


Fenomenologia e teoresi di un concetto: la *malafede* in Jean-Paul Sartre

di Matilde Ghelardini

 biettivo di questo articolo sarà presentare l'analisi fenomenologica e teoretica che Sartre propone del concetto di *malafede*, a partire dal romanzo *La Nausea* fino all'opera *L'essere e il nulla*. Ricostruendo il procedimento sartriano, che dall'atteggiamento interrogativo dell'uomo di fronte all'essere porta alla posizione del non-essere, giungeremo alla libertà e all'angoscia, quali caratteri costitutivi dell'essenza umana.

Il tentativo di fuggire dalla libertà, a cui per Sartre siamo *condannati*, e dall'angoscia che da essa deriva, condurrà l'uomo sartriano all'autoinganno, ad una vita inautentica... alla *malafede*.

1. *Dall'essere al nulla: il percorso verso la malafede*

Intento di questo paragrafo sarà delineare il percorso che conduce Sartre a riconoscere la *malafede* quale elemento costitutivo dell'uomo. Partendo dall'essere, per giungere al nulla tramite l'atteggiamento interrogativo, mostreremo come, in Jean-Paul Sartre, questi temi si intreccino con quelli di libertà, angoscia e *malafede*.

È, infatti, durante la stessa indagine sull'essere, condotta dal filosofo ne *L'essere e il nulla*¹, che si scopre che l'uomo, nella sua relazione col mondo, nel suo stare davanti all'essere, si pone primariamente in atteggiamento interrogativo.

Che cosa ci rivela questo atteggiamento? Esso è ciò che condurrà Sartre ad ammettere una nuova componente del reale: il non-essere.

L'atteggiamento interrogativo, afferma Sartre, presuppone la formulazione di domande che esigono, ciascuna, un interrogante ed un interrogato, nello specifico un io che interroga l'essere sulle maniere del suo essere. Nella prima parte de *L'essere e il nulla*, il filosofo procede mostrando come alle domande sia possibile rispondere in modo affermativo o negativo: si ha l'affermazione quando il risultato atteso è concorde con quello effettivamente ottenuto, si ha invece la negazione quando tale concordanza non sussiste.

Tuttavia, che statuto possiamo riconoscere a tale negazione? Essa risiede solamente nell'atto soggettivo del giudizio? Ossia è imputabile, per usare l'esempio sartriano, ad un io che conta 1300 franchi mentre pensava di averne 1500 e quindi l'essere-in-sé è piena positività ed il non-essere un «irreale»²? Oppure è l'essere

¹ J-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014.

² Ivi, p. 41.

stesso che svela all'interrogante la negazione ed ammette «la possibilità permanente e obiettiva di una risposta negativa»³? In altre parole, «la negazione, come struttura della proposizione di giudizio, è all'origine del nulla o, al contrario, è il nulla, come struttura del reale, che è l'origine e il fondamento della negazione»⁴?

Sartre afferma che è

evidente che il non-essere appare sempre nei limiti di una aspettativa umana. È perché io mi aspetto di trovare 1500 franchi che *non* ne trovo *che* 1300. [...] Sarebbe dunque vano disconoscere che la negazione appare sullo sfondo primitivo di un rapporto dell'uomo con il mondo; il mondo non rivela i suoi non-essere a chi non li ha posti prima come possibilità. Ma ciò vuol forse dire che questi non-essere debbano essere ridotti a pura soggettività?⁵

La risposta del nostro filosofo è no.

Per prima cosa, la negazione non è solo una qualità del giudizio, infatti, è piuttosto una «condotta pre-giudicativa»⁶, dal momento che, quando pongo una domanda, non sto già o solamente esprimendo un giudizio, quanto piuttosto sto comportandomi in un certo modo di fronte all'essere. Inoltre, non è affatto detto che l'atteggiamento negativo sia intersoggettivo, ossia un fenomeno per cui un uomo interroghi un altro essere pensante.

Inoltre, poiché ogni domanda si aspetta «l'esistenza di una verità. Con la domanda, l'interrogante afferma che attende una risposta obiettiva»⁷, ossia ogni risposta assume l'aspetto di «una rivelazione d'essere sul fondamento della quale si possa formulare un giudizio. E se io attendo una rivelazione d'essere, sono anche preparato, nel medesimo tempo, all'eventualità di scoprire un non-essere»⁸.

È così che Sartre, nel ricercare l'essere attraverso la domanda, si ritrova circondato dal *nulla*: «la possibilità permanente del non-essere, fuori di noi e in noi, condiziona le nostre domande sull'essere. E ancora, il non-essere circoscrive la risposta: ciò che l'essere *sarà* si distaccherà necessariamente sullo sfondo di ciò che *non è*»⁹.

Per esplicitare meglio quanto detto, ricorriamo al metodo fenomenologico sartriano, riportando un suo esempio: quando entriamo in un caffè perché abbiamo appuntamento con una persona, ci appaiono tavoli, clienti, rumori, passi... una vera pienezza d'essere. Tuttavia, si cerca fin da subito la persona con cui si ha l'appuntamento, ossia si cerca una figura principale che, stagliandosi sullo sfondo (di tavoli, clienti, rumori), attuerà una prima nullificazione di questi. Nel caso in cui, però, la persona che sto cercando non sia dentro al caffè, mi troverò in presenza di un du-

³ Ivi, p. 39.

