



Rivista elettronica internazionale  
*International Web Journal*  
www.sens-public.org

## Il *Baudelaire* di Sartre: un uomo in fuga dalla libertà

SALVATORE MARFELLA

**Rassunto:** Il *Baudelaire* costituisce la prima delle grandi monografie (seguite poi da quelle su Jean Genet e da quelle incompiute su Gustave Flaubert e Stéphane Mallarmé) dedicate da Sartre ad alcuni grandi autori della letteratura francese. Quest'opera, pur nella sua brevità ed asciuttezza, ci ha consentito di affrontare alcuni temi cruciali del primo pensiero sartriano, tra cui i concetti di *mauvaise foi*, ossia di malafede, e quello di *progetto*, oltre al tema della libertà, che è in qualche modo l'asse portante di tutto il pensiero di Sartre. Dopo una breve disamina de *L'existentialisme est un humanisme*, utile per richiamare i temi summenzionati, ci siamo posti l'obiettivo di sviluppare una riflessione sulla soggettività e sulla creazione dei valori attraverso l'analisi delle opere e del pensiero di alcuni scrittori e filosofi che, nella nostra ipotesi, hanno profondamente influenzato, in un modo o nell'altro, la speculazione filosofica sartriana. In particolare, la citazione e l'esplorazione delle opere di autori come Sade, Dostoevskij, Nietzsche, Camus, ci ha permesso di evidenziare quanto il tema dell'angoscia religiosa, connesso con la relatività, l'arbitrarietà e la fragilità dei valori morali e riportato alla dimensione esistenziale, costituisca un aspetto centrale nella creazione letteraria e nel pensiero filosofico di Sartre. Attenzione è stata data, infine, all'analisi del *vissuto* di Baudelaire nella descrizione compiuta da Sartre del rapporto del grande poeta delle *Fleurs du Mal* con i suoi familiari.

**Keywords:** Esistenzialismo ; *Mauvaise foi* ; Morte di Dio/Ateismo ; Superuomo e Superomismo ; Libertà ; Cristianesimo ; Nichilismo ; Baudelaire ; Dostoevskij

**Abstract:** The *Baudelaire* is the first of the essays (followed by the one on Jean Genet and the unfinished works on Gustave Flaubert and Stéphane Mallarmé) which Sartre devoted to some great French literature authors. Although short and condensed, the *Baudelaire* enabled us to deal with some crucial aspects of Sartre's early thought, such as the concept of *mauvaise foi* (bad faith), the issue of *fundamental project*, together with the concept of freedom, which probably represents the hinge of Sartre's philosophy. After a brief analysis of the work *L'existentialisme est un humanisme*, useful to recall the above-mentioned issues, our study aimed at developing a reflection on subjectivity and the creation of values through the analysis of some works and authors who, in our hypothesis, in some way or other, deeply influenced Sartre's philosophical speculation. In particular, the quotation and the survey of works by important authors such as Sade, Dostoevskij, Nietzsche, Camus, enabled us to stress how the concept of religious anguish, connected to the one of relativity, arbitrariness, frailty of moral values and referred to existential dimension, represents one of the crucial aspects of Sartre's literary creation and philosophical thought. Finally, we drew attention to Baudelaire's experience analysing how Sartre depicts the stormy relationship of the great poet of *Fleurs du Mal* with his family.

**Keywords:** Existentialism ; Bad Faith ; Death of God/Atheism ; Superman and Doctrine of the superman ; Freedom ; Christianity ; Nihilism ; Baudelaire ; Dostoevskij

# Il *Baudelaire* di Sartre: un uomo in fuga dalla libertà

Salvatore Marfella

Nel suo approfondito studio sulle grandi monografie che Sartre dedicò ad altri scrittori (*Baudelaire* (1946), *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), *L'Idiot de la famille* (1971-72)), Douglas Collins rileva giustamente che Antoine Roquentin, il celebre antieroe della *Nausée* (1938), è un "feckless biografiend"<sup>1</sup>, un biografo mancato. Pur nella sua sostanziale inafferrabilità sociale, infatti, il protagonista del primo romanzo di Sartre non sfugge ad un possibile tentativo di catalogazione: egli è un biografo, uno studioso di storia che sta tentando di ricostruire la vita di un uomo realmente vissuto, il marchese Adhémar de Rollebon, servendosi di documenti che lo aiutino ad illuminare gli aspetti oscuri e nascosti della sua esistenza.

Tuttavia in questo romanzo, come si ricorderà, Sartre sembra giungere alla conclusione che quella del biografo non è un'attività particolarmente significativa rivelandosi, al contrario, un'impresa votata allo scacco. Come ben riassume Douglas Collins:

"In *Nausea*, his first novel, [biography] is portrayed as a decadent, gratuitous, bedeviled genre, whose goals are ultimately impossible. The failed pursuit of biography is chosen as a metaphor for the inevitability of solipsism and the illusionary character of any notion of a coherent, aesthetically shaped life. 'Is there a Truth of man?' Sartre asks in the *Critique de la raison dialectique*. In *Nausea* the answer seems to be no<sup>2</sup>."

Nella *Nausée* Roquentin rinuncia a portare a termine la biografia del marchese di Rollebon per due motivi. Il primo, di natura esistenziale, nasce dalla consapevolezza che un uomo morto non può servire da giustificazione per uno vivente: l'esistenza è qualcosa che ha a che fare soltanto con il presente e il passato non conta; il secondo motivo, di natura pratica, nasce dall'impossibilità di dimostrare l'autenticità di alcuni documenti e dall'elusività del soggetto prescelto, il quale spesso nasconde la verità nelle lettere che scrive ai suoi conoscenti sottraendosi, così, all'analisi del biografo.

Diversamente dal suo personaggio, Sartre accetta la sfida e, otto anni dopo la pubblicazione della *Nausée*, intraprende la stesura della prima delle sue grandi opere biografiche, quella su

<sup>1</sup> Collins Douglas, *Sartre as Biographer*, Harvard, Harvard University Press, 1980, p. 7.

<sup>2</sup> Ibid.

Charles Baudelaire, il grande capostipite dei *poètes maudits*. “Que sais-je de lui?”<sup>3</sup> si era chiesto Roquentin mentre compiva le sue ricerche su Rollebon: è da questa stessa domanda che Sartre sembra partire accingendosi a redigere il suo *Baudelaire*, testo a nostro avviso straordinario e sottovalutato, dei cui contenuti ci occupiamo in questo contributo.

La nostra analisi, suddivisa in tre blocchi, si focalizzerà soprattutto sulla parte centrale del testo sartriano, nella quale si affrontano temi esistenziali di estrema rilevanza come la libertà, il Male e la morte di Dio. Nella prima sezione verranno ripercorsi alcuni concetti-chiave de *L'existentialisme est un humanisme* (1946), in particolare quelli che ci sembrano influenzare più direttamente il *Baudelaire*; successivamente, verrà dato spazio alle teorie di alcune grandi figure della filosofia e della letteratura il cui pensiero, nella nostra ipotesi, può essere accostato all'interpretazione del vissuto di Baudelaire fornita da Sartre; infine, ci soffermeremo sul testo di Sartre e sulla tesi sostenutavi dal filosofo, mettendo in evidenza le relazioni ed i punti in comune a nostro avviso sussistenti tra l'analisi delle scelte esistenziali di Baudelaire compiuta da Sartre e le summenzionate esperienze filosofiche e letterarie di altri autori.

\* \* \*

1. Diciamo subito che, dal punto di vista dell'evoluzione filosofica di Sartre, il *Baudelaire* si colloca nella prima fase del suo pensiero, quella “eroica”, e per molti critici un po' semplicistica, della letteratura come sinonimo di *engagement*, e delle teorie espresse ne *L'existentialisme est un humanisme*, la famosa conferenza tenuta da Sartre il 29 ottobre 1945 al Club Maintenant e pubblicata in volume nel 1946. Fin dal suo titolo, questo testo si presenta come l'opera che, nelle intenzioni di Sartre, deve condensare e riassumere gli assunti principali della filosofia esistenzialista. A differenza de *L'Être et le Néant* (1943), il grande saggio di ontologia fenomenologica, difficilmente fruibile dai meno edotti sui temi filosofici, *L'existentialisme est un humanisme*, in virtù della sua estrema asciuttezza, era un testo senz'altro più abordabile e consentì a Sartre di raggiungere un pubblico più eterogeneo e meno specializzato.

È indubbio che uno dei principali punti di riferimento di Sartre nell'elaborazione della teoria esistenzialista sia Dostoevskij. Questa certezza ce la fornisce l'autore stesso: “Dostoïevsky avait écrit: ‘Si Dieu n'existait pas, tout serait permis’. C'est là le point de départ de l'existentialisme”<sup>4</sup>. Questa celeberrima citazione dostoevskiana, “point de départ” dell'esistenzialismo, può essere

<sup>3</sup> Sartre Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 2001, p. 90. (Prima edizione: 1938).

<sup>4</sup> ID., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 39. (Prima edizione: Paris, Nagel, 1946).

rintracciata in numerosi passi dell'ultimo libro del grande scrittore russo, *I fratelli Karamazov* (1879-80).

