa e affrontata tale epoca è rimasta a lungo aperta anche per lo storico italiano Franco Venturi che, nel tentativo di rispondere alla domanda relativa al suo tempo, ha dichiarato: «è una risposta impossibile per uno storico. Il ventesimo secolo, per me, è soltanto il tentativo, sempre ripetuto, di capirlo».^[4]

La prima difficoltà nasce probabilmente già dal fatto che non si è riusciti, per esempio, a tracciarne in maniera inequivocabile le coordinate spazio-temporali.

Quando inizia il Ventesimo secolo e dove inizia? Si tratta di interrogativi solo apparentemente banali, ma dai quali uno storico non può prescindere se vuole fornire un'immagine dell'oggetto indagato che sia conforme alla realtà. A tal proposito il Novecento è riuscito a sfuggire alle etichette delle canoniche cronologie tradizionali, come emerge dal testo di Eric Hobsbawm *Il secolo breve*^[5], che porta fin dal titolo una tesi ben precisa. Egli sostiene infatti che il XX secolo, non inizia nel 1901 e non finisce nel 1999, come la matematica ci dovrebbe insegnare, ma dura in realtà meno di cento anni. Hobsbawm, che quegli anni li ha studiati come ricercatore e vissuti come uomo, ne individua quale data di inizio il 1914, ossia l'anno dello scoppio della Prima guerra Mondiale e lo fa terminare nel 1991 con la fine dell'Unione Sovietica. La Prima Guerra Mondiale rappresenta per lui il vero spartiacque, la grande svolta nella storia rispetto al secolo precedente: con tutto ciò che determinò e produsse essa fu un evento epocale, proprio nel senso che ha cambiato il corso della storia dando inizio a un'epoca nuova.

La vita quotidiana, le idee, la psicologia collettiva, i comportamenti sociali e religiosi non saranno più quelli di un tempo^[6]. Ciò che si verifica durante e dopo la Grande Guerra è una sorta di standardizzazione della società in forza di regole vincolanti che finiscono con l'omologare i comportamenti, schiacciando l'indipendenza critica, l'iniziativa e la creatività individuali. Gli animi ne risultano uniformati non solo da un'attività lavorativa monotona e ripetitiva, che affonda le sue radici nel taylorismo, ma soprattutto dalla forte persuasione della pubblicità e dal conformismo dei mezzi di comunicazione. L'individuo viene così reso completamente passivo, non solo nel mondo del lavoro, ma anche in quelle attività che svolge nel tempo libero: allo stadio, al cinema, dinanzi a un giornale, egli è sempre spettatore, ascoltatore, lettore, mai attore. Quest'uomo, condotto per mano nel lavoro, nelle scelte, nei gusti, che generalmente accetta il suo destino purché gli venga garantita una stabilità nell'occupazione e divertimento a sufficienza, perde inevitabilmente una parte del suo libero arbitrio ed è pronto a recepire qualsiasi genere di propaganda, se presentata con abilità. Egli può essere orientato, insieme a tutti i suoi simili, sui sentieri tracciati da bravi manovratori. Quella dell'uomo del XX secolo non è certo una passività inedita, ma è la prima volta che a mantenerla sono forze di un peso schiacciante, che si sono poste l'obiettivo di sostituirsi al potere della democrazia e che avranno gioco facile nello sfruttare la situazione fino in fondo, avendo ben chiara la percezione del momento e sapendo dire ciò che le masse si aspettano. In breve tempo quelle forze ne otterranno il sostegno e ne perfezioneranno il condizionamento. La guerra in realtà non crea *ex novo* questo processo di disumanizzazione e uniformazione mentale, ma sicuramente lo accelera. Si può pertanto stabilire con certezza che proprio la Grande Guerra ha segnato il crollo definitivo della civiltà Occidentale dell'Ottocento, una civiltà

capitalista nell'economia, liberale nella struttura istituzionale e giuridica, borghese nell'immagine caratteristica della classe che deteneva l'egemonia sociale. Era una civiltà che si gloriava dei progressi della scienza, del sapere e dell'istruzione e che credeva nel progresso morale e materiale; era anche profondamente persuasa della centralità dell'Europa, luogo d'origine delle rivoluzioni nelle scienze, nelle arti, nella politica e nell'industria. [...] I decenni che vanno dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale fino agli esiti rovinosi della seconda furono per questa società un'epoca catastrofica. Per quarant'anni essa passò da una calamità all'altra. Ci furono dei momenti nei quali perfino conservatori intelligenti non avrebbero scommesso sulla sua sopravvivenza. Quella società fu squassata da due guerre mondiali, alle quali seguirono due ondate di ribellione mondiale e di rivoluzione, che portarono al potere un sistema che affermava di essere l'alternativa storicamente predestinata alla società borghese e capitalistica, [...] per di più una crisi economica mondiale di vastità senza precedenti mise in ginocchio anche le più robuste economie capitalistiche. [...] Perfino gli USA, immuni dalla guerra e dalla rivoluzione, sembrarono prossimi al collasso^[7].

Non è un caso che proprio nel profondo della crisi seguita alla Prima Guerra Mondiale, il filosofo Max Weber in due celebri conferenze, *La scienza come professione* e *La politica come professione*, tenute proprio in quel contesto, offrì un quadro illuminante della nuova condizione storica^[8]. Egli mostrò in pochi tratti come la razionalizzazione operata dalla scienza avesse prodotto un inarrestabile *disincanto*: perdita l'innocenza originaria, l'umanità è diventata refrattaria a ogni fede ed incapace di fondare razionalmente valori ultimi e scelte di vita^[9].

3. Una nuova immagine del mondo?

Il risultato del disincanto è la presa di congedo da ogni aspettativa di salvezza e da ogni predeterminato orizzonte di senso. Infatti, nel corso dei primi decenni del XX secolo, la coscienza europea attraversa una crisi che conduce a una profonda revisione dei valori e delle idee. Gli ideali per i quali si è creduto di lottare, la libertà, l'uguaglianza, una pace duratura, si rivelano ormai privi di ogni significato.