⁴ Ivi, p. 41.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 39.

⁸ Ivi, p. 42.

⁹ Ivi, p. 40.

plice piano di *nullificazione* e questo perché la sua forma «risalta come nulla sullo sfondo di nullificazione del caffè»¹⁰.

Quanto detto esemplifica come non sia il non-essere a dipendere dal giudizio di negazione, ma come sia piuttosto quest'ultimo a poter essere formulato e sostenuto solo a partire da un non-essere: «La condizione necessaria perché sia possibile dire “non” è [dunque] che il non-essere sia una presenza continua, in noi e al di fuori di noi, è che il nulla abiti l'essere»¹¹.

Abbiamo visto come Sartre sia giunto all'ammissione del non-essere, del *nulla*, partendo dall'indagine dell'essere e dalla constatazione che l'atteggiamento dell'uomo di fronte a questo essere è interrogativo. Abbiamo poi appurato che tale atteggiamento ammette la possibilità di risposte affermative e negative e, quindi, soffermandoci su quelle negative, abbiamo visto come la possibilità stessa della loro formulazione, della formulazione, vale a dire, di giudizi negativi, dipenda da un'antecedente presenza di non-essere.

Sofferamoci adesso sul perché si sia giunti al non-essere proprio a partire dall'essere e, quindi, su quale rapporto intercorra fra queste due dimensioni della realtà.

Per Sartre «il non-essere non è il contrario dell'essere, è la sua contraddizione»¹²; ciò implica che sussista una posterità logica del non-essere rispetto all'essere, dal momento che esso risulta da un essere prima posto e poi negato.

Sartre, afferma che «l'essere è anteriore al nulla¹³ e lo fonda»¹⁴ e che quindi «*non vi è non-essere che alla superficie dell'essere*»¹⁵.

D'altro canto, egli sostiene anche che «si può esaminare fin che si vuole la nozione di essere, senza trovarvi la minima traccia del nulla»¹⁶, e questo perché l'essere *in sé* non può produrlo: «la nozione d'essere come piena positività non contiene il nulla come una delle sue strutture»¹⁷.

«In una parola, se c'è essere dappertutto non solamente il nulla, come dice Bergson, è inconcepibile ma dall'essere non potrebbe neppure derivare la negazione. La condizione necessaria perché sia possibile dire “non” è che il non-essere sia una presenza continua in noi e al di fuori di noi, e che il nulla abiti l'essere»¹⁸.

Ma quindi, da dove viene il *nulla*?

Il non-essere è *nullificarsi* dell'essere, ossia deriva da un essere prima posto e

¹⁰ Ivi, p. 45.

¹¹ Ivi, p. 46.

¹² Ivi, p. 49.

¹³ Qui, è da notare che, per il filosofo francese, non-essere e nulla sono impiegati quali termini interscambiabili.

¹⁴ J-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 51.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 57.

¹⁸ Ivi, p. 46.

poi negato¹⁹, quindi da un essere in grado di *nullificare*.

Abbiamo mostrato che l'atteggiamento interrogativo che l'uomo ha di fronte all'essere, ammettendo la possibilità della negazione, è in grado di creare rotture nell'essere e, quindi, in qualche modo, di *nullificare*.

Dunque, nonostante, come abbiamo già visto, ogni risposta assuma l'aspetto di «una rivelazione d'essere sul fondamento della quale si possa formulare un giudizio»²⁰ e, quindi, la negazione non sia solo una qualità del giudizio, ma «abiti l'essere»²¹; possiamo dire, con Sartre, che è «l'uomo [che] fa apparire il nulla nel mondo»²².

Ma come è possibile ciò?

Per il filosofo francese, la possibilità dell'uomo di interrogarsi sull'essere e, quindi, di condizionare «l'apparizione del nulla»²³, dovendo ammettere come possibili tanto l'essere quanto il non essere²⁴, si chiama *libertà*.

Ma «cosa è la libertà umana se, per mezzo suo, il nulla viene al mondo»²⁵?

Questa «non è una proprietà che apparterebbe, fra le altre, all'essenza dell'essere umano. [...] La libertà umana precede l'essenza dell'uomo e la rende possibile [...]. L'uomo non è affatto *prima*, per essere libero *dopo*, non c'è differenza fra l'essere dell'uomo ed il suo *essere-libero*»²⁶.

È grazie alla libertà, dunque, che l'uomo è in grado di condizionare l'apparizione del nulla e, infatti, egli *nullifica*, creando rotture nell'essere per mezzo del suo interrogarsi.

A questo punto, Sartre introduce un'ulteriore condizione necessaria alla realizzazione di questo processo: per *nullificare*, l'uomo deve essere situato temporalmente: «la spiegazione definitiva della negazione non può prescindere da una descrizione della coscienza (di) sé e della temporalità»²⁷, scrive ne *L'essere e il nulla*.

