

J.P. Sartre, *Essere e Nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1997.

PARTE QUARTA AVERE, FARE ED ESSERE

I. Essere e fare: la libertà [488]

1. La condizione prima dell'azione è la libertà

È strano che si sia potuto ragionare all'infinito sul determinismo ed il libero arbitrio, citare esempi in favore dell'una o dell'altra tesi, senza tentare anzitutto di esprimere le strutture contenute nell'idea stessa di *azione*. **Il concetto di atto contiene effettivamente numerose nozioni subordinate che noi ordineremo e organizzeremo: agire vuoi dire modificare l'aspetto del mondo, disporre dei mezzi in vista di un fine, produrre un complesso strumentale e organizzato tale, che, mediante una serie di concatenazioni e di legami, la modifica apportata ad uno degli anelli della catena, porti delle modifiche in tutta la serie e in fine produca un risultato previsto.** Tuttavia, non è ancora questo ciò che ci interessa. Conviene dapprima osservare che un'azione è per principio *intenzionale*. Il fumatore distratto, che ha fatto, per sbadataggine, esplodere una polveriera, non ha *agito*. Invece, l'operaio incaricato di dare la dinamite ad una cava e che ha obbedito agli ordini che gli sono stati dati, ha agito nel momento in cui egli ha provocato l'esplosione prevista: egli sapeva veramente ciò che faceva o, se si preferisce, egli realizzava intenzionalmente un progetto cosciente. Ciò non significa, certamente, che si debbano prevedere tutte le conseguenze di ogni atto: l'imperatore Costantino non prevedeva, andando a stabilirsi a Bisanzio, che avrebbe creato una città di cultura e lingua greca, il cui apparire avrebbe provocato in seguito uno scisma nella chiesa cristiana e avrebbe contribuito perciò all'indebolirsi dell'impero romano. Egli ha tuttavia compiuto un atto nella misura che gli ha permesso di realizzare il suo progetto di creare una nuova residenza in Oriente per gli imperatori. L'adeguazione del risultato all'intenzione è qui sufficiente perché possiamo parlare di azione.

[...]

Fintanto che l'uomo è immerso nella situazione storica, gli capita di non cogliere i difetti e le mancanze di una organizzazione politica o economica determinata, non come si dice sciocamente perché egli «ne ha l'abitudine», ma perché egli la coglie nella sua interezza d'essere e non può al tempo stesso immaginare che possa essere diversamente. Qui bisogna, infatti, capovolgere l'opinione generale e riconoscere che non è la *durezza* della situazione o le sofferenze che essa impone a dar luogo alla concezione di un altro stato di cose nel quale tutto il mondo migliorerebbe; **invece è appunto dal giorno in cui si può concepire un altro stato di cose che una luce nuova cade sulle nostre pene e sulle nostre sofferenze, e allora**

noi decidiamo che esse sono intollerabili.

[...]

Ciò significa che egli dovrà essersi posto a distanza da essa, dal punto di vista dell'osservatore, e aver operato una doppia nullificazione: da un lato, allora, bisognerà che egli ponga uno stato di cose ideale come puro nulla *presente*, da un altro bisognerà che egli ponga la situazione attuale come nulla in rapporto a questo stato di cose. Sarà necessario che egli immagini una felicità legata alla sua classe come pura possibilità - cioè momentaneamente come un certo nulla - d'altra parte, egli ritornerà sulla situazione presente per illuminarla alla luce di questo nulla e per nullificarla a sua volta, dichiarando: «Io *non sono felice*».

Ne derivano queste due conseguenze importanti: 1) nessuno stato di fatto, qualunque esso sia (struttura politica, economica della società, «stato» psicologico ecc.) non è suscettibile di causare per se stesso un atto qualsiasi. Un atto è una proiezione del per-sé verso ciò che non è e ciò che è non può affatto determinare da solo ciò che non è; 2) nessuno stato di fatto può determinare la coscienza a coglierlo come negatività o come manchevolezza. Per meglio dire, nessuno stato di fatto può indurre la coscienza a definirlo e a circoscriverlo perché, come abbiamo visto, la formula di Spinoza: «*Omnis determinatio est negatio*» resta profondamente vera.