Pertanto, le correnti intellettuali che si sviluppano tra le due guerre, visto il fallimento dei grandi principi del XIX secolo, soprattutto lo scientismo, rinnegano e contestano in blocco l'eredità del passato. Gli esponenti di quelle correnti non credono più nella potenza sovrana della ragione e nell'ordine armonioso dell'universo. Le nuove conoscenze sullo spazio, sul tempo, sulla materia, insieme alla serie infinita di domande che ogni scoperta comporta, danno un'immagine del mondo più complessa, instabile e a tratti più inquietante di quanto si fosse pensato fino a quel momento.

Le nuove scoperte fanno vacillare ogni certezza: si avverte che il determinismo scientifico, la stabilità e la continuità dell'universo non sono che illusioni. In particolare, la scienza perde una parte del suo prestigio poiché ha contribuito in misura determinante a rendere la guerra più sanguinosa e distruttiva, tradendo in tal modo la missione di civiltà che in passato le si attribuiva. Di fronte a un mondo che si mostrava ormai privo di quell'ordine e di quell'armonia che la visione scientifica, razionalistica, aveva contribuito a diffondere, gli artisti non si sentono più vincolati alla fedele riproduzione della realtà né al cosiddetto "buon gusto"; i poeti rifiutano la metrica tradizionale, i romanzieri e i drammaturghi non si curano più di tanto della coerenza delle vicende e delle trame; i pittori si rifiutano di essere semplici fotografi del mondo visibile. Nel nuovo clima di libertà creativa, ogni artista riabilita e fa proprio il mondo dell'istinto, talvolta della violenza, dell'avventura, del sogno, del mito, dell'ignoto, dell'inaccessibile; altri trovano fonte di ispirazione in un vago misticismo, in un'irresistibile attrazione nell'esplorare le abissali profondità dell'animo umano.

In generale, dopo essersi abbandonato a una critica amarissima degli antichi valori, l'intellettuale del tempo crea la propria opera fondandola sulla negazione, talvolta sulla disperazione e sull'irrazionale. Tali orientamenti spiegano l'influenza postuma di Nietzsche, con la sua reazione all'intellettualismo, all'idea di progresso e

all'onnipotenza della ragione, il suo rifiuto di valori quali la pietà e la rassegnazione cristiane e la sua fondazione di un'etica individualista fondata sulla volontà, l'eroismo, il culto del corpo.

In tale fermento di idee, nell'ambito del quale i valori tradizioni e le antiche certezze vacillano, riemerge nel pensiero novecentesco in tutta la sua potenza e vastità il tema del nichilismo, già evocato verso la fine del XVIII secolo nelle controversie sulla nascita dell'idealismo e poi, su scala più generale, nella seconda metà del secolo XIX.

Ma che cosa vuol dire propriamente nichilismo? «Nietzsche lo apostrofava come il “più inquietante” tra tutti gli ospiti»^[10] – come un ospite che non serve più mettere alla porta, dal momento che si aggira ormai ovunque per la casa. Nel porsi egli stesso la domanda su cosa implichi la presenza di tale ospite inquietante, risponde facendo riferimento alla totale assenza di un fine, alla mancanza della risposta al perché?, alla svalutazione dei valori supremi. Il nichilismo è dunque il processo storico nel corso del quale i supremi valori tradizionali, ossia Dio, la verità, il bene, perdono il loro valore e periscono. Tale processo è il tratto più profondo che caratterizza la storia del pensiero europeo come storia di una decadenza. Nella generale sfiducia nei confronti degli ideali ottimistici del progresso e della grande marcia dell'umanità verso il meglio, non resta che fare appello al senso di responsabilità dell'intellettuale, alla sua capacità di vivere senza profeti né redentori, rimanendo fedele alla terra, lontano dalla morsa rassicurante delle antiche chiese.

Considerando la presa che il nichilismo ha avuto sul secolo scorso, è lecito supporre che esso rappresenti qualcosa di più che una semplice corrente o una cupa avventura del pensiero contemporaneo. Non occorre essere nietzschiani per riconoscere che quell'atmosfera di non senso è come il passo di un fantasma che si aggira un po' ovunque nella cultura del nostro tempo, al punto che possiamo concordare con Heidegger, il quale definiva il nichilismo come l'accadere stesso della storia occidentale^[11]. Jünger proprio confrontandosi con Heidegger sul nichilismo inteso come categoria per la diagnosi della situazione del mondo contemporaneo, dirà che «chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subito la tentazione conosce ben poco la nostra epoca»^[12]. Perdita di centro, svalutazione dei valori, crisi delle certezze, sono ancora oggi espressione di un profondo malessere della nostra cultura, nell'ambito della quale non disponiamo più di una prospettiva privilegiata – non la religione tradizionale, non la metafisica, né la morale e l'arte – che possa prevalere sulle altre. Quale che sia l'atteggiamento che si assume nei suoi confronti, di accettazione o di rifiuto, siamo ancora ben lontani dal poter dire a noi stessi ciò che Nietzsche a suo tempo disse di sé, ossia di essere «il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé»^[13].

4. L'esistenzialismo ateo di Sartre di fronte alla crisi

La tematica del nichilismo ha trovato un terreno fertile per diffondersi negli ambienti e nella stagione dell'esistenzialismo europeo, soprattutto francese. In particolare, il tema del nulla e della negatività, dell'assenza di senso e della perdita di ogni fondamento, è al centro degli scritti di Sartre, in cui si avverte «la presenza di un atteggiamento nichilistico esplicito, a volte quasi ostentato»^[14].

Il suo esistenzialismo si colloca nell'orizzonte di un pensiero ateo, che una volta assunta consapevolezza della morte di Dio e dell'assenza di valori assoluti, intende comunque restituire all'uomo la sua dignità e il suo primato nel mondo^[15]. Tuttavia, non si tratta di un primato in senso antropocentrico, bensì di prendere le distanze da un'immagine destinale e fatalista dell'individuo inteso quale vittima di un meccanismo che lo determina e che egli non può in alcun modo modificare o controllare.

