

Filippo Nobili

*Sartre e la dissoluzione onto-fenomenologica della realtà umana*¹

ABSTRACT: Sartre approaches phenomenology as a mature thinker, with pre-established aesthetic and metaphysical convictions. These views orient his reading of Husserl and Heidegger, allowing him to use their philosophies to his own particular ends. Of particular note is his novel definition of intentionality in terms of *néantisation*, which will have a considerable influence on his way of understanding human reality during the decade spanning from 1933 to 1943. If we follow the way in which this understanding evolves hand in hand with his critical adoption of the onto-phenomenological canon, it becomes possible to discern an aporia lying at its foundation. This aporia reveals the manifest incompatibility of this understanding with Sartre's professed metaphysical commitments – in fact, it proves to be capable of distorting Sartre's conception of human reality, to the point of its very dehumanization.

KEYWORDS: Sartre; Husserl; Intentionality; Nihilation; Temporality; Dissolution

ABSTRACT: Sartre si avvicina alla fenomenologia da pensatore maturo, con credenze estetiche e metafisiche già formate. Queste convinzioni pregresse orientano la sua lettura di Husserl e Heidegger, precludendo a un uso strumentale delle loro filosofie. In particolare, l'originale definizione offerta da Sartre della nozione d'intenzionalità in termini di *néantisation* influenzerà non poco il suo modo di pensare la realtà umana nel corso del decennio 1933-1943. Ricostruendo come un simile pensiero evolva di pari passo all'adesione critica al canone onto-fenomenologico risulta quindi possibile evidenziarne il sottofondo aporetico, rappresentato dalla manifesta inconciliabilità dei pretesi convincimenti metafisici di fondo e in grado di distorcere – ai limiti della sua disumanizzazione – la concezione sartriana dell'umano.

KEYWORDS: Sartre; Husserl; intenzionalità; nullificazione; temporalità; dissoluzione

¹ Le opere di J.-P. SARTRE saranno citate secondo le seguenti sigle: *CDG* = *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris 1995; *CPM* = *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983; *CSCS* = *Conscience de soi et connaissance de soi*, in ID., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, J. Vrin, Paris 2003, pp. 133-165; *EN* = *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2002; *I^{me}* = *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004; *I^{io}* = *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007; *INT* = *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in ID., *Materialismo e rivoluzione*, il Saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143; *TE* = *La transcendenza dell'Ego*, Christian Marinotti, Milano 2011.

1. Introduzione

Il periodo trascorso come borsista presso l'Istituto francese di Berlino, tra il settembre 1933 e il giugno 1934, segna un inequivocabile spartiacque nella vita filosofica di Sartre. Lo studio della fenomenologia husserliana e quello soltanto abbozzato, ma reiterato e approfondito negli anni immediatamente a venire, di Heidegger arrecano a quel soggiorno il manto di un evento d'importanza capitale per l'evoluzione intellettuale del non più giovanissimo filosofo (*CDG*, 403-408). Proprio dell'età – Sartre arriva a Berlino ventottenne – occorre tener conto per una stima effettiva dell'impatto che una tradizione filosofica esercita su un pensiero in larga parte già formato, stando almeno alle sue convinzioni metafisiche di fondo.

Nel caso sartriano, tali convinzioni attingono a certezze arcaiche consolidate nel corso della giovinezza e che non cessano per questo di dirigerne il pensiero almeno per tutta la prima fase della sua produzione (*L'être et le néant* compreso)². I temi cardinali della contingenza, della libertà, della scelta, le posizioni apertamente contrarie a ogni forma di idealismo-spiritualista e di becero materialismo, l'insoddisfazione manifesta nei confronti del rappresentazionalismo psichico e della coeva accademia francese, l'esigenza bramata di un pensiero votato alla concretezza dell'esistente, sono tutti caratteri maturati *prima* del soggiorno berlinese e in grado di orientare la successiva riflessione metafisica ed estetica di Sartre attorno a due grandi ambizioni: la volontà di fornire un fondamento filosofico al realismo, la necessità esistenziale di garantire un'assoluta autonomia di condotta alla persona umana nel mondo³.

In tal senso, è opportuno qualificare sin da subito in senso *strumentale* la lettura sartriana, e dunque l'impiego successivo al periodo berlinese, delle fenomenologie di Husserl e Heidegger. Sartre non può ritenersi in alcun modo un semplice discepolo di quest'ultimi, bensì fin da subito pensatore originale in grado di selezionare preventivamente quanto dei due autori risultasse funzionale – anziché no – ai propri scopi, quanto risultasse congeniale

² Cfr. A. FLAJOLIET, *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, Paris 2008, p. 859. Anche V. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Ousia, Bruxelles 2000, p. 17, sembra concordare sul fatto che i primi scritti fenomenologici di Sartre sottendano un debito consacrato nei confronti di valori o certezze acquisiti in precedenza.