[491] ... Questo è ciò che aveva intravisto Hegel quando scriveva che «lo spirito è il negativo», ancorché egli sembri non essersene ricordato quando dovette esporre la sua teoria dell'azione e della libertà. **Veramente, poiché si attribuisce alla coscienza questo potere negativo di fronte al mondo e a se stessa, poiché la nullificazione fa parte integrante della *posizione di un fine*, bisogna riconoscere che la condizione indispensabile e fondamentale di ogni azione è la libertà dell'essere agente. [...]**

[493] ... Ciononostante non possiamo limitarci a queste affermazioni superficiali: se la condizione fondamentale dell'atto è la libertà, **bisogna che noi tentiamo di descrivere più precisamente la libertà.** Tuttavia incontriamo dapprima una grande difficoltà: descrivere è in generale un'attività di esplicitazione, mirante alle strutture di un'essenza singola. **Ora, la libertà non ha essenza. Essa non è sottomessa ad alcuna necessità logica; bisognerebbe dire di lei ciò che Heidegger dice del «*Dasein*¹» in generale: «In essa l'esistenza precede e comanda l'essenza». La libertà si fa atto e noi la raggiungiamo di abitudine attraverso l'atto che essa organizza coi motivi, i moventi e i fini che implica.** Per essere precisi, dal momento che questo atto ha un'essenza, ci appare come *costituito*; se noi vogliamo risalire alla potenza costitutiva, bisogna abbandonare ogni speranza di trovargli un'essenza. Questa, in effetti, esigerebbe una

¹ Questo termine *Dasein*, che viene tradotto "Esserci", è stato scelto da Heidegger per designare la realtà umana. L'essere dell'Esserci è l'esistenza.

nuova potenza costitutiva e così di seguito sino all'infinito. Come si può dunque descrivere un'esistenza che si fa perpetuamente e che si rifiuta di essere costretta da una definizione? La denominazione stessa di «libertà» è pericolosa se si deve sottintendere che la parola rinvia ad un concetto, come fanno in generale le parole. Indefinibile e innominabile, la libertà non sarebbe indescrivibile?

[494] ... Il fatto è che, in effetti, possono esserci delle descrizioni che non mirano all'essenza, bensì all'esistente stesso, nella sua singolarità. Io non saprei certamente descrivere una libertà che fosse comune all'altro e a me-stesso: non saprei quindi individuare un'essenza della libertà. Al contrario è la libertà che è fondamento di tutte le essenze, poiché solo superando il mondo verso le sue proprie possibilità, l'uomo svela le essenze intramondane. Ma si tratta, in sostanza, della *mia* libertà. Analogamente, quando ho descritto la coscienza, non poteva trattarsi di una natura comune a certi individui, bensì della *mia* coscienza singola che, come la *mia* libertà è al di là dell'essenza o come abbiamo mostrato più volte - per la quale *essere* è essere stato

[...]

Io sono, infatti, un esistente che *impara* la sua libertà mediante i suoi atti; ma sono pure un esistente la cui esistenza individuale e unica si temporalizza come libertà. Come tale io sono necessariamente coscienza (di) libertà. [495]

Per il solo fatto che ho coscienza dei motivi che sollecitano la mia azione, questi motivi sono già oggetti trascendenti per la mia coscienza, sono fuori: invano cercherei di riagganciarli ad essi: io sfuggo loro con la mia stessa esistenza. **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 non si troverebbero alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa o, se lo si preferisce, significherebbe che noi non siamo liberi di essere liberi.