Ora, senza addentrarsi nell'analitica sartriana della coscienza e della temporalità, possiamo affermare che uno dei caratteri dell'uomo è di essere una coscienza 'sospesa' fra il passato e il futuro, tra ciò che è stato e quello che potrebbe essere²⁸.

¹⁹ Si impone, qui, la presenza della temporalità che ribadisce che ci troviamo in una dimensione onto-fenomenologica, piuttosto che puramente logico-formale.

²⁰ J-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 42.

²¹ Ivi, p. 46.

²² Ivi, p. 59.

²³ J-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 60.

²⁴ Ricordiamo che ad una domanda è sempre possibile rispondere in modo affermativo o negativo.

²⁵ Ivi, p. 60.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 70.

²⁸ È qui che di nuovo si esplica prioritariamente la libertà umana, in cui sorge l'angoscia come timore, come vertigine dinanzi alla possibilità che io sono. Qui il riferimento a Heidegger è forte; in *Essere e tempo*, l'angoscia non ha solo una valenza negativa, ma costituisce anche una fessura, una lacerazione che si viene a creare nel vivere inautentico dell'uomo, e attraverso la quale egli può

Questa *sospensione* è per lui causa di angoscia, dal momento che essa lo espone alla consapevolezza che il non essere non è fuori, ma dentro di lui: di fronte alle infinite possibilità di essere, l'uomo sartriano ancora non è.

Sostiene il filosofo che

[...] è nell'angoscia che l'uomo prende coscienza della sua libertà o, se si preferisce, l'angoscia è il modo d'essere della libertà come coscienza d'essere, è nell'angoscia che la libertà è in questione nel suo essere in quanto tale²⁹.

È, infatti, proprio la categoria dell'*angoscia* a permettere a Sartre di legare efficacemente coscienza, nulla e libertà.

La portata di questa categoria sartriana risente indubbiamente di Heidegger, per il quale l'angoscia è *vertigine* davanti al nulla; ma Sartre è influenzato anche dal testo kierkegaardiano *Il concetto dell'angoscia*³⁰, dove l'angoscia è presentata come essenzialmente connessa all'esistenza umana, dal momento che quest'ultima è *divenire* verso ogni possibile.

In Sartre, si è detto, l'angoscia è costitutiva della libertà e della *possibilità*, possibilità che egli intende come opzione dell'essere e del non-essere, dell'essere e del nulla. È questa la libertà a cui, per Sartre, siamo *condannati* e che nell'angoscia si rivela a noi, «con l'esistenza di quel *niente* che si insinua»³¹ fra le infinite possibilità ed una loro realizzazione.

Scrivendo Sartre che l'uomo, «separato dal mondo, [dall'essere], da quel nulla che *io sono*»³², che ciascun uomo è, deve realizzare sé, il senso del mondo e la sua assenza per mezzo della sua sola decisione; in questo senso, l'angoscia «è l'autopercezione riflessiva della libertà»³³.

Pesante è questa costitutiva condizione d'angoscia, alla quale l'uomo sartriano è *condannato* in quanto essere-libero-di-scegliere fra varie e contrastanti possibilità su ciò che vorrà e potrà essere, così pesante che per alleviarla l'uomo fugge, in una fuga-da-sé che Sartre appella *malafede* e che è causa di un vivere inautentico, così tanto diffuso fra gli uomini.

Osserva, infatti, ne *L'essere e il nulla*, come «il nostro comportamento essenziale e immediato di fronte all'angoscia sia la fuga»³⁴, ed è così che nasce «un fenomeno nuovo, un processo di distrazione in rapporto all'angoscia che, di nuovo,

provare quello spaesamento che gli fa riconoscere la sua esistenza come non autentica; per cui l'angoscia diventa anche sprone e spinta a divenire progettualità.

²⁹ J-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 64.

³⁰ S. Kierkegaard, *Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*, 1844; trad. it. *Il concetto dell'angoscia*, a cura di C. Fabro, Collana "Conoscenza religiosa", Editore SE, Milano, 2020.

³¹ J-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 70.

³² Ivi, p. 75.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 76.

presuppone in sé un potere nullificante»³⁵.

La *malafede* è, quindi, questo processo di fuga dagli altri *possibili* e di delega della nostra libertà; un processo di fuga che prende le mosse proprio dal desiderio stesso di respingere l'angoscia.

Ma è davvero possibile mettere così facilmente da parte la nostra angoscia?

È immediatamente più semplice mettere da parte un oggetto a noi esteriore, poiché esso esiste indipendentemente da noi ed è possibile smettere di entrarci in un qualunque tipo di rapporto, foss'anche solo distogliendone lo sguardo;

[...] ciascuna delle due realtà – la mia e quella dell'oggetto – riprende la propria vita e il rapporto accidentale che univa la coscienza alla cosa sparisce senza alterare per questo l'una o l'altra esistenza. Ma se *sono* io ciò che voglio nascondere, la questione prende tutt'altro aspetto³⁶.

La fuga dalla condizione d'angoscia, infatti, essendo, questa, connessa inscindibilmente al mio essere libero, che, per Sartre, è condizione essenziale dell'uomo stesso, non può essere portata a termine con la facilità con cui si distoglie lo sguardo da un oggetto.