Come si ricorderà, questo straordinario romanzo è attraversato, come quasi tutte le opere maggiori di Dostoevskij, da personaggi profondamente tormentati che si interrogano continuamente sull'esistenza di Dio; il più lucido e disperato di essi, Ivan Karamazov, ad un certo punto della storia enuncia la seguente teoria: qualora, per assurdo, fosse possibile dimostrare l'inesistenza di Dio, l'uomo si troverebbe di colpo scaraventato sul ciglio di un abisso perché, a quel punto, tutto sarebbe permesso. In altre parole, dal momento che l'esistenza di Dio e i valori cristiani costituiscono il perno attorno al quale ruotano tutte le leggi morali che gli uomini si sono dati fino ad oggi, se Egli non esistesse queste leggi morali perderebbero la base che le sostiene e l'uomo non avrebbe nessun punto di riferimento che fosse incontestabile. Di conseguenza, insieme con Dio, verrebbero trascinati via e seppelliti i valori ai quali l'uomo dovrebbe uniformarsi perché essi sarebbero privati ormai di qualsiasi pretesa di oggettività. A questo punto, persino fare il Male potrebbe diventare lecito; anzi, Bene e Male diventerebbero indiscernibili e il Bene, perduta la base su cui poggiava, finirebbe col confondersi con il Male o, addirittura, per somigliargli.

La tesi enunciata da Ivan non implica che gli uomini, orfani di Dio, non possano scegliere egualmente di amarsi e rispettarsi, o che non possano seguitare a rispettare quelle leggi morali alle quali si erano sottomessi fino a quel momento; tuttavia questa sarebbe, per l'appunto, la conseguenza di una *scelta*, non l'ubbidienza dovuta ad un'autorità superiore e indefettibile:

"L'existentialiste... pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes<sup>5</sup>."

Quindi, secondo Sartre, se Dio non esiste l'uomo si trova messo di fronte alla propria libertà assoluta e ingiustificabile ed è costretto, allora, ad inventarsi perché non esiste nessun determinismo, nessuna natura umana che debba spingerlo *a priori* verso il Bene. Morta l'idea di Dio, l'uomo è abbandonato a se stesso, diventa *egli stesso* Dio perché deve inventare *da sé* i propri valori. È la famosa "condanna alla libertà":

"Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre.

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 38-39.

Condamné parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait<sup>6</sup>."

La conseguenza di questa *assoluta libertà* e di questa *totale responsabilità* dell'uomo è che, date queste premesse, ogni atto non impegnerà soltanto colui che lo compie, ogni scelta non riguarderà soltanto colui che l'ha compiuta, ma coinvolgerà l'umanità intera. Infatti, dice Sartre, se scelgo, ad esempio, di legarmi sentimentalmente con una sola donna, io affermo implicitamente che il valore giusto nelle unioni amorose sia la monogamia e che tutti dovrebbero seguirmi su questa strada.

È a questo punto che Sartre introduce il concetto di *angoscia*. Sentire angoscia non significa avere paura o provare un dolore morale: l'angoscia nasce nel momento in cui l'uomo diventa consapevole della propria libertà e, attraverso la sua scelta, sente sulle proprie spalle l'enorme responsabilità di ergersi a legislatore morale per tutti gli uomini. Le parole di Sartre ci spingono ad azzardare persino un paragone con il mito biblico di Adamo: questi, scegliendo di disubbidire a Dio e di assaggiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, ha compiuto un atto le cui conseguenze sono ricadute sull'intero genere umano. Allo stesso modo, secondo la definizione di angoscia fornita da Sartre, ogni atto umano *impegna* e rende responsabile colui che lo compie poiché ha una ricaduta sull'umanità intera.

Naturalmente, afferma Sartre, gli uomini possono nascondere a se stessi questa libertà (è, come vedremo tra breve, il caso di Baudelaire) o perché, pur non credendo in Dio, accettano i valori dominanti affermando che essi scaturiscono e sono legittimati dall'esistenza di una natura umana, oppure perché ritengono di essere schiavi di passioni invincibili che impediscono loro di agire come vorrebbero. Tutte queste obiezioni sono, per Sartre, altrettanti esempi di *mauvaise foi*, cioè di malafede, e generano una serie di comportamenti che costituiscono altrettante fughe dall'angoscia, altrettante menzogne, altrettanti tentativi di soffocare la libertà sotto il peso dell'essere:

"Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi... La mauvaise foi est évidemment un mensonge, parce qu'elle dissimule la totale liberté de l'engagement<sup>7</sup>."

Dunque, la malafede è una viltà perché, attraverso di essa, l'uomo consapevolmente nasconde a se stesso la libertà totale dell'impegno, e costituisce il principale impedimento al raggiungimento

<sup>6</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>7</sup> Ivi, p. 68.

della libertà come fine. Difatti, se l'uomo è "senza giustificazioni" e "senza scuse", la libertà è il fondamento di tutti i valori, e il suo scopo principale è di volere se stessa; per cui, in ubbidienza alla famosa legge morale di Kant ("agisci in modo da trattare ciascun uomo come fine e mai come mezzo"), ogni uomo deve trattare come fine innanzitutto se stesso.

A questo punto, Sartre può giungere alla conclusione che l'esistenza è totalmente libera, per i motivi appena illustrati, e totalmente gratuita perché, sempre partendo dal principio che Dio non esista, l'apparizione dell'uomo sulla Terra appare inspiegabile, *accidentale* piuttosto che *necessaria*, *casuale* piuttosto che *determinata*. Per questa ragione, coloro che nascondono a se stessi la propria libertà con *esprit de sérieux*, spirito di serietà, sono definiti da Sartre dei *lâches*, dei vili, mentre coloro che si rifiutano di ammettere la gratuità della loro esistenza sono dei *salauds*, cioè degli sporcaccioni, come i bravi borghesi ritratti nella pinacoteca del museo di Bouville ne *La Nausée*. In definitiva, allora, l'esistenzialismo "n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente"<sup>8</sup>.

In buona sostanza, l'esistenzialismo ateo, di cui Sartre si faceva portavoce e del quale fu il principale teorico, affermava che, tolto di mezzo Dio, è l'uomo a essere Dio, a diventare l'artefice del proprio destino e il creatore dei propri valori, assumendo, in questo modo, il ruolo di un vero e proprio legislatore morale. Di conseguenza, il filosofo francese attaccava, tacciandoli di malafede, tutti coloro che, rifiutando di assumere fino in fondo le responsabilità provenienti dall'idea dell'inesistenza di Dio, volevano fondare una sorta di "religione senza Dio", che sopprimesse il Creatore rinunciando, nel contempo, a mettere in discussione quei valori cristiani che da Dio erano legittimati. Per questa ragione, "inventarsi" significava, per Sartre, "inventare l'uomo" e rimpiazzare la morale corrente con una morale alternativa tutta da scoprire e, appunto, da inventare.

2. La posizione di Sartre e la sua ricerca di un "ateismo coerente" costituiscono, come vedremo, la parte centrale del suo *Baudelaire*. Come abbiamo anticipato, nella nostra ipotesi l'analisi del vissuto del grande poeta compiuta da Sartre si ricollega implicitamente ad alcune idee, teorie ed esperienze che hanno visto come protagonisti alcuni grandi filosofi e scrittori dalla fine del '700 al secondo dopoguerra. Costoro, partendo dal postulato della morte di Dio, si sono chiesti quali conseguenze trarre da questa rivelazione e in che modo era possibile rifondare la società organizzandola su nuovi valori che avessero come presupposto la libertà umana. Infatti, la constatazione di trovarsi misteriosamente "gettati" in un mondo privo di certezze e che ha ormai perduto la rassicurante fiducia nell'esistenza del Grande Demiurgo platonico spinge questi scrittori e filosofi a porsi alcuni drammatici quesiti ai quali era urgente trovare una risposta.

<sup>8</sup> ID., *L'existentialisme est un humanisme*, cit., p. 77.

Innanzitutto, bisognava chiedersi: in virtù della morte di Dio, l'uomo veniva liberato da un fardello ingombrante oppure, come pensava Sartre, si trovava nella posizione scomoda dell'usurpatore, dell'impostore che ha mentito autoproclamandosi figlio di Dio? Inoltre, questa libertà assoluta ricevuta in eredità era un lascito di cui essere felici e del quale inorgogliersi oppure significava che l'uomo, abbandonato a se stesso, non si sarebbe più ritrovato? Insomma, questa soppressione del Creatore liberava realmente l'uomo o lo rendeva ancora più prigioniero?

La disamina che seguirà non è volta a dimostrare un'influenza diretta di queste idee sulla filosofia di Sartre in generale e sul *Baudelaire* in particolare; essa punta soltanto a mettere in evidenza alcune sorprendenti analogie tra le modalità con le quali alcune personalità della letteratura e della filosofia hanno reagito quando si sono trovate di fronte al grande tema della libertà e della morte di Dio e la "scelta fondamentale" che, secondo Sartre, ha contraddistinto l'esistenza di Baudelaire.

Secondo la prima delle figure che andiamo ad esaminare, la morte di Dio era una bellissima notizia. Il marchese de Sade (1740-1814) è stato forse il primo ad affrontare seriamente il problema della fondazione di nuovi valori che avessero come base la libertà assoluta dell'uomo, il quale aveva finalmente la possibilità di decidere di se stesso senza condizionamenti.

