

Coscienza trascendentale e riduzione fenomenologica in J.-P. Sartre.

di Simona Cresti

Simona Cresti si è laureata in Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi relativa al concetto di immaginazione nel primo Sartre. I suoi interessi si rivolgono alla fenomenologia francese, e in particolare ai temi della costituzione originaria e della corporeità.

Abstract

Il forte bisogno di Sartre di separare le due principali regioni dell'essere, l'in sé e il per sé, si fa concreto fin dagli albori della sua riflessione filosofica nella radicalizzazione delle caratteristiche funzionali della coscienza fenomenologica. L'intenzionalità diventa l'unica dimensione ontologica di una coscienza privata del tutto della propria sostanzialità, e contrapposta in modo assai problematico alla regione inerte e cieca che costituisce il resto del mondo, l'in sé.

Una rilettura delle prime opere sartiane che consideri le ragioni e le conseguenze della cancellazione dell'io puro, del vago e difficile utilizzo del concetto di noema, e della critica al gesto husserliano dell'epochè, sembra svelare, all'interno della particolare regione ontologica del per sé, l'assenza di una struttura trascendentale paragonabile a quella della coscienza husserliana. Ma quanto si allontana dall'eidetica fenomenologica l'analisi di una coscienza totalmente priva delle strutture pure trascendentali?

1. *Ontologia sartriana e «io puro»*

Nella sua prima opera dedicata allo studio dell'immaginazione, *L'imagination*, del 1936, Sartre parla della fenomenologia come la «scienza della coscienza pura trascendentale» e, poche righe dopo, dell'intenzionalità come la struttura fondamentale di ogni coscienza, chiarendo come i testi husserliani descrivano in modo inequivocabile la necessità intrinseca dell'oggetto preso di mira dalla coscienza di trascendere quest'ultima, di essere altro da essa: l'oggetto intenzionato «è per principio fuori dalla coscienza»¹. L'intento di Sartre è qui quello di tracciare nel modo più deciso possibile, e proprio attraverso quello che dovrebbe essere il punto di raccordo tra l'una e l'altro, la distinzione radicale tra la sfera della coscienza e quella di ciò di cui c'è coscienza, così da scongiurare la minaccia della «filosofia alimentare» (l'idea, comune a realismo e a idealismo, per cui l'unico modo che la coscienza ha di conoscere sia quello di 'nutrirsi' di ciò che incontra, di farlo proprio inglobandolo in sé e rendendolo un «contenuto di coscienza»). La coscienza viene descritta come un'esplosione verso il mondo,

¹ J. P. Sartre, *L'imagination*, Alcan, Paris 1936; trad. it. a cura di N. Pirillo, *L'immaginazione*, in *L'immaginazione - Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962, p. 136.

piuttosto che come una scatola fagocitante.

In questa nuova modalità di pensare la coscienza come *andare verso*, invece che come ricezione di contenuto, Sartre individua la novità dell'idea husserliana di intenzionalità²: in una coscienza *purificata* nel senso che è resa «chiara come un grande vento» e che non possiede nulla tranne «un movimento per sfuggirsi, uno scorrere fuori di sé. Se, per assurdo, entrassimo 'in' una coscienza, saremmo presi da un turbine e gettati fuori, accanto all'albero, in piena polvere, perché la coscienza non ha un 'di dentro'. La coscienza altro non è se non il di fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza». La visualizzazione della coscienza sartriana è possibile soltanto immaginando «una serie organizzata di esplosioni che ci strappino a noi stessi, che non lascino neppure a 'noi stessi' l'agio di formarsi dietro di esse, ma che ci gettino invece al di là, nella polvere arida del mondo, sulla dura terra, tra le cose»³.

In *L'être et le néant* queste affermazioni saranno convogliate nella descrizione della dimensione ontologica della coscienza, nelle affermazioni per cui il nulla è essenzialmente iscritto nel *per sé*. La coscienza vive di continue nullificazioni, operate su se stessa e sul mondo cui si accosta: tale descrizione è comprensibile solo se la si legge come diretta conseguenza di questa interpretazione estrema dell'idea di intenzionalità. Costruendo dunque queste premesse fenomenologiche Sartre potrà in quella sede parlare di tutte le altre modalità di essere della coscienza come di un essenziale non essere mai ciò che si è, e gettarsi sempre al di là di se stessa per colmare il vuoto che la separa dalle proprie possibilità: ma allora, appunto, le considerazioni si sposteranno su un piano esistenziale.

La nozione husserliana di intenzionalità era diversa da questa sartriana. L'idea per cui ogni coscienza sia coscienza di qualcosa per Husserl comporta il fatto che ogni oggetto intenzionato risulti presente alla coscienza nel modo in cui è inteso, e nella forma intenzionale in cui è inteso. La coscienza non viene mai descritta come una fuga da sé: tutt'altro, la solidità delle sue strutture definisce nella fenomenologia husserliana la mappa delle possibilità e modalità del soggetto di accostarsi all'oggetto che intenziona. Percependo, l'oggetto si dà come percepito, immaginando come immaginato, ricordando come ricordato, e tutto questo nelle specifiche modalità prospettive proprie di ogni singolo vissuto intenzionale. Le strutture trascendentali non rischiano la dispersione, perché la coscienza non esplode fuori di sé, sulle cose, ma tali strutture sono invece, per il fatto che fondano concretamente l'essere nel mondo della coscienza, descritte nella loro essenza: questo resta

² Cfr. J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, «La Nouvelle Revue Française», 304, gennaio 1939, pp. 129-131, e in *Situations-I, Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. a cura di F. Fergnani e P. A. Rovatti, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in J. P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977.

³Ivi, pp. 140-141.

l'intento principale della fenomenologia di Husserl, la chiarificazione delle modalità in cui la coscienza si accosta al mondo.

Sartre presenta dunque la propria adesione alla fenomenologia accentuando le caratteristiche funzionali della coscienza: in virtù della sua natura intenzionale, essa è essenzialmente un'operazione, e in essa non è possibile individuare una qualche sostanzialità, neppure una sostanzialità pura.

Sebbene l'interpretazione di Sartre metta in luce derive fino allora inesplorate dell'originaria idea di Brentano e Husserl, sembra difficile trovare una descrizione capace di evidenziare in modo più lampante e profondo il concetto di vivere soggettivo. La particolarità di questa posizione consiste nell'aver intuito come per descrivere la vita *in prima persona* non sia necessario e anzi diventi controproducente parlare di *io*. La descrizione della non sostanzialità della coscienza passa precisamente per questa considerazione.

È proprio la *soggettività* della coscienza che permette di abbandonare il concetto di soggetto sostanziale: vivere in prima persona significa dimenticare se stessi, e approfondirsi pienamente nella fruizione dell'altro da sé, persino in occasione del vissuto più distratto. Se esistesse un qualcosa come la sostanza-io, questa sarebbe come una «lama opaca» introdotta nell'assoluta trasparenza della coscienza⁴. L'io strapperebbe la coscienza a se stessa e alla sua purezza, sarebbe, in modo impossibile da immaginare, un contenuto all'interno di un essere che è intrinsecamente soltanto fuga da sé, movimento intenzionale. La totale spontaneità della coscienza sempre al di fuori di sé non può essere limitata da niente di estrinseco alla sua natura. È esattamente in questo modo che si preserva il suo essere unica e totale, la sua completezza: è il suo non essere limitata da nulla se non da se stessa che la rende ciò che è.

L'essere se stessa della coscienza la coscienza lo trova nella fuga da sé. L'essere intenzionale diventa in questo caso non solo una caratteristica essenziale della coscienza, ma addirittura la sua principale condizione ontologica⁵. La coscienza, nella sua trasparenza completa, nel suo vuoto totale, è un «assoluto non sostanziale», e tollera soltanto una definizione funzionale. Per essenza può esistere solo come un assoluto, non dipendente da nient'altro da sé.

Ciò che compatta e rende coerente la sua natura essenziale, che le permette di non disperdersi nell'altro da sé a causa del costante movimento di fuga che le è proprio, è, quasi per paradosso, proprio la sua natura irriflessiva e impersonale. Irriflessiva perché una coscienza così descritta non vede se stessa, ma sprofonda interamente nell'attività

⁴ Cfr. J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, «Recherches Philosophiques», 6, 1936-1937, e Vrin, Paris 1965; trad. it. a cura di N. Pirillo, *La trascendenza dell'Ego*, Morano, Napoli 1971, p. 23.

⁵ Cfr. P. A. Rovatti, Nota introduttiva a *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in J. P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, cit., p. 131.

intenzionale che la catapulta sugli oggetti. Essa vive così pienamente in prima persona, e si colma a tal punto della cattura dell'oggetto intenzionale di ogni suo atto, che il suo normale movimento vitale non le lascia margini di possibilità per fare attenzione a sé.

Per questo motivo la coscienza è detta da Sartre «non posizionale»: in nessun atto rivolto verso un qualsiasi oggetto intenzionale – fosse anche un particolare vissuto o un'immagine di se stessa – essa pone se stessa⁶. Non può esistere un vissuto in cui, accanto alla coscienza dell'oggetto preso di mira, ci sia una latente o inconscia coscienza di sé come di un io cui ogni vissuto afferrisce. Questo io, così presente in modo nascosto alla coscienza, sarebbe un contenuto di coscienza, e una persistenza di opacità in una natura che fonda la propria compattezza proprio sull'essere totalmente trasparente.

Non deve dunque apparire strana la pretesa di Sartre di rendere la coscienza impersonale: lungi da voler giocare su un ossimoro, il non avere un io unificatore è la paradossale conseguenza della considerazione del vivere in prima persona portata all'estremo. Quello che abitualmente identifichiamo come la nostra soggettività non è realmente presente nel vivere: l'attività essenziale del trascendersi anzi preclude la formazione di una coscienza del proprio essere soggetto. La soggettività è soltanto una costruzione concettuale successiva alla diretta presa di coscienza sulla realtà.

L'irriflesso ha sempre priorità ontologica sul riflesso. La trascendenza assoluta e la fuga da sé che plasmano la natura essenziale della coscienza esistono a prescindere dal fatto che una soggettività venga intenzionata. In questo modo è corretto parlare di *io* soltanto come di un oggetto trascendente, estrinseco alla coscienza che è già completa nella sua non riflessività, e che viene semmai intenzionato in un'unità noematica esattamente come tutti gli altri oggetti su cui si può posare attenzione. Lo si può cogliere solo in un atto riflessivo, attraverso il quale la coscienza pone l'io come un oggetto incapace di differenziarsi per

⁶ È opportuno chiarire il senso in cui il termine «posizionale» è inteso da Sartre. A nostro parere non è esattamente collimante con quello in cui lo presenta Husserl, da cui Sartre lo rileva. Nel contesto originario il termine indica un particolare tipo di modificazione dossica che la *noesi* può assumere. Gli atti che «pongono» l'essere, o atti tetici, sono quelli che assumono il carattere della credenza, variamente modulata in certezza, propensione, supposizione, domanda, dubbio. L'oggetto esperito nell'atto posizionale è dato come certo, e «manifesta il carattere dell'essere, del 'reale'» (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband, a cura di K. Schuhmann, in «Husserliana», vol. III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 261-262).

Diversamente Sartre sembra orientato verso un'interpretazione diversa del termine: pare che nelle sue intenzioni il termine «posizionale» si riferisca all'atto stesso dell'oggettivare, che invece nella più precisa terminologia husserliana è rigidamente isolato come, appunto, 'atto oggettivante'. Un vissuto intenzionale di questo genere prende semplicemente di mira, focalizza l'attenzione su un qualcosa rendendolo oggetto per la coscienza, ma questa operazione si svolge a prescindere dal fatto che intervenga o meno una modificazione dossica. L'oggettivazione pura e semplice non implica necessariamente una posizione di alcun genere: semplicemente, l'oggetto può anche restare sospeso in uno *status* di neutralità.

Una coscienza non-posizionale è dunque per Sartre una coscienza che semplicemente non fa di se stessa un oggetto da prendere di mira. Che la coscienza consideri se stessa più o meno reale, questo non è considerato un problema.

qualcosa da tutti gli altri oggetti intenzionabili al mondo⁷.