2. Libertà e fatticità: la situazione [540]

L'argomento decisivo utilizzato dal buon senso contro la libertà consiste nel ricordarci la nostra impotenza. Aniché poter modificare la nostra situazione come ci pare, sembra che noi non possiamo cambiare noi stessi. Io non sono «libero» né di sfuggire alla sorte della mia classe, della mia nazione, della mia famiglia, né di edificare la mia potenza o la mia fortuna, né di vincere i miei desideri più insignificanti o le mie abitudini. Io nasco operaio, francese, sifilitico per eredità o tubercoloso. La storia di una vita, qualunque essa sia, è la storia di una sconfitta. Il coefficiente d'avversità delle cose è tale che sono necessari degli anni di pazienza per ottenere il più piccolo dei risultati. Inoltre bisogna «obbedire alla natura per

comandarla²», cioè inserire la mia azione nelle maglie del determinismo. Molto più di quanto non sembri «farsi», l'uomo sembra «essere fatto» dal clima e dalla terra, dalla razza e dalla classe, dalla lingua e dalla storia della collettività di cui fa parte, dall'eredità; dalle circostanze individuali della sua infanzia, dalle abitudini acquisite, dai grandi e piccoli avvenimenti della sua vita.

Questo argomento non ha mai profondamente turbato i partigiani della libertà umana: Cartesio, per il primo, insieme riconosceva che la volontà è infinita e che bisogna «cercare di vincere noi piuttosto che la fortuna³». Qui ci conviene fare delle distinzioni; molti fatti enunciati dai deterministi non possono essere presi in considerazione. **Il coefficiente di avversità delle cose, in particolare, non può essere un argomento contro la nostra libertà, perché è per mezzo nostro, cioè mediante la posizione preliminare di un fine, che nasce questo coefficiente di avversità.** Una roccia che manifesti una resistenza enorme se voglio spostarla, sarà invece un aiuto prezioso se vorrò scalarla per contemplare il paesaggio. La roccia in se stessa — se pure è possibile considerare ciò che può essere in se-stessa - è neutra, cioè attende di essere chiarita da un fine per manifestarsi come avversario o come ausiliario. Inoltre non può manifestarsi nell'una o nell'altra maniera se non all'interno di un complesso-utensile già stabilito. **[541]** Senza i chiodi e le piccozze, i sentieri già tracciati, la tecnica dell'ascensione, la roccia non sarebbe né facile né difficile da salire; la questione non si porrebbe, non avrebbe rapporti di nessun tipo con la tecnica dell'alpinismo. **Così quantunque le cose brute (ciò che Heidegger chiama gli «esistenti bruti») possano limitare fin dall'origine la nostra libertà d'azione, è la nostra libertà stessa che deve in precedenza costituire l'ambito, la tecnica ed i fini, in rapporto ai quali esse si manifesteranno come limiti.** Se la roccia si rivela come «troppo aspra da scalare», e se dobbiamo rinunciare all'ascensione, osserviamo che si è rivelata tale, cioè «troppo difficile da salire», solo per essere stata originariamente colta come «scalabile»; è dunque la nostra libertà a costituire i limiti che incontrerà in seguito.

[542] Bisogna inoltre precisare contro il senso comune che la formula «essere libero» non significa «ottenere ciò che si è voluto» ma «determinarsi a volere (nel senso lato di scegliere) mediante se-stessi». In altre parole, il successo non importa affatto alla libertà. La discussione che oppone il senso comune ai filosofi viene qui da un malinteso: il concetto empirico e popolare della «libertà», prodotto da circostanze storiche, politiche e morali, equivale a «facoltà di ottenere i fini scelti». **Il concetto tecnico e filoso-fico della libertà, il solo che consideriamo qui, significa solamente: autonomia della scelta. Ciononostante bisogna osservare che,**

² Francis Bacon

³ Cfr. Cartesio *Discorso sul Metodo, parte III*. È ripreso dalla terza massima della morale provvisoria in cui Cartesio afferma che sia saggio "...sforzarsi sempre di vincere me stesso piuttosto che la fortuna, e di cambiare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo; e, generalmente, di abituarci a credere che non c'è nulla che sia interamente in nostro potere tranne i nostri pensieri; ..."

