

Danilo Manca

*La vita di coscienza come flusso e desiderio.
Sartre e le metamorfosi della fenomenologia negli Stati Uniti*

In memoria di Lilia Fiorillo

TITLE: *The conscious life as flux and desire. Sartre and the metamorphosis of phenomenology in the United States*

ABSTRACT: In this article, I examine the early reception of Sartre's philosophy in the United States. Discussing two apparently alternative views propounded by Herbert Marcuse and Jean Wahl on Sartre's conception of freedom in *Being and Nothingness*, I will first propose a distinction between those interpreters that in the 1940's attributed to Sartre a form of Bergsonism from those who saw in his transformation of Husserl's perspective a way to retrieve Hegelian phenomenology. In the second section, I will focus on Aron Gurwitsch's appeal to Sartre's non-egological conception of consciousness, as well as on Sartre's interpretation of consciousness as an impersonal spontaneity and an ongoing flux. Finally, in the third section, I will deal with Maurice Natanson's critique of Sartre's ontology by paying specific attention to the importance he attributes to sexual desire. As will be shown, his account is consistent with Marcuse's and anticipates what his student Judith Butler will later argue in her masterpiece *Subjects of Desire*.

KEYWORDS: Gurwitsch; Natanson; Butler; Flux; Desire

Le vicissitudini che fenomenologia ed esistenzialismo subirono con il loro approdo in Nordamerica non raccontano la storia di un semplice trasferimento di contenuti da un continente all'altro, ma di un'autentica metamorfosi che comportò una reciproca contaminazione con le prospettive filosofiche autoctone. La ricezione di Sartre negli Stati Uniti è parte di questa storia e in questo articolo vorrei contribuire a ricostruirla focalizzando la mia attenzione sul modo in cui Sartre influenzò il dibattito sulla coscienza sorto nel variegato contesto fenomenologico statunitense¹.

¹ Sulla ricezione della fenomenologia in Nord America cfr. M.B. FERRI (a cura di), *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, in collaborazione con C. IERNA,

Soffermandomi sui due articoli di Marcuse e Wahl che Marvin Farber ospitò nella sua rivista «Philosophy and Phenomenological Research», nel primo paragrafo mostrerò come la natura eterodossa della prospettiva fenomenologica di Sartre sia stata ricondotta o all'influenza di Hegel o a quella di Bergson. Approfondirò queste genealogie nei due paragrafi successivi. Nel secondo discuterò il modo in cui Aron Gurwitsch ha valorizzato la descrizione sartriana della struttura non egologica della coscienza attraverso un confronto con il bergsonismo di William James, mentre nel terzo mostrerò come, sulla scia dell'interpretazione hegeliana di Marcuse, Maurice Natanson abbia aperto la strada all'interpretazione di Judith Butler valorizzando l'associazione tra soggettività e desiderio.

L'obiettivo di questo articolo è duplice: da una parte, con uno sguardo teoretico e metafilosofico vorrei mostrare come la valorizzazione delle tesi di Sartre sulla coscienza come flusso impersonale e come desiderio e negatività abbiano contribuito a impartire alla fenomenologia di matrice husserliana una torsione mondanizzante, in cui si abbandona la descrizione della coscienza trascendentale come sfera a se stante e sostrato che fonda il mondo e s'insiste invece sulla coscienza come espressione del modo in cui il mondo si manifesta a se stesso. D'altro canto, questo studio s'inserisce in un percorso di ricerca più ampio con il quale sto sondando negli anni il modo in cui le prospettive filosofiche di Hegel e Husserl possono dialogare e intrecciarsi²; la ricostruzione storico-filosofica che qui propongo vede il bergsonismo e lo hegelismo di Sartre arrivare a integrarsi, a partire da

Springer, Cham 2019. Mi permetto poi di rimandare al volume che ho curato con A.M. NUNZIANTE: *Realismo, pragmatismo, naturalismo. Le trasformazioni della fenomenologia in Nord America*, in «Discipline filosofiche», vol. XXX, n. 1, 2020, in cui abbiamo difeso la convinzione che quella della fenomenologia in Nord America non sia solo la storia della ricezione di una prospettiva ma anche della sua assimilazione e del suo contributo allo sviluppo dei movimenti che occupavano il centro della scena filosofica in Nord America. In particolare, nel mio contributo dal titolo *Analisi dell'esperienza e mondo della vita. La mondanizzazione della fenomenologia negli Stati Uniti*, pp. 159-184, ho mostrato come a partire dal saggio di Landgrebe sul mondo come problema fenomenologico, pubblicato nel primo volume di «Philosophy and Phenomenological Research», si sia sviluppato negli Stati Uniti un dibattito sulle prospettive di una fenomenologia mondanizzata, che rimane nella sfera dell'atteggiamento naturale, vedendo contrapporsi chi valorizza la nozione di mondo della vita (Schutz) a chi invece interpreta l'approccio fenomenologico come un'analisi dell'esperienza che coadiuva la ricerca scientifica (Farber).

² Mi permetto di rimandare a riguardo a D. MANCA, *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Edizioni ETS, Pisa 2016; D. MANCA, E. MAGRÌ, A. FERRARIN (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS, Pisa 2015; A. FERRARIN, D. MORAN, E. MAGRÌ, D. MANCA (eds.), *Hegel and Phenomenology*, Springer, Cham 2019.

prospettive in parte contrapposte, nelle analisi di Judith Butler, apprendo la strada a una riflessione sul contributo che fenomenologia ed esistenzialismo hanno fornito e possono ancora fornire agli attuali studi di genere³.

1. *Tra hegelismo e bergsonismo*

Negli Stati Uniti l'interesse per Sartre non si diffuse grazie agli studiosi nativi americani che si recarono in Europa per studiare con Husserl e poi portarono la fenomenologia negli Stati Uniti, come Marvin Farber, fondatore nel 1939 della *International Phenomenological Society* (di cui divenne membro anche Sartre) e nel 1940 della rivista «*Philosophy and Phenomenological Research*», e Dorion Cairns, traduttore delle *Meditazioni Cartesiane* e di *Logica formale e trascendentale*, nonché autore di una guida per la traduzione di Husserl e di una raccolta di conversazioni con Husserl e Fink. L'interesse per Sartre si diffuse grazie a studiosi europei che per la loro origine ebraica a partire dagli anni Trenta furono costretti a emigrare negli Stati Uniti. Il primo a parlarne fu Aron Gurwitsch in un articolo pubblicato nel terzo numero di «*Philosophy and Phenomenological Research*» dal titolo *A Non-Egological Conception of Consciousness*⁴ in cui fa sue le tesi de *La trascendenza dell'Ego*⁵. Nel 1940 Gurwitsch iniziava alla John Hopkins University la sua esperienza negli Stati Uniti che lo avrebbe portato nel 1959 a ereditare la cattedra presso New School for Social Research di New York dell'amico Alfred Schutz venuto a mancare appena sessantenne⁶.

³ Ho iniziato a riflettere sul nesso tra fenomenologia, hegelismo e studi di genere attraverso la prospettiva di Sartre, de Beauvoir e Butler in *La complicità in gioco. Strati e dinamiche di una disposizione affettiva*, di prossima pubblicazione per «La Società degli Individui».

⁴ A. GURWITSCH, *A Non-Egological Conception of Consciousness*, in «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. 1, n. 3, 1941, pp. 325-338, ora in ID., *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II: *Studies in Phenomenology and Psychology*, a cura di F. Kersten, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2009, pp. 319-334 (d'ora in poi riporterò il saggio direttamente da questo testo abbreviandolo GCW II). Dove non è indicata, la traduzione di questo e degli altri testi citati è mia.