In questo senso la filosofia dell'esistenza – nata nel nome di Kierkegaard e che ha trovato in Sartre uno dei suoi esponenti di spicco - ha rappresentato, tra l'altro, la grande risposta ai totalitarismi che si imposero a cavallo tra le due guerre mondiali. Essa, infatti, pone al centro un'immagine di uomo che non deve essere concepito come parte di un sistema, di un determinismo naturale, come sottoposto a dei principi e delle leggi assolute, indifferenziato rispetto a tutto ciò che lo circonda e vittima di un fatalismo particolare. Egli, al contrario, può decidere di prendere in mano la sua vita, poiché l'uomo è il suo *progetto*, è ciò che si fa. Come insegna Sartre, l'uomo è quella creatura in cui l'esistenza precede l'essenza, ossia ciò che lo differenzia dalla mera cosalità - l'in sé in termini sartiani – è il fatto di non avere un'essenza, una natura predata, poiché essa è sempre posposta alle scelte che l'individuo compie nel corso della propria esistenza. In ciò consiste la sua libertà, che è al tempo stesso la sua prerogativa ma anche la sua condanna. Essa, infatti, implica sempre il peso della responsabilità delle proprie azioni, responsabilità non solo per sé, ma che ha anche delle inevitabili ricadute sull'esistenza degli altri.

Ne *L'essere e il nulla* Sartre scrive «io sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero. Ciò vorrebbe significare che [...] noi non siamo liberi di essere liberi»^[16]. Siamo di fronte a una straordinaria risposta al fatalismo e al vittimismo cui misero capo i totalitarismi novecenteschi: l'uomo non è il meccanismo di un movimento più vasto che sta sopra di lui, che decide per lui, non è un mero estensore di decisioni che stanno molto più a monte rispetto alla sua esistenza e dalle quali non può discostarsi. Egli, in questo senso, è piuttosto condannato a esistere e ad essere libero.

Ancora Sartre scrive: «quando una volta la libertà è esplosa in un'anima d'uomo, gli Dei non possono più nulla contro quell'uomo»^[17]; questo vuol dire che l'uomo è ciò che progetta di essere, ossia che egli è la sua libertà e tale libertà conduce al necessario ateismo dell'esistenzialista. In quanto libero, l'uomo si rende conto che gli dèi non hanno più alcun potere su di lui:

se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa. L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. Mai penserà che una bella passione è un torrente devastatore che porta fatalmente l'uomo a certe azioni e che quindi vale da scusa. Ritiene l'uomo responsabile della passione. L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo possa trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo.^[18]

Dunque, l'esistenzialismo si scaglia contro ogni atteggiamento di vittimismo filosofico, nel senso che esso non accetta la convinzione secondo cui ogni atto, ogni idea, ogni parola, ogni gesto, desiderio, paura espresso dall'individuo, sia frutto del suo essere preda delle circostanze, di un contesto o di un'entità che lo ha generato e sia pertanto ascrivibile a una conseguenza meccanica, deterministica, necessaria. Piuttosto l'uomo porta con sé una libertà incondizionata, che lo costringe ad essere responsabile, a dover rendere ragione delle sue scelte; egli non può trovare alcuna assoluzione, alcun sollievo dalla propria responsabilità.

La filosofia dell'esistenza rompe quindi con l'immagine dell'individuo impotente nei confronti del mondo, dell'uomo che non può decidere nulla, dell'uomo che non ha nessun valore, poiché è proprio lui ciò che dà valore a ogni cosa. L'esistenzialismo è in questo senso un umanismo, ossia produce un'immagine dell'uomo che non è l'individuo prevaricatore sulla natura e sul mondo, ma è l'uomo che si concretizza nelle proprie opere, siano esse opere tecnologiche, letterarie, teatrali, o di qualsiasi tipo: l'uomo vi si manifesta. Ogni uomo si manifesterà nelle proprie azioni e risponderà di esse prendendosi la responsabilità delle conseguenze del suo agire. Un concetto, quello di responsabilità, che si fa ancora più urgente nel contesto della crisi dovuta ai due conflitti mondiali e all'intensificarsi e al diffondersi delle ideologie totalitarie.

L'epoca in cui Sartre produsse il nucleo fondante la sua filosofia è proprio l'epoca immediatamente successiva al disastro nazional socialista, che aveva messo capo a un pensiero deresponsabilizzante, volto a ridurre l'uomo quale effetto di un meccanismo già predeterminato. Il suo esistenzialismo si configura in questo senso come il tentativo di reagire allo stato di cose presenti. D'altronde, di fronte a catastrofi come quelle che hanno segnato la storia tra le due guerre mondiali, la filosofia difficilmente può configurarsi come pensiero universale, avulso dal suo tempo. Essa non può che essere "cronaca dell'esistenza": si fa filosofia per il contesto, per la situazione, non per cogliere una totalità, un assoluto che in qualche modo li trascenda. E in tale contesto, dice Sartre, siamo soli e senza scuse. Nessuno può prendere

decisioni al nostro posto e dunque nessuno di noi – ecco il paradosso – può, in quanto uomo libero, in quanto soggetto libero, evadere dalla libertà.

Dunque, responsabilità e solitudine sono il prezzo da pagare in cambio di una libertà assoluta. Assoluta poiché da essa possiamo solo illuderci di fuggire, dal momento che scegliere di non essere liberi metterebbe comunque capo a una scelta altrettanto libera che si trascina con sé tutte le implicazioni che ne derivano, non solo sulla propria vita, ma anche su quella degli altri.

Postulato imprescindibile di tale autoprogettualità di ogni singolo individuo è dunque la negazione di ogni punto di riferimento assoluto, che sia una morale costituita, un'entità divina o qualsivoglia surrogato del vecchio dio^[19]. È necessario persino evitare di cadere in quel meccanismo classico e ben noto dell'ateismo antropologico che fa della negazione del divino la premessa per l'affermazione dell'essere umano, il quale viene innalzato alla funzione e all'essenza del Dio di cui ha preso il posto.

Sartre riassume il carattere peculiare del suo ateismo che si è liberato da qualsiasi concezione ancora genuinamente religiosa in questi termini: «l'ateismo è un'impresa crudele e di lungo respiro; io credo di averla condotta in porto»^[20].