D'altronde, la Rivoluzione Francese aveva dato sicuramente un grosso contributo all'eliminazione del Dio dopo che già il deismo alla fine del '600 e l'Illuminismo, con la sua idea di religione naturale, avevano messo in crisi il cristianesimo. Infatti, negando la necessità della Rivelazione storica e la validità delle religioni "positive", la religione naturale manteneva soltanto la credenza nell'esistenza di un Dio creatore e ordinatore dell'universo. Bisogna, inoltre, tener conto che gli eventi rivoluzionari di fine '700 avevano suscitato aspettative di vario tipo e rivendicazioni di diversa natura tra coloro che li appoggiarono. Per la classe borghese, la Rivoluzione portava alla ristrutturazione delle gerarchie sociali, all'abolizione della divisione della società in classi e alla soppressione dei privilegi delle classi parassitarie, la nobiltà e il clero, e di quasi tutti gli ordini monastici. Le masse povere, invece, attendevano dalla Rivoluzione una più equa redistribuzione delle ricchezze ed un aumento del benessere economico. Per altri uomini, tra cui, appunto, Sade, l'ascesa rivoluzionaria era salutata, invece, come il grande evento che avrebbe portato ad un radicale sovvertimento dei valori morali. Nel 1795, quindi, in piena temperie rivoluzionaria, Sade pubblica *La Philosophie dans le boudoir*, un testo improntato sull'iniziazione sessuale di una giovane educanda, testo nel quale è contenuto l'opuscolo 'Français, encore un effort si vous voulez être républicains', in cui il Sade, attraverso il suo alter-ego Dolmancé, ridisegna una nuova geografia della morale, che punta a smantellare l'impianto di quella precedente.

Uno dei cardini di questa nuova concezione consiste in un capovolgimento dei rapporti tra religione e morale. Secondo Sade, se fino ad allora era stata la religione a stabilire la griglia e la

gerarchia dei valori morali in virtù di un'autorità che le proveniva da Dio, adesso è la nuova morale rivoluzionaria che dovrà scegliersi la religione che essa ritiene più adatta per il conseguimento dei suoi obiettivi, secondo i dettami della Repubblica: "nous sommes convaincus que la religion doit être appuyée sur la morale, et non pas la morale sur la religion"<sup>9</sup>.

Nella visione di Sade, inoltre, non è ammissibile che le stesse leggi siano valide per tutti gli uomini perché, dal momento che gli uomini sono diversi l'uno dall'altro per carattere e temperamento, non è giusto che essi siano sottoposti alle medesime leggi. Naturalmente, poiché non è possibile fare tanti ordinamenti legislativi quanti sono gli uomini, si dovrà, allora, optare per poche semplici regole che siano alla portata di tutti. Come è facilmente intuibile conoscendo la sua personalità, Sade è sostenitore di un'assoluta promiscuità sessuale e, riprendendo la tradizione del pensiero utopico di autori come Thomas More e Tommaso Campanella, si mostra favorevole ad un'abolizione della famiglia mononucleare, in favore di una società in cui unica madre sia la Repubblica. Senza soffermarci sulle idee di Sade a proposito di incesto, stupro, furto e omicidio, meno interessanti dal punto di vista filosofico perché esse ci sembrano animate soltanto dalla volontà, da parte di Sade, di concedere a se stesso una licenza di libertinaggio e garantire la propria impunità, non si può non riconoscere a Sade un primato: egli è probabilmente il primo filosofo a decretare la morte di Dio e ad avanzare, partendo da questa constatazione, l'idea che questa consapevolezza deve dar vita alla creazione di nuovi valori.

Abbiamo già menzionato in precedenza la seconda grande figura che andiamo ora ad analizzare, quella di Fëdor Michajlovič Dostoevskij (1821-1881) il quale, pur animato da una profonda fede in Dio, così intensa da sfiorare talvolta il misticismo, nondimeno era ossessionato dall'ipotesi opposta al punto da trarne delle conseguenze angosciose e laceranti, alle quali forse solo un fervido credente può arrivare. Bisogna notare, infatti, che quasi tutti i suoi personaggi più belli e più riusciti sono delle figure perverse, diaboliche, animate da ideali superomistici, ma non prive della capacità di straordinari slanci morali. Essi hanno in comune il rifiuto dell'immagine convenzionale e astratta dell'uomo, del codice esterno di comportamento che la società accetta e impone, e prendono sul serio l'ipotesi di una società in cui nuovi valori sostituiscano quelli vecchi, una sorta di anti-mondo in cui l'uomo abbia perduto tutti i suoi sostegni abituali.

Abbiamo già parlato di Ivan Karamazov e della terribile sentenza: "Se Dio non esiste, tutto è permesso". Aggiungeremo soltanto che questa idea appare a Dostoevskij talmente forte da risultare insostenibile a colui che la porta dentro di sé: il destino di Ivan sarà, infatti, la follia. Presenteremo ora altri due personaggi che, a nostro avviso, anticipano Ivan e sono legati a lui da una strettissima parentela: Raskol'nikov, il protagonista di *Delitto e castigo* (1866), e Stavrogin, uno dei personaggi principali de *I Demoni* (1871).

<sup>9</sup> Sade Donatien-Alphonse-François, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 2001, p. 137.



La storia di *Delitto e castigo* è nota: Raskol'nikov, un giovane studente povero, decide di uccidere una stupida e vecchia usuraia che tiranneggia i suoi debitori, con lo scopo di rubarle il denaro e, in questo modo, aiutare economicamente la madre e la sorella, in particolare sottraendo quest'ultima alle pretese amorose di un ricco proprietario terriero che essa sposerebbe soltanto per sfuggire alla miseria. Raskol'nikov riesce a portare a termine la sua impresa ma, nel corso del romanzo, Dostoevskij fa emergere il motivo profondo che ha spinto il giovane a compiere l'omicidio: la volontà di affermare la sua superiorità sugli altri uomini e il diritto di opporre una nuova legge morale a quella convenzionale. Confidandosi con Sonja, la donna di cui è innamorato e che rappresenta il Bene e la rassegnazione umana (e cristiana) di fronte al dolore, Raskol'nikov spiega:

"Non ho ucciso per aiutare mia madre, sciocchezze! Non ho ucciso per fare di me stesso il benefattore dell'umanità. Sciocchezze! Ho ucciso e basta: ho ucciso per me stesso, per me solo... Non era tanto il denaro che mi occorreva, quanto un'altra cosa... Altro avevo bisogno di sapere, altro mi spingeva: avevo bisogno di sapere e di saperlo subito, se io ero un uomo oppure un pidocchio come tutti; se sarei stato capace di trasgredire o no; se avrei potuto passare oltre o non avrei potuto; se avrei osato chinarmi e prendere, o no; se non ero che un essere tremebondo o se *avevo il diritto...*"<sup>10</sup>

Nel momento in cui pronuncia queste parole, Raskol'nikov ha già precedentemente sistematizzato, per così dire, questa sua teoria in un articolo di giornale che egli stesso riassume, incalzato da alcuni interlocutori, in una delle scene cruciali del romanzo. Conviene, senz'altro, lasciare la parola alla magica penna di Dostoevskij:

"Gli uomini, per legge di natura, si dividono, *in generale*, in due categorie: una inferiore (quella degli uomini ordinari), costituente, per così dire, il materiale che serve a procreare altri individui simili, e quella degli uomini veri e propri, che hanno cioè il dono o il talento di dire in seno al proprio ambiente una *parola nuova*... La prima categoria consta di uomini per natura loro conservatori, morigerati, che vivono nell'obbedienza ed amano essere obbedienti. E secondo me hanno anche il dovere di esserlo, perché tale è la loro missione... Quelli della seconda categoria sono tutti trasgressori della legge, sovvertitori o inclini a diventarlo... e se ad uno di essi occorre, per la propria idea, passare sia pure oltre un cadavere, sia pure oltre il sangue, egli può dare a se stesso la facoltà di passare oltre il sangue, a seconda però dell'idea e della sua importanza"<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Dostoevskij Fëdor M., *Delitto e castigo*, trad. it. Alfredo Polledro, Torino, Einaudi, 1993, p. 498. Il corsivo è nel testo.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 311-312. Il corsivo è nel testo.

La teoria di Raskol'nikov che divide gli esseri umani in "uomini" e "pidocchi" e il suo desiderio di libertà assoluta, illimitata e arbitraria nega uno dei principi-cardine del pensiero razionale moderno: l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge e nei confronti degli altri uomini. Questo principio morale viene sbriciolato da Raskol'nikov in nome di una morale personale che in lui ha lo scopo di spezzare le catene che lo tengono prigioniero e di affermare la potenza del superuomo e la capacità di dire quella *parola nuova* cui egli allude.

L'uomo di Raskol'nikov non è sottoposto a nessuna legge morale o, per meglio dire, la legge morale esiste ma solo per i "pidocchi", i quali hanno il dovere di esserle sottomessi; il superuomo invece ha non solo il diritto ma addirittura il dovere di sottomettere a sé la legge morale in modo da superare la condizione umana in favore di una super-umana e di affermare un ideale superiore che consenta all'uomo di andare più avanti, di progredire. Insomma, con qualche decennio d'anticipo, ci troviamo davanti alla celebre teoria nietzschiana del superuomo, sulla quale torneremo tra poco.