⁵ J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica* (d'ora in poi TE), trad. it. a cura di R. Ronchi, Marinotti, Milano 2011.

⁶ Sulla storia della filosofia a New School cfr. L. EMBREE, M.D. BARBER (a cura di), *The Golden Age of Phenomenology at the New School for Social Research 1954-1973*, Ohio University Press, Athens 2017. Su A. Schutz cfr. M.D. BARBER, *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*, State University of New York Press, Albany 2004 e sulla sua amicizia intellettuale con A. Gurwitsch cfr. A. SCHUTZ, A. GURWITSCH, *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, a cura di R.

Al momento della sua apparizione il saggio di Gurwitsch non convinse i suoi interlocutori che tentavano di riformare la fenomenologia husserliana. Lo stesso Schutz ne prende le distanze in una nota del suo saggio sull'intersoggettività in Scheler evidenziando che se la riflessione non produce ma si limita a scoprire, allora quando Gurwitsch e Sartre sostengono che l'ego appare soltanto in questo atto di secondo grado non fanno che rendere esplicita una struttura della coscienza già all'opera nel flusso pre-riflessivo. Inoltre, davanti alla tesi secondo cui in un vissuto non è coinvolto nessun momento egologico perché «se vedo il mio amico in difficoltà e lo aiuto ciò che mi è dato è solo “il-mio-amico-che-ha-bisogno-di-aiuto”», Schutz obietta che «ogni singolo elemento dei termini uniti da lineetta “mio”, “amico”, “bisogno”, “aiuto”, si riferisce all'ego per cui solo ognuno di essi può esistere»⁷. Nel testo in cui fornì le basi per lo sviluppo delle interpretazioni americane della fenomenologia di Husserl, *The Foundation of Phenomenology*, Farber rimanderà agli articoli di Gurwitsch e Schutz senza prendere posizione ma limitandosi a ricordare come alla loro origine vi fosse il rifiuto husserliano nella prima edizione delle *Ricerche Logiche* della dottrina dell'ego puro poi invece adottata dopo la critica di Natorp⁸.

Perché negli Stati Uniti si accenda il dibattito sulla prospettiva di Sartre bisognerà aspettare la diffusione de *L'essere e il nulla* e de *Lesistenzialismo è un umanesimo* subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale. Ma ovviamente Sartre non apparirà più come quell'interlocutore che consente di discutere alcuni nodi irrisolti della fenomenologia husserliana, bensì come il co-fondatore di quella costola della fenomenologia che è la filosofia dell'esistenza. A parte l'inevitabile associazione con Heidegger gli studiosi che vi si confrontano riconducono all'influenza di Hegel o di Bergson gli elementi che differenziano la prospettiva di Sartre dalla fenomenologia e dalle altre filosofie dell'esistenza. Decisivi sono in quest'ottica i saggi di Herbert Marcuse e Jean Wahl che Farber ospita in «Philosophy and Phenomenological Research» nel 1948⁹.

Grathoff, trad. ingl. a cura di J.C. Evans, prefazione di M. Natanson, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1989.

⁷ A. SCHUTZ, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 2, n. 3, 1942, ora in Id., *Collected Papers*, vol. I: *The Problem of Social Reality*, a cura di e con introduzione di M. Natanson, con prefazione di H.L. Van Breda, Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982², pp. 169-170 (trad. it. a cura di A. Izzo, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979, pp. 168-169).

⁸ M. FARBER, *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1943, pp. 337-338.

⁹ Non è un caso che Farber si rivolga a questi due pensatori per ospitare nella sua rivista

L'esistenzialismo affonda le sue radici secondo Marcuse nella tragica situazione in cui sorge. Sia in letteratura che in filosofia l'esistenzialismo tenta di esplorare quel sentimento dell'assurdità del mondo che pervade l'epoca ostaggio del terrore nazista. L'esito non è però un irrazionalismo. Tutt'altro: al cospetto della distruzione e della disillusione non rimane che affidarsi alla lucidità della mente. Questo rende l'esistenzialismo di Sartre un nuovo razionalismo¹⁰. Sartre individua il cardine di questa dottrina nella tesi secondo cui l'esistenza precede l'essenza, tuttavia secondo Marcuse nel creare la propria essenza l'esistenza umana appare caratterizzata da una struttura ontologica sempre identica in cui Sartre ipostatizza specifiche condizioni storiche. Questo renderebbe il suo esistenzialismo parte di quell'ideologia dominante che vorrebbe contrastare. *L'Être et le Néant* è un trattato di ontologica fenomenologica sulla libertà umana scritto sotto l'occupazione nazista. Ma per Sartre la libertà umana rimane sempre la stessa durante e dopo la riduzione dell'uomo a schiavitù. L'uomo è libero persino nelle mani del suo carnefice, perché c'è sempre spazio per un atto di libertà. In questa convinzione Marcuse vede tornare quel messaggio di conforto con cui Lutero ha costruito le fondamenta della cultura filosofica tedesca¹¹. Benché il concetto sartriano di soggettività libera si presenti come una reinterpretazione del *cogito* cartesiano, è nel solco dell'idealismo tedesco che Sartre si colloca. *L'essere e il nulla* è «una riaffermazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e di *Essere e Tempo* di Heidegger»¹².

Marcuse critica Sartre per non essere veramente riuscito a emanciparsi dall'essenzialismo, ma l'associazione della sua prospettiva con quelle di Hegel e Heidegger non può avere un'accezione negativa se a pronunciarle è chi ha dedicato la sua tesi di abilitazione a interpretare sulla scia di Heidegger l'ontologia di Hegel come una teoria della storicità, collocando la *Fenomenologia*

due pareri autorevoli sull'opera di Sartre. Entrambi avevano un rapporto consolidato con la cultura filosofica statunitense. Sin dal 1934, anno in cui lo Institute for Social Research era stato trasferito a New York, Marcuse che vi era associato si trasferisce negli Stati Uniti, lavorando inizialmente per il Dipartimento di Stato. Intraprenderà esclusivamente la carriera accademica solo nel 1952 insegnando prima a Columbia University e poi a Harvard, Brandeis e San Diego. Jean Wahl aveva conseguito la laurea come allievo di Bergson con una tesi dal titolo *Les Philosophes Pluralistes d'Angleterre et D'Amerique*, edita per Librairie Félix Algan, Paris 1920. Dopo essere stato internato in quanto ebreo nel campo di detenzione di Drancy, nel 1942 era fuggito negli Stati Uniti rimanendoci sino alla fine della guerra. Qui grazie alla fondazione Rockefeller aveva fondato l'École Libre des Hautes Études.

¹⁰ H. MARCUSE, *Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant* (d'ora in poi abbreviato ERS), in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 8, n. 3, 1948, p. 310.

¹¹ Ivi, p. 311.

¹² *Ibidem*.

dello spirito all'apice della produzione hegeliana¹³. Agli occhi di Marcuse il problema di Sartre risiede nell'aver cercato una giustificazione per il processo di reificazione dell'uomo all'interno del suo progetto esistenziale di libertà:

Il processo di "reificazione" appare in molteplici forme nella filosofia di Sartre: come alienazione del mio mondo o della mia libertà attraverso l'Altro, come la subordinazione del per-sé alle tecniche standardizzate della vita d'ogni giorno, come l'interscambiabilità dell'individuo. Ma per Sartre la reificazione come la sua negazione sono solo ostacoli su cui la libertà umana prospera e si nutre: diventano parte del progetto esistenziale del *Cogito* e l'intero processo ancora una volta serve a illustrare l'infinita libertà del "per-sé" che trova soltanto se stessa nella situazione di massima alienazione¹⁴.