5. La critica di Sartre all'umanesimo filantropico: l'io solo e senza scuse

La più marcata differenza tra l'esistenzialismo novecentesco, inteso alla maniera di Sartre, nei confronti del pensiero di autori, come Feuerbach e Nietzsche, che avevano già prima di lui postulato la morte di Dio, consiste nel privilegio accordato al soggetto-uomo rispetto al genere o alla comunità umana, un soggetto che non è più determinato da alcuna essenza o natura prestabilita e dunque progetto di se stesso. Ovviamente il prezzo da pagare in campo esistenziale è alto: quello che Sartre definisce uno stato di *abbandono* di cui sono compagne l'angoscia e la disperazione. A tal proposito egli sostiene che «l'uomo è “abbandonato” perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi»^[21].

Così fin da *La Nausea*, lo scritto del 1938 che per primo lo ha reso celebre, Sartre ci pone di fronte un uomo caduto in balia del disumano, in un mondo in cui i significati prestabiliti entrano in crisi, sono rovesciati e ogni cosa è preda del contingente. È il mondo tra le due guerre mondiali, un universo in cui un conflitto di portata epocale si è appena concluso e un altro altrettanto catastrofico si profila all'orizzonte. Un mondo in cui non c'è spazio per alcuna retorica dell'uomo, alla maniera di Feuerbach, inteso quale individuo disalienato, riappropriatosi ormai delle perfezioni del vecchio Dio e dunque spinto da un amore incondizionato verso i suoi simili, nei quali si riconosce, o meglio ancora nei quali riconosce l'appartenenza a un'unica, universale, comunità umana^[22]. Al massimo tale retorica nel romanzo viene incarnata dalla triste e patetica figura dell'Autodidatta, umanista convinto e inconsapevole dell'assurdità e della gratuità dell'esistenza. Anche lui nega Dio^[23], ma

conserva quell'ottimismo che consente di riconoscere la presenza di uno scopo, di un senso dell'esistenza e tale scopo – egli sostiene – sono gli uomini, che dice di amare come fratelli. Bastano queste poche semplici dichiarazioni per far riaffiorare la nausea nel protagonista, Antonio Roquetin:

io devo essere malato: non v'è altro modo di spiegare questa formidabile collera che mi ha assalito. Sì, una collera da malato: mi tremavano le mani, il sangue m'è salito alla testa, e infine han cominciato a tremarmi anche le labbra. [...] La collera è scorsa in me turbinando, era qualcosa come un brivido, uno sforzo della mia coscienza per ottenere la reazione, per lottare contro questo abbassamento di temperatura. Vano sforzo: di sicuro, per un niente, avrei potuto caricare di botte l'Autodidatta. [...] La mia rabbia si agitava tutta in superficie, e per un momento ho avuto la penosa impressione di essere un blocco di ghiaccio, un'omelette a sorpresa^[24].

Roquetin, figura senz'altro autobiografica, incarna quella lucidità di vedute propria di Sartre che quegli anni li ha vissuti, con lo sguardo disincantato di chi legge nelle parole dell'Autodidatta vecchie citazioni, cose già dette, umanisti già conosciuti che in realtà si odiano a vicenda, che si sbranano a vicenda e il cui amore per gli uomini è ingenuo e barbaro, al pari di quello descritto dall'Autodidatta. Neppure il racconto dell'esperienza della guerra e della sua terribile prigionia in Germania sembrano scuotere Roquetin, che sente riecheggiare nelle parole dell'Autodidatta le voci di tutti gli umanisti già conosciuti e che appartengono a un passato ormai lontano:

Ahimè ne ho conosciuti tanti! [...] L'umanitario cosiddetto “di sinistra”, ha come sua cura principale, di salvaguardare i valori umani; non appartiene ad alcun partito, poiché non vuol tradire l'umano ma le sue simpatie sono per gli umili; agli umili consacra la sua bella cultura classica. In generale è un vedovo che ha l'occhio bello e sempre appannato di lacrime: piange agli anniversari. Ama anche il gatto, il cane, e tutti i mammiferi superiori. Lo scrittore comunista ama gli uomini dal suo piano quinquennale; castiga perché ama. Pudico, come tutti i forti, sa nascondere i suoi sentimenti, ma sa anche con uno sguardo, un'inflessione di voce, far presentire, dietro le sue rudi parole di giustiziere, la sua passione aspra e dolce per i suoi fratelli. L'umanitario cattolico, l'ultimo arrivato, parla degli uomini con un'aria meravigliosa. [...] Lui ha scelto l'umanitarismo degli angeli. [...] Il filosofo umanitario che si china sui fratelli come un fratello maggiore e che ha le sue responsabilità; l'umanitario che ama gli uomini così come sono, quello che li ama come dovrebbero essere, quello che vuol salvarli col loro consenso e quello che li salverà a malgrado di loro, quello che vuol creare nuovi miti e quello che si contenta dei vecchi, quello che nell'uomo ama la sua morte, e quello che nell'uomo ama la sua vita, l'umanitario allegro, che trova sempre la parola per far ridere, e l'umanitario triste, che si incontra specialmente alle veglie funebri. Tutti costoro si odiano tra loro: in quanto individui naturalmente – non tanto come uomini. ^[25]

Nessun umanesimo solidaristico, dunque, nessuna ingenua filantropia: Roquetin non crede più negli uomini. Eppure, sarà messo a dura prova dagli interrogativi provocatori dell'Autodidatta che gli ricorda la sua attività di scrittore e il

fatto che chi scrive si rivolge sempre a qualcuno, lo fa non certo per se stesso, ma per essere letto da altri uomini e che ciascuno ha in sé un motivo per essere oggetto dell'altrui ammirazione. A nulla valgono le sue parole, se non a provocare l'ennesima crisi di nausea che spinge Roquetin a congedarsi, interrompendo quella conversazione scomoda. Il protagonista si ritroverà solo, privo di qualsiasi senso di appartenenza alla comunità degli uomini: «mi sembra di appartenere a un'altra specie»^[26], dirà guardando alle vite degli abitanti di Bouville, a come essi

escono dagli uffici, dopo la loro giornata di lavoro, guardano le case e le piazze con un'aria soddisfatta, pensano che è la loro città, una "bella città borghese". Non hanno paura, si sentono a casa loro. Non hanno mai visto altro che l'acqua addomesticata che esce dai rubinetti, che la luce che sprizza dalle lampade quando si preme l'interruttore, che gli alberi meticci, bastardi, che vengono sorretti con i pali. Hanno la prova, cento volte al giorno, che tutto si fa meccanicamente, che il mondo obbedisce a leggi fisse e immutabili. [...] Legiferano, scrivono romanzi populistici, si sposano, hanno l'estrema stupidità di fare figli. E frattanto la grande natura incolta s'è insinuata nelle loro città, s'è infiltrata dappertutto, nelle loro case, nei loro uffici, in loro stessi. ^[27]