Per questa ragione, allora, lungi dall'essere compiuto per scopi "umanitari" (aiutare la famiglia che si trova in ristrettezze e sbarazzare l'umanità di una persona malvagia e molesta), il delitto di Raskol'nikov si rivela al suo autore per quello che realmente è, un atto gratuito che serve *non* a tutta l'umanità, ma soltanto ad *un uomo*, il quale lo ha compiuto *non* per l'altrui benessere materiale, ma al solo scopo di affermare il proprio titanismo morale.

Lo sviluppo più coerente di Raskol'nikov si trova nell'inquietante e misterioso Stavrogin, uno dei personaggi-chiave de *I Demoni*. Quest'uomo viene descritto da Dostoevskij come una natura superiore, dotato di un'intelligenza vivida e acuta e di uno straordinario carisma che incanta e conquista donne e uomini che si affollano intorno alla sua persona. Ma il cuore di Stavrogin è vuoto, inerte, senza vita e la sua forza è tenebrosa e demoniaca. In uno dei capitoli più belli del romanzo, 'Da Tichon', che è poi divenuto celebre col titolo *La confessione di Stavrogin*, questo giovane confida ad un sacerdote un terribile misfatto da lui compiuto alcuni mesi prima: lo stupro di una ragazzina che, poi, in preda al dolore e al senso di colpa, si è impiccata. Ancora più terribile, forse, di questo delitto è il fatto che esso è privo di movente, compiuto quasi senza cattiveria e incapace di generare in Stavrogin il minimo rimorso. Infatti, il personaggio, pur senza avere il sadismo di rallegrarsene, è incapace di provare dispiacere, tormento o pena per ciò che ha compiuto. Ecco come egli stesso descrive il suo stato d'animo davanti all'abate Tichon, mettendo a nudo il suo cuore:

"Mentre bevevo il tè e conversavo con i miei compagni di baldoria, formulai per la prima volta in vita mia questo severo pensiero dentro di me: che non conosco e non sento né il male né il bene e che non solo ne ho perduto il senso, ma so che il male e il bene in realtà non esistono nemmeno (e ciò mi faceva piacere), e non

sono altro che pregiudizi; stava in me l'esser libero da qualsiasi pregiudizio, ma, raggiunta quella libertà, mi sarei perduto<sup>12</sup>."

Anche qui siamo di fronte ad una ribellione contro la legge morale ma, a differenza di quella di Raskol'nikov, essa culmina nell'indifferenza e nel nulla. Raskol'nikov è, o pretende di essere, un creatore, colui che vuole fondare nuovi valori, simile in questo allo Zarathustra di Nietzsche in cui ci imatteremo tra poco. Stavrogin, invece, non ha uno scopo preciso perché ha superato ogni legge e non è nemmeno più in grado di distinguere il bene dal male. Se la legge non esiste non è possibile neppure trasgredirla e, dal momento che non c'è alcuno scopo da raggiungere, questa ribellione, ancor più vistosa e radicale di quella di Raskol'nikov, si dissolve nell'indifferenza e nella noia, ed è destinata all'autodistruzione. Stavrogin, infatti, finirà suicida come la sua vittima.

Stavrogin, col suo andare "al di là del bene e del male", ci consente di allacciarci ad un'altra grande figura di costruttore di nuovi valori: Friedrich Nietzsche (1844-1900). La sua celebre sentenza secondo cui "Dio è morto", che compare per la prima volta ne *La gaia scienza* (1882), vuole affermare che la civiltà occidentale è in uno stato di decadenza: Nietzsche, infatti, concepisce l'uomo moderno e il suo tempo come una fine, la fine di un movimento morale e spirituale durato quasi duemila anni, la fine della metafisica e del cristianesimo. Parlare della morte di Dio significa, allora, annunciare l'avvento e aprire la porta al "più inquietante degli ospiti", il nichilismo, il quale si presenta come quel pensiero secondo il quale i valori supremi perdono ogni valore.

Quali sono questi valori supremi? Heidegger li elenca in un suo famoso studio sulla sentenza di Nietzsche: "Dio, il mondo ultrasensibile quale mondo veramente essente... gli ideali e le idee, i fini e le ragioni che determinano e reggono ogni ente e particolarmente la vita umana: tutto ciò fa parte dei valori supremi"<sup>13</sup>. Secondo Heidegger, il nichilismo denunciato da Nietzsche non è un evento casuale ma il processo fondamentale e inevitabile della storia dell'Occidente. Per questa ragione, l'annuncio nichilista di Nietzsche, connesso all'annuncio della morte di Dio, non è determinato da un'insana mania di profanazione: per Nietzsche l'epoca finisce perché non crede più in ciò che l'aveva promossa e animata per secoli: la morte di Dio è infatti un avvenimento tremendo e sconvolgente perché segna il crollo di un'impalcatura di credenze e di certezze su cui gli uomini hanno basato la loro vita per due millenni e che non sono preparati a sostituire.

A differenza di Raskol'nikov, che riconosce la validità della morale vigente per gli "uomini ordinari", ma pone gli "uomini straordinari" al di sopra di essa concedendo loro la possibilità di violarla, Nietzsche auspica un rovesciamento dei valori che abbia una portata universale. Egli vuole

<sup>12</sup> ID., *I Demoni*, trad. it. Alfredo Polledro, Torino, Einaudi, 1993, p. 413.

<sup>13</sup> Heidegger Martin, 'La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"', in ID., *Sentieri interrotti*, trad. e cura di Pietro Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 203-204.

distruggere i valori morali esistenti, *non* perché essi sono inaccettabili in sé, ma perché sono divenuti insostenibili e consunti dall'invecchiamento. Il nichilismo, così, è un movimento che dice "no" alla vita come essa si presenta allo stadio attuale. Ma esso non si esaurisce affatto in questo aspetto negativo e decadente (ed in questo, secondo Heidegger, si distingue dal pessimismo), ma può essere un segno di forza, un sintomo del fatto che l'energia dello spirito è cresciuta al punto da non considerare più adeguati i fini finora perseguiti.

Nietzsche parte da questa constatazione positiva per iniziare la sua predicazione del superuomo, contenuta in *Così parlò Zarathustra* (1883-85). Infatti, il suo Zarathustra così arringa la folla: "Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. [Esso] è una corda, annodata tra l'animale e il superuomo"<sup>14</sup>. Il superuomo, cioè, indica un *nuovo tipo* di uomo che deve nascere in virtù di una "mutazione", come si direbbe in linguaggio biologico: infatti, come l'uomo biologicamente evoluto può essere ritenuto il risultato di un superamento qualitativo della pura animalità, così il superuomo deve superare quelli che sono stati considerati i giusti valori ma che erano in realtà destinati a tener lontano l'uomo dalla gioia. Il superuomo è, infatti, per Zarathustra–Nietzsche "l'uomo del grande disprezzo": egli disprezza la Storia e la morale che essa ha prodotto, afferma il predominio della volontà sul dovere (non "Tu devi", ma "Io voglio"), del corpo sullo spirito, dell'immanenza sulla trascendenza; quest'uomo insegna a seppellire gli dèi, a fuggire la compagnia dei vili e dei meschini, e può affermare con sdegno di rifiutare la felicità in nome della creazione: "Cerco io forse la *felicità*? Io cerco la mia *opera!*"<sup>15</sup>, sono le parole che chiudono il testo di Nietzsche.

Il nostro excursus sul problema della morte di Dio e della libertà che ne deriva all'uomo può essere completato facendo riferimento brevemente ad Albert Camus (1913-1960) ed al suo *Le mythe de Sisyphe*, il celebre testo del 1942, in cui, come si ricorderà, viene affrontato in maniera diffusa il problema dell'assurdo.

Camus condivide con Nietzsche il motivo della morte di Dio: anche per lui, infatti, il Dio cristiano, che governava il mondo con i suoi eterni decreti, che deliberava sul destino degli uomini, sulla loro vita e la loro morte, è diventato inattendibile. La posizione di Camus potrebbe essere definita come un ateismo deciso. Il suo punto di vista è che la morte di Dio coincide *non solo e non tanto* con la perdita dei valori che hanno regnato per quasi due millenni, quanto con una perdita di senso dell'esistenza, la quale finisce col dissolversi in una palese assurdità. L'uomo è posto di fronte all'esistenza come di fronte ad un abisso senza scampo davanti al quale l'unica alternativa coerente sembrerebbe il suicidio. Camus, infatti, inizia il suo libro affermando che vi è

<sup>14</sup> Nietzsche Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. Sossio Giametta, Milano, BUR, 1997, pp. 28 e 30. Il corsivo è nel testo.

<sup>15</sup> Ivi, p. 368. Il corsivo è nel testo.

un solo problema filosofico serio: quello del suicidio. Sembrerebbe esserci una sola vera domanda per la filosofia alla quale essa stessa deve cercare di dare una risposta. La domanda è: la vita vale la pena di essere vissuta oppure è il caso di non viverla? Perché viviamo? Perché continuiamo a vivere? Perché non decidiamo, vista l'assurdità dell'esistenza, di smettere di vivere?

Bisogna aggiungere che l'assurdità non sta nel mondo in sé. L'assurdità non sta neppure nell'uomo preso a sé. L'assurdità sta nell'incontro dell'uomo con la sua esigenza di riconoscere un'unità, un rapporto, un senso e uno scopo nella sua vita, in un mondo che non dà risposte alle sue domande. Nel mondo non c'è da riconoscere un senso, non c'è da riconoscere uno scopo. La conclusione del confronto dell'uomo con un mondo silenzioso e opaco è che dobbiamo rinunciare a tutte le illusioni che ci possiamo fare della vita.