essendo la scelta identica al fare, suppone, per distinguersi dal sogno e dal desiderio, un inizio di realizzazione. Così, non diremo che un prigioniero è sempre libero di uscire di prigione, cosa che sarebbe assurda, né che egli è libero di desiderare la scarcerazione, cosa che sarebbe lapalissiana, ma che è sempre libero di cercare di evadere (o di farsi liberare) - cioè - che, qualunque sia la sua condizione può progettare la sua evasione, e far conoscere a se stesso mediante un inizio di azione il valore del suo progetto. Dal momento che la nostra distinzione della libertà non distingue fra lo scegliere ed il fare, ci obbliga a rinunciare alla distinzione fra l'intenzione e l'atto. Non si potrebbe separare l'intenzione dall'atto più che il pensiero dal linguaggio che lo esprime e come la parola ci rivela il pensiero, così gli atti ci manifestano le intenzioni, cioè ci permettono di disimpegnarle, schematizzarle e di farne degli oggetti invece di limitarci a viverle, cioè a prenderne, una coscienza non-tetica. Questa distinzione essenziale fra la libertà di scelta e la libertà di ottenere è certamente stata vista da Cartesio, dopo lo stoicismo. Essa mette un termine a tutte le discussioni sul «volere» e «potere» che oppongono oggi ancora i partigiani e gli avversari della libertà.

[543] ... Noi abbiamo stabilito che il per-sé era libero. Ma ciò non significa che esso sia fondamento a se stesso. Se essere libero significasse essere il proprio fondamento, bisognerebbe che la libertà decidesse dell'esistenza del suo essere. E questa necessità può intendersi in due modi. Prima di tutto bisognerebbe che la libertà decidesse del suo essere-libero, cioè non solo che fosse scelta di un fine, ma che fosse scelta di se stessa come libertà. Ciò presupporrebbe dunque che la possibilità di essere libero e la possibilità di non essere libero, esistessero ugualmente prima della libera scelta di una di esse, cioè prima della libera scelta della libertà. Ma siccome sarebbe necessaria allora una libertà pregiudiziale che scegliesse di essere libera, cioè, in fondo, che scegliesse di essere ciò che è già, noi saremmo rimandati all'infinito, perché questa avrebbe bisogno di un'altra libertà precedente per sceglierla e così di seguito. **In realtà, noi siamo una libertà che sceglie, ma non scegliamo di essere liberi: siamo condannati alla libertà, come abbiamo detto prima, gettati nella libertà o, come dice Heidegger, «abbandonati». E come si vede, questo abbandono non ha altra origine che l'esistenza stessa della libertà.**

[547] Così la roccia si staglia sullo sfondo del mondo per effetto della scelta iniziale della mia libertà. Ma, d'altra parte, ciò di cui la mia libertà non può decidere, è se la roccia «da scalare» si presterà oppure no alla scalata. Ciò fa parte dell'essere brutto della roccia. Tuttavia la roccia non può manifestare la sua resistenza alla scalata se non è integrata dalla libertà in una «situazione», il cui tema generale è la scalata. Per il semplice passeggero che cammina sulla strada ed il cui libero progetto è il puro ordine estetico del paesaggio, la roccia non si scopre né come

non-scalabile né come scalabile: i si manifesta solo come bella o brutta. Così è impossibile determinare, in ogni caso particolare, ciò che concerne la libertà e ciò che concerne l'essere bruto del per-sé. Il dato in sé come *resistenza* o come *aiuto* non si rivela che alla luce della libertà progettante.