Quella stessa natura, che appare agli abitanti di Bouville come soggetta a leggi fisse, immutabili, necessarie, è invece per Roquetin senza leggi, senza abitudini, in grado di modificare il suo corso ogni giorno, a suo piacimento. Ormai il carattere contingente dell'esistenza si è svelato al protagonista, che si sente indifferente, come un estraneo in mezzo a un universo di individui inconsapevoli dell'assurdità delle loro vite e del mondo che li circonda. Tutto ciò che ha intorno è gratuito, privo di senso, non c'è un essere necessario che possa spiegare l'esistenza o dedurla da sé, non ci sono assoluti, al massimo è la contingenza il nuovo vero assoluto.

Eppure, la conclusione del racconto, se di una conclusione si può parlare, lascia intravedere una tenue speranza, la possibilità che anche gli umanisti più convinti, compreso l'Autodidatta, possano aprire gli occhi sulla loro esistenza e ritrovarsi un giorno soli e senza scuse. Certo si tratta di una speranza tenue, relegata a un tempo lontano, non precisato, in cui

la gente, una mattina, aprendo le persiane, sarà sorpresa da una specie di senso orribile, pesantemente posato sulle cose, e che sembrerà aver l'aria d'attendere. [...] Uomini completamente soli, solissimi, con orribili mostruosità, correranno per le strade, passeranno pesantemente davanti a me, con gli occhi fissi, fuggendo i loro mali e portandoli con sé, con la bocca aperta e la loro lingua - insetto che sbatterà le ali. Allora io creperò dalle risa [...] m'addosserò a un muro, e griderò al loro passaggio: - Che ne avete fatto della vostra scienza? Che ne avete fatto del vostro umanitarismo? Dove è andata a finire la vostra dignità di canna pensante?^[28]

Questo futuro incerto, cui si richiama ingenuamente il protagonista, è ricco di rimandi nietzschiani: il riso di Roquetin ricorda in qualche modo l'atteggiamento del pastore de "La visione e l'enigma"^[29], che dopo aver subito la metamorfosi che fa di

lui un uomo capace di accettare il non-senso dell'esistenza e quindi di andare *oltre l'uomo* e le sue certezze, ride, accettando ogni momento della vita per se stesso, senza principio né fine, senza uno scopo né significato alcuno.

Anche le domande che Roquetin intende rivolgere a quella gente che ha finalmente aperto gli occhi sulla propria esistenza, riecheggiano la sfiducia nietzschiana nella scienza, negli ideali di progresso, nel razionalismo esasperato e nell'umanesimo solidaristico, incapace di mettere in luce il fondo tragico dell'esistenza. Ma Roquetin, pur sapendo di remare contro corrente, resta, a differenza di quello nietzschiano, un uomo dell'inazione, incerto, che non osa prendere una decisione. Basta collocare *La nausea* nell'ambito della parabola intellettuale di Sartre per rendersi conto che i tempi non erano ancora maturi per porre al centro del romanzo il tema dell'agire, il grande assente di questa suggestiva trattazione filosofico-letteraria.

Eppure, nel corso della sua produzione Sartre continuerà a scommettere sull'uomo e in particolare dopo aver vissuto in prima persona l'esperienza della Seconda Guerra Mondiale, si farà portavoce di una letteratura impegnata, volta all'azione e insisterà sulla funzione sociale della scrittura. Ciò avverrà senza però mai nascondere «qualche delusione nei confronti degli esseri umani e riconoscendo che non vi è nulla di meno sicuro del futuro di un'umanità abbandonata a se stessa»^[30].

6. La fuga nell'immaginario

Sartre quando scrive *L'Essere e il nulla* si lascia andare ad alcune affermazioni sull'individuo che, pur avendo eliminato ogni assoluto, risulta comunque in qualche modo proteso a eguagliare il trascendente: «ciò che rende meglio concepibile il progetto fondamentale della realtà umana, è che l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio [...] valore e scopo supremo della trascendenza a partire dal quale si fa annunciare ciò che è [...] Essere uomo significa tendere a essere Dio; o se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio»^[31]. Si tratta di una posizione che ricorda quella religiosamente atea di autori come Feuerbach, che nell'ambito del suo umanesimo naturalistico insiste proprio sul persistere del desiderio di infinità anche nel soggetto che dimora nell'orizzonte dell'immanenza^[32]. Alla stessa maniera di Feuerbach, anche l'ateismo sartriano non deve essere confuso con l'indifferenza in materia religiosa: siamo di fronte a un ateismo che non è totalmente estraneo alla questione dell'esistenza di Dio o meglio di un'entità del tutto immanentizzata che possa in qualche modo alleviare il peso dell'assurdo costitutivo della vita umana. Il bisogno religioso permane nonostante l'assenza di Dio, anzi addirittura la mancanza di fede diventa per Sartre una fede. A tal proposito egli dirà che Dio è presente proprio nella sua assenza: «l'assenza di Dio non è più la chiusura: è l'apertura dell'infinito. L'assenza di Dio è più grande, è più divina di Dio [...] La decisiva assenza di fede è la fede indistruttibile»^[33].