Tuttavia, se non c'è posto per la speranza, Camus rifiuta risolutamente anche la disperazione del suicidio; quel che resta allora è questa volontà dell'uomo di persistere anche di fronte alla palese assurdità dell'esistenza: al suicidio, che sarebbe la conseguenza logica della lucida constatazione di questa assurdità, Camus contrappone a sorpresa un gesto di rivolta. Ma al personaggio mitologico simbolo per eccellenza della rivolta contro gli dèi, Prometeo, Camus sostituisce Sisifo. Questi è colui che rotola un pesante macigno verso l'alto sulla china di una montagna, per vederlo ricadere sul fondo, appena ha raggiunto finalmente la cima; dopodiché ridiscende e ricomincia a spingere in alto quella massa rocciosa sempre lungo la stessa china. Sisifo è l'eroe che vive la vita senza illusioni e che, pur consapevole dell'inutilità del suo compito, si sforza caparbiamente di provare gioia, impadronendosi del suo destino e facendo del macigno da portare su l'immagine di una fedeltà superiore, una sfida lanciata all'universo indifferente. Ricordiamo il commovente finale:

"Je laisse Sisyphe au bas de la montagne! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers... Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile... La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux<sup>16</sup>."

Il macigno che Sisifo trasporta può spingere facilmente ad un paragone con la Croce che il cristiano porta sulle spalle: ma, mentre quest'ultimo accetta questo peso in vista di una ricompensa ultraterrena, a Sisifo non è stato promesso alcun regno di beatitudine in cui la sua fatica verrà risarcita: l'eroismo di Sisifo appartiene anch'esso alla sfera dell'assurdo.

Le teorie e le riflessioni sulla morte di Dio e sulla libertà contenute nei testi di Sade, Dostoevskij, Nietzsche e Camus che abbiamo analizzato si incastrano, come abbiamo tentato di

---

<sup>16</sup> Camus Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 166.

dimostrare, con i temi sviscerati da Sartre ne *L'existentialisme est un humanisme*, resoconto succinto e facilitato della sua filosofia. Questo testo ci ha permesso di evidenziare l'angoscia che scaturisce quando gli uomini scoprono e riconoscono di essere liberi ma non sanno come "impegnare" questa libertà alla quale sono "condannati" e che li pone in condizione di fare delle scelte vincolanti non solo per sé, ma per l'intera umanità.

Viene spontaneo, allora, concludere questa nostra carrellata, questa sorta di "viaggio al termine della notte", citando un altro brano di Camus che, pur successivo al *Baudelaire*, ben riassume, a nostro avviso, il problema, diremmo il peso della libertà alla luce di quanto detto finora. Il brano è tratto da uno dei testi più belli e sottovalutati di Camus, forse il più "sartriano" dei suoi testi, *La Chute*, non a caso considerato dallo stesso Sartre il capolavoro del suo amico-nemico:

"Autrefois, je n'avais que la liberté à la bouche. Je l'étendais au petit déjeuner sur mes tartines, je la mastiquais toute la journée, je portais dans le monde une haleine délicieusement rafraîchie à la liberté... Il faut me pardonner ces imprudences... je ne savais pas que la liberté n'est pas une récompense, ni une décoration qu'on fête dans le champagne. Ni d'ailleurs un cadeau, une boîte de chatteries propres à vous donner des plaisirs de babinés... c'est une corvée, au contraire, et une course de fond, bien solitaire, bien exténuante... seul dans une salle morose, seul dans le box, devant les juges, et seul pour décider, devant soi-même ou devant le jugement des autres. Au bout de toute liberté, il y a une sentence; voilà pourquoi la liberté est trop lourde à porter... pour qui est seul, sans dieu et sans maître, le poids des jours est terrible. Il faut donc se choisir un maître, Dieu n'étant plus à la mode<sup>17</sup>."

La libertà è, dunque, una "corvée", un lavoro ingrato: vedremo tra un attimo, analizzando il *Baudelaire*, come, secondo Sartre, il poeta delle *Fleurs du Mal* (d'ora in poi *Fleurs*) prenda coscienza assai precocemente di questa verità, in virtù della sua grande lucidità. È necessario, allora, entrare finalmente nello specifico dell'ipotesi sartriana e inoltrarci nell'analisi di questo testo.

3. Sebbene, dall'inizio alla fine, Sartre metta in opera una vera e propria stroncatura morale di Baudelaire, egli riconosce tuttavia che è stato un poeta eccelso, ed un uomo dotato di grande lucidità e di una straordinaria intuizione filosofica. Infatti, secondo Sartre, Baudelaire diviene presto consapevole che ogni impresa umana è assurda e votata, per principio, allo scacco; intuisce, inoltre, che la coscienza umana è vasta come il mare, priva di limiti, e che la verità e il

<sup>17</sup> ID., *La Chute*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 153-154.

senso di ogni essere umano possono essere ricavati soltanto se si è capaci di trascendere il dato, cioè la situazione presente, per raggiungere la propria libertà attraverso la realizzazione di un Progetto:

“Il est le premier, peut-être, à définir l’homme par son au-delà... Personne n’a compris comme lui que l’homme est un “être des lointains” qui se définit beaucoup plus par sa fin et le terme de ses projets que par ce qu’on peut connaître de lui si on le limite au moment qui passe<sup>18</sup>.”

Ancora: sempre secondo Sartre, la precoce scoperta, da parte di Baudelaire, della gratuità ingiustificabile dell’esistenza lo rende consapevole della libertà illimitata di cui l’uomo è possessore ma che non sa come impegnare. Questa lucida presa di coscienza lo porta a respingere il determinismo rassicurante di coloro che affermano di conoscere i motivi oggettivi che giustificano le azioni umane, e a smascherare la malafede insita nello sforzo dei moralisti per ridurre la vita ad una catena di cause ed effetti, di fini da raggiungere e di mezzi da attuare per il loro conseguimento. Infine, Baudelaire è pienamente consapevole della sua condizione di uomo, sa che non esistono principi preesistenti e valori assoluti ai quali è possibile appoggiarsi e che l’uomo deve inventare da sé il Bene e il Male.

Questa iperlucidità, questa vivida intelligenza e tutte le altre qualità che Sartre gli riconosce dovrebbero consentire a Baudelaire di portare avanti il *suo* Progetto, di affermare la *sua* libertà, di ergersi a creatore di valori, come Zarathustra, oppure di pronunciare una *parola nuova* come dice Raskol’nikov, ricercando ed inventando il *suo* Bene e il *suo* Male. Purtroppo, nella realtà dei fatti, Baudelaire compirà delle scelte diverse e la sua iperlucidità si rivelerà totalmente inutile. Vediamo che cosa, secondo Sartre, non ha funzionato nell’esistenza di Baudelaire.

Innanzitutto, come Sartre illustra bene, Baudelaire non porta avanti alcun Progetto fondamentale perché vittima di una vera e propria abulia, di una mancanza di investimento emotivo, libidico, nei confronti della realtà. Questa carenza di energia psichica sembra assumere in Baudelaire un aspetto patologico e alcuni suoi tratti comportamentali sono assimilati da Sartre a quelli dei malati di psicoastenia, la sindrome studiata dal grande psicologo francese Pierre Janet (1859-1947).

Secondo le teorie di Janet, che richiamiamo brevemente, la psicoastenia consiste in una deficienza del sistema nervoso centrale, la cui struttura si articolerebbe in funzioni superiori ed inferiori, le prime delle quali avrebbero bisogno di un livello di energia più alto e dovrebbero produrre una più forte tensione psicologica per la loro esplicazione. Queste funzioni superiori sono quelle che permettono all’individuo di percepire ed elaborare la realtà. Nelle sue manifestazioni più

<sup>18</sup> Sartre Jean-Paul, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 36-37. (Prima edizione: 1946).

gravi, la psicoastenia consiste, allora, proprio in questa "depressione della mente" caratterizzata dall'abbassamento della tensione psicologica che rende il malato incapace di rapportarsi con la realtà e, nelle manifestazioni più acute, può dare vita a stati d'animo ossessivo-compulsivi<sup>19</sup>.

In Baudelaire, questa malattia si manifesterebbe in maniera meno grave attraverso dei disturbi della volontà (indecisione, abulia) e in un sentimento di inquietudine e indifferenza verso la realtà. Difatti, all'indomani del successo di scandalo delle *Fleurs*, egli scrive alla madre:

"... ce que je sens, c'est un immense découragement, une sensation d'isolement insupportable... une absence totale de désirs, une impossibilité de trouver un amusement quelconque. Le succès bizarre de mon livre, et les haines qu'il a soulevées m'ont intéressé un peu de temps, et puis après cela je suis retombé<sup>20</sup>."

Baudelaire, avverte Sartre, non deve però essere considerato alla stregua di un quietista: egli non è un "uomo senza Progetto", ma è capace soltanto di piccoli progetti istantanei che perdono di senso ai suoi occhi poco dopo essere stati intrapresi. Egli è come un naufrago nel deserto che vede da lontano un'oasi e corre entusiasta verso di essa, per poi scoprire che era un miraggio; conosce un'agitazione febbrile, ma sterile, la gioia dell'impresa, ma non l'esultanza dei risultati. Sartre lo paragona ad "une fourmi obstinée à grimper contre un mur et qui chaque fois retombe et chaque fois recommence" (ivi, p. 32): la sua è la maledizione di Sisifo, quella del lavoro inutile e senza speranza.