Risulta chiaro agli occhi di Sartre che quindi un io così descritto, tanto estrinseco all'essere della coscienza e irrimediabilmente trascendente, debba cadere di colpo sotto la riduzione fenomenologica. E questo non significa, nel linguaggio di Sartre, che sia necessario sospendere ogni ipotesi sull'eventualità della sua esistenza, ma, in modo molto più radicale, che l'io non debba essere tenuto in considerazione che come un irreale: la sua realtà non deve essere semplicemente sospesa, come avrebbe detto Husserl, ma addirittura, se un io deve sussistere, anche in qualità di irreale, deve farlo *al di fuori* della coscienza. La riduzione fenomenologica elimina l'io dalla coscienza. Il residuo trascendentale su cui la fenomenologia sartriana decide di fondare le proprie analisi si presenta come una coscienza totalmente impersonale.

Cosa deve essere la messa tra parentesi fenomenologica per Sartre, se il suo effetto non solo è quello di sospendere, ma addirittura quello di eliminare il soggetto dalla coscienza? In questo modo sembra che essa colpisca soltanto ciò che, per essenza, è tagliato fuori della coscienza, così come Sartre la intende. Questa è una conseguenza della radicalizzazione dell'idea di riduzione fenomenologica che Sartre, evidentemente, ha già in mente in questi primi scritti: ridurre significa irrealizzare, come verrà poi esplicitato nell'introduzione a *L'être et le néant*. La coscienza invece, che considerata come *per sé* esiste come un assoluto, e coinvolge nell'esistenza anche l'altra regione dell'essere, quella dell'*in sé*, non cade sotto la riduzione. L'essenza stessa della coscienza, il suo vivere necessariamente solo come perenne attività di trascendere, questa non sembra essere ridotta, e solo perché per essenza non comprende in sé alcun residuo oggettuale.

A questo proposito notiamo come anche il termine «purificare» assuma in Sartre un significato diverso da quello in cui Husserl l'aveva usato: la coscienza purificata adesso è una coscienza vuota, che non ha interiorità e quindi non può contenere oggetti. Diversamente, nell'accezione originaria, purificare significa non considerare una qualsiasi struttura se non dal punto di vista eidetico, prescindendo dalla sua effettiva esistenza. Una coscienza purificata mantiene in sé tutti i particolari di una non purificata, ma ogni affermazione che la riguarda deve subire una modificazione di neutralità. Puro è per Husserl un sinonimo di trascendentale: diversamente, per Sartre puro significa vuoto. Per questa ragione al posto

⁷ Le analisi fenomenologiche tradizionali vengono tutte condotte grazie allo strumento della riflessione. Se si vuole analizzare l'eidetica di un qualsiasi vissuto, o della coscienza in generale, è indispensabile oggettivare quest'ultima in un atto riflessivo. L'intuizione, garanzia della verità delle considerazioni di fatto della fenomenologia, deve passare necessariamente attraverso questa inversione dello sguardo, dall'oggetto intenzionato al nostro stesso intenzionare. Inevitabilmente una parte di coscienza viene oggettivata: ma per Sartre questo sarebbe invalidare l'intera analisi. Anche se l'argomento non viene mai affrontato esplicitamente, la diretta conseguenza delle considerazioni di Sartre sarebbe proprio quella per cui quella che Husserl analizza non è coscienza. L'oggettivazione cui è stata sottoposta l'avrebbe declassata a oggetto, e privata dunque della sua prerogativa fondamentale, ossia il carattere della trascendenza.

della dimensione trascendentale, al posto di quella struttura pura sulla quale osservare le modalità che la coscienza ha di accostarsi al reale, al posto di questo troviamo nelle opere di Sartre una funzione del vuoto assoluto.

In queste considerazioni si scorgono due nozioni diverse di coscienza. La coscienza in Husserl sembra comprendere in sé tutte le strutture del mondo: è esattamente la condizione di possibilità del fatto che il mondo abbia una forma e sia esperibile; senza la messa in forma intenzionale nessun oggetto potrebbe apparire alla coscienza. Al di fuori dello scheletro logico in essa impresso nessuna forma sarebbe coerente e compatta. Nella coscienza si fonda la possibilità della concretezza del mondo⁸.

Al contrario, la coscienza di Sartre non si organizza sull'idea dell'inclusione, come fosse un organo capace di comprendere in sé la ragione del farsi fenomeno del mondo, ma su quella, opposta, di esclusione, in quanto essa è essenzialmente fuga da se stessa. La struttura del vissuto non comprende in sé la possibilità dell'esperienza, ma si esaurisce molto prima, nel gettarsi al di fuori di sé, nel non essere sé, e migrare sulle cose. La coscienza di Sartre è tutta fuori, nel mondo.

Nessun fatto di coscienza è, a dire il vero, *questa* coscienza- anche se si volesse, come Husserl, dotare piuttosto artificialmente questa coscienza di propaggini infrastrutturali che, non avendo in sé nessun modo di superare la coscienza, della quale sono una struttura, si ripiegano pietosamente su se stesse e sembrano delle mosche che vanno a sbattere il naso contro la finestra senza poter attraversare il vetro, una coscienza, se la si vuole definire come dubbio, percezione, sete, ecc., ci rimanda al nulla di ciò che non è ancora⁹.

Per Sartre dunque non è sufficiente eliminare dalla coscienza i presupposti soggettivistici e naturalistici di psicologismo e metafisica; anzi, questa non sembra neppure la sua maggiore preoccupazione. Pare piuttosto necessario distruggere ogni oggettualità residua. La riduzione fenomenologica husserliana è invocata infatti proprio come antidoto contro una forzatura con cui sovente verrebbe interpretato l'*io penso* di Kant.

Secondo Sartre, «pur concedendo a Kant che «l'io penso deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni» non è affatto necessario concludere che «un io, *di fatto*, abita tutti i nostri stati di coscienza e opera la sintesi suprema della nostra esperienza»¹⁰.

Se un io «deve poter accompagnare», allora è evidente, nella visione di Sartre, che ci sono momenti di coscienza senza io. Questo proverebbe che un io non è necessario, ed è

⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen I*, cit., pp. 27-38.

⁹ J. P. Sartre, *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 142.

¹⁰ J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, «Recherches Philosophiques», cit., p. 51.

possibile avere vissuti compatti anche senza di esso. Ma per risolvere definitivamente il problema dell'io, se esista di fatto nella coscienza, e per rendere chiaro che non solo è superfluo, ma anche nocivo, bisogna rivolgersi, appunto, a Husserl:

Attraverso l'*epochè* Husserl ritrova e coglie la coscienza trascendentale di Kant. Ma questa coscienza non è più un insieme di condizioni logiche, né tanto meno un'ipostasi di diritto, un incosciente fluttuante tra reale e ideale: è un fatto assoluto, è una coscienza reale, accessibile a ciascuno di noi appena si opera la 'riduzione'. È, dunque, essa a costituire la nostra coscienza empirica, la coscienza 'nel mondo', con un 'me' psichico e psicofisico. Da parte nostra, crediamo volentieri all'esistenza di una coscienza costituente. Siamo d'accordo con Husserl quando mostra, nelle sue notevoli descrizioni, la coscienza trascendentale che costituisce il mondo mentre s'imprigiona nella coscienza empirica, e come lui siamo persuasi che il nostro me psichico e psicofisico è un oggetto trascendente che deve cadere per opera dell'*epochè*. Tuttavia ci poniamo la seguente domanda: questo me psichico e psicofisico non è forse sufficiente? È proprio necessario raddoppiarlo di un io trascendentale, struttura della coscienza assoluta?¹¹

Alla riduzione fenomenologica Sartre chiede più di quello che le sia lecito fare. Non è possibile che essa elimini parti della coscienza già definite trascendentali: sarebbe un'operazione estranea alla sua natura, e avulsa dai suoi scopi. Nell'opera di Husserl *mettere fuori gioco* non significa porre fuori dalla coscienza *tout-court*, e in ogni caso non significa rendere ciò che deve essere sospeso un'unità noematica trascendente. L'io trascendentale diventa così in questa interpretazione un'entità che difficilmente può essere accolta nella coscienza senza che se ne provochi un superfluo quanto dannoso «sdoppiamento»¹².

La novità apportata dalla critica sartriana all'idea tradizionalmente fenomenologica di soggettività consiste quindi nell'aver criticato non soltanto l'idea di sostanza spirituale, ma

¹¹ Ivi, pp. 54-55.

¹² È interessante sottolineare che in *La voce e il fenomeno* Derrida muova contro Husserl un'accusa simile a quella di Sartre, riguardo alle conseguenze della riduzione trascendentale. Anche in questo caso il problema sarebbe l'emergere di un doppio io, che segnalerebbe uno scarto, una differenza capace di corrompere la purezza della coscienza. La sua trasparenza a se stessa, su cui si basa il principio di verità della fenomenologia, l'intuizione, sarebbe intaccata da un alone di opacità che introdurrebbe l'esteriorità in quella che per principio dovrebbe essere interiorità assoluta. Tuttavia il risultato cui Derrida perviene è dunque proprio il rischio che Sartre mira a scongiurare, quello dell'innesto di un elemento non perfettamente cosciente di sé – una cosa, quindi, e non una coscienza – all'interno dell'attività trascendentale: «Tutte queste difficoltà hanno il loro centro nel concetto enigmatico di 'parallelismo'. Husserl evoca la sorprendente, la mirabile 'parallelità' ed anche, 'se così si può dire, il ricoprimento' della psicologia fenomenologica e della fenomenologia trascendentale, 'tutte e due intese come discipline eidetiche'. L'una abita l'altra, se così si può dire, implicitamente'. Questo *nulla* che distingue dei paralleli, questo nulla senza il quale appunto nessuna esplicitazione, cioè nessun linguaggio potrebbe dispiegarsi liberamente nella verità senza essere deformato da qualche *milieu* reale, questo nulla senza il quale nessun problema trascendentale, cioè filosofico, potrebbe ricevere il suo respiro, questo nulla sorge, se così si può dire, quando la *totalità* del mondo è neutralizzata nella sua esistenza e ridotta a fenomeno. [...] Concludere da questo *parallelismo* ad una *adeguazione* è la più seducente, la più sottile, ma anche la più ottenebrante delle confusioni: lo psicologismo trascendentale. È contro di esso che bisogna mantenere la distanza precaria e minacciata tra i paralleli ed è contro di esso che bisogna interrogarsi senza posa». J. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968, pp. 41-42.

soprattutto quella di soggetto trascendentale¹³, al quale non basta essere purificato per essere considerato una parte intrinseca della continua attività intenzionale che chiamiamo coscienza. Lo prova il fatto che quando essa riflette su un suo particolare vissuto, o su di sé in generale, non intenziona mai se stessa, ma soltanto quell'entità noematica che è la coscienza riflessa.

Perciò l'io trascendentale non ha ragione di essere. Inoltre, questo io superfluo è nocivo. Se esistesse strapperebbe la coscienza a se stessa, la separerebbe, s'insinuerebbe in ogni coscienza come una lama opaca. L'io trascendentale è la morte della coscienza. L'esistenza della coscienza, infatti, è un assoluto, poiché la coscienza è coscienza di se stessa. Vale a dire che il tipo di esistenza della coscienza è essere cosciente di sé. E prende coscienza di sé *in quanto è coscienza di un oggetto trascendente*. Tutto è chiaro e lucido nella coscienza: l'oggetto le è di fronte con la sua opacità caratteristica, ma essa è, secondo la legge della sua esistenza, unicamente e semplicemente coscienza di essere coscienza di questo oggetto. Si deve aggiungere che questa coscienza di coscienza – ad esclusione dei casi di coscienza riflessa [...] – non è *posizionale*, cioè la coscienza non è il suo proprio oggetto. Il suo oggetto le è fuori per natura ed è perciò che con uno stesso atto lo *pone* e lo *coglie*¹⁴.