Se il principio rivoluzionario della filosofia di Sartre consiste nella convinzione di poter dimostrare che la libertà è per l'uomo sempre a portata di mano perché appartiene alla sua struttura ontologica, allora il suo discorso assolve una funzione positiva solo se inteso in senso performativo. Se fosse solo un conforto luterano, rischierebbe di porsi a servizio dell'ideologia dominante, di quella che con la scusa che tutti gli uomini hanno eguali opportunità e che basta saper competere, tutela in realtà lo *status quo*¹⁵. Tuttavia, secondo Marcuse la teoria sartriana del desiderio permetterebbe all'esistenzialismo di sottrarsi a questo rischio.

Quando elabora il suo discorso ontologico Sartre usa spesso la copula in modo «non dialettico (*undialectical*)»¹⁶: in espressioni come "l'uomo è libero", "l'uomo è il suo progetto" Sartre propone affermazioni statiche contraddicendo la sua convinzione che l'uomo sia ciò che si fa. Di tutt'altro tenore sono le sue descrizioni fenomenologiche, che mirano a ricavare una tesi ontologica partendo dall'analisi di un'esperienza. In particolare, Marcuse valorizza i passi in cui Sartre identifica il modo d'essere del per-sé con il «giocare all'essere (*jouer à l'être*)»¹⁷. Nonostante quest'espressione non figuri come chiave dell'analisi sartriana, nella descrizione dell'uomo come impegnato a mettere in gioco il proprio essere, a giocare con il proprio progetto di vita e con le proprie condizioni al punto da rischiare di esserne giocato, Marcuse vede rimanere in gioco – è proprio il caso di dirlo – la possibilità

¹³ Cfr. H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, present. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1932.

¹⁴ ERS, p. 323.

¹⁵ Ivi, p. 311.

¹⁶ Ivi, p. 324.

¹⁷ Ivi, p. 325.

di dare concretezza fenomenologica alla tesi secondo cui la negazione assolve un ruolo pervasivo nel modo d'essere del per-sé.

Nella prospettiva di Sartre cosa induce l'uomo a giocare al gioco dell'essere? La risposta di Marcuse è chiara: il desiderio sessuale. Sartre sembra porre la relazione fra il desiderio sessuale e il suo oggetto agli antipodi di quella che il *cogito* intrattiene con la sua attività: «Nel desiderio sessuale la coscienza è come appesantita, sembra che ci si lasci pervadere dalla fatticità, che si smetta di fuggirla, e che si scivoli verso un consenso passivo al desiderio»¹⁸. Ma proprio in questo processo, in cui il trascendersi del *cogito* viene paralizzato e la coscienza stordita, Marcuse vede realizzarsi la negazione della negazione, ossia il superamento dell'alienazione in cui l'uomo vive la negazione della propria libertà. Perciò «schiavitù e repressione non sono cancellate nella sfera dell'attività propositiva e "proiettiva" ma in quella del corpo vissuto come carne, nella trama d'inerzia»¹⁹. Tra per-sé e in-sé si frappone il per-altri: è nel tentativo di appropriarsi della libertà dell'Altro con un gesto erotico, a partire dalla semplice carezza²⁰, che si annida una «nuova idea della libertà e della felicità», una concezione piena, non difettiva. Sartre però non approfondirebbe la sua scoperta preso com'è dal trasformare in strutture ontologiche quelle pulsioni che orientano la vita umana nella sua realtà contingente.

A differenza del testo di Marcuse, quello di Jean Wahl non è dedicato esclusivamente a Sartre, ma alla concezione della libertà dei maggiori filosofi dell'esistenza. Wahl ritiene che questa corrente filosofica si costituisca espressamente in contrapposizione al sistema hegeliano in cui, come osserva

¹⁸ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* (d'ora in poi abbreviato in EN), trad. it. qui emendata di G. Del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 439, passo citato in ERS, p. 327. Nella traduzione che fornisce in nota Marcuse rende "empâtée" con "dulled", cioè letteralmente "affievolita", "annebbiata", e specifica che la fatticità di cui si è pervasi è quella dell'esistenza di un corpo.

¹⁹ ERS, p. 327, che rimanda a EN, pp. 441-442, in cui Sartre afferma che il desiderio mi rivela il mio corpo e il corpo d'altri di cui voglio impadronirmi come «pura carne (*pure chair*)» e che quando ciò accade si spoglia il corpo della sua azione facendo scoprire sotto il suo agire la «trama d'inerzia (*trame d'inertie*) – cioè il puro "essere-là (*être-la*)" – che lo sostiene».

²⁰ ERS, pp. 327-328. La carezza è per Sartre espressione e incarnazione del desiderio: «La carezza non si distingue per nulla dal desiderio: carezzare con gli occhi o desiderare è la stessa cosa; il desiderio si esprime con la carezza come il pensiero col linguaggio. [...] Nella carezza, non è il mio corpo come forma sintetica in azione che carezza l'altro: ma è il mio corpo di carne che fa nascere la carne dell'altro. La carezza è fatta per far nascere con il piacere il corpo dell'altro all'altro e a me stesso come passività *toccatà* in quanto il mio corpo si fa carne per toccarlo con la propria passività, cioè carezzandosi di contro a lui piuttosto che carezzandolo» (EN, p. 442).

Kierkegaard, non c'è spazio per la possibilità, ma regnano necessità e realtà. Questo non si traduce in una difesa dell'arbitrio. Per Kierkegaard la libertà è frutto della necessità divina che ci guida alimentando la nostra passione per la scelta al punto che il maggior atto di libertà avviene quando, passando attraverso il timore e il tremore che ci educano al sentimento della possibilità, arriviamo a capire che non c'è veramente scelta, perciò decidiamo di scegliere liberamente quello che non si può non scegliere: «Il sentimento dell'impossibilità della scelta è un segno della scelta più reale: "Io non ho scelta, perciò scelgo questo"»²¹. Jaspers ne deduce che lo spazio della libertà è garantito dal fatto che non si dà una certezza obiettiva: «È perché non si conosce veramente che bisogna realmente scegliere. È precisamente perché non posso mai divenire oggetto di me stesso che la libertà è possibile»²². D'altro canto, vivendo sempre in una situazione determinata, la libertà coincide con l'impulso di trascendere le condizioni che ci vincolano. In termini kierkegaardiani la trascendenza è ciò che non possiamo non scegliere ma è al contempo ciò che garantisce la nostra libertà, la nostra possibilità di venir fuori dalla situazione in cui siamo immersi. In Heidegger questo principio si traduce nel fatto che quando l'angoscia ci rivela come la morte costituisca la nostra ultima destinazione, allora non possiamo evitare di dire sì alla vita (per dirla con Nietzsche), sentendo la responsabilità dell'esistenza che scegliamo per noi. Nei termini di Sartre si direbbe che «se il per-sé è nel mezzo dell'in-sé è per via della sua libertà e trascendenza»²³, ossia che non può essere libero, non può trascendersi se non vivendo in situazioni determinate.

Ad avviso di Wahl il carattere distintivo dell'esistenzialismo francese, cristiano o ateo che sia, è di abbandonare il piano prettamente metafisico per spostarsi su quello che potremmo chiamare esperienziale²⁴, in cui il problema non è tanto la discussione ontologica sulla capacità di scelta che spetta per essenza all'uomo, quanto piuttosto quello di come l'uomo può liberare se stesso da un'interpretazione oggettivante del proprio vivere, che gli viene suggerita dal suo stesso modo ordinario di rapportarsi a ciò che gli è esterno: «Su questo punto, le conclusioni di Bergson, Marcel e Sartre sono quasi le stesse»²⁵.