Sartre fornisce un esempio di questo atteggiamento di Baudelaire riportando un episodio della vita del poeta: un giorno egli si è sentito offeso dal comportamento del notaio Ancelle, tutore del suo patrimonio, e ha deciso di recarsi da lui per schiaffeggiarlo. Scrive nello stesso giorno sei lettere alla madre, in cui si vede come il suo furore e la sua ferma determinazione scemino sempre di più fino a svanire, e il suo desiderio di schiaffeggiare il vecchio si trasformino via via in violenza fisica contro il figlio di costui, poi in oltraggio verbale, poi nella richiesta di una non ben precisata riparazione e, infine, nel silenzio e nella rinuncia a qualsiasi azione. In più, nove giorni dopo, tra i due ci sarà una pacifica riconciliazione. Che cosa è avvenuto? Nulla. Nessun avvenimento ha dato origine al cambiamento; solo che, alla fine, in Baudelaire ha prevalso la faticosa domanda: a che pro? cosicché l'atto da compiere ha perduto di colpo qualsiasi valore ed è stato improvvisamente svuotato di senso:

"[C'est que] son attitude originelle lui interdit les entreprises de longue durée... c'est un perpétuel recommencement et un perpétuel échec sur un fond de morne

<sup>19</sup> Cfr. Janet Pierre, *Les obsessions et la psychasténie*, New York, reprint of Alcan, 1976. (Prima edizione: Paris, 1903).

<sup>20</sup> Cit. in Sartre Jean-Paul, *Baudelaire*, cit., p. 31.



indifférence... Mais ces projets qu'il ne peut réaliser, actes instantanés ou entreprises continues, ce sont eux qu'il a perpétuellement sous les yeux, qui le sollicitent sans cesse, pressants et désarmés<sup>21</sup>."

Se Sartre ha ragione e Baudelaire è colui che, prima d'ogni altro, ha compreso che l'uomo si realizza solo se può abbandonare la situazione data superandola verso un "al-di-là" che la trascende, allora il filosofo può concluderne che l'uomo di Baudelaire rappresenta l'opposto di quello di Pascal. Infatti, l'uomo di Pascal, "ni ange, ni bête", appare statico, come sospeso tra la bestialità e lo stato angelico mentre l'uomo baudelairiano è in movimento perpetuo verso l'alto (transcendenza) o verso il basso (transdiscendenza). Questa trascendenza verso l'alto o verso il basso implica, ovviamente, l'esercizio della libertà umana. A questo punto, Baudelaire si china su questa libertà come ci si sporge verso un abisso e viene colto dalla vertigine. Infatti, Baudelaire viene definito da Sartre, con una felice espressione, "l'homme qui se sent un gouffre" (ivi, p. 40): il suo sguardo incontra la condizione umana, ne scopre l'assoluta, "abissale" libertà e sperimenta un acuto terrore di fronte a quella vista. La libertà, infatti, è, come abbiamo visto con Camus, "lourde à porter": essa necessita di uomini pronti a lanciarsi in questo abisso misterioso, oscuro, senza pareti, in cui il Male ed il Bene, una volta facilmente riconoscibili, sono diventate delle categorie da reinventare. Non solo: l'uomo stesso è diventato una creatura costretta a inventarsi, che può trovarsi solo "lanciandosi" fuori di sé, che ha bisogno di *farsi* per *essere*, senza alcun faro in lontananza che illumini la sua coscienza.

In altre parole, è la condizione umana che Baudelaire, uomo iperlucido, sperimenta ma che si applica con passione a nascondere, perché incapace di resisterele e di cederle, terrorizzato dall'idea di "se jeter hors de lui": quella che Sartre definisce "la grande liberté des constructeurs" (p. 39) oppure "la création absolue" (p. 43) non gli appartiene.

Che cosa avviene a questo punto? Se i "creatori assoluti", i "grandi costruttori" come Raskol'nikov e Zarathustra innalzavano se stessi arditamente al rango di nuovi demiurghi capaci di creare un uomo nuovo e di costruire una nuova scala di valori, se il primo voleva dire una *parola nuova* e il secondo cercava *la sua opera* antepoendo questa ricerca persino alla felicità, Baudelaire lascia invece che siano gli altri a indicargli quali sono i sani e giusti principi morali da rispettare e li accetta senza metterli in discussione. Tra le due strade possibili percorse da chi, in altri tempi e in altri modi, è giunto alle sue stesse conclusioni, cioè le vie strette dell'indifferentismo amorale figlio della disperazione proprie di uno Stavrogin oppure della creazione assoluta di Raskol'nikov e Zarathustra, Baudelaire, sorprendentemente, sceglie invece la via larga dell'ubbidienza all'educazione cattolica e borghese che gli è stata inculcata, sviluppando

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 36.

dentro di sé un forte sentimento di *culpabilité*: “[d]es impératifs revêches et torturants dont le contenu est d’une désarmante pauvreté: voilà les valeurs qui ont servi de base à toute sa vie morale” (p. 45). Persino Dio, che sembrava ormai fuori gioco in mezzo all’odore dei fiori del Male, viene ripescato in extremis da Baudelaire che lo fa incarnare in tutti gli adulti che lo circondano, nei quali assume, per di più, le sembianze del Dio impietoso e punitivo, non quelle miti e caritatevoli del Cristo che perdona: il Dio di Baudelaire è quello terribile dell’Antico Testamento.

Baudelaire, la cui lucidità lo ha portato a intuizioni filosofiche tali da rivelargli la malafede dei suoi simili, finisce col diventare egli stesso un uomo *de mauvaise foi*, preferendo sottomettersi a valori solidi ma ristretti, ad una morale tarlata e polverosa, piuttosto che accettare l’abisso della libertà umana e gettarvisi dentro.

La situazione, però, afferma Sartre, è ancora più complessa perché in Baudelaire questa adesione non servirà a fargli condurre la propria vita sotto il segno della probità ma lo porterà, al contrario, ad utilizzare questi valori per costruirsi un ruolo: quello del ribelle, del trasgressore del codice morale.

Questo punto ci rimanda al controverso rapporto di Baudelaire con la morale e la religione, un rapporto che, probabilmente, ha fatto di lui il più celebre dei poeti *maudits*. Infatti, ripercorrendo l’esperienza esistenziale del poeta, Sartre rintraccia numerosi episodi che mostrano il conflitto che questi ebbe con la società e le sue istituzioni (scuola, famiglia, magistratura, istituzioni culturali): l’espulsione dal Collège Louis-Le Grand nel 1839; lo sperperamento dei 75.000 franchi dell’eredità paterna e la conseguente interdizione a suo carico che spingono la famiglia a nominare suo tutore legale il già citato Narcisse-Désiré Ancelle; i propositi suicidi manifestati nel 1845; il processo e la condanna per le *Fleurs* nel 1857; il tentativo fallito di entrare a far parte dell’Académie Française nel 1864.

Come molti altri, Sartre rileva la centralità di questo conflitto nell’esistenza di Baudelaire (e vi dedica, infatti, un cospicuo numero di pagine). Tuttavia, l’interpretazione datane da Sartre è radicalmente diversa: secondo lui, infatti, Baudelaire non ha fatto altro che approfittare del suo ruolo di (presunto) *maudit* per sfuggire alle sue responsabilità morali e per sgravarsi di quello che, a questo punto, richiamando parodisticamente il titolo di un celebre romanzo di Milan Kundera, potremmo definire come l’insostenibile pesantezza dell’essere. Secondo il filosofo esistenzialista, lungi dall’essere una vittima, Baudelaire desidera e, in parte, addirittura provoca lui stesso la riprovazione di cui viene fatto oggetto. In buona sostanza, l’atteggiamento di Baudelaire nei confronti dei familiari e degli altri suoi persecutori è paragonabile al comportamento del bambino imbronciato e disubbidiente, che batte i piedi e si lamenta quando non è accontentato ma che in realtà chiede solo di essere perdonato in nome di quei valori cui volontariamente disobbedisce e ai quali cerca solo apparentemente di sottrarsi.

Sartre fornisce un esempio di questo comportamento attraverso il racconto della vicenda del celebre processo intentato contro le *Fleurs*: in questa occasione Baudelaire, convocato davanti ai procuratori del tribunale, fa il gioco dei suoi accusatori e, anziché sottolineare i pregi della sua opera, mente su di essa e ne falsifica il significato dicendo che è stata scritta per suscitare l'orrore del vizio. In realtà, argomenta Sartre, questa sarebbe stata una preziosa occasione per rivendicare la propria libertà e per opporre al bigottismo dei censori la sua superiorità morale. Ma egli rifiuta di servirsene. Cosa Baudelaire pensava delle *Fleurs* viene rivelato dal poeta in una lettera ad Ancelle del 1866:

"Faut-il vous dire, à vous qui ne l'avez pas plus deviné que les autres, que dans ce livre *atroce* j'ai mis tout mon *cœur*, toute ma *tendresse*, toute ma *religion* (travestie), toute ma *haine*? Il est vrai que j'écrirai le contraire, que je jurerai mes grands dieux que c'est un livre *d'art pur*, de *singerie*, de *jonglerie*; et je mentirai comme un arracheur de dents<sup>22</sup>."