Husserl a questo proposito era stato molto meno costante e deciso di Sartre, ma le sue opinioni sull'io vengono presentate in *La transcendance de l'Ego* in modo piuttosto sbrigativo¹⁵. Secondo Sartre, al pari di Cartesio, Husserl avrebbe messo *io* e *penso* sullo stesso piano, passando così surrettiziamente dall'idea del semplice *cogitare* a quella di una sostanza pensante¹⁶. In realtà questo punto della critica non ci sembra propriamente equo nei confronti dell'opera husserliana. In *Ideen I* si parla della messa fuori circuito dell'io puro come di una grossa difficoltà che conduce a un punto limite dell'analisi. Il problema non è certo la riduzione dell'uomo in quanto essere naturale o sociale, già operata. L'io in questione è anche per Husserl il residuo di soggettività lasciato dalla messa tra parentesi fenomenologica: è quella tendenza, impossibile da estirpare dalle *cogitationes* pure, di prendere ognuna la forma del *cogito*. La domanda che si pone Husserl precorre quella di Sartre: operando la riduzione trascendentale il *cogitare* perde la propria forma soggettiva? E l'«io fenomenologico che scopre le cose» si risolve in un «nulla trascendentale»?¹⁷

In quella sede in effetti Husserl deciderà che l'io puro deve restare all'interno del flusso trascendentale della coscienza. Ma deve farlo non come vissuto tra i vissuti, e in

¹³ Cfr. J. M. Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psyche*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, p. 39.

¹⁴ J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, cit., pp. 59-60.

¹⁵ «Husserl ha risposto al problema. Dopo aver considerato che il me era una produzione sintetica e trascendente della coscienza (nelle *L. U.*), è ritornato, nelle *Ideen*, alla tesi classica, secondo la quale dietro ogni coscienza vi sarebbe un io trascendentale, struttura necessaria di queste coscienze, i cui raggi (*Ichstrahl*) cadono su ogni fenomeno che si presenta nel campo dell'attenzione. Così la coscienza trascendentale diviene rigorosamente personale. Era necessaria questa concezione? Ed è compatibile con la definizione della coscienza che dà Husserl?» Ivi, p. 56.

¹⁶ Ivi, p. 67.

¹⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 143-144.

nessun senso come parte reale e effettiva di essi: la costanza con la quale abita la coscienza non è quella di «un vissuto stolidamente persistente», ma è solo la conseguenza del suo essere necessario per principio ad essa. Esso è ciò che resta costante nella corrente dei vissuti, sempre uguale a se stesso, e per questo non può essere nullificato. È il sempre identico a sé, e mantiene così una differenza di principio rispetto ai vissuti, per essenza caduchi.

L'io che a Husserl interessa mantenere in vita non è in alcun modo una sostanza, e neppure un oggetto interno alla coscienza. È semplicemente il residuo di soggettività che deve abitare ogni coscienza, e che infatti viene indicato come diverso per ogni corrente di vissuti. Quindi, anche quando Husserl dice che con l'io puro, rimasto nella coscienza, ci si presenta «una *specie singolarissima* di trascendenza», una trascendenza dell'immanenza, in nessun modo intende dire che l'io è un oggetto nella coscienza. Tale trascendenza è infatti «non costituita», e non ha quindi subito l'apprensione di un atto oggettivante. Inoltre questa trascendenza, dicevamo, compare eventualmente *con* l'io puro, ma non si identifica con esso.

Questo, solo uno dei luoghi in cui Husserl affronta il problema dell'io puro, argomento notoriamente segnato dai suoi continui ripensamenti. Sartre, tracciando la propria nozione di coscienza, fonda la soggettività sull'assenza dell'io, e in questo risiedono la forza e l'incisività della sua argomentazione. Tuttavia l'accusa che egli muove a Husserl, quella di aver mantenuto l'io trascendentale come residuo cosale all'interno della coscienza, sembra liquidare troppo velocemente un tema fondamentale, con cui Husserl si è confrontato a più riprese e sempre in modo problematico. Pur rimandando ad altra sede la discussione sull'oscillare del significato dell'espressione husserliana 'io puro', e sul mutare continuo della posizione di Husserl a suo proposito, pur senza pretendere di stabilire se nelle sue intenzioni esso debba essere mantenuto o eliminato dalla considerazione della coscienza trascendentale, è lecito affermare che in nessun luogo egli conferisce all'io i caratteri dell'oggetto: il soggetto non richiede di essere eliminato con la stessa urgenza che invece è percepita da Sartre. Forse questa è una delle ragioni per cui individuare una dimensione trascendentale è molto più semplice in Husserl che in Sartre. La tesi per cui essa, anche se non sempre, comunque prevalentemente nelle opere del primo, sia individuabile nel momento in cui viene scoperto un io puro è certo meno problematica di quella proposta da Sartre: una soggettività che non può essere oggetto di coscienza in alcun modo, in cui non è possibile identificare alcun nucleo di sostanzialità, neppure pura, la quale tuttavia per essere oggetto di un'analisi fenomenologica deve essere riconosciuta come dimensione trascendentale.

2. La discussione intorno all'irrealtà del noema

Difficilmente Sartre riflette sulla riduzione trascendentale. In *La transcendance de l'ego* compare, vedremo, una riflessione sulla naturalezza o meno del gesto fenomenologico della sospensione, e sul significato che esso assume in una prospettiva esistenziale. Tuttavia appare certo più evidente la critica che alla riduzione fenomenologica viene rivolta in *L'être et le néant*, in occasione della quale il concetto di purificazione della coscienza viene completamente stravolto in un'interpretazione che sta agli antipodi di quella che aveva prescritto Husserl. L'accusa che Sartre rivolge più spesso a Husserl è quella di aver abbandonato l'impostazione originaria dei suoi lavori, ignorando le reali conseguenze cui avrebbe portato la sua idea dell'intenzionalità. In particolare egli lo avvicina all'idealismo: la riduzione fenomenologica gli appare infatti come una mossa metafisica¹⁸. E, appunto, diventa importante comprendere il senso e le ragioni di questa affermazione, che arriva a definire metafisico l'artificio che sottrae la filosofia a ogni metafisica.

Tale giudizio proviene chiaramente da una serie di riflessioni che concernono, come vediamo, il modo in cui Sartre comprende la coscienza, o il *per sé*, e nessuna di queste interpretazioni può essere definita innocua: la ricezione sartriana dei concetti-base della fenomenologia trasfigura completamente il terreno delle analisi, e sortisce come risultato un progressivo accumulo della sensazione che non si conquisti mai il territorio trascendentale, tanto da non potervi in nessun modo poggiare saldamente.

Oltre alla riflessione sulla possibilità dell'io puro, un altro esempio del compiersi di tale trasfigurazione è la riflessione sartriana sul concetto di *noema*. Nell'introduzione a *L'être et le néant* Sartre ne propone una personale lettura nell'intento di mettersi al riparo da quella che a suo parere è la deriva fallace della fenomenologia, ovvero l'idealismo. L'irrealtà del *noema*, accettata – pur non senza ambiguità - nei lavori precedenti, in questo caso viene bruscamente respinta. Parallelamente, la messa tra parentesi operata da Husserl, peraltro indispensabile a qualsiasi analisi fenomenologica, avrebbe, nella lettura sartriana, il potere di ridurre l'*esse* del fenomeno cui il soggetto si rapporta al suo *percipi*, diventando così un'assunzione di genuino sapore metafisico.

In questo modo Sartre sembra ignorare o passare sotto silenzio la stessa spiegazione fornita al lettore di *Ideen*: in quelle pagine è spiegato come si tratti semplicemente di

¹⁸ «Si sarebbe forse tentati di rispondere che le difficoltà ricordate dipendono tutte da una determinata concezione dell'essere, da un tipo di realismo ontologico affatto incompatibile con la nozione stessa di apparizione. Infatti ciò che misura l'essere dell'apparizione è che essa appare. E siccome abbiamo limitato la realtà del fenomeno, possiamo dire del fenomeno che è come appare. Perché non spingere l'idea fine al limite e dichiarare che l'essere dell'apparizione è il suo apparire? Il che è un modo di rivestire di parole nuove il vecchio *esse est percipi* di Berkeley. È ciò che farà Husserl, quando, effettuata la riduzione fenomenologica, tratterà il noema da irreali e dichiarerà che il suo *esse* è un *percipi*.» J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 16-17.

«mettere fuori circuito» la tesi per cui «io trovo la realtà [...] come esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre». Questo non nel senso di affermare la sua non esistenza: «non si tratta di una conversione della tesi in antitesi, della posizione della negazione; e nemmeno si tratta di trasformare la tesi in supposizione, in propensione, in indecisione, in dubbio (preso in qualunque senso): simili cose non dipendono dal nostro libero arbitrio»¹⁹. L'esistenza o meno della realtà che non è coscienza, questo non dipende dal capriccio di colui che la percepisce: l'*epoché* fenomenologica anzi «mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale»²⁰.

La risposta di Sartre prevede invece una personale versione della prova ontologica, piegata a dimostrare l'esistenza del fenomeno, di ciò che non è coscienza, facendolo dipendere proprio da quest'ultima. Per Sartre è vietato parlare di irrealtà del *noema*, ma anche del fatto che la coscienza abbia un effettivo contenuto. Essa non ha oggetti al suo interno: il tavolo non è nella coscienza; il *noema* però non può avere all'interno del vissuto lo *status* di irrealtà che gli ha attribuito Husserl. Per sciogliere questa contraddizione Sartre sposterà semplicemente, con una mossa evidentemente stridente con l'eidetica fondamentale del vissuto, il *noema* al di fuori della coscienza.

Se la coscienza è per essenza «coscienza di qualcosa», se questa non è una sua caratteristica contingente, ma un tratto essenziale che ne definisce l'unico possibile modo di essere, allora essa, «nella sua natura più profonda, è rapporto a un essere trascendente»²¹. Per questo Husserl, «facendo del *noema* un irreali, correlativo alla *noesi*, il cui *esse* è un *percipi*, [...] vien meno alle sue premesse»: egli impedirebbe i naturali sviluppi dell'idea di intenzionalità della coscienza. «La coscienza è un essere la cui esistenza pone l'essenza, e inversamente essa è coscienza di un essere la cui essenza implica l'esistenza, cioè la cui apparenza reclama di essere»²². L' *in sé* appena ricavato dall'essenza stessa dell'esser cosciente non sembra dipendere solo nel suo essere da quello del *per sé*, ma anche nel suo esistere. Questa posizione d'esistenza contrasta con tutto quanto Husserl sostiene in *Ideen*.

In queste righe, e nell'accusa di idealismo portata a Husserl, ci sembra di scorgere quello che sembra un duplice fraintendimento: del concetto di *noema* da una parte, e del senso della riduzione fenomenologica dall'altra. Sembra esserci un'ambiguità notevole nella descrizione sartriana della nozione di *noema*: soltanto infatti confondendolo con l'oggetto reale, posto per essenza al di fuori della coscienza, egli può tacciare Husserl di idealismo. Il *noema* è per Husserl la componente irreali del vissuto, componente che non è realmente contenuta in esso, a differenza della *noesi* e della *hylè*, ma questa affermazione non ha alcuna

¹⁹ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 69.

²⁰ Ivi, p. 71.

²¹ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 27.

²² Ivi, p. 29.

ripercussione metafisica. Husserl non sta affermando che gli oggetti verso cui si dirigono gli atti intenzionali della coscienza siano irreali: semplicemente, che lo sono i correlati noematici. Il legame essenziale che unisce *noesi* e *noema* non preclude all'una di poter esistere e all'altro no.

La questione è in effetti problematica: il *noema* si differenzia dalle parti reali del vissuto e ugualmente dall'oggetto vero e proprio per la sua irregionalità: non appartiene alla coscienza, né al mondo.

La distinzione husserliana che aveva fatto emergere le due regioni dell'essere, coscienza e mondo, divenute nell'interpretazione di Sartre *per sé* e *in sé*, le aveva già per essenza separate e unite l'una dall'altra. Questo però senza legare l'effettiva esistenza dell'una all'altra: in questo caso era sufficiente affermare che «il correlato di coscienza è inseparabile dalla coscienza stessa, senza essere tuttavia effettivamente contenuto in essa»²³. Il *noema* non esiste nella realtà. Esso si ricava soltanto operando un'analisi eidetica del vissuto e scartandone le componenti reali soggettive.