²¹ J. WAHL, *Freedom and Existence in Some Recent Philosophies* (abbreviato FE), in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 8, n. 4, 1948, p. 538.

²² Ivi, p. 539.

²³ Ivi, p. 542.

²⁴ Questa definizione è mia: Wahl si limita a osservare che «considerazioni meno metafisiche di quelle che abbiamo fatto sinora sulla libertà avrebbero potuto condurre a risultati migliori» e che questa non è solo una «considerazione pragmatica» (in realtà Wahl usa l'aggettivo "pragmatist" ma sarebbe forse più appropriato "pragmatic"), cfr. ivi, p. 544.

²⁵ *Ibidem*.

Wahl è consapevole che connettere la filosofia di Sartre a quella di Bergson potrebbe sembrare un «paradosso storico»²⁶. Eppure ritiene che «se prendiamo in considerazione non solo l'importanza attribuita al tempo e al futuro presente in Heidegger come in Bergson, ma anche il profondo sentimento dell'unità dell'anima, della comprensione per mezzo dell'intero e non di parti, il fatto di mettere in secondo piano la deliberazione che per Sartre (come per Bergson) è soltanto una specie di registrazione, si dovrebbe ammettere che la filosofia di Sartre è una specie di continuazione della filosofia di Bergson»²⁷. Wahl prova quindi a dimostrare come la posizione stoica di Sartre, secondo cui l'uomo è potenzialmente sempre libero, anche quando si trova in una situazione di massimo condizionamento come la schiavitù, affondi le sue radici nella convinzione bergsoniana che la libertà abbia a che fare con la spontaneità della vita. In altre parole, la coscienza come durata o «tempo pre-personale»²⁸ è una molteplicità qualitativa che si muove su più piani integrati fra loro salvaguardando sempre l'imprevedibilità, l'apertura al futuro.

Alla luce di ciò Wahl ritiene che la critica di Marcuse a Sartre sia tanto ingiusta quanto quella che Sartre riserva a Bergson. Mentre critica Sartre perché l'uomo rimarrebbe egualmente libero prima, durante e dopo la sua riduzione in schiavitù a causa del totalitarismo, Marcuse riconosce che «scopo e grado della sua libertà variano nelle differenti situazioni», tanto da essere «più esigui e tenui quando è profondamente "reificato"»²⁹. Anche nella prospettiva di Sartre bisogna distinguere la libertà trascendentale dalla libertà etica, cioè quella che riguarda la capacità di agire in situazione³⁰. D'altro canto, Sartre sbaglierebbe a criticare Bergson per aver lasciato nell'inintelligibilità la relazione di compenetrazione tra presente e passato e per non aver riconosciuto l'origine intenzionale della negazione riducendo la libertà della coscienza alla spontaneità della cosa. Anche in Bergson «la libertà deve essere spiegata attraverso l'irriducibilità del futuro al passato»³¹.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 545.

²⁸ Ivi, p. 553.

²⁹ ESR, p. 325.

³⁰ Cfr. FE, p. 552, n. 17.

³¹ Ivi, p. 556, n. 20. Cfr. sia la critica a Bergson che Sartre muove in TE, p. 72 sia quella che solleva in EN, pp. 46 e 175. Su questa critica cfr. F. CAEYMAEUX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2005, pp. 37-65; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, cap. 5. Lo spazio e gli scopi teoretici di questo testo impediscono di approfondire la questione, ma sul finire degli anni Quaranta il dibattito su bergsonismo e hegelismo

2. Gurwitsch e la coscienza come flusso

Ne *La trascendenza dell'Ego* di Sartre Gurwitsch trovò sicuramente una conferma delle tesi che autonomamente aveva iniziato a sviluppare, ma probabilmente anche uno sprone per riuscire a chiarirle e radicalizzare.

In una nota dell'articolo del 1941, Gurwitsch ci tiene a precisare di aver già abbracciato una concezione non egologica della coscienza occupandosi del problema dell'attenzione in un saggio dal titolo *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* apparso sulla rivista «Psychologische Forschung» nel 1929, ben sette anni prima quindi della pubblicazione de *La Transcendance de l'Ego* su «Les Recherches philosophiques»³². Tuttavia, a un esame più attento ci si rende conto che in quel saggio Gurwitsch elaborava una posizione ambigua.

Il problema da cui prende le mosse è il modo in cui in *Idee I* Husserl descrive la sfera della coscienza pura scoperta dopo l'attuazione della riduzione fenomenologica. Servendosi delle analisi della teoria della *Gestalt*, Gurwitsch individua in parallelo alla distinzione interna al noema fra il tema dell'atto intenzionale e ciò che è co-dato, una differenza sul lato noetico fra la coscienza nel modo del *cogito*, intesa come spontaneità attuale, e la coscienza come quella sfera che comprende anche tutti gli atti divenuti inattuali, quindi non più operativi ma marginali. Questo lo porta a valorizzare la funzione dell'attenzione nella modifica di ciò che di volta in volta per la coscienza diventa tematico sino ad arrivare a mettere in discussione la possibilità di concepire l'ego puro come la fonte originaria da cui si irradiano

di Sartre è una costante nella critica anche in lingua anglosassone. Nel volume a cura di M. FARBER, *Philosophic Thought in France and the United States: Essays Representing Major Trends*, University of Buffalo Press, Buffalo 1950, J. HAVET osserva come Sartre più che come un esistenzialista si presenti come colui che ha applicato il metodo fenomenologico di Husserl alla psicologia coniugandolo con la teoria del flusso di coscienza di Bergson e James e le tesi sull'ego di Freud (p. 26). Riprendendo l'articolo di Wahl su Sartre, J. HERING sostiene che il bergsonismo ha creato le basi perché la fenomenologia attecchisse in Francia nonostante la sua ostilità per l'essenzialismo (p. 67), mentre nel suo articolo *Bergsonianism and Existentialism* A. CORNU critica Sartre per aver ancorato, sulla scia di Bergson, la sua filosofia del soggetto a un fenomenismo che riduce vita e mondo a stati di coscienza (p. 162). In *Dreadful Freedom. A Critique of Existentialism*, University of Chicago Press, Chicago 1948, M. GRENE mostra come nonostante l'esistenzialismo sia nato con la reazione di Kierkegaard all'idealismo speculativo hegeliano (p. 2), la filosofia di Sartre sia intrisa del linguaggio hegeliano e il passo della *Fenomenologia* sulla dialettica servo-padrone le appaia come un «testo sacro» (p. 78). Sulla stessa linea H. KUHN, *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, Henry Regnery, Hinsdale 1949, che individua la peculiarità di Sartre nell'aver incorporato il metodo dialettico hegeliano nel sistema di Heidegger (p. 144).

³² GCW II, p. 325, n. 11.

tutti gli atti, come il residuo immediatamente dato dell'*epoché* fenomenologica³³. Gurwitsch preferisce invece tornare alla posizione espressa da Husserl nella prima edizione delle *Ricerche Logiche*, dove si sottolinea che siamo così assorbiti dai nostri vissuti che non è possibile cogliere nessun ego come centro di riferimento dei nostri atti³⁴. Eppure Gurwitsch qui trova uno spazio nella fenomenologia trascendentale per l'ego puro individuando un risvolto positivo nella critica avanzata da Natorp a Husserl: «La nostra teoria rende giustizia all'idea corretta espressa da Natorp – vale a dire che nessuna considerazione statica dei fenomeni della coscienza apre un accesso all'ego puro, mentre invece bisogna prendere in considerazione la dinamica della vita conscia, il suo flusso e cambiamento»³⁵. L'ego puro si risolve in questo modo «nella somma totale di qualsiasi atto dell'esperienza; è implicato nel flusso senza perdere la sua identità» perché «è di fatto il flusso stesso, ciò che garantisce l'unità della coscienza nell'intrecciarsi dei suoi diversi stati psichici»³⁶.