A tal proposito il filosofo francese scrive che un tale processo di fuga, più che una messa da parte dell'angoscia, è

[...] un modo di divenire coscienti dell'angoscia. Così, a dire il vero, essa non può essere né nascosta né evitata. [...] Non si tratta dunque di cacciare l'angoscia dalla coscienza, [... ma] semplicemente io posso dispormi in malafede nell'apprendere l'angoscia che sono³⁷.

Dunque, l'analisi dell'uomo sartriano nel suo costante tentativo di fuggire dalla propria costitutiva condizione d'angoscia ci ha condotto al concetto di *malafede*, che, nel presentarci un uomo che è-angoscia-per-fuggirla³⁸, apre alla possibilità «che possiamo incontrare in una stessa coscienza l'unità dell'essere e del non-essere, l'essere-per-non-essere»³⁹, andando in qualche modo a chiudere il cerchio dell'analisi che dall'essere giungeva a porre il nulla.

Ora, per comprendere meglio il concetto di *malafede* riporteremo prima l'esperienza descritta da Roquentin, protagonista del romanzo *La Nausea*⁴⁰, per poi, attraverso *L'essere e il nulla*, proporre una lettura più teoretica.

2. *La scoperta della nausea e lo smascheramento della malafede*

Già ne *La Nausea*⁴¹, sebbene nella forma di romanzo, sono presenti, *in nuce* e

³⁵ Ivi, p. 77.

³⁶ J-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 80.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. J-P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 82.

³⁹ Ivi, p. 82.

⁴⁰ J-P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938; trad. it. di Bruno Fonzi, *La nausea*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2014.

⁴¹ Il romanzo è costruito nella forma di un diario, il diario dello studioso Antoine de Roquentin, che si trova nella cittadina fittizia di Bouville per effettuare ricerche storiche su un certo marchese

ancora non del tutto messi a fuoco, molti temi filosoficamente ricchi, fra cui, appunto, quello della *malafede*, tema questo che Sartre non mancherà di riprendere in un'ottica più teoretica nelle opere successive, prima di tutte, *L'essere e il nulla*.

Nel corso del romanzo vengono presentate alcune esperienze dirompenti nella ferialità del protagonista Roquentin; esperienze, queste, che gli permettono di entrare in un contatto 'nuovo' con la realtà delle cose, di cui egli ora riesce a percepire un'esistenza che va oltre l'oggettualità, oltre la datità di quanto vede.

Sono esperienze di *nausea*⁴² che producono un effetto destrutturante e rivelativo della realtà e di cui il protagonista acquista consapevolezza solo dopo aver rotto il velo della sua *malafede*.

Durante e mediante tutte le esperienze di nausea che gli occorrono, Roquentin coglie la propria incapacità di dare un nome a ciò che prova di fronte all'esistenza, sia questa rappresentata da un ciottolo, che lo spaventa e disorienta, o dalla mano che l'Autodidatta – uomo che spesso Roquentin incontrava nella biblioteca – un giorno gli porse per salutarlo e che al protagonista apparve «come un grosso verme bianco»⁴³; ed ancora molte altre sono le esperienze, come il bicchiere di birra che, al caffè Mably, Roquentin evita di guardare per evitare che da ciò emerga la paura.

Insomma, il protagonista si ritrova, assai spesso, in situazioni di malessere di fronte all'esistenza, senza però riuscire a darsi ragione del perché.

Questa condizione assillerà Roquentin finché, un giorno, di fronte all'impossibilità di raccogliere da terra un foglietto di carta, egli non riuscirà a liberarsi della propria *malafede* e ad usare per la prima volta la parola *nausea*⁴⁴ per descrivere la sua sensazione:

Ora me ne accorgo, mi ricordo meglio ciò che ho provato l'altro giorno, quando tenevo quel ciottolo. Era una specie di nausea dolciastra. Com'era spiacevole! E proveniva dal ciottolo, ne sono sicuro, passava dal ciottolo nelle mie mani. Sì, è proprio così, una specie di nausea nelle mie mani⁴⁵.

Il velo della *malafede* è rotto e Roquentin afferra che l'esistenza non è più un

Adhèmad de Rollebon, libertino del '700.

⁴² Sartre riprenderà il concetto di *nausea* nell'opera *L'essere e il nulla*, precisamente nella sezione dedicata al corpo, in cui fa espressamente riferimento al suo romanzo. Qui la nausea si presenta come il modo di essere dell'alienazione nella cosa; è quell'in-sé, quel *vischioso* che assorbe il per-sé che dovrebbe fondarlo. La trascendenza si lascia inghiottire dalla fatticità, cosicché gli oggetti perdono il loro carattere di utensilità e divengono pure esistenze e la coscienza finisce per sentirsi di troppo rispetto alle cose. È qui che si manifesta l'assurdo (Cfr. P. A. Rovatti, *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Ubaldini Editore, Roma 1969, p. 95).

⁴³ J-P. Sartre, *La Nausée*, cit., p. 15.