L'oggetto è altra cosa: sulla sua esistenza non si può affermare né negare niente. Husserl, coerente con le sue premesse, non si pronuncia in proposito. È su di esso che la riduzione fenomenologica vieta persino le supposizioni. Soltanto definendo *questo* un 'irreale' si può essere accusati di idealismo. Anche la sola descrizione che invece in *Ideen I* viene tracciata a proposito dell'oggetto è tutta svolta dal punto di vista della coscienza, al di fuori della quale non è possibile uscire: e a una coscienza per essenza è preclusa una contemplazione 'di sorvolo' del mondo, capace di definire, al di fuori di un particolare punto di vista, la struttura eidetica completa del realtà. L'oggetto è identificato come il polo cui accennano tutte le sue inesauribili apparizioni: senza che esso si riduca a nessuna di esse, la sua essenza è descrivibile solo da un punto di vista da queste filtrato. L'oggetto esterno non può donarsi alla coscienza direttamente nella sua adeguatezza, ma ha bisogno di incarnarsi di volta in volta in un determinato aspetto: sempre cangiante, instabile e pronto a trapassare in un successivo, ma indispensabile. Il *noema*, l'oggetto per la coscienza, è l'oggetto nel modo in cui di volta in volta viene preso di mira. L'oggetto, al di là di esso, resta una *x* determinabile (perché è il soggetto di tutti i suoi possibili predicati) ma *in senso noematico*, ossia sempre attraverso²⁴ il filtro della componente non reale del vissuto²⁵.

²³ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 319.

²⁴ Queste considerazioni non devono indurre a cadere nella convinzione secondo la quale l'intuizione (di qualunque genere essa sia, percezione, immaginazione, ricordo...) non raggiunga la cosa stessa, ma approcci ad essa attraverso la mediazione di una sua «manifestazione», un'immagine capace di vivere all'interno della coscienza. Sartre stesso criticherà con veemenza questa posizione, sottolineando in modo notevole la natura «esplosiva» della coscienza, il suo essere un diretto dirigersi verso le cose stesse. Cfr. J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, cit..

²⁵ «I predicati sono però predicati di 'qualcosa'», e anche questo 'qualcosa appartiene, e manifestamente in maniera inseparabile al nucleo in questione: esso è il punto centrale di unità di cui abbiamo parlato sopra. È il

Per rendere almeno in parte più chiaro il senso in cui si dice che il concetto di *noema* risulta frainteso da Sartre basta rileggere la trattazione che esso aveva subito in *L'imaginaire*²⁶, opera precedente a *L'être et le néant* e dotata di un taglio che più pacificamente può essere definito fenomenologico. In essa, che pure si presenta al lettore come un'opera di analisi eidetica del vissuto immaginativo, si riscontra un'innegabile confusione nella distinzione delle componenti fondamentali di esso. Non esistono descrizioni separate di *noema*, *noesi*, *hylè*; non esiste anzi nella presentazione di Sartre una geografia del vissuto anche solo paragonabile a quella husserliana: piuttosto, nel vago e fumoso concetto di *analogon* immaginativo si concentrano le caratteristiche di ognuna delle tre componenti. Esso dovrebbe ricoprire, nell'immagine mentale, esattamente la stessa funzione che nel caso dell'immagine fisica, una caricatura o un ritratto per esempio, hanno le linee o le macchie sulla tela.

Sartre introduce l'immagine parlandone come di un rapporto tra la coscienza e un oggetto esterno: ma resta problematico definire con precisione come avvenga questo rapportarsi, e in che veste debbano essere guardate le componenti dell'immagine finora descritte. Dice Sartre: «Nell'immagine mentale l'oggetto è preso di mira come una sintesi di percezioni, cioè nella sua forma corporea e sensibile, ma appare attraverso un *analogon* affettivo». Questo *analogon*, che potremmo forse definire di natura noetico-iletica (perché l'immagine materiale non può avere una *hylè* uguale a quella della percezione, ma in essa la *materia* deve essere sostituita dal *sapere*, dallo sforzo del pensiero di prendere contatto con

punto in cui i predicati si annodano o il loro 'supporto', ma non si può affatto dire che esso sia la loro unità nel senso in cui può essere detto unità un qualunque nesso di predicati. Sebbene non ne sia separabile né sia collocabile accanto a essi, esso va tenuto necessariamente distinto dai predicati; così come, viceversa, questi stessi sono i suoi predicati: impensabili senza di esso e tuttavia distinguibili da esso. Noi diciamo che l'*obiectum* intenzionale è costantemente dato alla coscienza nel processo continuo o sintetico della coscienza, ma che 'le si dà sempre diversamente'; che esso è sempre il 'medesimo', solo che è dato con predicati diversi e con un diverso statuto di determinazione: 'esso' si mostra solo da diversi lati, attraverso cui i predicati rimasti indeterminati possono ricevere una più precisa determinazione: oppure diciamo che in questo tratto di datità 'l' *obiectum* è rimasto invariato, ma si è modificato 'esso', l'identico, acquistando nel mutamento in bellezza, perdendo d'utilità, ecc. Se si intende tutto questo come descrizione noematica di ciò che di volta in volta è preso di mira come tale, e se questa descrizione, che è sempre possibile, è compiuta in pura adeguazione, allora l' *obiectum* intenzionale identico si distingue in maniera evidente dai mutevoli e alterabili 'predicati'. Esso si distingue come momento noematico centrale: l'oggetto [*Gegenstand*], l'*obiectum* [*Objectum*], l'identico, il 'soggetto determinabile dei suoi possibili predicati' – la pura x ottenuta astraendo da tutti i predicati – e si distingue da questi predicati, anzi dai noemi-predicati [*Predikatnoemen*].

Noi riferiamo al medesimo *obiectum* molti modi di coscienza, atti o *noemi* di atti. E ciò non è manifestamente casuale: nessun *obiectum* è pensabile senza che sia anche pensabile una molteplicità di vissuti intenzionali, connessi in un'unità continua o in un'unità propriamente sintetica (politetica), nella quale 'esso', l'*obiectum*, è dato alla coscienza come identico e tuttavia in modi diversi dal punto di vista noematico: di conseguenza, il nucleo caratterizzato è mutevole, mentre l' 'oggetto', il puro soggetto dei predicati, è identico. È chiaro che ogni singolo atto parziale della durata immanente di un atto può essere considerato a sua volta come un 'atto', e l'atto complessivo come una certa unità concordante di atti connessi in maniera continua. Possiamo quindi dire che più *noemi* di atti hanno sempre nuclei diversi, e tuttavia in modo tale da fondersi in un'unità dotata di identità, un'unità nella quale il 'qualcosa', il determinabile che si trova in ogni singolo nucleo, è dato alla coscienza come identico». E. Husserl, *Ideen I*, cit., pp. 325-326.

²⁶J. P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; trad. it. a cura di Raoul Kirchmayr, *L'immaginazione. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.

delle presenze intuitive), costituisce la *presenza* attraverso cui si dà l'oggetto, *assente*. L'*analogia* è dunque doppia: in quanto è un «*analogon* materiale», è affine alla materia, e poiché accenna all'oggetto assente, al *noema*.

Il problema dell'*analogon* materiale, così descritto, capace di condizionare l'apparizione dell'oggetto immaginario, è di certo il problema fondamentale in *L'imaginaire*²⁷. La natura assolutamente non sostanziale di tutte le attività coscienziali, e l'interpretazione «sostanziale» della riduzione fenomenologica, non avrebbero permesso a Sartre di descrivere la parte noematica come in qualche modo assimilabile a un oggetto interno alla coscienza. Per questa ragione la natura dell'*analogon* immaginativo è particolarmente problematica: ci troviamo a parlare insieme di *noesi*, materia e *noema*, come se essi si perdessero in una sola essenza vaga, che Sartre stesso definisce come un «miraggio», «una contraddizione interna, un vizio radicale di struttura»²⁸.

L'idea che l'irrealtà del *noema* minacci in qualche modo la purezza della fenomenologia rendendola un idealismo e la corrispondente nebulosa definizione della parte analogica del vissuto immaginativo tradiscono un'incontestabile originalità nell'interpretazione della riduzione fenomenologica. L'operazione in virtù della quale è possibile l'analisi eidetica, la visione essenziale della compagine di coscienza vivente in tutta la sua complessità strutturale, è fraintesa all'origine, e diventa una mossa di negazione irrealizzante, più che di sospensione. E chiaramente, fra le componenti del vissuto, la prima a cadere e essere espulsa dal *per sé* è quella *noematica*, che più delle altre assomiglia a un oggetto.

L'irrigidimento della distinzione ontologica tra le due regioni dell'essere impedisce la commistione di coscienza intenzionale e elementi non coscienti di qualsiasi genere. Sebbene la coscienza fenomenologica non sia un luogo pieno di oggetti, ma abbia una natura essenzialmente funzionale, Sartre fatica a riconoscere il *noema* come un elemento intenzionale: parte essenziale dell'intenzionalità, elemento della compagine coscienziale, separabile dagli altri soltanto idealmente, nel corso della descrizione, ma mai realmente, questo momento di vita intenzionale è adesso declassato al ruolo di oggetto, e privato della sua forza significativa. Non ha alcun senso un *noema* essenzialmente separato dalla coscienza, perché se esso non ne costituisse una delle parti fondamentali la coscienza stessa non vivrebbe di significati, non sarebbe ciò che essenzialmente deve essere, una funzione intenzionale.

Il bisogno sartriano di espellere dal *per sé* ogni elemento assimilabile all'*in sé* giunge

²⁷ S. Pieri, *Metafisica ed immagine. Saggio su Jean-Paul Sartre*, Marzorati, Milano 1983, p. 154.

²⁸ J. P. Sartre, *L'imaginaire*, cit., p. 136. Per descrivere l'*analogon* immaginativo Sartre utilizza in modo non assiologico il termine 'magico', termine per il quale invece in *La transcendance de l'ego* aveva deciso un senso deteriore.

alle estreme conseguenze proprio in *L'imaginaire*, quando, pur di non uscire dai confini tracciati intorno al concetto di *analogon*, ma animato dall'esigenza di acquistare, per il vissuto immaginativo, un elemento simile a un correlato intenzionale, Sartre crea il concetto quantomai scivoloso di «oggetto immaginario».

Questa riflessione sul rapporto tra vissuto e oggetto immaginario è solo vagamente assimilabile alle considerazioni svolte da Husserl sui cambiamenti che le varie modificazioni della percezione scaricano sulle strutture noetico-noematiche. Un'immaginazione, che è un vissuto presentificante dovuto a una modificazione posizionale della presentazione originariamente percettiva, porterà nella propria struttura interna il segno di tale modificazione. Il *noema* sarà quell'albero intenzionato in immagine, tutto diverso da come sarebbe stato il *noema* di un vissuto che avesse preso di mira lo stesso albero, ma in una modalità percettiva, o rimemorativa. Tuttavia l'idea sartriana di oggetto immaginario resta molto lontana da questo.

Il problema risiede nell'idea sartriana di intenzionalità. Mentre spiega l'idea della quasi-osservazione, che è appunto il fenomeno, specifico del vissuto immaginativo, per cui dell'immagine non si può apprendere nulla di diverso da ciò che la coscienza vi ha messo, Sartre introduce anche quella di oggetto immaginario:

Difatti, nell'immagine una certa coscienza si dà un certo oggetto. L'oggetto è dunque in relazione con un certo atto sintetico, che comprende fra le sue strutture un certo sapere e una certa «intenzione». L'intenzione è al centro della coscienza: è essa che mira all'oggetto, che cioè lo costituisce per ciò che è. [...] Costituire in sé una certa coscienza della tavola come immagine significa allo stesso tempo costituire la tavola come oggetto di una coscienza immaginativa. L'oggetto in immagine è dunque contemporaneo alla coscienza che mi formo di esso, ed è definito con esattezza da questa coscienza. [...] Nell'atto di coscienza, l'elemento rappresentativo e quello del sapere sono legati in un atto sintetico. L'oggetto in rapporto a questo atto si costituisce al contempo come un oggetto concreto, sensibile, e come un oggetto di sapere. Ne deriva la conseguenza paradossale che l'oggetto ci è presente simultaneamente dal di fuori e dal di dentro. Dal di fuori perché lo osserviamo, dal di dentro perché è *in esso* che percepiamo che cos'è. Ecco perché immagini estremamente povere o troncate, ridotte ad alcune determinazioni spaziali, possono avere per me un senso ricco e profondo. E questo senso è qui, immediato, *in* queste linee, si dà senza che ci sia bisogno di decifrarlo. Ecco perché, inoltre, il mondo delle immagini è un mondo in cui non succede nulla. [...] Nemmeno un secondo di sorpresa: l'oggetto che si muove non è vivo, *non precede mai l'intenzione*. Ma non è neppure inerte, passivo, «agito» dal di fuori, come una marionetta: *la coscienza non precede mai l'oggetto*, l'intenzione si rivela a se stessa nello stesso momento in cui si realizza, nella sua realizzazione e per mezzo di essa²⁹.