Sebbene non ci siano dubbi rispetto alla presenza negli scritti sartriani di un esplicito atteggiamento nichilistico, dal momento che il nulla e la negatività campeggiano nelle sue trattazioni e sebbene sia evidente che esistenza e libertà implicino la negazione di Dio^[34] - se lo si ammettesse avremmo un principio che determina l'essenza dell'uomo prima della sua esistenza - tuttavia lo scandalo dell'esistenza che egli ci descrive consiste proprio nel fatto che pur essendo essa senza Dio, non cessa affatto di cercare, seppur nella sfera dell'immanenza, un qualche surrogato del vecchio Dio o comunque non cessa affatto di tentare una fuga da questo mondo.

È quanto accade persino al protagonista de *La Nausea*, che alla fine del suo racconto si lascia andare, almeno per un momento, a un sentimento che lo sfiora rapidamente e che quasi lo intimidisce, a «una specie di gioia»^[35], che lo pone al riparo dall'esistenza o meglio al di sopra di essa e del suo orizzonte di non senso. È in quel momento che Roquentin decide di rinunciare al libro di storia sul marchese di Rollebon e rifugiarsi nell'immaginario, o comunque in una vita condotta altrove, lontano da Bouville e le sue crisi esistenziali. Egli, pur conservando quel tono di fondo disincantato che lo contraddistingue, arriva alla conclusione di abbandonare la sua ricerca storica per raccontare un'altra storia, «una storia, per esempio, come non possono capitarne»^[36], un'avventura di fantasia e di bellezza che si contrapponga all'esistenza e alla sua assurdità.

Ciò dimostra che il protagonista, non si rassegna a rimanere schiacciato in una situazione di totale assenza di senso, sa che in essa non si può sostare per sempre, e finisce con l'esplorare, sia pure a tentoni, una qualche via per andare oltre. Tra le possibilità che gli si prospettano vi è la fuga nell'immaginario: «Sartre sembra dunque proporre una soluzione estetica allo scandalo dell'esistenza»^[37].

Non è un caso che appena due anni dopo la pubblicazione de *La Nausea*, egli si dedicherà ad un'attenta analisi dei rapporti tra coscienza e immagine che culminerà in quello scritto del 1940 che è *L'immaginario*, in cui emerge che la condizione preliminare affinché la coscienza possa immaginare è proprio la fuga dal mondo. La capacità di un'esperienza del genere si spiega sempre facendo riferimento alla libertà della coscienza: poiché assolutamente libera, essa ha sempre una possibilità concreta di produrre qualcosa di irreali. Infatti

se per un solo istante fosse possibile concepire una coscienza che non immaginasse, bisognerebbe concepirla come totalmente invischiata nell'esistente e senza possibilità di cogliere nient'altro che l'esistente, ma è proprio ciò che non è né potrebbe essere: ogni esistente appena è posto, è per ciò stesso superato. Ma occorre anche che sia superato verso qualcosa. L'immaginario è in ogni caso il “qualcosa” concreto verso cui l'esistente è superato. Infatti, quando l'immaginario non è posto, quando il superamento e l'annullamento dell'esistente rimangono impantanati nell'esistente, il superamento e la libertà *sono presenti* ma non si scoprono, l'uomo è schiacciato nel mondo, inzuppato dal reale, ed è vicinissimo alla cosa^[38].

Dunque, il presente richiede uno sforzo di adattamento che non sempre l'uomo è disposto a compiere. Da ciò il riferimento ad "altro", che non è certo inteso quale fondamento, necessario, in grado di spiegare l'esistente; piuttosto tale alterità indica una possibilità di uscire dalla crisi, possibilità che tuttavia si prospetta sul piano stesso dell'essere, in cui quella crisi si manifesta.

Questo "altrove" in cui evadere, ossia questa possibilità di fuggire la nostra condizione attuale, si concretizza per Sartre nella capacità che la coscienza ha di costruire "oggetti fantasma", conformi ai suoi desideri, che sfuggono alle leggi del mondo. Si tratta di oggetti tradotti in immagine, che non sono quindi gli stessi della percezione, bensì si offrono come «totalità invisibili, come assoluti»⁴³⁹, come una sorta di *anti-mondo*, che ci sottrae alle costrizioni del mondo, alle sue angosce e preoccupazioni. Eppure, Sartre ci tiene a precisare che l'immagine, ossia l'oggetto irreali, fantasma, provoca dei comportamenti allo stesso modo della percezione di un oggetto reale, finendo così col diventare un frammento, un pezzo del mondo reale: «senza dubbio l'oggetto irreali esiste, esiste come irreali, come inattivo; ma la sua esistenza è innegabile. La sensazione si comporta dunque di fronte all'irreali come di fronte al reale»⁴⁴⁰. Tuttavia, ciò non elimina l'abisso che per Sartre separa il reale dall'immaginario, dal momento che non ci sono dubbi che all'apparire del reale, gli oggetti irreali e i sentimenti da essi suscitati vengano messi subito in fuga.

Egli distingue così nell'uomo due persone: l'io reale e l'io immaginario con le sue tendenze e i suoi desideri. Pertanto, gli individui possono essere ricondotti a due categorie: quelli che optano per una vita reale e quelli che preferiscono condurre una vita immaginaria, sfuggendo non solo al contenuto (povertà, delusioni, insuccesso) ma anche alla forma della realtà con «il suo carattere di presenza, il tipo di reazione che ci richiede, la subordinazione dei nostri comportamenti all'oggetto, l'inesauribilità delle percezioni, la loro indipendenza, il modo stesso con cui le nostre sensazioni si sviluppano»⁴⁴¹. Porre un'immagine significa tenere il reale a distanza, liberarsene, ossia negarlo: la negazione è per Sartre la condizione della irrealità.

In altre parole, affinché una coscienza possa immaginare, è necessario che per sua stessa natura essa fugga dal mondo, arretri rispetto al mondo, un mondo che reca in sé sempre la propria possibilità di negazione attraverso un'immagine. Quest'ultima non è *sic et simpliciter* mondo-negato, bensì un libero annullamento del mondo e sempre da un punto di vista particolare, il che fa sì che l'immagine non sia un che di trascendente, ma qualcosa che appare solo «su uno sfondo di mondo e in relazione a esso»⁴⁴². A tal proposito Sartre finirà col dire che è solo un'illusione pensare che la coscienza possa, attraverso la produzione dell'irreali, liberarsi dal suo essere nel mondo, ma che anzi è proprio questo essere nel mondo la condizione necessaria dell'immaginazione.