⁴⁴ La *malafede* appare qui nel momento in cui il protagonista si accorge che nelle dieci pagine di diario finora scritte non aveva ancora detto la verità: «Quando ho scritto sotto la data, "Niente di nuovo" ero in malafede» (J-P. Sartre, *La nausea*, cit., p. 21), perché c'era una storia che si rifiutava di uscire: il fatto che lui aveva paura delle cose.

⁴⁵ J-P. Sartre, *La nausea*, cit., p. 23.

concetto astratto, una forma vuota che si aggiunga alle cose dal di fuori senza modificarne la natura; quella Nausea, che ora non lo possiede più, ma che finalmente egli possiede e domina, gli ha permesso di superare la sua *malafede* e gli ha aperto gli occhi, permettendo che l'esistenza gli fosse «improvvisamente svelata»⁴⁶.

L'esistenza viene così scoperta pura contingenza, colta nel suo sfuggire ad ogni possibilità di razionalizzazione e di conoscenza, e nell'impossibilità di esser costretta in forme rigide: l'esistenza appare a Roquentin come qualcosa di molle, debole, impossibile da contenere, neppure attraverso il linguaggio. Così, solo dopo molte 'nausee' il protagonista è in grado di affermare:

[...] credo che ora mi sarebbe facile metterla in parole. L'essenziale è la contingenza [...] l'esistenza non è la necessità. Esistere è *esser lì*, semplicemente; gli esistenti appaiono, si lasciano *incontrare*, ma non li si può mai *dedurre*⁴⁷.

L'esistenza, primariamente assurda, spesso rivestita arbitrariamente di senso dagli uomini, che finiscono per vivere in modo inautentico, in *malafede* appunto, in quell'inganno fatto a sé stessi che li porta a dire e pensare che la vita ha un senso se ci si sforza di dargliene uno⁴⁸ e che esistere è un diritto, un diritto dietro al quale spesso ci si nasconde⁴⁹.

Come suggerisce Andrea Tagliapietra:

[...] il pensiero di Jean-Paul Sartre ci restituisce l'immagine dell'uomo, di quell'uomo ordinario e comune, che incontriamo per strada, al caffè o nel vagone di un treno, ovvero di qualsiasi essere umano che non può che celare la propria coscienza dietro le maschere della quotidianità, delle interazioni con gli altri e delle relative situazioni, come colui la cui sincerità si dà nella forma di una strutturale e insopprimibile malafede⁵⁰.

Questa tipologia di uomini, che Sartre incarna nei fantomatici cittadini di Bouville, i *Salauds*, vive come in un gioco, in un 'gioco delle parti', ma non nello spirito del gioco, bensì in quello che ne *L'essere e il nulla* verrà descritto come *spirito di serietà*: credendo di fare una cosa seria – che sia essere padre, marito, ministro – questi uomini sono incapaci di sentire che esistono, che sono contingenti, non indispensabili, *di troppo*. Essi vivono nascondendo a sé stessi la verità dell'esistenza e ciò che li contraddistingue è l'essere uomini comuni, omologati, gli uomini del 'sì' heideggeriano o quelli a cui nella lingua francese ci si riferisce con l'espressione *Monsieur-tout-le-Monde*, caratterizzati da

[...] l'inaccettazione della contingenza, l'inaccettazione della gratuità, [...] un atteggiamento di fuga verso l'assunzione di essa, che è correlativo al trincerarsi nel mondo [...] delle percezioni

⁴⁶ Ivi, p. 172.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 153.

⁴⁹ Cfr. Ivi, p. 177.

⁵⁰ A. Tagliapietra, *Prefazione. Il teatro della coscienza*, in E. Rubetti, *La malafede e il nulla. Figure della falsità e della menzogna nel pensiero di Jean-Paul Sartre*, "il Prato" casa editrice, Saonara (Pd) 2012.

consuete di tutti e di nessuno⁵¹.

Con questi è segnata la fine della ‘persona’ e ad emergere è l’uomo anonimo, quello *che se ne va sicuro,/ agli altri ed a se stesso amico,/ e l’ombra sua non cura che la canicola/ stampa sopra uno scalcinato muro!*⁵²

Sono uomini che trascorrono il loro tempo nel riconoscere con gioia di essere tutti della stessa opinione, il che dà loro sicurezza e certezza; sanno perché vivono, sanno perché sono stati chiamati a vivere e la loro esistenza non è problematica, ma in perenne difesa di tutto ciò che può inquietarla⁵³. Questi uomini sono refrattari alla nausea, perciò non giungeranno mai «a sentirsi di troppo. E nel loro intimo, segretamente, *sono di troppo*, cioè amorfi e vacui; tristi»⁵⁴.

3. Per un superamento del senso comune: malafede e menzogna ne L’Essere e nulla

Attraverso le esperienze di Antoine de Roquentin, è emerso come il porsi in *malafede* sia condizione molto diffusa fra gli uomini.

Tentiamo adesso, nonostante il ricorso al metodo esemplificativo-fenomenologico de *La Nausea* non possa del tutto essere messo da parte, di proporre un’analisi più teoretica del concetto sartriano di *malafede* attraverso le pagine del suo *L’essere e il nulla*⁵⁵.