In un modo perfettamente coerente col principio della quasi-osservazione si forma l'oggetto per la coscienza immaginativa: come un qualcosa di totalmente dipendente dalla

²⁹ Ivi, pp. 20-21.

coscienza, ma allo stesso tempo di contemporaneo ad essa; l'oggetto non è successivo alla coscienza, né esiste prima di essa. L'intenzione «si rivela a se stessa nello stesso momento in cui si realizza»: tutto procede senza strappi dai principi che Sartre enuncia, il sapere diventa conscio di se stesso nel movimento di formazione dell'oggetto immaginario.

Eppure il problema sussiste ancora: non leggiamo una chiara distinzione tra *obiectum* intenzionale e *obiectum* reale, perché l'oggetto immaginario vive in un intermondo, in uno spazio in cui l'esistenza non è assimilabile, in fondo, né a quella intenzionale né a quella reale. Tutto come confermato dall'*incipit* a *L'imagination*: il foglio reale e quello immaginato sono lo stesso foglio, ma vivono su due piani di esistenza diversi e separati («È sì lo stesso foglio, il foglio che è ora sulla mia scrivania, ma esiste in un altro modo. Io non lo vedo, non si impone come un limite alla mia spontaneità; non nemmeno un dato inerte esistente *in sé*. In una parola: non esiste *di fatto*, esiste *in immagine*»³⁰).

Una volta posta la possibilità degli oggetti immaginari, Sartre può addirittura pensare a quella della vita immaginaria: a differenza di Husserl, che concepisce un solo vissuto primario, la percezione originariamente presentante, e tutti gli altri, immaginazione *in primis*, come modificazioni, seguendo un modello rigoroso di inscatolamento gerarchico di un atto sull'altro, Sartre da parte sua vede l'originarietà di due vissuti, percezione e immaginazione. La vita su cui la fenomenologia basa la sua riflessione è concepita sul prototipo percettivo, mentre Sartre vede la possibilità di due modelli paralleli: esiste una vera e propria «vita immaginaria», ed è lo spazio in cui si interagisce con gli «oggetti immaginari».

La vita in immagine ha contorni tracciati in modo vago anche da Sartre: essa si caratterizza come un anti-mondo, perché le sue regole non sono paragonabili al perfetto scheletro logico della vita della coscienza in fenomenologia. Adesso la coscienza è descritta agire in uno spazio «magico», in cui non valgono, e anzi, devono essere infranti il principio di individuazione e quello di identità. È davvero difficile a questo punto interpretare l'oggetto immaginario di Sartre come un derivato del *noema* husserliano: esso ha il carattere pieno della realtà, ma di una realtà immaginaria, in cui tutto ha una forma di principio irrazionale. Eppure questa particolarissima creatura fenomenologica sembra nascere proprio dall'assenza del correlato noematico nella coscienza, e dal bisogno di un riempimento di significato del vissuto. Per paradosso, in questo caso la riduzione fenomenologica, che deve scongiurare la metafisica, ha creato un nuovo livello di realtà, espellendo il *noema* dalla coscienza.

³⁰ Ivi, cit., p. 6.

3. Il significato della riduzione trascendentale

Qual è dunque il senso in cui secondo Sartre deve essere intesa la riduzione fenomenologica, e in che senso il mondo deve essere «messo tra parentesi»? Abbiamo già accennato a come Sartre la intenda come un'operazione che sancisce l'irrealtà del correlato intenzionale della coscienza – qualsiasi cosa si intenda con «correlato intenzionale», vista l'ambiguità di cui abbiamo parlato a proposito del *noema* e che non siamo riusciti a sciogliere.

Eppure, paradossalmente, Sartre nei suoi primi scritti individua nella pubblicazione di *Ideen I* «il fatto più saliente della filosofia dell'anteguerra»³¹, e saluta la riduzione fenomenologica come una rivoluzione³². Tuttavia nelle stesse pagine Sartre parla della «finzione» come dell'elemento fondamentale della fenomenologia³³. Il merito di Husserl sarebbe stato quello di liberare l'analisi psicologica dal legame della coscienza al corpo e al mondo cui sarebbe di fronte, concedendogli un elemento vitale in cui muoversi, quello, appunto, dell'irrealtà³⁴.

Nella sua personale lettura di Husserl, Sartre concepisce la fenomenologia come la rigida determinazione di una dimensione non mondana, sospesa come a mezz'aria in un universo di irrealtà. La rivoluzione dell'*epoché* consisterebbe nella possibilità di considerare la coscienza nella sua astrazione dal mondo, come una mossa in controtendenza rispetto alla psicologia empirica. In questa lettura della riduzione trascendentale come apertura dello spazio originario destinato alla *finzione* troviamo anche una delle prime avvisaglie del ruolo che il Sartre più maturo conferirà all'immaginazione, quello di facoltà nullificante e punto di vista privilegiato per l'osservazione della struttura dialettica del *per sé*. Ma in questa prospettiva sembra smarrirsi il legame fondamentale, strutturale, che esiste tra intenzionalità e dimensione trascendentale. L'intenzionalità husserliana sancisce la possibilità dell'analisi trascendentale, perché determina la coscienza come una dimensione irreali, sì, ma indissolubilmente legata al mondo. La vita del soggetto nel suo rapporto con l'oggetto, la

³¹ J. P. Sartre, *L'imagination*, cit., p. 131.

³² «Questo libro era chiamato a rivoluzionare tanto la filosofia quanto la psicologia. La fenomenologia, scienza della coscienza pura trascendentale, è una disciplina radicalmente diversa dalle scienze psicologiche, che studiano la coscienza dell'essere umano indissolubilmente legata a un corpo e di fronte a un mondo». Ivi, p. 131.

³³ È vero che la finzione assume un ruolo fondamentale nelle analisi fenomenologiche. Ma in questo passo Sartre non la intende come suggerisce il par. 4 di *Ideen I*, come l'elemento in cui vive e cresce la conoscenza eidetica. Husserl ha in mente la fantasia come facoltà di liberare l'esemplificazione intuitiva dell'*eidōs* dalle rigidità cui la costringerebbe la datità fornita dall'esperienza, e di costruirle un campo di variazione in cui sia possibile deciderne le possibilità e i limiti oltre i quali perderebbe se stessa.

³⁴ Già in questi primi lavori si intuisce l'interpretazione sartriana della mossa riduzionistica di Husserl: non deve stupire se, a proposito dello stesso tema (che in *L'être et le néant* compare sotto la forma di irrealtà del *noema*) questi accenti entusiastici diventino pochi anni dopo la già citata accusa di idealismo. Sembra esserci dunque in questo passo una contraddizione con quanto Sartre dirà in *L'être et le néant*, e un cambio di atteggiamento nei confronti della scelta di Husserl di rendere irreali il *noema*.

vita intenzionale della coscienza datrice di significati, coincide perfettamente con il residuo fenomenologico, quello che resta dopo la riduzione.

Il modo, decisamente alternativo, in cui Sartre sfrutta l'idea dell'intenzionalità diviene chiaro, l'abbiamo visto, nelle premesse teoriche e ontologiche a *L'être et le néant*: in esse il legame essenziale di soggetto e oggetto, trasfigurati in *per sé* e *in sé*, assume importanza per la dimostrazione dell'esistenza dell'*in sé*.

Husserl aveva ovviamente già parlato di tale relazione, ma come di un legame esclusivamente *logico*, e della riduzione, ma come di una mossa assolutamente non idealistica:

Con una certa cautela nell'uso della parola, possiamo anche dire, in certo modo, che *tutte le unità reali sono «unità di senso»*. Ma le unità di senso presuppongono (e lo ripeto: non già perché lo deduciamo da qualche postulato metafisico, ma perché lo possiamo mostrare con un procedimento intuitivo e indubitabile) una *coscienza che conferisca senso*, la quale coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta dal conferimento di senso. Se si ricava il concetto di realtà dalle realtà *naturali*, dalle unità di un'esperienza possibile, il «mondo» e la «natura» equivalgono alla totalità del reale; ma identificare la totalità del reale con la totalità dell'essere, e quindi assolutizzare il reale, è un'assurdità. *Una realtà assoluta vale quanto un quadrato rotondo*. Realtà e mondo sono per noi titoli atti a designare determinate *unità di senso* dotate di validità, cioè unità di «senso» relative a determinate connessioni della coscienza pura assoluta; connessioni che in virtù della loro *essenza* conferiscono appunto questo senso e non un altro e ne mostrano la validità di senso.

Non ha afferrato il senso delle nostre discussioni chi obietta che ciò significa trasformare il mondo intero in parvenza soggettiva e gettarsi tra le braccia dell'«idealismo alla Berkeley». Alla piena validità dell'essere del mondo intesa come la totalità delle realtà, abbiamo tanto poco sottratto quanto poco possiamo sottrarre all'essere geometrico e pienamente valido del quadrato negando (e in questo caso si tratta di un certo franco truismo) che è rotondo. La realtà naturale non subisce un'«interpretazione che ne stravolge il senso» e tanto meno viene negata; se ne è semplicemente eliminata un'interpretazione assurda che contraddice il suo *proprio* senso chiarito sulla base dell'evidenza. Tale interpretazione deriva da un'assolutizzazione *filosofica* del mondo, che è del tutto estranea alla considerazione naturale del mondo stesso³⁵.

Inoltre il passaggio, a nostro avviso meno che mai indolore, dal binomio fenomenologico coscienza – mondo a quello sartriano *in sé* – *per sé* complica ulteriormente le cose. Abbiamo accennato a come in *L'être et le néant* venga rifiutata l'idea, presentata negli scritti di Husserl, dell'irrealtà del *noema*. Abbiamo visto come Sartre preferisca trascinare quella che veniva in origine concepita come la componente irreali del vissuto sul piano dell'*in sé*, e le conferisca esistenza di diritto, ricavandola dall'essenza della coscienza, divenuta *per sé*. Ma solo analizzando i motivi di questo rifiuto si comprende la portata teorica dell'interpretazione della coscienza come *per sé*.

³⁵ E. Husserl, *Ideen I*, cit., pp. 139-140.

La ragione per cui Sartre a proposito dell'*in sé* non può accettare che il suo *esse* sia un *percipi* è articolata in due corni: l'essenza del *perceptum* diverrebbero relatività e passività, e l'*in sé* non può sopportare nessuna di esse. Non riesce a sostenere la passività: perché, spiega Sartre richiamandosi al principio di azione e reazione, la passività del paziente reclama un'uguale passività dell'agente; la possibilità di agire su qualcosa implica quella di subire la reazione dell'oggetto su cui si agisce. Per questo la coscienza di Sartre verrà disegnata come puramente spontanea, e non attiva. Ugualmente da scartare sarebbe l'eventualità di un *in sé* relativo: altrimenti la sua essenza dovrebbe dipendere dall'esistenza di qualcosa di diverso da lui – in questo caso dal *per sé*, unico altro modo di esistere possibile; ma visto che *in sé* e *per sé* sono due sfere completamente isolate l'una dall'altra, allora questo essere relativo finirebbe per essere tagliato fuori dalla propria esistenza, riposta nell'altro da sé³⁶.