³ Cfr. DE COOREBYTER, *Introduction*, in SARTRE, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, cit., pp. 7-76 (v. p. 19). Alla riflessione sartriana anteriore alla scoperta della fenomenologia è dedicato l'ulteriore studio di ID., *Sartre avant la phénoménologie. Autour de «La nausée» et de la «Légende de la vérité»*, Ousia, Bruxelles 2005.

– anziché no – alle proprie convinzioni. Questo aspetto è tanto più marcato per la fenomenologia husserliana – assunta, come vedremo, secondo un’ottica ben precisa: quella scaturente da un’opzione teorica in certo senso positivista e per così dire assuefatta a un *estremismo dogmatico delle cose stesse* – meno per quanto riguarda Heidegger, del quale si può attestare – stante un travisamento antropologico preliminare – un’influenza sì ambivalente ma indubbiamente meno parziale a partire almeno dal ’39⁴.

Mostrare viceversa in che termini la proposta husserliana sia stata accolta in forma preconcepita e dunque *mutilata* sarà un aspetto non secondario del presente contributo. Ponendosi quale scopo precipuo quello di valutare l’approdo idiosincratico della concezione dell’umano ne *L’essere e il nulla* – in breve: la sua *inumana* umanità – e facendo leva sul retroterra teoretico assunto da Sartre nella descrizione dell’infrastruttura temporale e delle strutture immediate del per-sé nella seconda parte dell’opera, un chiarimento in merito alla decodifica sartriana della trattazione fenomenologica della coscienza avanzata da Husserl appare un esercizio teorico preliminare tutt’altro che inessenziale. Si cercherà anzi di mostrare come una lettura dogmatico-positivista dell’intenzionalità husserliana abbia avuto non poche ripercussioni sull’unità non meno che sulla genuinità d’intenti del progetto filosofico sartriano degli anni ’30, confluito poi nel suo *Essai d’ontologie phénoménologique*.

Se i primi anni di guerra coincidono per Sartre con un periodo di profonda crisi esistenziale – l’esperienza al fronte, seppur defilata, fa sì che si sfaldi quel paradigma dell’*uomo solo*, dell’individuo destoricizzato e misantropo, come via d’accesso privilegiata alla verità della contingenza e al riscatto artistico⁵ – non stupisce che un analogo scompensamento rifletta lo stato a dire il vero piuttosto confusionario dei suoi progressi in ambito filosofico. Un trascendentalismo residuale, stante l’intercorsa critica alla fenomenologia husserliana, non sembra infatti coagulare con l’assunzione di ritorno di credenze metafisiche giovanili, con il progetto abbozzato di una “metafisica della realtà-umana” scaturente da

⁴ L’antropologizzazione dell’ontologia heideggeriana è condotta da Sartre in sintonia con le scelte terminologiche operate da Henry Corbin nella prima traduzione antologica in francese del filosofo di Meßkirch: *Qu’est-ce que la métaphysique? Suivi d’extraits sur l’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin*, Gallimard, Paris 1938. La tendenza antropologizzante di Corbin è manifesta, per non limitarsi che ad alcuni casi emblematici, nella scelta di rendere *Dasein* con *réalité-humaine* e *Seiende* con *existant*. Dal punto di vista della definizione sartriana della nozione di ‘situazione’ è invece degna di nota la resa di *Befindlichkeit* con *situation-affective*. Per la ricezione sartriana di Heidegger v. FLAJOLIET, *La première philosophie de Sartre*, cit., pp. 881-901 e DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pp. 70-80.

⁵ Al riguardo v. DE COOREBYTER, *Sartre avant la phénoménologie*, cit., pp. 252-294.

una lettura antropologizzante dell'analitica esistenziale heideggeriana e infiltrata da parte di considerazioni di ordine etico-moraleggiante⁶.

Nell'*Essai* del 1943, l'*escamotage* con cui Sartre tenterà di dominare il plesso di queste spinte centrifughe, così da riacquisire quel minimo di purezza e coesione che si confa a un registro argomentativo di carattere onto-fenomenologico, sarà infatti una sorta di contenimento detentivo degli *aperçus métaphysiques* che la sottendono, non meno che delle *perspectives morales* cui sembra non poter fare a meno di alludere. Tuttavia, entrambi i fattori, pur essendo relegati alla *Conclusion* dell'opera, non risultano con ciò disinnescati, fungendo anzi da veri e propri "attrattori metafisici fuori campo" per il contesto analitico in cui l'ontologia fenomenologica sartriana si espleta; seppur confinati tematicamente, sul piano operativo essi continuano cioè a condizionare e orientare i capitoli precedenti del saggio, al modo di altrettante via di fuga cui le singole analisi non cessano di demandare nel tentativo di un loro chiarimento ultimativo⁷.