Baudelaire sceglie dunque di allearsi con i suoi carnefici e di riconoscere valida la loro morale: anziché osare affermare un'etica superiore da lui stesso inventata e fare delle *Fleurs* la sua *parola nuova*, egli reclama lo scudiscio dei fustigatori e la punizione che merita colui che si allontana dalle virtù che essi raccomandano: in lui prevale il terrore di disubbidire, o meglio il terrore di avere ragione a disubbidire.

È questo il senso profondo del testo di Sartre, la tesi che il filosofo porta avanti dall'inizio alla fine, il suo giudizio inflessibile sul più celebre poeta maledetto della letteratura mondiale. Sartre si mostra addolorato di fronte all'atteggiamento adottato da Baudelaire:

"Il eût suffi d'un rien, d'un mouvement d'esprit, d'un simple regard jeté en face sur ces idoles pour faire tomber soudain ses chaînes. Il ne l'a pas fait, il a accepté toute sa vie de juger et de laisser juger ses fautes à la mesure commune... *il a choisi* autrement, *il a voulu* avoir une bonne conscience, il a compris qu'il se libérerait seulement par l'invention radicale et gratuite du Bien et du Mal... la grande liberté créatrice de valeurs émerge dans le néant: elle lui fait peur<sup>23</sup>."

Questa possibilità di "inventare" il Bene e il Male, che suscita gioia iconoclasta in Sade, volontà di creazione in Zarathustra, volontà di potenza in Raskol'nikov, superomismo in entrambi, questa libertà illimitata, arbitraria e assoluta che conduce Stavrogin all'amoralismo e alla noia, che spinge Ivan Karamazov alla follia e Jean-Paul Sartre a teorizzare l'uomo come Progetto, si risolve in Baudelaire in una deludente sottomissione al mondo morale dei "giusti", in un'accettazione della

<sup>22</sup> Cit. in *ivi*, p. 47. I corsivi sono di Sartre.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 47 e 49. Il corsivo è mio.

morale convenzionale e priva di sorprese della borghesia, in una vera e propria resa nei confronti dell'ordine stabilito, il quale ha non solo il potere ma anche il dovere di punire il reprobato.

Per questa ragione, secondo Sartre, a differenza di Sade, in Baudelaire prevale un'estetica piuttosto che un'etica del Male: egli infatti usa il Male solo con lo scopo di assumere il ruolo del peccatore pentito, del figliol prodigo che riconosce di essere sulla cattiva strada e ritorna dal padre ad elemosinare il suo perdono.

Un grande storico italiano, Alberto Tenenti, in un bel saggio dal titolo *Dalle rivolte alle rivoluzioni* (1997), esplicita la differenza tra una "rivolta" ed una "rivoluzione":

"Si può intendere per rivoluzione in senso storico un sommovimento... che tende e perviene a sovvertire un assetto secolare, a modificarlo e cambiarlo in modo durevole, esteso e profondo... [mentre] una rivolta sia pur prolungata... non approda in genere a nessun risultato rivoluzionario in quanto non scuote le fondamenta del sistema dominante o non lo fa evolvere verso sbocchi innovatori<sup>24</sup>."

Applicando questa differenziazione storica al piano della Morale è forse possibile riassumere l'interpretazione della scelta esistenziale di Baudelaire fornita da Sartre: il poeta si ribella contro l'autorità della madre e del patrigno e contro l'ipocrisia dei valori borghesi, ma la sua è una *rivolta* sterile ed inefficace perché essa non punta a sovvertire l'ordine stabilito ma soltanto a confermarne il potere; non ha lo scopo di distruggere e superare verso l'avvenire i diritti che la famiglia ha su di lui, attraverso un atto *rivoluzionario*, ma a conservare e mantenere questi diritti senza i quali gli verrebbe a mancare la propria ragion d'essere. Infatti, se i valori che egli ha appreso nell'infanzia non fossero più intangibili, Baudelaire si ritroverebbe di fronte la sua libertà, cioè la solitudine e il nulla, e a quel punto il mondo sarebbe tutto da rifare, tutto da "inventare".

Per questa ragione possiamo parlare, a proposito del Baudelaire descritto Sartre, come di un uomo in fuga dalla libertà. Egli compie, infatti, il cammino inverso rispetto all'uomo sartriano de *L'existentialisme est un humanisme*: mentre per Sartre l'uomo scopre a un certo punto la Morale e corre verso la Libertà, Baudelaire scopre a un certo punto la Libertà e fugge verso la Morale, cioè verso un mondo ordinato, del quale si conoscono i valori e di cui Dio è garante, custode e giudice. In più, per sentirsi ancora più sicuro, Baudelaire eleva al rango di dèi anche i suoi familiari, trasformandoli in delle vere e proprie pròtesi del potere divino. In altre parole, Baudelaire preferisce essere *oggetto* di una morale imposta dagli altri piuttosto che *soggetto* libero di inventarsi, preferisce avere dei giudici piuttosto che degli amici, dei semidèi che decidano per lui anziché diventare il Dio di se stesso.

<sup>24</sup> Tenenti Alberto, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 10.

C'è da aggiungere che la questione del rapporto di Baudelaire con la divinità è di grande importanza tanto che Sartre parla di un vero e proprio "complesso teologico", secondo lui ben più utile, per comprendere il vissuto di Baudelaire, del vecchio complesso di Edipo:

"On a beau jeu de lui attribuer un complexe d'Œdipe mal liquidé. Mais il importe peu qu'il désirât ou non sa mère; je dirai plutôt qu'il a refusé de liquider le complexe théologique qui assimile ses parents à des divinités<sup>25</sup>."

Eppure, ricorda Sartre, Baudelaire, ne *La Fanfarlo*, la sua novella del 1847, aveva messo in scena il personaggio di Samuel Cramer, suo alter-ego, facendogli fare professione di ateismo. Ma, coerentemente col suo pensiero, Sartre afferma che non è importante ciò che si professa, ma ciò che si fa e, difatti, in un famoso passo di *Fusées*, Baudelaire dichiara:

"Quand même Dieu n'existerait pas, la Religion serait encore sainte et Divine. Dieu est le seul être qui, pour régner, n'ait même pas besoin d'exister<sup>26</sup>."

Ciò che conta per Baudelaire dunque, non è l'esistenza ontologica di Dio, ma la funzione che il poeta Gli può far assolvere. Abbiamo già detto che Baudelaire non si occupa del Cristo perché il Dio di cui ha bisogno è quello che punisce i reprobri e agita contro di loro la sua frusta, il Dio tutto giustizia e niente carità, Colui che suscita terrore e non ammette misericordia: insomma, qualcuno che sia facile far incarnare nella figura del patrigno, il temutissimo generale Aupick. Secondo Sartre, Baudelaire è "un éternel mineur", un adolescente invecchiato che vive sottomettendosi volontariamente allo sguardo inquisitore degli adulti. Scartata l'ipotesi di diventare un grande "costruttore", un uomo totalmente libero, che inventa egli stesso i propri fini, Baudelaire aderisce alla morale corrente e riconosce la superiorità del Bene e l'esistenza di fini indiscussi che limitano pesantemente la libertà dell'uomo.

Questo potrebbe e dovrebbe portarlo ad una pacificazione interiore e ad una vita tranquilla e morigerata sotto il segno di quella che egli ha accettato essere la virtù. Ma, l'abbiamo visto all'inizio, questo sentimento di libertà si accompagna in lui ad un profondo sentimento dell'inutilità e ingiustificabilità dell'esistenza che spezza sul nascere ogni impeto all'azione. Come egli stesso scrive: "Être un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux" (cit. in ivi, p. 30).

Così, rifiutando da un lato di "inventare" il Bene e il Male perché spaventato dall'abisso che questa scelta scava dentro di lui, e dall'altro lato essendo incapace di vivere aderendo alla morale convenzionale a causa del sentimento del nulla che si genera in lui al pensiero dell'*utile* e dell'azione, Baudelaire è costretto a scegliere una terza via: aderire al Bene attraverso il

<sup>25</sup> Sartre Jean-Paul, *Baudelaire*, cit., p. 53.

<sup>26</sup> Cit. in ivi, p. 56.

compimento del Male, accettando in questo modo il ruolo che la società gli impone e la punizione che ne consegue.

Sartre parla, a questo proposito di una *libertà consacrata*: infatti, Baudelaire è *libero* in quanto ha sperimentato quel sentimento di gratuità assoluta dell'esistenza ed è *consacrato* perché ritiene che la sua natura gli imponga di interpretare il ruolo del reprobato. Comparata alla libertà assoluta di Ivan Karamazov, di Raskol'nikov o di Zarathustra, quella di Baudelaire può essere definita come una libertà vigilata e circostanziata, che richiede soltanto una responsabilità limitata:

Il ne reste qu'une seule voie à sa liberté: choisir le Mal. Entendons bien qu'il ne s'agit pas de cueillir les fruits défendus *quoiqu'ils soient défendus, mais parce qu'ils sont défendus*<sup>27</sup>.