A proposito di *per sé* e *in sé* non solo non è evidenziato, come al contrario ci si aspetterebbe da un fenomenologo, il rapporto trascendentale che li lega, ma c'è silenzio su quasi ogni altra loro possibilità di relazionarsi. L'unico legame che intrattengono queste due sfere dell'essere è il legame logico, estremamente astratto, che permette di dedurre l'una dall'altra nella «prova ontologica» della necessità dell'esistenza dell'*in sé*.

Ci troviamo, alla fine dell'introduzione all'opera più importante di Sartre filosofo, di fronte a una tesi metafisica che viola l'impegno preso dalla fenomenologia con l'*epoché* – l'affermazione dell'esistenza dell'*in sé*, derivante dalla critica all'idea husserliana di irrealtà del *noema*; e all'emergere di due regioni dell'essere tra le quali vige una rigorosa incomunicabilità – il *per sé* e l'*in sé*, appunto, eletti successori della coscienza e del mondo ma a nostro avviso poco adatti a assumersene le implicazioni.

Entrambe le idee di Sartre ci sembrano indicative di un definitivo allontanamento del filosofo francese dalla pratica fenomenologica, che lo aveva al contrario guidato, secondo le sue stesse affermazioni, nei lavori precedenti. La violazione del veto sulla metafisica, e soprattutto il correlativo misconoscimento dell'importanza capitale della sfera trascendentale, unico oggetto di interesse della fenomenologia, ci appaiono come punti di non ritorno nello svilupparsi di un pensiero verso soluzioni estranee a quelle che aveva suggerito Husserl.

Sartre sembra ignorare le parole d'ordine che permettono l'ingresso nella sfera genuinamente fenomenologica: l'analisi delle strutture eidetiche della coscienza nel suo essere per essenza in contatto con il mondo, e questo esattamente attraverso lo «sprofondarsi [...] nell'essenza della 'coscienza di qualcosa'»³⁷. La domanda fondamentale

³⁶ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 24-26.

³⁷ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 78.

posta in *Ideen I*, che recita «Se il mondo intero, inclusi noi stessi con tutto il nostro cogitare, viene posto fuori circuito, che cosa può ancora rimanere?», porta alla risposta della coscienza pura, che «in se stessa ha un suo essere proprio che non viene toccato nella sua propria assoluta essenza dalla fenomenologica messa fuori circuito»³⁸. Tale «residuo», capace di resistere alla messa tra parentesi del mondo intero, è esattamente quello che avevamo prima dell'*epoché*: il mondo, tutto il mondo, *così com'è vissuto* dalla coscienza, nella prospettiva intenzionale dell'unica soggettività che conosciamo direttamente, perché è l'unica che viviamo; soltanto, questo vivere con cui si ha a che fare costantemente, deve essere purificato dalla posizione d'esistenza. Non a caso Husserl chiama la riduzione fenomenologica anche «*epoché* trascendentale»: essa sancisce la scoperta del campo peculiare della coscienza pura nel suo vivere il mondo. Esattamente la regione dell'essere in cui, per sua stessa essenza, la soggettività entra in contatto con l'«esterno» da sé, se queste coppie concettuali (soggetto-oggetto, interno-esterno) hanno ancora un senso in fenomenologia.

Questo groviglio concettuale ci sembra tanto più importante quanto più assume una carattere paradossale: sono proprio le interpretazioni dell'intenzionalità e della trascendenza descritte da Husserl a portare Sartre in questa direzione che appare antifenomenologica; inoltre è in parte il filtro del pensiero heideggeriano che trascina nella direzione in cui la coscienza sembra, da un certo punto di vista, non essere coinvolta nel mondo.

Diventa sempre più chiaro allora come l'interpretazione sartriana dell'imperativo della riduzione costituisce uno dei passi iniziali di questo progressivo distacco esistenzialista dalla fenomenologia. Accostata alla nuova impostazione sartriana, l'*epoché* non funziona più come prima, e diventa un'operazione faticosa e difficile da compiere.

Una famosa lettura critica, conosciuta e citata anche da Sartre, accosta l'operazione inaugurale della fenomenologia a un momento di «disalienazione della coscienza»³⁹. Se nell'atteggiamento naturale l'io trascendentale annulla se stesso ponendo il mondo come reale, e quindi la costituzione dell'io psicologico diventa la prima e più radicata forma di alienazione, allora il movimento di liberazione del puro campo trascendentale è l'abbozzo di una riconquista di sé da parte della coscienza.

³⁸ Ivi, p. 74.

³⁹ L'apertura del campo trascendentale ottenuta attraverso la riduzione fenomenologica è accostata da Fink all'idea filosofica di *meraviglia*. «Nella meraviglia l'uomo trova una solitudine che lo isola e lo pone solo con se stesso, che lo libera dalla sfera comprensibile a tutti del parlare comune e che lo riporta alla situazione originaria della sua esistenza, nell'incertezza del trovarsi tra sapere e non sapere. [...] Nella meraviglia ha luogo un'*inversione* particolare: l'ovvio diventa incomprendibile, così da non passare nel proprio contrario, bensì diventando discutibile *in quanto ovvietà*. Proprio ciò che è indiscutibile diventa discutibile, l'ovvio incomprendibile; con meraviglia sorge un 'mondo capovolto'. E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Herausgegeben von Franz-Anton Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2004; trad. it. a cura di A. Lossi, *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, Edizioni ETS, Pisa 2006, pp. 69-89.

Se vogliamo seguire questa interpretazione anche per Sartre, diventa emblematico il fatto che in ogni caso, in ogni sua attività o movimento, il *per sé* non riesca mai a combaciare con se stesso, e gli sia impossibile per natura attuare una riconciliazione o riconquista di sé. Se anche la riduzione trascendentale avesse il potere di disallineare la coscienza sartriana, persisterebbe sempre un resto a questa operazione, una distanza incolmabile, necessaria perché essenziale, a separare la coscienza da se stessa. Anzi, visto che essa si configura come impersonale, a impedirle di assumere un'identità.

La possibilità della riduzione trascendentale è quindi da subito minata da un'*impasse*: necessaria, secondo la prescrizione fenomenologica, per la conquista dell'unico campo in cui il lavoro intuitivo della coscienza su di sé è valido e veritiero, e in cui quindi è possibile affermare con sicurezza che la descrizione è una scienza rigorosa; eppure, impossibile fin dall'inizio: se intesa come perdita dell'alienazione da sé, rende impossibile la coscienza stessa, perché blocca la possibilità del suo movimento intenzionale, così come lo intende Sartre. L'essenza del *per sé* risiede esattamente nel suo essere separato da sé, sempre proiettato all'esterno nel movimento intenzionale che caratterizza ogni atto di coscienza, e sempre impossibilitato a riconciliarsi con se stesso. La coscienza non ha natura sostanziale, in Sartre: piuttosto la sua natura, in quanto essa è sempre coscienza di qualcosa, è relazionale. Ma in realtà anche le idee della relazione e del rapporto sono poco soddisfacenti in questo caso: la coscienza ha una natura alienante, per se stessa, per le cose del mondo, per gli altri, tanto che in nessun frammento della propria esistenza, che è tutta proiezione verso l'esterno e contraccolpo della negazione, riesce a trovare un riposo.

In Sartre l'*epochè* innesca la riflessione, la cui purezza dipenderà dall'essere un'operazione piena di angoscia: essa pone la coscienza di fronte al nulla che è il suo trascendersi, e alla «percezione apodittica della propria libertà». Il sé cui si è di fronte diventa angosciante perché non è la costruzione cosale dell'ego psichico, affetto da realtà mondana, ma l'essere stesso della soggettività trascendentale⁴⁰. L'intuizione pura e precisa della realtà dell'io costituente, o meglio di quel movimento intenzionale che ci costituisce dall'interno, senza che noi ne siamo responsabili, perché esso non è ancora *noi*, è il principale motivo di angoscia, e il primo contatto della coscienza con il proprio nulla. L'idea husserliana della scoperta del campo trascendentale e costituente si sposa con quella heideggeriana dell'assenza di fondamento dell'Esserci.

Possiamo formulare, dunque, la nostra tesi: la coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale. In ogni istante si determina all'esistenza senza che si possa concepire niente *prima di essa*. Così ogni momento della nostra vita cosciente ci rivela una creazione *ex nihilo*.

⁴⁰ Cfr. S. Geraci, *Immaginario e riflessione pura in Sartre. La morale dell'opera d'arte attraverso il nulla e la libertà*, Imprimerie Editrice, Padova 2006, pp. 112-115.

Non un ordine nuovo, ma una nuova esistenza. C'è qualcosa di angoscioso, per ognuno di noi, nel cogliere di fatto questa creazione instancabile di esistenza di cui *noi* non siamo i creatori⁴¹.

Diventa comprensibile la fuga nell'atteggiamento naturale, che, se non è perfettamente coerente, è tuttavia molto rassicurante. In una prospettiva come quella di Sartre l'atteggiamento naturale delinea il profilo di una vita condotta dentro un rifugio, al riparo dalla percezione della propria assenza di perché. La scoperta husserliana dell'io che, nel suo spazio trascendentale, né dentro né fuori dal reale, ne tesse costantemente la trama, questa scoperta viene piegata da Sartre alle esigenze dell'analitica esistenziale: astratta dal contesto puramente descrittivo e caricata di valore morale, diventa una riconquista angosciosa della propria inconsistenza, che si era persa imprigionandosi nel reale. La coscienza costituente isolata, lungi dal sentirsi liberata dagli orpelli metafisici e preparata ad affrontare l'analisi eidetica delle proprie strutture, si trova solo «mostruosamente libera», sconvolta dalla «libertà vertiginosa» aperta dal suo gesto⁴².

Si comprende allora facilmente il motivo per cui Sartre equipari spesso *riflessione pura* e *riduzione*⁴³: la semplice sospensione del giudizio non comporterebbe alcuna conseguenza angosciante per l'io che la operasse, tanto più per il fatto che essa non ha mai in Sartre il reale aspetto che Husserl le aveva dato, quello di attacco alla metafisica. Diviene necessario, perché l'operazione fenomenologica principale abbia un senso anche esistenziale, che essa significhi anche riduzione della coscienza al livello trascendentale, costituente, che come abbiamo visto nel nostro caso assume l'aspetto di un campo privato della presenza di ogni oggetto, più che della loro esistenza reale. L'io viene rimosso d'un colpo con la sola operazione dell'*epochè*. Da qui scaturisce l'angoscia dell'assenza del fondamento dell'esistenza, che continuamente continua a crearsi in un modo impersonale e stupefacente.

Forse la funzione essenziale dell'Ego, infatti, è più pratica che teorica. Noi abbiamo notato che non comprende l'unità dei fenomeni, ma si limita a riflettere una unità *ideale*, allorché l'unità concreta e reale è stata operata da molto tempo. Forse il suo ruolo essenziale è di mascherare alla coscienza la sua propria spontaneità. Una descrizione fenomenologica della spontaneità mostrerebbe, infatti, che questa rende impossibile ogni distinzione tra azione e passione e ogni concezione di una autonomia della volontà. [...] Tutto avviene come se la coscienza costituisse l'Ego in una falsa rappresentazione di se stessa, e come se essa si ipnotizzasse su questo Ego che ha costituito, vi si assorbisse, e ne facesse la sua salvaguardia e la sua legge: solo grazie all'Ego, infatti, si potrà effettuare una distinzione

⁴¹ J. P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, cit., pp. 106-107.

⁴² Ivi, p. 108.

⁴³ Cfr. S. Geraci, *Immaginario e riflessione pura in Sartre. La morale dell'opera d'arte attraverso il nulla e la libertà*, cit., p. 113.

fra il possibile e il reale, tra l'apparenza e l'essere, tra il voluto e il subito.