In questo senso l'irreali è sempre costituito sullo sfondo del mondo che nega ed è espressione della libertà senza limiti della coscienza. In quanto libera, in quanto sempre *in situazione*, la coscienza può in ogni momento spingersi oltre, superare il reale

e dunque ha sempre, in ogni momento, la possibilità concreta di produrre qualcosa di irreali.

L'immaginazione è dunque la condizione necessaria della libertà dell'uomo empirico in mezzo al mondo. Essa ha portato alla consapevolezza che la coscienza umana è sempre contemporaneamente tra le cose e oltre le cose, nello stesso tempo costituzione e annichilimento del mondo, totalmente assorbita nell'esistente e possibilità di superare quell'esistente, di trascendere quel mondo cui pure è connessa. L'immaginazione è in altre parole la capacità di negare l'essere nella prospettiva di un nuovo essere, che ancora non è ma che può essere. A tal proposito Sartre distingue l'avvenire vissuto dall'avvenire immaginato, sostenendo che ci sono due specie di futuri:

il primo è soltanto lo sfondo temporale sul quale si sviluppa la mia percezione attuale, l'altro è posto per sé, ma come ciò che ancora non esiste. [...] Così posso vivere lo stesso avvenire come reale, come sfondo del presente [...] o, viceversa, isolarlo e porlo di per sé, ma tagliandolo fuori da ogni realtà e annientandolo, *presentificandolo come nulla*^[43].

Da ciò deriva che la condizione essenziale affinché una coscienza possa produrre immagini è che essa abbia la possibilità di negare la realtà intesa come totalità, costruendo un oggetto in margine alla totalità del reale. La coscienza dovrà in altre parole porre il mondo come un nulla in rapporto all'immagine. Tuttavia, l'annullamento del reale da parte della coscienza non è mai suo annientamento, bensì sempre un suo costruire il reale, porre il mondo come mondo, «superare il reale per farne un mondo»^[44], poiché l'immagine «non è il *mondo-negato*, puramente e semplicemente, ma è sempre il mondo negato *da un certo punto di vista*. E appunto da quello che permette di porre l'assenza o l'inesistenza di quell'oggetto che sarà reso presente “in immagine”»^[45].

Sartre ne *L'immaginario* arriverà a dire che qualsiasi apprensione del reale come mondo tenderà sempre a completarsi con la produzione di oggetti irreali, poiché se la coscienza è libera vuol dire che ha di fronte a sé un mondo che reca in sé la propria possibilità di negazione.

7. Conclusioni

Da quanto detto finora emerge che la coscienza libera si costruisce di fronte al reale e in ogni istante lo supera, dal momento che ogni apprensione del reale come mondo da parte della coscienza implica la possibilità di un suo distacco dal piano del percepire, l'adozione di una visione dell'oggetto come assente, al quale solo compete il valore di bello. A tal proposito Sartre afferma che «il reale non è mai bello. La bellezza è un valore che possiamo riferire soltanto all'immaginario e che implica l'annullamento del mondo nella sua struttura essenziale»^[46].

In ciò consiste la proprietà distanziatrice dell'immaginario, la sua negatività che è la sola che consente di "vivere altrove", mettendo in forse la piatta identificazione con la realtà data. Tale potere dell'immaginario può arrivare a tradursi nella posizione di un *anti-mondo*, che diventa luogo di permanente rifugio dall'assurdità e dalla contingenza dell'esistenza. Tuttavia, questo *anti-mondo* non va inteso nei termini di una realtà trascendente in cui trovare riparo, bensì quale annientamento del mondano - con i suoi significati canonici, irrigiditi, accettati passivamente nella loro ovvietà - inteso come unica via per riattivare la coscienza nella sua capacità di apertura critica al reale.

Dunque, la mancanza di significato dell'esistenza in se stessa è vista da Sartre come il necessario corollario della possibile donazione di senso operata dalla coscienza: essa nella sua capacità di distaccarsi dal dato e trascenderlo, grazie alla libertà di immaginazione, dà al mondo un significato che quest'ultimo, in se stesso, non ha. Tuttavia, ciò comporta non tanto un'esaltazione della coscienza in questa sua capacità di donare senso, quanto una sua drammatizzazione, dal momento che ogni significato e valore che essa dà alle cose risulta pur sempre privo di un fondamento oggettivo e rimesso interamente alla libertà della coscienza stessa. Pertanto, quella crisi pensata da Nietzsche come la crisi di un'epoca, dell'intera tradizione occidentale, è ripensata da Sartre come radicata nella struttura ontologica dell'uomo, come connaturata a ciascun individuo, costretto a subire la più dura e la più paradossale tra tutte le condanne possibili, ossia la condanna a essere libero.