Secondo Sartre, la differenza esistente tra il Male in Baudelaire e quello, ad esempio, in Sade è la stessa differenza che esiste tra un sacerdote delle messe nere e un ateo. Infatti, l'ateo non ha alcuna preoccupazione nei confronti di Dio e della sua punizione perché non crede nella sua esistenza, ignora la sua legge o, quanto meno, non le riconosce nessuna validità; il sacerdote delle messe nere, invece, conosce benissimo Dio, lo odia, si fa beffe della sua rispettabilità e, dichiarando di voler sovvertire l'ordine stabilito, non fa altro che sancirne e sigillarne l'esistenza e la validità. Infatti:

"Cessât-il un instant d'affirmer [l'ordre établi], sa conscience redeviendrait d'accord avec elle-même, le Mal d'un seul coup se transformerait en Bien, et, dépassant tous les ordres qui n'émaneraient pas de lui-même, il émergerait dans le néant, sans Dieu, sans excuses, avec une responsabilité totale... Mais la création délibérée du Mal, c'est-à-dire la faute, est acceptation et reconnaissance du Bien<sup>28</sup>."

Baudelaire, allora, è un vinto che, per tutta la vita, non ha fatto altro che dichiarare la propria sconfitta e sventolare le proprie ferite come se fossero bandiere, allo scopo di attirare su di sé il disprezzo e l'attenzione degli altri. E se Baudelaire è un vinto, la sua vicenda esistenziale rimanda, secondo Sartre, a quella di un altro personaggio, che è il vinto per eccellenza: Satana. L'angelo ribelle, infatti, simboleggia perfettamente lo sconfitto, colui che è decaduto da una condizione paradisiaca ed è stato scacciato dal Cielo e bandito dall'Universo, colui la cui essenza è stata fissata per sempre. Satana non ha altra scelta che quella di fare il Male per il Male, non ha altra ambizione che quella di negare Dio ottenendo, però, il risultato opposto: quello di rinsaldarne il

<sup>27</sup> Ivi, p. 67. Il corsivo è di Sartre.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 67 e 69.

potere dimostrandone l'esistenza. Baudelaire si assimila a Satana nella sua scelta del Male e preferisce che la sua essenza venga immobilizzata, la sua libertà neutralizzata, la sua singolarità consacrata.

Se per Sartre la libertà è qualcosa di estremamente dinamico in quanto spinge l'uomo a superare la condizione in cui si trova per trovare la sua essenza, Baudelaire anela, invece, a quella che Sartre definisce una *liberté-chose*, cioè ad una libertà statica in cui egli interiorizza il ruolo che gli altri gli hanno imposto invece di superarlo scegliendosi come Progetto.

\* \* \*

Concludendo, Baudelaire, nell'interpretazione di Sartre, non è stato una vittima del disprezzo, del rifiuto e dell'incomprensione degli altri; egli ha *scelto*, e in parte addirittura pianificato, il suo destino; si è trovato di fronte all'abisso della libertà, della grande libertà dei costruttori e si è dimostrato privo dell'ardore nietzschiano e della forza di costruire nuovi valori. La grande lucidità che Sartre gli riconosce gli avrebbe dato la possibilità di attuare, o almeno di sognare, quella rivoluzione morale e quella volontà di cambiamento che permea le grandi esperienze filosofiche e letterarie da noi selezionate e descritte nella parte centrale di questo contributo.

La vita del grande poeta si riduce, invece, ad un monotono e ciclico ritorno sulle medesime ossessioni (il secondo matrimonio della madre, il consiglio di famiglia, il suicidio, il sentimento di solitudine), ma per Sartre è egli stesso che ha cercato costantemente la punizione, e la solitudine non è stata una condanna *a priori*, un sigillo impresso su di lui da un destino ingiusto, ma una scelta libera, consapevole e persino volontaria.

D'altronde, l'idea portante del discorso di Sartre è chiara fin dalle primissime righe del *Baudelaire* dove il filosofo, scoprendo subito le sue carte, ribatte a coloro che si erano impietositi di fronte al presunto *guignon* di Baudelaire dichiarando che egli "n'a pas eu la vie qu'il méritait" (ivi, p. 17), con alcune domande incalzanti nelle quali sono forse racchiuse le idee principali di tutta l'estetica sartriana degli inizi: "[Baudelaire] est-il donc si différent de l'existence qu'il a menée? Et s'il avait mérité sa vie? Si, au contraire des idées reçues, les hommes n'avaient jamais que la vie qu'ils méritent?" (ivi, p. 18).

C'è da dire, tuttavia, che proprio affermazioni del genere, così accattivanti nella loro perentorietà e radicalità e che in quegli anni hanno contribuito non poco a fare di Sartre una delle figure di spicco della cultura francese del dopoguerra, nello stesso tempo costituiscono, probabilmente, il limite del primo pensiero sartriano, in virtù del loro eccessivo manicheismo. D'altronde, Sartre stesso provvederà ad ammorbidire i toni di questo ragionamento quando, negli scritti successivi, lamenterà il fatto che il *Baudelaire* era viziato da un'enfasi eccessiva e si

dimostrava insufficiente sul piano della documentazione biografica. Una delle critiche più legittime mosse al testo di Sartre è forse quella di Douglas Collins. Egli scrive:

“One of our reservations [to the book] concerns the book’s psychologism, its ignorance of the social determinants of mental life. Sartre does not reveal the sway of the universal, that is, of the society, within and over the individual... All is reduced to the subject. The world surrounding Baudelaire seems touched by history, while the poet himself is not<sup>29</sup>.”

La stessa critica era già stata mossa a Sartre diversi anni prima da Georges Bataille, che aveva dedicato uno degli otto saggi del suo *La Littérature et le Mal* (1957) proprio al *Baudelaire* di Sartre:

“Le défaut des analyses de Sartre est justement de se contenter de [l’aspect subjectif]. C’est ce qui les réduit à des aperçus négatifs, qu’il faut insérer dans le temps historique pour en apercevoir la vue positive. L’ensemble des rapports de la production et de la dépense est *dans l’histoire*, l’expérience de Baudelaire est *dans l’histoire*<sup>30</sup>.”

Queste critiche all’eccessiva fiducia di Sartre nella possibilità e nella capacità del soggetto di decidere della propria esistenza *a prescindere* dalla sua situazione storica individuano, a nostro avviso, il limite principale del primo pensiero di Sartre: credere in una libertà umana incondizionata e nella possibilità, per l’uomo, di una scelta e di una via d’uscita in qualunque situazione egli si trovi. Un’idea che verrà messa in discussione dallo stesso Sartre già qualche anno dopo.

Tuttavia, molte delle intuizioni di Sartre colgono il segno in quanto egli elude il timore reverenziale proprio del critico di professione, sottraendo alla sua opera tutti i vizi della biografia ed evitando di riportare i fatti in maniera agiografica o edulcorata.

In particolare, ci sembra degna di apprezzamento questa smitizzazione che avvicina a noi il grande poeta *maudit* e ci permette di vederlo davvero come “nostro simile e fratello”, secondo la celebre introduzione delle *Fleurs*. Ci si può senz’altro identificare maggiormente con questo giovane inquieto che si affaccia con terrore e raccapriccio sull’orlo dell’abisso della sua libertà, una libertà che, come sottolineato, non è né una ricompensa né un regalo, ma un compito ingrato.

Infine, un altro dei pregi del *Baudelaire* è, a nostro avviso, quello di toccare, al di là dei già citati limiti manichei, un importante tema etico, quello della responsabilità, che è, in fondo, la fiaccola che tutti i lettori e gli ammiratori di Sartre possono passarsi di mano in mano. Infatti, questo tema, così sentito dal filosofo nei suoi primi scritti, da *Les Mouches* ai romanzi degli

<sup>29</sup> Collins Douglas, *op. cit.*, p. 74.

<sup>30</sup> Bataille Georges, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 42. Il corsivo è di Bataille.



*Chemins de la liberté* passando per *L'existentialisme est un humanisme* e i primi articoli dei "Temps Modernes", se abbandonerà in parte la speculazione filosofica di Sartre, rimarrà sempre un elemento costante della sua *praxis*.

## Bibliografia

### *Opere di Jean-Paul Sartre*

*Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1946

*La Nausée*, Paris, Gallimard, 2001. Prima edizione: 1938

*Le Mur*, Paris, Gallimard, 2001. Prima edizione: 1939

*L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943

*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996. Prima edizione: Paris, Nagel, 1946

*Situations*, II, Paris Gallimard, 1948

### *Altre opere citate*

BATAILLE GEORGES, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957

CAMUS ALBERT, *La Chute*, Paris, Gallimard, 1956

ID., *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942

COLLINS DOUGLAS, *Sartre as Biographer*, Harvard, Harvard University Press, 1980

DOSTOEVSKIJ, FËDOR M. *Delitto e castigo*, trad. it. Alfredo Polledro, Torino, Einaudi, 1993

ID., *I demoni*, trad. it. Alfredo Polledro, Torino, Einaudi, 1993

ID., *I fratelli Karamazov*, trad. it. Agostino Villa, Torino, Einaudi, 1993

ID., *L'idiota*, trad. it. Alfredo Polledro, Torino, Einaudi, 1994

HEIDEGGER MARTIN, 'La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"', in ID., *Sentieri interrotti*, trad. it. e cura di Pietro Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968

JANET PIERRE, *Les obsessions et la psychasténie*, Paris, 1903, New York, reprint of Alcan, 1976

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. Sossio Giametta, Milano, BUR, 1997

SADE DONATIEN-ALPHONSE-FRANÇOIS, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Maxi-Livres, 2001

TENENTI ALBERTO, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, Bologna, Il Mulino, 1997