[...] L'uomo non incontra ostacoli che nel campo della sua libertà. O per meglio dire: è impossibile decretare *a priori* ciò che concerne l'esistente bruto e la libertà nel carattere di ostacolo di un esistente particolare. Ciò che è ostacolo per me, infatti, non lo sarà per un altro. Non ci sono ostacoli assoluti, ma l'ostacolo rivela il suo coefficiente di avversità attraverso le tecniche liberamente inventate, liberamente acquisite; e lo rivela anche in funzione del valore del fine posto dalla libertà. Questa roccia non sarà un ostacolo se voglio, costi quello che costi, per arrivare alla sommità della montagna; mi scoraggerà invece, se liberamente ho fissato dei limiti al mio desiderio di fare l'ascensione progettata. Così il mondo, con dei coefficienti di avversità, mi rivela il modo in cui io tengo ai fini che mi pongo; in modo che non posso mai sapere se mi dà una indicazione su di me o su di lui. [...]

In rapporto ad un eguale desiderio di scalata, la roccia sarà facile da superare per un ascensionista atletico, difficile per un altro, nuovo alla cosa, poco allenato e gracile di costituzione. Ma il corpo, a sua volta, non si rivela bene o mal disposto che in rapporto ad una scelta libera.

[548] ... È perché sono là ed ho fatto di me ciò che sono, che la roccia, in rapporto al mio corpo, sviluppa un coefficiente di avversità. Per l'avvocato che abita in città e che patrocinia la causa, col corpo nascosto sotto la sua cappa di avvocato, la roccia non è né difficile né facile da superare: è fusa nella totalità «mondo», senza affatto emergere. E, in un certo senso, sono io che scelgo il mio corpo come gracile, mettendolo di fronte a delle difficoltà che faccio nascere (alpinismo, ciclismo, sport). Se non ho scelto di fare dello sport, abito in città e se mi occupo esclusivamente di affari o di lavori intellettuali, il mio corpo non sarà affatto qualificato da quel punto di vista. **Così noi cominciamo ad intravedere il paradosso della libertà: non c'è libertà che in una situazione e non c'è situazione che mediante la libertà. La realtà-umana incontra dappertutto resistenze e ostacoli che non ha creato; ma queste resistenze e questi ostacoli non hanno senso che mediante la libera scelta, che la realtà umana è.** [...]

3. Libertà e responsabilità [614]

Quantunque li considerazioni che seguiranno interessino piuttosto il moralista, si è pensato che non sarebbe inutile, dopo queste descrizioni e queste argomentazioni, ritornare sulla libertà del per-sé e tentare di **[615]** comprendere ciò che rappresenta per il destino umano il fatto di questa libertà.

La conseguenza essenziale delle nostre precedenti osservazioni è che **l'uomo, essendo**

condannato ad essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere. Prendiamo la parola «**responsabilità**» nel suo senso banale di «coscienza (di) essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto». In questo senso, la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che *c'è un mondo*; e poiché è pure colui che *si fa essere*, qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione col suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile; deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore, perché gli inconvenienti peggiori o le peggiori minacce che rischiano di raggiungere la mia persona non hanno senso che per il mio progetto; compaiono sullo sfondo del mio progetto di impegno. È quindi insensato pensare di rammaricarsi perché nulla di estraneo ha deciso di ciò che proviamo, di ciò che viviamo o di ciò che siamo. D'altra parte, questa responsabilità assoluta non è accettazione: è semplice rivendicazione logica delle conseguenze della nostra libertà. **Quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi.** D'altra parte tutto ciò che mi accade è *mio*: con ciò bisogna intendere che sono sempre all'altezza di quello che mi accade, in quanto uomo, perché ciò che accade agli uomini per opera di altri uomini e di se-stesso non potrebbe essere che umano. **Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane ; è solo per paura, fuga e ricorso a comportamenti magici che deciderò dell'inumano; ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità.** Ma la situazione è *mia* inoltre, perché è l'immagine della libera scelta di me stesso e tutto ciò che mi presenta è *mio* in quanto che mi rappresenta e mi simbolizza. Non sono forse io che decido del coefficiente di avversità delle cose, e persino delle loro imprevedibilità, decidendo di me-stesso? Così, non ci sono accidenti in una vita; un avvenimento sociale che scoppia improvvisamente e mi trascina non viene dall'esterno; se sono mobilitato in guerra, questa guerra è la *mia*, essa è a mia immagine e la merito. La merito dapprima perché potevo sempre sottrarmi col suicidio o la diserzione: queste possibilità estreme devono sempre esserci presenti allorché si tratta di considerare una situazione. Non essendomi sottratto, l'ho *scelta*: questo può essere per debolezza, per vigliaccheria di fronte all'opinione pubblica, perché preferisco certi valori a quello del rifiuto [616] di fare la guerra (la stima dei miei vicini, l'onore della mia famiglia ecc.) . In ogni modo si tratta di una scelta. **Questa scelta verrà in seguito rinnovata in forma continua fino alla fine della guerra; bisogna dunque sottoscrivere all'affermazione di J. Romain⁴: «In guerra non ci sono vittime innocenti». Se allora ho preferito la guerra alla morte o al disonore, è come se portassi l'intera responsabilità della guerra.** Senza dubbio altri l'hanno