Gurwitsch equipara l'ego puro a una «catena lungo la quale tutti i nostri vissuti sono ordinati e che termina nel presente»³⁷. Qualche pagina prima di fare ciò aveva ricordato l'utilizzo della metafora della catena in Bergson. Questi però, come riporta lo stesso Gurwitsch, parla di catena quando si riferisce a quel modo di concepire il divenire degli stati di coscienza che proietta il tempo nello spazio, che esprime la durata in termini estensivi, cioè individuando una successione che prende la forma di una linea continua o appunto di una catena le cui parti si toccano senza tuttavia compenetrarsi³⁸.

³³ A. GURWITSCH, *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology*, in GCW II, p. 199. Gurwitsch ritiene che con la critica dell'ipotesi di costanza, ossia del principio di corrispondenza fra stimolo fisico e percezione elementare, la teoria della *Gestalt* ponga le basi per l'attuazione di un'*epoché* fenomenologica in cui «il mondo *per come realmente è* viene messo fra parentesi e rimane il mondo *per come appare*» (ivi, p. 214). La ricerca viene così orientata in senso noematico, interrogandosi su che cosa è dato e sui modi di datità di qualcosa, invece che su come gli oggetti siano fatti. Conseguenza di questa prospettiva è che le analisi noematiche non debbano essere intese come frammentate descrizioni dei modi di datità di un oggetto ma come momenti della ricostruzione di un intero. Estendendo questo discorso dal mondo *per come appare* alla coscienza, e quindi alle noesi, ai vissuti, ai modi in cui la coscienza si riferisce a ciò che le viene dato nell'esperienza, Gurwitsch insiste sul fatto che la coscienza, proprio come il mondo, deve essere pensata come un intero strutturato e in divenire e non come un aggregato.

³⁴ Ivi, p. 238. Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. 144-155.

³⁵ GCW II, p. 312.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 307.

³⁸ Cfr. ivi, p. 305; H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 2002, p. 67.

A questo modo discreto di concepire la durata Bergson contrappone quello autentico in cui la successione è «compenetrazione reciproca, interconnessione e organizzazione di elementi ciascuno dei quali rappresenta l'intero e non può essere distinto o isolato da esso se non da un pensiero astratto»³⁹. Gurwitsch riconosce che è quest'ultima descrizione a permettere di concepire la coscienza come un flusso per poi tuttavia parlare dell'ego puro come di una catena e al contempo apprezzare Husserl per aver identificato nelle *Ricerche Logiche* l'ego fenomenologico con il flusso di coscienza. La differenza con le tesi di Sartre che Gurwitsch abbraccerà una decina d'anni più tardi è palese, e lo è ancora di più quando nota che «mentre secondo le *Ricerche Logiche* l'ego puro è la stessa immanenza, Husserl parla nelle *Idee* di «una alquanto peculiare – non costituita – trascendenza, una *trascendenza nell'immanenza*»⁴⁰.

Per Sartre non bisogna tornare da questa concezione anfibia dell'ego come trascendente nell'immanenza della coscienza all'ego come pura immanenza. Bisogna invece riconoscere la totale trascendenza dell'ego, come qualsiasi altro oggetto con cui la coscienza viene a contatto. L'ego non è l'unità del flusso ma la proiezione dell'unità degli oggetti intesi nel flusso, è l'unità noematica delle rappresentazioni⁴¹. La fenomenologia – spiega Gurwitsch nel saggio del 1941 – concepisce due tipi di unità nella vita della coscienza. La prima è «l'unità fra tutti quegli stati mentali, temporalmente separati l'uno dall'altro, attraverso cui lo stesso oggetto si presenta»⁴². La seconda è «l'unità degli atti nella loro durata»⁴³. La prima è un'unità ideale garantita dal fatto che nel fluire degli atti permane lo stesso riferimento. La seconda è un'unità reale che non ha bisogno di alcun io, perché «la coscienza si unifica da sé attraverso un gioco di intenzionalità “trasversali”»⁴⁴. Infatti, come Sartre nota (e Gurwitsch riporta), quando nelle sue *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* Husserl si occupa dell'unità degli atti nel flusso di coscienza non fa riferimento ad alcun poter unificante e sintetico dell'ego⁴⁵.

Il saggio del 1929 può essere interpretato come un tentativo di Gurwitsch di sostenere, in linea con quanto poi ritroverà in Sartre, che l'unità della

³⁹ BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. cit. mod., pp. 67-68.

⁴⁰ GCW II, p. 313; cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, con introd. di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, p. 144.

⁴¹ Cfr. TE, p. 79.

⁴² GCW II, p. 323.

⁴³ Ivi, p. 324.

⁴⁴ TE, p. 33.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*; GCW II, p. 324.

coscienza non dipende in alcun modo dall'ego; è piuttosto quest'ultimo a essere reso possibile dalla prima. L'ego è un risultato e non una fonte originaria. Sartre gli chiarirà che questo accade perché l'ego non appare se non tramite un atto di riflessione che provando a rendere tematica l'unità del flusso, si trova a trasformare l'unità reale del flusso in un'unità ideale, concedendo quindi l'ego come il riferimento comune di tutte le rappresentazioni. La tesi che il saggio del 1929 evidentemente non sostiene e di cui sarà Sartre a convincere Gurwitsch è che, nonostante rimanga possibile intendere l'io empirico in questo modo, «non c'è alcuno spazio nel corpo della dottrina fenomenologica per l'ego puro o trascendentale perché non è disponibile alcuna funzione che possa assolvere»⁴⁶. Di conseguenza bisogna ammettere con Sartre che «quello che la coscienza trascendentale tramite la riduzione fenomenologica ci consegna è un campo impersonale e pre-personale»⁴⁷.

La prospettiva di Sartre consente a Gurwitsch di sbarazzarsi del paradosso dell'Io puro sollevato da Fink nel saggio del 1933, che è d'ispirazione per lo stesso Sartre: *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. Qui Fink aveva annoverato tra le aporie logiche, che sorgono quando concetti mondani vengono adottati dal vocabolario trascendentale, il fatto che l'io si presenti al contempo come l'assoluto in quanto trascendentale e come ciò che è caduco in quanto umano. Da ciò ne aveva tratto quello che Gurwitsch chiama il «problema fittizio dell'identità dei tre Io»⁴⁸. Aveva infatti distinto l'io empirico dall'io implicato nella vita costituente ed entrambi dall'io fenomenologizzante che compie l'*epoché*. Grazie a Sartre, Gurwitsch comprende che l'unico io di cui si possa sentatamente parlare nell'ottica fenomenologica è quello empirico; è erroneo contemplare l'io costituente perché la vita costituente è spontaneità impersonale; mentre, piuttosto che di un io fenomenologizzante che indaga il processo costitutivo, si dovrebbe parlare di una funzione assolta dai diversi atti della coscienza. Nell'introduzione al secondo dei volumi che raccolgono i suoi testi, Gurwitsch arriva addirittura a osservare:

⁴⁶ GCW II, p. 323.

⁴⁷ GCW II, p. 325. Cfr. TE, p. 30. Si noti peraltro che nel secondo volume dei suoi scritti Gurwitsch dispone il saggio del 1929 esattamente prima di quello del 1941, pur facendolo precedere da testi come *On the Intentionality of Consciousness* (1940) e *On Object of Thought* (1947), come per sottolineare la continuità fra i due testi che si confrontano con il problema dell'Ego. Inoltre, nell'introduzione (CGW II, p. xv) specifica di aver omesso nella traduzione in inglese del saggio del 1929 delle parti ritenute erranee.