Un’osservazione è necessaria: nel linguaggio comune con *malafede* si intende quel comportamento malizioso posto in essere da chi inganna consapevolmente un altro.

Ma abbiamo già avuto modo di intuire che la *malafede* sartriana è molto diversa da ciò che con essa si intende a livello del senso comune. Vediamo, ora, più da vicino in cosa si distingue la *malafede* di Sartre.

La prima differenza sta nel fatto che il senso comune attribuisce alla *malafede* una dimensione di consapevolezza della propria slealtà e della propria intenzione di ingannare; la seconda sta nel fatto che, nel senso comune, la *malafede* è presentata come un atteggiamento rivolto ad altri, volto ad ingannare altri.

In merito a questa seconda differenza, abbiamo già visto, anche attraverso le stesse esperienze di Roquentin, come la *malafede* sia invece in Sartre una questione di coscienza e come l’inganno si consumi solo verso se stessi. Scrive appunto il filosofo francese che la *malafede* è quel preciso atteggiamento in cui «la coscienza, invece di dirigere la negazione verso l’esterno, la rivolge verso se stessa»⁵⁶.

⁵¹ F. Fergnani, *Jean-Paul Sartre*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 52.

⁵² E. Montale, *Non chiederci la parola*, in *Ossi di seppia* [1925], Mondadori, Milano 2003.

⁵³ Cfr. F. Fergnani, *Jean-Paul Sartre*, cit., p. 54.

⁵⁴ J-P. Sartre, *La nausea*, cit., p. 177.

⁵⁵ Cfr. capitolo sulla malafede in J-P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit., pp. 83-109.

⁵⁶ J-P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit., p. 84.

Per esplicitare la prima differenza, invece, dobbiamo ricorrere all'importante distinzione che Sartre propone fra menzogna e *malafede*.

La *malafede*, infatti, non si può per lui assimilare alla menzogna, piuttosto, questa è un particolare tipo di menzogna, ossia la menzogna verso se stessi; ciò che si intende per «menzogna propriamente detta»⁵⁷ è invece un atteggiamento negativo verso l'altro, «una negazione che non ha per oggetto la coscienza in se stessa [e che] non riguarda che il trascendente»⁵⁸.

Ma ciò che ancor di più distingue la menzogna dalla *malafede* è che l'essenza della prima «implica che il mentitore sia completamente cosciente della verità che maschera. Non si mente su ciò che si ignora, non si mente quando si diffonde un errore di cui si è vittima noi stessi, non si mente quando ci si inganna»⁵⁹.

Dunque, differentemente da chi è in *malafede*, «il mentitore ha l'intenzione di ingannare e non cerca di dissimulare a se stesso questa intenzione»⁶⁰; colui che mente è, a tutti gli effetti, un personaggio che «recita [consapevolmente] di fronte all'interlocutore»⁶¹, di fronte ad un *altro-da-me*. Al contrario, chi è in *malafede* è a se stesso che sta mascherando la verità, così che «la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato non esiste più»⁶².

Nelle sue manovre, la coscienza compie una certa negazione di sé, non come distruzione di sé, come nel suicidio, quanto piuttosto come occultamento della propria libertà, di quella libertà che, per Sartre, come abbiamo visto, non è una proprietà esteriore, ma è dimensione costitutiva dell'uomo e della sua coscienza ed è causa prima di quella sensazione di angoscia, dalla quale proprio con la *malafede*, la *mauvais foi*, si cerca di fuggire.

«La negazione di qualcosa è, nella sua essenza più profonda, un atteggiamento in cui la soggettività si ritrae da quel qualcosa»⁶³, come scrive in un suo articolo Riccardo Fanciullacci; ora, nel negare sé stessa, quel che la soggettività pone a distanza allo stesso tempo lo trattiene presso di sé. Dunque, essa non rende sé qualcosa di altro; essa non può trascendere sé stessa e la sua libertà, che è il suo stesso essere.

Inoltre, un'altra difficoltà nell'assimilare la *malafede* alla menzogna «deriva dalla totale trasparenza della coscienza»⁶⁴; se infatti la *malafede* fosse una menzogna io dovrei conoscere perfettamente la verità che dissimulo e questo rimane possibile finché la verità che nego riguarda qualcosa che è trascendente rispetto a me; ma

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 85

⁶² *Ibidem*.

⁶³ R. Fanciullacci, *La tentazione della malafede. Responsabilità e manovre diversive secondo J-P. Sartre*, in P. Morrone, *Soggetto, identità, alterità*, II, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 98.

⁶⁴ Ivi, p. 86.

come posso cogliere del tutto me stesso, come posso rendermi oggetto?

Per indagare le condizioni di possibilità della *malafede* proporrò, con Sartre, una descrizione di alcuni comportamenti di *malafede*, esempi che mirano a denunciare il carattere di teatralità dell'esistenza umana, quel vivere una vita inautentica, la vita *di altri*, ignorando e sfuggendo il proprio essere mancante, la propria angoscia di vivere, la propria eccedenza.

Scrive a tal proposito Sartre:

[...] la malafede esige che io non sia ciò che sono [...], ma la malafede non si limita a rifiutare le qualità che possiedo, a non vedere l'essere che sono. Tenta anche di attribuirmi un essere che non sono⁶⁵.