Ma può accadere che la coscienza si produca improvvisamente sul piano riflessivo puro. Forse non senza Ego, ma sfuggendo all'Ego da ogni parte, dominandolo e sostenendo lo fuori di essa per una creazione continua. Su questo piano non si distingue più tra il possibile e il reale perché 'apparenza è l'assoluto. Non ci sono più barriere né limiti, più niente che la coscienza dissimula a se stessa. Allora la coscienza, percependo ciò che si potrebbe chiamare la fatalità della sua spontaneità, di colpo s'angoscia. Questa angoscia assoluta e senza rimedi, questa paura di sé, ci sembra costitutiva della coscienza pura [...]. Se l'io dell'io penso è la struttura prima della coscienza, questa angoscia è impossibile. Al contrario, se si adotta il nostro punto di vista, non soltanto abbiamo una spiegazione coerente di questa turba, ma anche una motivazione continua per effettuare la riduzione fenomenologica. Si sa che Fink, nel suo articolo dei *Kantstudien*, confessa, non senza malinconia, che, fino a quando si resta nell'atteggiamento «naturale», non c'è ragione, né «motivo» per praticare l'*epochè*. [...] Così l'*epochè* appare nella fenomenologia di Husserl come un miracolo. Husserl stesso, nelle *Meditazioni Cartesiane*, allude molto vagamente a certi motivi psicologici che porterebbero ad effettuare la riduzione. Ma questi motivi non sembrano affatto sufficienti; la riduzione soprattutto, non sembra si possa operare, se non alla fine di un lungo studio; essa appare dunque come un'operazione scientifica, il che le conferisce una specie di gratuità. Al contrario se l'«atteggiamento naturale», tutto intero, si manifesta come sforzo che la coscienza fa per sfuggire a se stessa, progettandosi nel Me e assorbendosi, e se questo sforzo non è mai completamente ricompensato, se basta un attimo di semplice riflessione perché la spontaneità cosciente si strappi bruscamente dall'Io e si dà come indipendente l'*epochè* non è un miracolo, né un metodo intellettuale né un procedimento scientifico: è un'angoscia che si impone a noi e che noi non possiamo evitare; è, nello stesso momento, un avvenimento puro d'origine trascendentale e un accidente sempre possibile nella nostra vita quotidiana⁴⁴.

La fenomenologia trascendentale non è mai ortodossa in Sartre. Husserl, costantemente citato e discusso, non influenza mai del tutto l'impostazione di questi lavori, mai dalla radice. Senza dubbio l'influenza heideggeriana è in qualche modo responsabile di questa ricezione: il solo fatto di aver tradotto in esistenziali le analisi fenomenologiche della coscienza sancisce una incompatibilità di fondo con Husserl, quella che è stata definita un «ostracismo della riduzione»⁴⁵. Si comprende facilmente la difficoltà di adattare ad un approccio completamente rinnovato, che per comodità definiamo esistenzialista, ma senza l'approvazione piena di Sartre, una prescrizione come quella dell'*epochè* sulla realtà.

Inoltre se si confrontano, secondo il suggerimento di Chiodi, le tre riduzioni presenti nelle opere husserliane, trascendentale, eidetica, filosofica, si nota come solo l'ultima abbia influenzato l'esistenzialismo⁴⁶. Questa operazione sarebbe l'unica garanzia di un autentico cominciamento intellettuale: farebbe sì che «le nostre considerazioni [...] siano esenti da qualsiasi rapporto di dipendenza da una scienza così contrastata e sospetta come

⁴⁴ J. P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, cit., pp. 108-110.

⁴⁵ P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 18.

⁴⁶ Ivi, pp. 54-55.

la filosofia»⁴⁷: esattamente in linea con la proposta heideggeriana di una distruzione della storia dell'ontologia per la conquista di un accesso realmente fenomenologico al problema dell'essere, ma anche con l'introduzione a *L'être et le néant*, in cui si ricerca un approccio nuovo all'idea di fenomeno, che astragga dalle dicotomie ataviche della storia della filosofia.

Dalle altre due riduzioni sorgono più problemi: l'eidetica mira a mettere a disposizione datità garantite e immediate, muovendosi nell'«orizzonte dell'eternità immobile», la trascendentale a una datità «possibilitatrice e fondatrice», partendo dall'«orizzonte del tempo»⁴⁸; Sartre però come abbiamo visto non concepisce alcuna struttura della coscienza che non sia quella della fuga da sé e dalla negazione: per questo le idee di una fondazione trascendentale dell'esperienza e della fissazione di essenze atemporali che definiscano l'incontro con il mondo devono subire uno stravolgimento quasi totale.

Il significato che per Sartre assume l'*epochè* fenomenologica è dunque radicalmente differente da quello che Husserl le aveva impresso. Essa mantiene il senso di un'inaugurazione filosofica, ma non in vista della scoperta di quella radice di fenomenicità di cui si parlava all'inizio. La via imboccata da Sartre resta estranea a questi sviluppi fenomenologici: la riduzione trascendentale, platealmente misconosciuta nel suo significato ortodosso, viene compresa e accettata solo nel suo carattere alienante e isolante, e non per quello di sospensione dall'esistenza.

La riflessione sartriana, sospinta nel suo procedere da una riorganizzazione generale e radicale delle coordinate fenomenologiche, e in particolare dell'ontologia fondamentale che regola i rapporti tra coscienza e mondo nelle figure di *per sé* e *in sé*, sembra proprio non poter incontrare una reale dimensione trascendentale. Esplicitamente il momento costituente non è mai ricercato da Sartre, e anzi, i posti in cui ricercarlo sono eliminati.

La riduzione fenomenologica agisce in Sartre eliminando e espellendo. L'idea della sospensione, nel suo significato originale, sembra ignorata o superata per soddisfare le esigenze della coscienza-uragano che Sartre descrive fin dalle sue prime opere. Così, sotto la pressione di quella forza centrifuga che è l'intenzionalità, e che è potenziata dall'operazione della riduzione, io puro e *noema* scompaiono dalla coscienza, e con essi tutta quell'articolazione tentacolare che nella coscienza aveva voluto vedere Husserl.

Che alla luce di queste riflessioni sia ancora possibile parlare di un mondo trascendentale da leggere per comprendere quello costituito, reale, ci sembra dubbio; e altrettanto difficile è pensare a una fenomenologia che rifiuti di passare per la sola via di accesso alla fenomenologia

⁴⁷ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 82.

⁴⁸ P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, cit., pp. 54-55.

Una delle più evidenti particolarità dei primi lavori di Sartre, allineati peraltro all'ortodossia fenomenologica per temi e stile di ricerca, sembra risiedere nel fatto che in essi è difficilmente reperibile l'idea di una dimensione trascendentale. Questa difficoltà gravita attorno ad alcuni gesti cruciali della ricezione sartriana: per esempio intorno al fatto che sulla coscienza non venga mai operata un'esplicita riduzione trascendentale, all'interpretazione della riduzione stessa, e alla confusione che nei testi sartriani si crea intorno al concetto di *noema*.

Abbiamo tentato di mostrare come l'idea di coscienza pura non sia intesa nell'esatto senso che Husserl le aveva impresso, ma sia manipolata e piegata alle esigenze della nuova, e più che nota, visione sartriana della coscienza come vuoto assoluto e negazione continua. L'esigenza, così fortemente sentita da Sartre, di separare la realtà in due sfere ontologiche incompatibili e complementari, e dunque di epurare la coscienza da ciò che non lo è, ma in essa è tradizionalmente contenuto, costringe questa riflessione fenomenologica ad approntare una nuova idea di riduzione, a riconsiderare quella di *noema*, e a affrontare il problema di come sia possibile in questa nuova ottica individuare una dimensione effettivamente trascendentale.

Il discorso sul metodo che urge in ogni lavoro fenomenologico come introduzione alla ricerca trascendentale non è una semplice premessa che giustifichi le pretese di verità di una scienza come un'altra. Lungi dall'appartenere alla categoria dei semplici strumenti formali, il metodo anima tutto il movimento fenomenologico, e conserva in ogni lavoro il carattere di una scelta capitale e permanente, capace di condizionare il modo in cui debba essere inteso l'essere-per la coscienza degli oggetti⁴⁹.

La scoperta del campo trascendentale è quindi marcata da un assillante bisogno di non provvisorietà, come vuole la differenziazione che Lévinas traccia tra il gesto husserliano della riduzione e il dubbio cartesiano: «[...] lungi dall'essere un atteggiamento provvisorio, essa ha un valore assoluto per Husserl, che vuole risalire all'essere assoluto, alla fonte di ogni essere, che è la vita»⁵⁰. Nell'interpretazione di Lévinas la riduzione trascendentale è l'unica possibilità di rivelare l'origine del senso, il punto da cui esso scaturisce, quella dimensione priva di spazio e non localizzata nel mondo, e su cui il tempo mondano non influisce, in cui l'esperienza è colta allo stato di originarietà assoluta: il campo trascendentale è visto qui come la pura fenomenicità, la prima apparizione alla coscienza di ciò che le è per essenza estraneo. Per questo la riduzione non è il tentativo di astrazione dell'osservarsi vivere, né spartisce qualcosa con l'idea di sottrazione di contenuti dalla

⁴⁹ Cfr. E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001; trad. it. a cura di S. Petrosino, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, p. 7.

⁵⁰Ivi, p. 166.

coscienza o dell'immaginazione di una coscienza privata del mondo: questa neutralizzazione, al contrario, conduce al cuore dell'unica possibilità di essere della coscienza, dopo averla allontanata dalle considerazioni metafisiche. Una volta sospesi i giudizi sull'effettiva esistenza delle cose e di se stessa, la coscienza è forzosamente collocata di fronte alla propria natura inequivocabile di perenne donazione di senso.

La riduzione svela così la relazione prima, o forse l'essenza di manifestazione che sta alla base di ogni rapporto della coscienza con l'altro da sé, che permette di comprendere a pieno le idee fenomenologiche di soggettività e oggettività. Per questo «l'interesse della concezione husserliana consiste nell'aver posto nel cuore stesso dell'essere della coscienza il contatto con il mondo»⁵¹.

Senza l'innovazione del metodo la fenomenologia si riduce alla sola osservazione dei fenomeni soggettivi. Il valore della ricerca husserliana non risiede per questo nell'essere una psicologia descrittiva corredata di un misterioso coefficiente di sospensione, ma nella capacità di imprimere un senso nuovo all'osservazione dell'*Erlebnis*, capace di riscattarne il vuoto di senso e di aprirlo a una esplorazione non estrinseca, ma intenzionale. La prima caratteristica della coscienza fenomenologica, l'essere intenzionale, acquista ragione soltanto in virtù del gesto inaugurale delle analisi husserliane.

In questo senso la dimensione trascendentale, che non ha estensione e non esiste nel mondo, è, per paradosso, l'unico spazio su cui è possibile basare la riflessione sulla trascendenza e sull'essere-nel-mondo, che dopo l'intervento heideggeriano diventa un tema fenomenologico di primaria importanza⁵². Essa coincide perfettamente con la dimensione costituente: non fa parte del mondo, perché in un senso molto specifico lo genera, ed è raggiungibile soltanto attraverso una regressione «contro natura»⁵³, che conduca da naturato dritto al nucleo del naturante.

Sartre, si è visto, afferma di credere «volentieri» all'esistenza della coscienza costituente, una «coscienza trascendentale che costituisce il mondo mentre si imprigiona

⁵¹Ivi, p. 57.

⁵² «Ora bisogna precisare, innanzitutto, che il metodo fenomenologico propriamente detto di Husserl non è quello che si chiama riduzione eidetica [*Eidetische Reduktion*], cioè l'intuizione delle essenze, la quale come metodo assume il suo ruolo importante in un secondo momento, bensì è il metodo trascendentale e fenomenologico in tanto che, 'metodo originario di tutti i metodi filosofici' (*Ideen I*, pp. 70, 220; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, pp. 65, 75; *Krisis*, pp. 254, 184, 241, 246.); inoltre nessun metodo filosofico, come nessun altro metodo filosofico in generale può fondarsi da sé stesso, perché per essenza esso non è che *via...* che guida al principio che lo fonda; e di fatto, esiste un tale principio fondamentale che guida tutta la fenomenologia di Husserl e che determina tutta la sua evoluzione filosofica, la quale rappresenta uno sforzo costante e infaticabile per affrontare e circoscrivere questo problema; è in virtù di questo stesso problema che la fenomenologia husserliana si metamorfosa interiormente da una teoria della conoscenza, qual è inizialmente, in una *metafisica* – anche se incompleta – che rappresenta 'la vera e autentica ontologia universale', la quale svela il '*logos* universale di ogni essere pensabile' [*den Universalen Logos alles erdenklichen Seins*], *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortage*, p. 181]», R. Pucci, *Io trascendentale e mondo della vita nella fenomenologia di Husserl*, Libreria Scientifica editore, Napoli 1962, p. 9.