⁴⁸ GCW II, p. 326, n. 12. Cfr. E. FINK, *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea*, in ID., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, trad. it. a cura di N. Zippel, Lithos, Roma 2010, pp. 142-237.

Come conseguenza della sua concezione non egologica della coscienza, non solo il presente scrittore non parla di *Ego trascendentale* ma eviterebbe anche l'espressione *coscienza trascendentale*. Piuttosto, preferirebbe parlare di una *funzione trascendentale* sia della coscienza in senso lato che di specifiche classi di atti della coscienza (come percezione, immaginazione, pensiero astratto e simili) e persino di atti particolari⁴⁹.

Quello che di lì a poco Wahl considererà il bergsonismo di Sartre (su cui ritornerà più tardi Deleuze) fornisce a Gurwitsch un orientamento per le sue ricerche di fenomenologia costitutiva e anche un modo per interloquire con il contesto filosofico statunitense. Non appena arriva negli Stati Uniti, Gurwitsch intensifica il confronto tra la prospettiva di Husserl e quella di Bergson e soprattutto William James. In contemporanea con il saggio su Sartre, nel 1940 pubblica per il volume di Marvin Farber in memoria di Husserl un saggio intitolato *On the Intentionality of Consciousness*, in cui prova a dimostrare come la concezione husserliana dell'intenzionalità fornisca una chiave per non pensare in contrasto con la nozione di identità la temporalità di quella «realtà esperita» che per James è il flusso di pensiero e per Bergson la durata⁵⁰. Al contrario di Hume, che immagina la coscienza come un teatro senza palcoscenico in cui fanno la loro comparsa sempre nuovi eventi in una successione continua che induce a pensare che niente permanga e quindi niente sia identico⁵¹, Husserl esclude che la coscienza sia una sfera unidimensionale e la concepisce come un presente vivente costituito da una continuità di ritenzioni che si intrecciano a diversi gradi. Questo gli consente di comprendere che l'identità è un concetto limite senza il quale la coscienza non potrebbe essere concepita come un flusso di vissuti. Inoltre, insistendo sul fatto che la coscienza non è uno dei termini della correlazione soggetto-oggetto, ma la correlazione stessa, è già Husserl a suggerire che la coscienza debba essere intesa come il campo in cui il piano degli atti, degli eventi psichici, delle noesi, si compenetra con il piano del senso, dei noemata⁵². Queste riflessioni porteranno Gurwitsch anni più tardi a pubblicare il suo

⁴⁹ GCW II, p. xxiv. Mi permetto di rimandare al mio *Spontaneità e realtà umana in Sartre*, in «Studi Sartriani», XIII, 2019, pp. 61-85, per un approfondimento dell'influenza del saggio di Fink sulle tesi de *La trascendenza dell'Ego*, oltre che per un'interpretazione teoretica della nozione sartriana di spontaneità; sul superamento di Gurwitsch della nozione di soggettività trascendentale rimando al già citato articolo *Analisi dell'esperienza e mondo della vita. La mondanizzazione della fenomenologia negli Stati Uniti*, in «Discipline filosofiche», vol. XXX, n. 1, 2020, pp. 175-178.

⁵⁰ A. GURWITSCH, *On the Intentionality of Consciousness*, in GCW II, p. 147.

⁵¹ Ivi, pp. 145-146.

⁵² Cfr. ivi, p. 154.

capolavoro, *Théorie du champ de la conscience* (1957), poi apparso anche in inglese, *The Field of Consciousness* (1962), in cui riconosce esplicitamente di pensare la vita costituente come un intero, trasponendo in termini gestaltici la teoria bergsoniana della molteplicità qualitativa⁵³ e interpretando i diversi momenti della coscienza fenomenologica come campo sulla scia delle distinzioni di James tra *focus* (o *topic* o parte sostantiva del flusso dell'esperienza) e *margin* (oppure oggetto o parte transitiva del flusso)⁵⁴.

3. Natanson, Butler e la coscienza come desiderio

Nel 1951 appare negli Stati Uniti la prima monografia in lingua inglese interamente dedicata a Sartre. L'autore è Maurice Natanson, che negli anni successivi diverrà famoso per il suo approccio fenomenologico allo studio della letteratura, in particolare di matrice esistenzialista (Dostoevskij, Kafka, Beckett), e per la cura delle edizioni critiche delle opere di Alfred Schutz, cui dedica anche un libro, *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz* (1986). Ma quando scrive la sua dissertazione subito pubblicata, *A Critique of Jean Paul Sartre's Ontology*, non parla da allievo di Schutz. Il suo maestro presso Nebraska University è William H. Werkmeister, studioso di Kant, amico di C.I. Lewis e autore per «Philosophy and Phenomenological Research» di un articolo su Heidegger⁵⁵. Secondo quanto Natanson racconta a Steven Crowell in appendice al volume dedicatogli da amici, colleghi e allievi, il primo incontro con la filosofia di Sartre lo deve a una conferenza a New York University di William Barrett nel 1947, ma è in un corso di Horace Kallen che scrive per la prima volta un pezzo sulla libertà in Sartre (alquanto scolastico a dir la verità), che viene pubblicato su «Social Research»⁵⁶. Kallen fu assistente di W. James, Royce e Santayana, nonché autore di uno studio in cui metteva in risalto tutte le differenze tra James e Bergson⁵⁷.

⁵³ A. GURWITSCH, *The Field of Consciousness*, in ID., *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. III, a cura di R.M. Zaner e L. Embree, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2010, p. 139.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. xxvi.

⁵⁵ W.H. WERKMEISTER, *An Introduction to Heidegger's "Existential Philosophy"*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 2, n. 1, 1941, pp. 79-87.

⁵⁶ Cfr. *A Conversation with Maurice Natanson*, in S.G. CROWELL (ed.), *The Prism of the Self. Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Springer, Dordrecht 1995, pp. 289-334; M. NATANSON, *Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom*, in «Social Research», 19, 1952, pp. 364-380.

⁵⁷ Cfr. H.M. KALLEN, *William James and Henri Bergson. A Study in Contrasting Theories of*

Natanson sembra far propria nella sua monografia la stessa procedura adottata da Marvin Farber in *The Foundation of Phenomenology* che, come spiega Gurwitsch⁵⁸, consiste nel mettere se stessi in secondo piano consentendo all'autore protagonista dello studio di parlare. Presentandosi come interpreti fedeli, Farber e Natanson possono permettersi di rivolgere delle critiche rispettivamente a Husserl e Sartre.

Natanson suddivide il suo studio in modo fin troppo lineare in una prima parte in cui espone i temi cardine de *L'essere e il nulla* e in una seconda di valutazione. Proprio partendo dal modo in cui Farber illustra il metodo fenomenologico husserliano, nella seconda parte Natanson esclude che quello che Sartre descrive come il suo metodo fenomenologico possa essere considerato in linea con quello di Husserl. Alla base dell'atteggiamento fenomenologico per Husserl c'è la riduzione nella sua duplice forma, ossia come riduzione eidetica che mira a cogliere le strutture essenziali dell'esperienza e come riduzione trascendentale, che è una tecnica attraverso cui si mettono tra parentesi i giudizi sull'esperienza e sull'intero mondo per tornare alla sfera della coscienza pura⁵⁹. Questo renderebbe il metodo fenomenologico «un ritorno al punto di vista cartesiano» che ha come obiettivo il recupero del «dato originario»⁶⁰. Ma Sartre non guarda a niente di ciò. A dispetto del rifiuto di qualsiasi forma di dualismo che apre *L'essere e il nulla*, la sua ontologia in realtà si risolve proprio in una serie di dicotomie fra loro correlate, come quella tra fenomeno dell'essere ed essere del fenomeno e quella che Natanson non manca di criticare per tutto il suo studio tra per-sé e in-sé.