- [11] J.P. Sartre, *Quaderni per una morale* (1983), Mimesis, Milano-Udine 2019, versione e-book, pos. 2769.
- [12] Cfr. Aa. Vv., *900. Un secolo innominabile. Idee e riflessioni*, Marsilio ed., Venezia 1998; E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991* (1994), Rizzoli, Milano 2021; M. Salvati, *Il Novecento. Interpretazioni e bilanci*, Laterza, Bari 2001; E. Traverso, *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli, Milano 2012; *Il Novecento. Il secolo breve*, a cura di U. Eco, Feltrinelli, Milano 2016.
- [13] A tal proposito può essere utile consultare i *Dodici giudizi sul ventesimo secolo* ai quali si richiama Hobsbawm all'inizio del suo testo *Il secolo breve*; (Cfr. E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., pp. 13-14).
- [14] Cfr. P. Agosti - G. Borgese, *Mi pare un secolo: ritratti e parole di centosei protagonisti del Novecento*, Einaudi, Torino 1992.
- [15] Cfr. E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit.
- [16] Relativamente ai cambiamenti avvenuti nella società europea e italiana dagli ultimi decenni dell'Ottocento alla fine del Novecento, cfr. G. L. Mosse, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari 1988; Aa. Vv., *La cultura delle classi subalterne tra tradizione e innovazione*, Edizioni dall'Orso, Alessandria 1988; *Cultura, istruzione e socialismo nell'età giolittiana*, L. Rossi (a cura di), Franco Angeli, Milano 1991; E.J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991; A. M. Banti, *La nazionalizzazione delle masse* in Aa. Vv., *Storia contemporanea*, Donzelli, Roma 1997.
- [17] E. Hobsbawm, *Il Secolo breve*, cit., pp. 18-19.
- [18] «Con pochi tratti essenziali egli mostrò come la razionalizzazione scientifica avesse prodotto un irreversibile “disincanto” (*Entzauberung*), secolarizzando le vecchie visioni del mondo di origine mitologico-religiosa e rimpiazzandole con una immagine “oggettiva”. E se attraverso la neutralità descrittiva della sua diagnosi traspariva, nemmeno troppo celata, una presa di posizione in favore della nuova situazione, quindi del progresso della scienza e della ragione, Weber appariva altresì consapevole del duro destino che la modernità riservava»; F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 71.
- [19] «È il destino della nostra epoca – scriveva Weber – con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto con il suo disincanto del mondo, che proprio i valori supremi e sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o nella fraternità di rapporti immediati fra i singoli»; (M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (1919), tr.it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, p. 41).
- [20] F. Volpi, *Il Nichilismo*, cit., pp. 3-4.
- [21] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), F. Volpi (a cura di), Adelphi, Milano 2005⁴, p. 611.
- [22] E. Jünger- M. Heidegger, *Oltre la linea* (1950), F. Volpi (a cura di), Adelphi, Milano 1989, p. 104.
- [23] F. Nietzsche, *Opere*, G. Colli e M. Montinari (a cura di), vol. VIII, tomo II, Adelphi, Milano 1964, p. 393.
- [24] F. Volpi, *Il Nichilismo*, cit., p. 125. Relativamente ai rapporti Sartre e Nietzsche si rimanda a: C. Daigle, *Sartre and Nietzsche*, in «Sartre Studies International», Vol. 10, No. 2, 2004, pp. 195-210; Id., *Le théâtre de Sartre: Morale de la liberté, morale nietzschéenne*, in «Sartre Studies International», Vol. 20, No. 2, 2014, pp. 43-57; M.-G. Nancey-Quentin de Gromard, *Sartre pro Nietzsche*, «Études sartriennes», No. 21, 2017, pp. 35-60; F. Pasquini, *Libertà e nichilismo. Uno spunto per leggere Sartre attraverso Nietzsche o forse Nietzsche attraverso Sartre*, in «Studi sartriani», anno XIII, 2019, pp. 137-154.
- [25] «Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo»; (J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), Mursia, Milano 1996, p. 54-55).
- [26] Id., *L'Essere e il Nulla* (1943), Net ed., Milano 2002, p. 495.
- [27] Id., *Le Mosche. Porta chiusa* (1943), Bompiani, Milano 2013, p. 219.
- [28] Id., *L'Esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 67-68.

- [19] A tal proposito Cfr. J. P. Sartre, *Les racines de l'éthique: Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964*, in «Études sartriennes», No. 19, Sartre inédit: Les racines de l'éthique, 2015, pp. 11-118; E. Neppi, *Éthique et Absolu chez Sartre*, in «Cités», No. 22, Sartre à l'épreuve: L'engagement au risque de l'histoire, 2005, pp. 41-51.
- [20] J.P. Sartre, *Le parole* (1963), Il saggiatore, Milano, 1964, p. 174.
- [21] Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 66.
- [22] Per un approfondimento dell'antropologia di Feuerbach e della sua critica alla religione come alienazione Cfr. L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo* (1841), F. Tomasoni (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2003.
- [23] «Andavo a messa tutte le domeniche, signore, e non sono mai stato un credente. Ma non si potrebbe dire che il vero mistero della messa sia la comunione tra gli uomini? Celebrava un cappellano francese mutilato d'un braccio. Avevamo un armonium. Noi assistevamo in piedi, a capo scoperto, e mentre il suono dell'armonium mi estasiava, mi sentivo tutt'uno con gli uomini che mi circondavano». (J. P. Sartre, *La Nausea*, Einaudi, Torino 1947, p. 156).
- [24] *Ibidem*.
- [25] Ivi, pp. 158-159.
- [26] Ivi, p. 212.
- [27] *Ibidem*.
- [28] Ivi, pp. 213-214.
- [29] Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr.it. M. Montinari, Adelphi, Milano 2015, p. 168-172.
- [30] R. G. Timossi, *Nel segno del nulla. Critica dell'ateismo moderno*, Lindau, Torino 2015, p. 168.
- [31] J. P. Sartre, *L'Essere e il nulla*, cit., p. 629.
- [32] A tal proposito Feuerbach sostiene che è «del tutto indifferente che il desiderio si esprima teisticamente o ateisticamente. In ogni desiderio ci sta un dio, ma anche in o dietro ogni dio sta solo un desiderio»; G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach. Scritti scelti (1851-1869)*, Giuditta, Catanzaro 1983, p. 94.
- [33] J.P.Sartre, *Quaderni di filosofia morale*, cit., pos. 1603.
- [34] Relativamente al tema della morte di Dio in Sartre si rimanda a: J.H.Gillespie, *Sartre and the Death of God*, in «Sartre Studies International», Vol. 22, No. 1, 2016, pp. 41-57.
- [35] J.P. Sartre, *La Nausea*, cit., p. 237.
- [36] Ivi, p. 237.
- [37] M-D. Boros, *Un séquestré: l'homme sartrien*, A. G. Nizet, Paris 1968, p. 165.
- [38] J.P. Sartre, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* (1940), Einaudi 2007, p. 473.
- [39] Ivi, p. 355.
- [40] Ivi, p. 364.
- [41] Ivi, pp. 311-312.
- [42] Ivi, p. 470.
- [43] Ivi, pp. 377-378.
- [44] Ivi, p. 382.
- [45] Ivi, p. 382.
- [46] Ivi, p. 398.