⁴ J. Romain: *Les hommes de bonne volonté*; «Prélude à Verdun».

dichiarata e forse si dovrebbe considerarmi come un semplice complice. Ma questa nozione di complicità non ha che un senso giuridico: qui non ha valore: perché dipendeva *da me*, che questa guerra non esistesse per me e per opera mia, ed ho deciso che esistesse. Non c'è stata alcuna costrizione, poiché la costrizione non può avere alcuna presa su una libertà: non ho avuto scuse, perché, come abbiamo detto e ripetuto in questo libro, la qualità propria della realtà-umana è di essere senza scuse. Non mi resta dunque altro che rivendicare questa guerra.

[617] ... Nondimeno il tipo di questa responsabilità è assai particolare. Mi si risponderà effettivamente che «io non ho domandato di nascere», ma è un modo ingenuo di mettere l'accento sulla nostra fatticità. **Io sono, in realtà, responsabile di tutto, salvo che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere. Tutto accade dunque come se fossi obbligato ad essere responsabile. Sono abbandonato nel mondo, non nel senso in cui sarei abbandonato e passivo in un universo ostile, come l'asse che fluttua sulle onde, ma invece, nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo in cui porto completamente la responsabilità, senza potere, per quanto io faccia, strapparmi, fosse anche solo per un momento, a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile; farmi passivo nel mondo, rifiutarmi di agire sulle cose e sugli altri vuoi ancora dire scegliermi, ed il suicidio è un modo fra i tanti di essere-nel-mondo.** Ciononostante ritrovo una responsabilità assoluta per il fatto che la mia fatticità; cioè in questo caso il fatto della mia nascita, è direttamente inafferrabile e anche inconcepibile, perché questo fatto della mia nascita non mi appare mai allo stato bruto, ma sempre attraverso una ricostruzione proiettiva del mio per-sé: mi vergogno di essere nato o me ne meraviglio, o mi rallegro, o, tentando di togliermi la vita, affermo che vivo e assumo questa vita come cattiva. Così in un certo senso *scelgo* di essere nato. Questa stessa scelta è integralmente affetta di fatticità, perché non posso non scegliermi; ma questa fatticità, a sua volta, non apparirà che in quanto la supero verso i miei fini. Così la fatticità è ovunque, ma inafferrabile; non incontro mai altro che la mia responsabilità, per questo non posso domandare "*perché sono nato?*", maledire il giorno della mia nascita o dichiarare che non ho chiesto di nascere, perché questi diversi atteggiamenti verso la mia nascita, cioè verso il *fatto* che realizzo una presenza nel mondo non sono altro che modi di assumere in piena responsabilità questa nascita e farla *mia*: qui ancora non incontro che me e i miei progetti, in modo che finalmente il mio abbandono, cioè **la mia fatticità, consiste semplicemente nel fatto che sono condannato ad essere integralmente responsabile di me stesso.** Sono l'essere che è come essere il cui essere [618] si problematizza nel suo essere, E questo «è» del mio essere è come presente ed inafferrabile. [...]