L'essere del fenomeno costituisce la transfenomenicità dell'essere. In altre parole, proprio ciò che ci permette di cogliere la natura della fenomenicità la eccede. Secondo Natanson quest'analisi dell'essere non è fenomenologica, anzi il metodo husserliano «è messo da parte come inadeguato», «non si inizia con alcuna riduzione da attuare»⁶¹. Quest'ultima «è basata sul concetto del superamento della particolarità per arrivare all'essenza della particolarità»⁶². Ma ciò non può realizzarsi nell'analisi dell'essere del

Life, The University of Chicago Press, Chicago 1914.

⁵⁸ A. GURWITSCH, *Review to Marvin Farber, The Foundation of Phenomenology*, in GCW I, p. 463.

⁵⁹ Cfr. ad esempio E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2002, § 34.

⁶⁰ M. NATANSON, *A Critique of Jean Paul Sartre's Ontology* (d'ora in poi CSO), University of Nebraska Studies, Lincoln 1951, poi Nijhoff, The Hague 1973, p. 67.

⁶¹ Ivi, p. 70.

⁶² *Ibidem*.

fenomeno perché «l'essere non ha significato o essenza "oltre" la sua particolarità propria»⁶³. Secondo Natanson, per Sartre essere significa «essere rivelato», perciò l'essere si fa conoscere all'uomo attraverso la sua natura «"traboccante" (*overflowing*)»⁶⁴. Il suo metodo è caratterizzato dall'intuizione, «non nell'accezione kantiana di *Anschauung*, quanto piuttosto nel senso di una necessità *sentita* che accompagna un'ispezione di quelle esperienze che si "rivelano" come vere strutture ontologiche»⁶⁵. L'unica possibile giustificazione per cui Sartre descriverebbe la sua procedura come fenomenologica è secondo Natanson, che qui rimanda a Marcuse, l'ipotesi che voglia recuperare l'accezione hegeliana di fenomenologia: «L'opera di Sartre, giudicata nelle sue tesi e nelle sue intenzioni, può essere considerata un nuovo significativo approccio a vecchi problemi solo se il suo metodo è nuovo e riconoscibile. Ci porta a credere che adopererà il metodo di Husserl, ma poi procede ad abbandonarlo e, senza dichiararlo apertamente, ritorna alla fenomenologia hegeliana»⁶⁶.

Nella ricostruzione di Natanson, Sartre prende le mosse comunque da Husserl perché il suo punto di partenza rimane l'intenzionalità intesa come coscienza (di) qualcosa, quindi come il rivolgersi preriflessivo del per-sé verso l'in-sé o, con le parole del saggio sull'intenzionalità, come l'esplosione della coscienza verso il mondo. Rispetto a Husserl, tuttavia Sartre «non sviluppa metodi rigorosi per l'indagine dell'intenzionalità»⁶⁷. Si allontana dalla nozione husserliana perché ritiene che «gli strumenti filosofici» adottati da Husserl, in particolare la sua «concezione idealistica dell'esistenza», non lo abbiano condotto a «quell'idea della trascendenza e del superamento» che nella sua carriera filosofica ha sempre perseguito ma gli abbiano piuttosto rivelato il piano di immanenza in cui si consuma il suo rapporto con il mondo di cui fa esperienza: «La coscienza husserliana non può, in realtà, trascendersi né verso il mondo, né verso l'avvenire, né verso il passato»⁶⁸.

Natanson purtroppo non chiarisce in cosa consisterebbe l'hegelismo della prospettiva fenomenologica di Sartre. Vi allude soltanto. Dalle sue parole sembra che ad avvicinare Sartre a Hegel sia il fatto di cercare l'essere nella particolarità, invece che in un'essenza che giace sotto ogni determinazione e la trascende. Si può ipotizzare che Natanson intraveda un'affinità con il fatto che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si soffermi su particolari

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p. 73.

⁶⁶ Ivi, p. 103.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ EN, p. 148, cit. in CSO, p. 104.

figure storiche per vedere come emerga da esse il sapere assoluto. Connessa a quest'ipotesi, tutt'altro che esplicita nelle argomentazioni di Natanson, è che entrambi, Hegel e Sartre, riconducano la rivoluzione copernicana di Kant su un piano ontologico: così come Kant riteneva che non dovesse essere più il soggetto a conformarsi alle regole di manifestazione dell'oggetto, ma viceversa quest'ultimo ad accordarsi con la funzione intuitiva del soggetto, Sartre subordina l'in-sé al per-sé, o meglio ancora l'esperienza dell'in-sé al progetto della coscienza di essere in-sé-per-sé:

La rivoluzione copernicana di Sartre a livello ontologico colloca il per-sé nel cuore dell'esistenza. Il per-sé ha la priorità perché è la sua situazione. Tuttavia, poiché il per-sé è in un flusso perpetuo, i significati che crea cambiano con esso. In breve, la costanza e la regolarità del mondo fenomenico di Kant sono state negate e in suo luogo è posta una realtà dialettica. L'essenza della rivoluzione copernicana di Sartre consiste perciò nella tesi che la manifestazione del per-sé è realtà dialettica. La realtà esiste attraverso la situazione e la situazione è funzione del per-sé. Per essere chiari, l'in-sé ha una fatticità che è indipendente e prioritaria rispetto al per-sé individuale, ma il significato dell'in-sé è determinabile soltanto attraverso il per-sé⁶⁹.

Benché Natanson si serva della metafora kantiana della rivoluzione copernicana per interpretare l'ontologia sartriana, nega che il modo in cui la coscienza si rapporta alle cose sia paragonabile all'intuizione kantiana. Proprio nel modo in cui Natanson presenta la riformulazione sartriana della nozione husserliana d'intenzionalità mi sembra convergano le due tendenze interpretative attraverso cui in quegli anni la critica cercava di comprendere la fenomenologia eterodossa di Sartre. Da una parte, il carattere dialettico della realtà in situazione in cui il per-sé catapulta se stesso è chiaramente una ripresa di Hegel, dall'altra il modo in cui il per-sé rivelerebbe le strutture essenziali di questa realtà è di gran lunga più vicino a Bergson. Natanson non allude minimamente a Bergson, ma non si può certo pensare che si debba cercare in Hegel un'anticipazione di quell'intuizione attraverso cui a suo avviso il fenomenologo *à la Sartre* "sente" la necessità e rivela le strutture ontologiche del reale. Il riferimento che manca a Natanson per rendere il suo discorso più chiaro è evidentemente la descrizione bergsoniana dell'intuizione come della «simpatia per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, conseguentemente, d'inesprimibile»⁷⁰.

⁶⁹ CSO, p. 95.

⁷⁰ H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari

Il risultato della rivoluzione copernicana di Sartre è per Natanson la rappresentazione di una «realtà non stabile, dell'Essere nel flusso»⁷¹. Ciò che sancisce la natura dialettica di questa realtà in divenire, introducendo quindi un elemento hegeliano in un modello bergsoniano è il paradigma dell'appropriazione che, secondo Natanson, caratterizza la riformulazione sartriana dell'intenzionalità husserliana.