Ma cerchiamo ora di comprendere come mentire a sé stessi sia negare sé, e non semplicemente un negare qualcosa a o di sé stessi.

Se, nel mentire all'altro, la soggettività sa che la proposizione *p* è falsa ma la spaccia per vera, nel mentire a sé, invece, essa «nega una proposizione che non ha interamente separato da sé, ma che sta insieme ancora intrattenendo, cioè che sta ancora mantenendo tra i contenuti cui aderisce»⁶⁶, per questo, «la negazione di quel contenuto è anche negazione di sé»⁶⁷. Nella *malafede*, dunque, la coscienza maschera la verità, ma ciò non crea in sé alcun dualismo fra chi mente e chi è ingannato⁶⁸.

Nella condotta della *malafede*, il soggetto *aderisce* ad alcune verità, distogliendosi da altre che considera spiacevoli; come scrive E. Rubetti:

[...] chi è in malafede [...] *incarna* appieno la propria menzogna. La incarna fino al punto di crederci, di pensarla come verità, recitando una parte [...] dove l'attore e il personaggio della scena vengono a confondersi fra loro⁶⁹.

Una delle più celebri descrizioni fenomenologiche di *malafede*, che si trova in *L'essere e il nulla*, è quella relativa alla *jeune coquette* al suo primo appuntamento: la donna conversa con un uomo, che la tratta in maniera rispettosa, concentrandosi sui temi elevati, spirituali della conversazione e focalizzando la sua attenzione su di essi, distraendosi dal desiderio erotico del suo interlocutore.

La donna, insomma, pur consapevole delle intenzioni che l'uomo indubbiamente nutre verso di lei e della decisione che presto o tardi dovrà prendere, immersa nella sua 'parte', in perfetta *malafede* «si attacca solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l'atteggiamento del compagno»⁷⁰.

Scrive, appunto, Sartre che la donna

[...] sa benissimo le intenzioni che l'uomo che le parla nutre a suo riguardo. Sa anche che le oc-

⁶⁵ Ivi, p. 104.

⁶⁶ Ivi, p. 99.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Qui Sartre si pone in netto contrasto con quanti hanno cercato di porre nella coscienza una pluralità di istanze. Si veda per tutti Sigmund Freud, che nelle due topiche introduce o la dualità inconscio-conscio, o la triade Es, Io, Super-Io. In Sartre la coscienza rimane unitaria.

⁶⁹ E. Rubetti, *La malafede e il nulla*, cit., p. 53.

⁷⁰ Ivi, p. 92

correrà prendere, presto o tardi, una decisione. Ma non vuol sentirne l'urgenza; si attacca solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l'atteggiamento del compagno⁷¹.

Una caratteristica peculiare della *malafede* è, infatti, proprio il tacere alcuni fatti che appartengono alla situazione rappresentata, fatti che, invece, sarebbero assolutamente rilevanti per una comprensione realistica della situazione. Dunque, non lasciando posto alla verità *p* (= l'uomo mostra desiderio erotico verso di lei), la rappresentazione *r* (= conversazione spirituale elevata, che lei può accogliere senza complicazioni) della situazione risulta manchevole.

E qui si apre un'ulteriore distinzione, rilevata da Sartre: quella fra *buonafede* e *malafede*.

La rappresentazione poco sopra presentata infatti è simile a quella erronea prodotta dalla *buonafede*, in cui il soggetto non comprende bene la situazione in cui si trova e di cui si fa un'immagine sbagliata; è quanto accade, ad esempio, ad un inopportuno che, incontrando un conoscente intavola un lungo discorso senza capire che questo ha fretta.

La *malafede* invece tace o accantona alcuni fatti, a cui invece dovrebbe trovare un posto, giungendo anch'essa ad una rappresentazione non veritiera, ma con la differenza che, nella *buonafede*, una coscienza può, certamente, *essere* in errore senza accorgersene, ma *non può sapersi* in errore senza aver superato questo in direzione di una verità. Per quanto riguarda la coscienza in *malafede*, invece, essa non può sapersi in *malafede* in modo 'riflessivo'.

Ecco perché si può sostenere che la *malafede* ha a che fare con la coscienza preriflessiva. Cerchiamo di comprendere che cosa questo comporti, seguendo l'analisi di Riccardo Fanciullacci⁷².

Il concetto di *preriflessività* è dato dalla struttura intenzionale della coscienza, che è sempre *esser coscienza di* qualcosa, «sennonché, ciascuno di questi atti o vissuti non è una realtà opaca, bensì *traslucida*, il che significa che è un essere preriflessivamente cosciente di sé»⁷³; ossia, dietro ad ogni atto della coscienza non sempre c'è un atto riflessivo bensì anche un semplice 'avvertimento' dell'oggetto: è questa la caratteristica della coscienza preriflessiva o *traslucidità*.