⁵³ R. Pucci, *Io trascendentale e mondo della vita nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 11.

nella coscienza empirica»⁵⁴: ma sorge adesso il sospetto che tale dimensione trascendentale costituente non si concretizzi mai nei suoi lavori, perché non ne vengono tracciate le condizioni di possibilità materiale. Senza l'idea della riduzione trascendentale, e senza la possibilità di un universo noematico e di solide strutture coscienziali la tesi nell'esistenza di una dimensione costituente scolora nella semplice credenza, appunto.

Dunque il legame fondamentale che intercorre tra lo svelarsi del trascendentale successivo alla riduzione e il concetto intenzionale di punto di origine del mondo vissuto appare in Sartre decisamente più debole che nelle opere degli altri fenomenologi. E ciò avviene in perfetta coerenza con il noto trattamento che egli riserva al problema della trascendenza, per cui il legame tra la coscienza e ciò che non lo è, tra ciò che intenziona e l'intenzionato, ha un peculiare carattere 'ellittico' e difficile da comprendere: da un punto di vista essenziale *per sé* e *in sé* sono definiti sulla base delle caratteristiche che li oppongono e li alienano l'uno all'altro, ma allo stesso tempo il tratto che, primo e unico, descrive la coscienza è l'intenzionalità, che è il legame intrinseco con la trascendenza. Le due regioni dell'essere si uniscono non solo nonostante, ma esattamente in virtù della loro separazione ontologica; le caratteristiche che separano *in sé* e *per sé* sono proprio quelle che decidono l'instaurarsi del rapporto intenzionale tra soggetto e oggetto.

In particolare è lampante nelle ricerche di Sartre l'assenza di quella fluidità che invece caratterizza le analisi fenomenologiche classiche: il terreno su cui dovrebbero poggiare le descrizioni del vissuto soggettivo appare piuttosto malsicuro; lo svelamento del punto di origine dell'intenzionalità avviene in modo faticoso, perché Sartre non contempla la possibilità dell'io puro; la coscienza è descritta nel suo slancio esplosivo verso l'altro da sé, ma è privata della base, defraudata delle proprie strutture trascendentali.

Condurre la descrizione della trascendenza in questi termini è compiere un gesto decisamente originale, e capace di condizionare tutta l'impostazione della filosofia dell'esistenza di Sartre. L'effettività che è da interpretare, col passare del tempo e il maturare delle analisi, perde progressivamente la base fenomenologica su cui poggiava nelle prime opere.

L'*impasse* in cui ci si imbatte nella ricerca della dimensione trascendentale crea molte difficoltà: appare difficoltosa un'analisi fenomenologica che non ne riceva ragione, e che non sia giustificata e mossa dal raggiungimento della soggettività pura. Il residuo fenomenologico, che è ciò che resta dopo la riduzione operata da Husserl, diventa il nocciolo naturante che permette la formazione del mondo sensato. Il significato dell'*epochè* è in questo caso quello di un arretramento verso il non-luogo in cui avviene il primo

⁵⁴ J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, «Recherches Philosophiques», cit., p. 54.

incontro tra i poli ontologici che successivamente si dicono soggetto e oggetto, ossia in cui i significati vengono prodotti, e dove ciò che è estraneo alla coscienza la tocca per la prima volta. In altri termini, il punto da cui ha origine lo scambio tra coscienza e mondo, o in cui ha senso cercare la ragione intima della comunicazione tra ciò che è interno e ciò che è esterno alla coscienza. Sembra proprio che in una prospettiva del genere le indagini sulla concretezza dell'essere al mondo, sulla vita psichica, pratica, materiale della coscienza, siano possibili soltanto all'interno di una più ampia prospettiva in grado di comprendere la dimensione trascendentale da cui essi si originano: eppure proprio nelle opere di Sartre più strettamente legate alla fenomenologia questo fondamento sembra non godere di un'attenzione adeguata alla sua importanza e perdersi.

La coscienza verrà descritta da Sartre con un linguaggio non più fenomenologico, in effetti. Le idee di libertà da qualsiasi condizionamento, di centro di continua creatività *ex nihilo*, di irriflessa fuga da sé, derivano dalla centralità del rapporto coscienza-mondo come *Erlebnis*. Contro l'idealismo e contro il realismo, coscienza e mondo sono assolutamente contemporanei. Eppure questa genesi fenomenologica appare sempre più lontana con l'evolversi del discorso di Sartre, in cui la conoscenza finirà per configurarsi come un tipo particolare di relazione tra *in sé* e *per sé*, ossia come un rapporto di negazione: il conosciuto come ciò che, nel rapporto conoscitivo, non è il conoscente; questo è l'essere coscienza *di* qualcosa. La negazione influenza così le strutture interne della coscienza, caratterizzandola come un meccanismo di contraccolpi che colmano assenze. Completamente diversa la coscienza husserliana, che resta un flusso organico di *Erlebnisse*, organizzato in complesse strutture trascendentali. La negazione in Sartre elimina tutta l'articolazione logico-materiale del soggetto fenomenologico: lo elimina operando una ridefinizione radicale dell'essere al mondo, e collocando un baratro all'interno della coscienza. In essa di 'trascendentale', se appunto così è lecito ancora parlare, resta solo il cieco proiettarsi verso la realtà, un salto fulmineo di cui si dimentica volentieri lo svolgimento, e che catapulta velocemente in una prospettiva esistenziale di angoscia e assenza di fondamento.

Eccoci liberati da Proust. Liberati nello stesso tempo dalla 'vita interiore': invano cercheremmo, come Amiel, come una bambina che si abbraccia le spalle, le carezze e le lusinghe della nostra intimità, perché finalmente tutto è fuori, tutto! Perfino noi stessi: fuori, nel mondo, tra gli altri. Non in un ipotetico rifugio noi scopriremo noi stessi: ma per la strada, per la città, in mezzo alla folla, cosa tra le cose, uomo tra gli uomini⁵⁵.

⁵⁵ J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, cit., p. 281.

Bibliografia:

Jean-Paul Sartre:

- J. P. Sartre, *L'imagination*, Alcan, Paris 1936; trad. it. a cura di N. Pirillo, *L'Immaginazione - Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962.
- J. P. Sartre, *Esquisse sur une théorie des émotions*, Edition Scientiphiques Hermann, Paris 1939; trad. it. a cura di N. Pirillo, *Idee per una teoria delle emozioni*, in *L'immaginazione - Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962.
- J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, «Recherches Philosophiques», 6, 1936-1937, e Vrin, Paris 1965; trad. it. a cura di N. Pirillo, *La trascendenza dell'Ego*, Morano, Napoli 1971.
- J. P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, «La Nouvelle Revue Française», 304, gennaio 1939, pp. 129-131, e in *Situations-I, Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. a cura di F. Fergnani e P. A. Rovatti, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977.
- J. P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; trad. it. a cura di Raoul Kirchmayr, *L'immaginazione. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.
- J. P. Sartre, *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946; trad. it. a cura di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1963.
- J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Descartes 1596-1650, Les Trois Collines, Traits*, Genève-Paris 1946, riprodotto in *Situations-I, Essais Critique*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. a cura di N. Pirillo, *La liberté cartésienne*, Marinotti, Milano 2007.
- J. P. Sartre, *Merleau-Ponty*, «Les Temps Modernes», 184-185, 1961; trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *Merleau-Ponty vivo*, in *Merleau-Ponty*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

J. P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris 1948; trad. it. a cura di B. Fonzi, *La nausea*, Einaudi, Torino 1990.

Edmund Husserl:

- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, in «Husserliana», vol. I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni Cartesiane e i Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 1960.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband, a cura di K. Schuhmann, in «Husserliana», vol. III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. Biemel, in «Husserliana», vol. IV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, in «Husserliana», vol. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, a cura di R. Boehm, in «Husserliana», vol. X, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo: 1893-1917*, FrancoAngeli, Milano 1985.
- E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, a cura di M. Fleischer, in «Husserliana», vol. XI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. a cura di P. Spinicci, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Edizioni Angelo Guerini e Associati s.r.l., Milano 1993.
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil*, a cura di U. Panzer, in «Husserliana», vol. XIX/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984.

E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Zweiter Teil*, a cura di U. Panzer, in «Husserliana», vol. XIX/2, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. condotta sulla terza edizione, a cura di G. Piana, *Ricerche Logiche*, voll. II/1 e II/2, Il Saggiatore, Milano 1968.

Altri autori:

- Aa. Vv., *A priori materiale*, a cura di R. Lanfredini, Guerini e Associati, Milano 2006.
- R. Barbaras, *Désir et totalité*, in «Alter. Revue de phénoménologie», n. 10, 2002, Éditions Alter, pp. 13-21.
- R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989; trad. it. a cura di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992.
- R. Bernet, *La 'conscience' selon Sartre comme pulsione et désir*, in «Alter. Revue de phénoménologie», n. 10, 2002, Éditions Alter, pp. 23-41.
- P. Cabestan, *Sartre et la différence ontologique*, in «Alter. Revue de phénoménologie», n. 10, 2002, Éditions Alter, pp. 65-90.
- P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- V. Costa, *La generazione della forma: la fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.
- V. Costa, *La costituzione originaria nella fenomenologia di Edmund Husserl*, tesi di dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1996.
- V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- S. De Beauvoir, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. a cura di B. Fonzi, *L'età forte*, Einaudi, Torino 1961.
- J-J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972 ; trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- J-J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967 ; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.

- E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Herausgegeben von Franz-Anton Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2004; trad. it. a cura di A. Lossi, *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, Edizioni ETS, Pisa 2006.
- F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978.
- A. Flajoliet, *Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination*, in «Alter. Revue de phénoménologie», n. 10, 2002, Éditions Alter, pp. 119-156.
- S. Geraci, *Immaginario e riflessione pura in Sartre. La morale dell'opera d'arte attraverso il nulla e la libertà*, Imprimitur Editrice, Padova 2006.
- D. Giovannangeli, *La Phénoménologie partagée: remarques sur Sartre et Derrida*, in «Revue Philosophique de Louvain», Mai 1992, pp. 245-257.
- R. Grossman, *Phenomenology and Existentialism. An Introduction*, Routledge & Kegan Paul plc, London 1984.
- M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1973; trad. it. a cura di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981.
- M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt am Mein 1976; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' «umanismo»*, Adelphi, Milano 1995.
- M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. a cura di P. D'Oriano, *Fenomenologia materiale*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 2001.
- M. Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1965.
- B. C. Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The problem of the original method and phenomenon of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993.
- R. Kirchmayr, *La cesura dell'immagine. Introduzione a L'immaginario di J. P. Sartre*, in J. P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940 ; trad. it. a cura di Raoul Kirchmayr, *L'immaginazione. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.
- E. Lévinas, *Totalità et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980.

- E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001; trad. it. a cura di S. Petrosino, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002.
- E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; trad. it. a cura di F. Rossi, *Scoprendo l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.
- E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1978 ; trad. it. a cura di S. Petrosino, *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 226.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969.
- M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. a cura di A. Bonomi, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- M. Merleau-Ponty, *Sens set non-sens*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. a cura di E. Paci, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1946; trad. it. a cura di R. Pizzo e F. Negri, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.
- J. M. Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psyche*, PUF, Paris 2000.
- S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari 1973.
- J. I. Murdoch, P. J. Conradi, *Existentialist and mystics: writings on philosophy and literature*, Chatto & Windus, New York 1997; trad. it. a cura di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, *Esistenzialisti e mistici: scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2006.
- A. Papone, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere a L'essere e il nulla*, Le Monnier, Firenze 1969.
- S. Pieri, *Metafisica e immagine. Saggio su Jean-Paul Sartre*, Marzorati, Milano 1983.
- P. A. Rovatti, Nota introduttiva a «Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità», in J. P. Sartre, *Materialismo e Rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano

1977.

C. Senofonte, *Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972.