Natanson attribuisce a questa nozione un ruolo cruciale nell'ontologia sartriana, tanto da dedicargli un paragrafo nel capitolo riepilogativo con il quale conclude la parte espositiva del suo studio. Se l'in-sé mantiene una sua indipendenza ontologica rispetto al per-sé nel senso che non lo si può descrivere come fatto determinato a essere dal per-sé, il tipo di rapporto che consente al per-sé di affermare la propria preminenza ermeneutica in quanto unica fonte di donazione di senso è quello dell'appropriazione: «Nell'appropriazione il per-sé dà significato alla sua realtà; plasma i significati di cui è responsabile; il per-sé “esiste” i suoi significati»⁷². Natanson riporta un passo della conclusione de *L'essere e il nulla* in cui Sartre spiega che «nella misura in cui io sembro a me stesso come *creatore* degli oggetti attraverso il rapporto di *appropriazione*, questi oggetti sono *me*. La stilografica e la pipa, l'abito, l'ufficio e la casa *sono me*. La totalità dei miei possessi riflette la totalità del mio essere»⁷³. Per Natanson il concetto di appropriazione conduce il per-sé ben oltre la costituzione di un significato, verso un'identificazione con la cosiddetta realtà umana con cui Sartre traduce l'Esserci heideggeriano. In altre parole l'appropriazione è quel tipo di relazione che, come già Sartre aveva detto delle emozioni e delle forme dell'immaginazione, colora di umanità il mondo facendo in modo che la totalità delle cose appaia alla coscienza come qualcosa in cui sentirsi a casa, come un orizzonte da lei abitato e arredato. Attraverso l'appropriazione «io “egotizzo” la mia realtà»⁷⁴. Tuttavia gli oggetti cui mi rapporto sfuggono sempre a una totale appropriazione: «il possesso è un rapporto magico; io *sono* questi oggetti che possiedo, ma [...] ciò che possiedo è *un* al di fuori di me, al di fuori di ogni soggettività come un in-sé che mi sfugge ad ogni istante e di cui perpetuo ad ogni istante la creazione»⁷⁵. Questo rende agli occhi di Natanson quello di appropriazione un «concetto paradossale», perché «cerca di spiegare allo stesso tempo sia il

1971, p. 41. Passo peraltro su cui si sofferma uno dei maestri di Natanson: KALLEN, *op. cit.*, p. 70.

⁷¹ CSO, p. 96.

⁷² Ivi, p. 59.

⁷³ EN, p. 655 cit. in CSO, p. 59.

⁷⁴ CSO, p. 60.

⁷⁵ EN, p. 656 (trad. it. mod.), cit. in CSO, pp. 60 e 96.

fattore realistico (oggettivo) che giace nell'esperienza, sia l'aspetto idealistico (soggettivo) che caratterizza il *per-sé*⁷⁶.

Potremmo riassumere la questione in questi termini: è la natura desiderante che caratterizza il *per-sé* come intenzionalità che, fondando la sua stessa auto-oggettivazione sul rapporto di appropriazione, conferisce al suo esistere la forma di un flusso in divenire, di una molteplicità qualitativa. Elementi hegeliani e bergsoniani della fenomenologia eterodossa di Sartre si integrano così nel corso della diffusione del suo pensiero nel contesto statunitense.

Trentasei anni più tardi dalla prima pubblicazione dello studio di Natanson, quattordici dalla seconda, Judith Butler, allieva di Natanson, prenderà le mosse proprio da qui nella sua tesi di dottorato, un capolavoro della riflessione sull'hegelismo nella filosofia francese del '900, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987)⁷⁷. In Sartre l'intenzionalità husserliana della coscienza «è vissuta come diffusa e tenace esperienza di desiderio»⁷⁸. Finché è interpretato come una categoria esistenziale, il desiderio «sembra proprio operare per un ideale di disincarnazione»⁷⁹, ma nel momento in cui è declinato in chiave sessuale il desiderio è, come osserva Sartre, «coscienza che si fa corpo»⁸⁰, espressione del *sé* che si stabilizza «nel mezzo della vita»⁸¹. Butler riconosce espressamente a Marcuse e Natanson il merito di aver evidenziato come alla fine Sartre intenda il desiderio in termini esclusivamente sessuali, anche se rimprovera a Marcuse di non aver prestato (al contrario di Natanson, dobbiamo aggiungere) «adeguata attenzione alla nozione di situazione che condiziona e determina in maniera radicale il carattere *ex nihilo* della libertà»⁸². Insiste quindi sul fatto che in Sartre il soggetto di desiderio sia il corpo inteso come «il modo di influenzare e di essere influenzati dal mondo»⁸³, come ciò che sancisce «la nostra distanza dal mondo» e allo stesso tempo come «la condizione del nostro accesso ad esso»⁸⁴. In altre

⁷⁶ CSO, p. 60.

⁷⁷ Butler cita il testo di Natanson una sola volta nel saggio ma il debito è evidente. Natanson è d'altronde la prima persona che ringrazia per aver incoraggiato e letto criticamente una prima bozza del suo studio. Sul debito di Butler nei confronti di Natanson per la sua formazione filosofica cfr. l'intervista recentemente rilasciata a G. SALAMON, *Learning how to See. An Interview with Judith Butler*, in «Philosophy Today», 61/2, 2017, pp. 319-337.

⁷⁸ J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, present. di A. Cavarero, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 133.

⁷⁹ Ivi, p. 153.

⁸⁰ EN, p. 440, cit. in BUTLER, *op. cit.*, p. 156.

⁸¹ BUTLER, *op. cit.*, p. 152.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ Ivi, p. 160.

⁸⁴ *Ibidem.*

parole, il corpo è ciò che consente alla coscienza di intuirsi come mondo, basando tuttavia questa intuizione su un sentimento di mancanza che la definisce come vita, come flusso in divenire, come spontaneità impersonale che non può evitare di cercare una definizione, un'individuazione. Alla base del capolavoro di Butler vi è quindi l'intreccio tra hegelismo e bergsonismo della fenomenologia eterodossa di Sartre⁸⁵.

In conclusione al suo studio Natanson rimprovera a Sartre di aver abbandonato il metodo fenomenologico di Husserl. Tuttavia, secondo Butler, Sartre mostra come, rivolgendosi all'immaginazione per cercare soddisfazione per il proprio sentimento di mancanza, la coscienza pre-riflessiva e spontanea (cui il desiderio è co-esteso) conduca «un'indagine spontanea sulle strutture possibili e nascoste della realtà, un'*epoché* del mondo esistente che la coscienza mette in atto *all'interno* dell'esperienza mondana»⁸⁶. L'intreccio tra hegelismo e bergsonismo impartisce dunque una svolta mondana al metodo fenomenologico husserliano, in linea con quanto gli interpreti americani di Husserl hanno sempre cercato di fare.

⁸⁵ Non a caso BUTLER, *op. cit.*, p. 272, ricorda come J. HYPPOLITE nel suo *Figure de la pensée philosophique* abbia riconosciuto a Bergson di aver introdotto nella vita intellettuale francese «temi, come ad esempio la vita e la storia, che alla fine resero possibile riconsiderare seriamente il pensiero hegeliano», e come M. Dufrenne nel suo *L'actualité de Hegel* abbia paragonato «la nozione dialettica di divenire alla *durée* bergsoniana».

⁸⁶ Ivi, p. 119. Subito dopo questo passo Butler rimanda peraltro al passo già discusso di *On the Intentionality of Consciousness* in cui Gurwitsch sostiene che la dottrina dell'intenzionalità di Husserl confuta la teoria humiana dell'identità dell'oggetto mostrando come l'oggetto sia «costruito» attraverso una serie di atti intenzionali che sono diretti verso il nucleo noematico che è l'oggetto». Il fatto che Husserl abbia dato così «dignità al dominio dell'inespresso e dell'assente inteso come costituente esso stesso di realtà dotata di senso» è per Butler segno di una «comunione tra la fenomenologia husserliana e quella hegeliana» nella convinzione che la negazione sia «un carattere essenziale della realtà» (ivi, p. 121).