Secondo Fanciullacci, la coscienza delle verità taciute propria della *malafede* è un atto preriflessivo perché la riflessione dissolverebbe la *malafede*, riconoscendo che la realtà è un'altra rispetto a quella che ci stiamo raccontando; per la *jeune coquette* dell'esempio sartiano, significherebbe riconoscere il proprio compiacimento di fronte al desiderio sessuale mostrato verso di lei dal suo interlocutore.

Dunque, tutto il lavoro che vi è dietro la *malafede* è prodotto in modo non riflessivo, per cui *p*, ossia la verità taciuta, è *traslucida*, non riflessa; inoltre, per Sartre la *malafede* è una condizione dinamica e priva di certezze, tanto che anche in essa

⁷¹ J-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 92.

⁷² Cfr. R. Fanciullacci, *La tentazione della malafede*, cit.

⁷³ R. Fanciullacci, *La tentazione della malafede*, cit., p. 115.

ogni tanto la verità affiora.

La domanda che, a questo punto, dobbiamo porci è se esista o meno la possibilità di considerare vero qualcosa che non sembra pienamente vero, ossia quella rappresentazione *r* fatta anche di verità taciute. Di ciò Sartre si occupa nel paragrafo dedicato alla fede, all'interno del capitolo sulla *malafede*, in cui si domanda come sia possibile ritenere vero qualcosa «di cui pure si avverte che opera degli accomodamenti riguardo alle cose che dovrebbe semplicemente rivelare»⁷⁴.

Ora, per Sartre la fede, o credenza, non è una semplice attestazione di ciò che è evidente ma è tenere fermo un contenuto che pure può apparire non evidente, perché avere fede è un atto della soggettività, è traslucido, preriflessivo. All'interno della fede, «il contenuto tenuto-per-vero è dubitabile»⁷⁵; ma allora, se nella fede e nella verità si pone il dubbio, ciò significa che ogni credenza piena e integrale è impossibile; perciò, anche la *malafede*, che aderiva ad una rappresentazione non del tutto vera, anche lei in fondo offre una credenza, anche se non del tutto plausibile.

D'altra parte, Sartre sostiene che ogni contenuto di verità si misura su un complesso di valori, norme e criteri che la *malafede* non riconosce, ma che sono accettati dal pensiero critico; così si esprime ancora il filosofo francese:

[...] **la malafede non conserva le norme e i criteri di verità, che sono accettati dal pensiero critico in buona fede.** Infatti essa decide anzitutto della natura della verità. Con la malafede appare una verità, un metodo di pensare, un tipo di essere degli oggetti; e questo mondo di malafede, da cui il soggetto si trova circondato, ha per caratteristica ontologica che l'essere in esso è ciò che non è e non è ciò che è⁷⁶.

Da questo passo si evince che l'esigenza epistemologica più alta è soddisfatta solo dalla scienza e che la *malafede* non ha il medesimo quadro epistemologico del pensiero critico, dal momento che il soggetto ridefinisce le norme a suo personale 'vantaggio'.

Insomma, possiamo asserire con Fanciullacci che «al di sotto della norma che chiede di attenersi solo all'evidenza apodittica, c'è una pluralità di complessi, di norme»⁷⁷ a cui la *malafede* si attiene; essa non si colloca, dunque, in un contesto epistemico definito, bensì si rifà ad un complesso di norme da lei arbitrariamente elaborato che può presentare delle criticità e delle debolezze, ragion per cui anche l'idea di verità che dalla *malafede* deriva è debole, risultando piuttosto un *esser vero 'grosso modo' o all'incirca...* niente a che vedere con una Verità con la 'v' maiuscola.

Quella che emerge dalla *malafede*, dunque, è una verità prospettica e limitata, potremmo dire, una *falsa verità* legata ad un'inautenticità della vita, la *malafede*, infatti, è propriamente un modo di esistenza inautentico.

⁷⁴ Ivi, p. 124.

⁷⁵ Ivi, p. 125.

⁷⁶ J-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit. p. 106.

⁷⁷ R. Fanciullacci, *La tentazione della malafede*, cit., p. 127.

Ma cosa significa vivere inautenticamente? L'inautenticità è la fuga dalla libertà e dal peso dell'angoscia, il distogliersi dalla pesantezza della vita, lo sgravarsi della responsabilità; l'autenticità invece «consiste nel rifiuto della ricerca dell'essere, perché io non sono mai *niente*»⁷⁸: così Sartre scrive nei suoi *Quaderni per una morale*.

Questo *niente*, però, non deve essere ritenuto un attributo, una qualità fra le altre; esso indica il cessare di interpretarsi come cosa; *essere niente* deve essere letto come un'apertura a tutti i possibili progetti in cui l'uomo può realizzarsi – in questo senso l'uomo sartiano si costituisce come eccesso rispetto ad ogni ruolo⁷⁹ – ma questo *progettarsi* non implica una fiducia e una sicurezza che tolgano ogni inquietudine e angoscia all'uomo, bensì, significa farle proprie, accoglierle; non fare ciò, infatti, vorrebbe dire essere in *malafede*, concetto questo che abbiamo visto delinearsi in un intreccio tra fenomenologia e più formale teoresi.

⁷⁸ J-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983; trad. it. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano 2019, p. 11.

⁷⁹ Cfr. F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, cit.