Essere e il nulla si presenta allora come un *Essai* – appunto – non del tutto capace di orchestrare sinergicamente influenze filosofiche decisive e retaggi di convinzioni del passato. Proprio alla luce di questo *sottofondo aporetico* sembra doversi apprezzare la concezione dell'umano descritta nell'opera: essa finisce per coincidere col portato di un coacervo di tensioni speculative irrisolte che ne inficiano la restituzione sul piano onto-fenomenologico. Intendiamoci: un certo grado di paradossalità risulta insito nel modo volutamente scandaloso con cui Sartre ha sempre inteso l'esistenza. Non è pertanto questo l'aspetto che preoccupa, piuttosto il fatto che l'assunzione preconcetta di un paradigma d'indagine fenomenologico parziale – verrebbe da dire depotenziato – non sembra consentire un'esplorazione ontologica – ma sarebbe meglio dire ontico-mondana – dell'essere umano confacente a quegli stessi requisiti assunti *ab ovo* dal giovane Sartre come elementi essenziali conaturati all'esistenza dell'uomo.

Non si è mancato di argomentare come l'intera parabola filosofica di Sartre – comprensiva quindi degli sviluppi dialettici e psicologico-esistenziali del dopoguerra – possa considerarsi un tentativo di riparazione progressiva a

⁶ Di questo clima di disordine filosofico-esistenziale i *Carnets* rappresentano la cifra emblematica, cfr. FLAJOLIET, *La première philosophie de Sartre*, cit., pp. 903-914.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 9-87. Fra gli attrattori metafisici fuori campo Flajoliet rileva ad esempio: 1) l'ipotesi dell'origine del per-sé attraverso l'aborto del progetto di auto-fondazione dell'in-sé; 2) l'ipotesi di una ripresa da parte del per-sé dell'iniziale progetto abortito sotto forma della nuova ambizione del per-sé di essere in-sé-per-sé; 3) la presupposizione della libertà assoluta del per-sé; 4) la presupposizione dell'esistenza bruta assolutamente contingente dell'in-sé, ecc. (p. 17).

quella sorta di peccato originale consistente nell'adesione viziata e strumentale al canone fenomenologico⁸. Per nostro conto, ci accontenteremo di illustrare il modo in cui la parzialità di quest'adesione condizioni la ricognizione sartriana sul soggetto umano fino all'*Essai* del '43. Negli anni successivi al conflitto mondiale, il recupero critico dell'hegelo-marxismo ha rappresentato per Sartre l'unica scappatoia possibile – extrafenomenologica – dall'*impasse* in cui si era costretto.

2. Berlino ('33-'34): la via sartriana alla fenomenologia

Non sembrano esserci dubbi sul fatto che Sartre abbia seguito Husserl soltanto fino a un certo punto lungo il cammino di attuazione della riduzione fenomenologica. Mentre il primo pare essersi arrestato, con il ricorso all'*ἐποχή*, al momento della neutralizzazione ontologica del contesto d'analisi esperienziale, alla sua purificazione (*Reinigung*) e fenomenizzazione (*Phänomenierung*), il secondo ha completato il percorso sino al momento della ri(con)duzione dei fenomeni alle loro matrici d'esperienza trascendentale. Questo cammino interrotto ha consentito a Sartre di condurre analisi di tenore certamente eidetico ma in nessun modo di tipo trascendental-costitutivo⁹. Si è posto anzi in luce come la riduzione fenomenologica rappresenti per Sartre una modalità d'esercizio atta a *dissolvere* più che a decriptare gli artifici di natura sintetica, così da trovarsi innanzi la *positività* nuda dei fenomeni¹⁰. Al contrario di altre figure della tradizione fenomenologica francese e in virtù di un'accorata urgenza di ricongiungersi al reale, Sartre si è sempre dimostrato incurante nei confronti delle condizioni *non fenomeniche* della fenomenicità¹¹. In funzione apertamente antikantiana, ne *La trascendenza dell'ego*, Sartre ricorre all'*ἐποχή* per circoscrivere il campo della coscienza depurato da ogni precomprensione conoscitiva di ascendenza logica che non

⁸ Cfr. J. ENGLISH, *De la conscience à la psyché: une phénoménologie éclatée*, in «Cités» (numero monografico: *Sartre à l'épreuve. L'engagement au risque de l'histoire*), n. 22, 2005, pp. 15-40.

⁹ Per come quest'aspetto di ordine generale emerga ad esempio nella trattazione del per-altri, v. C. MAJOLINO, *Le dire et l'affect. Jean-Paul Sartre et l'esquisse d'une phénoménologie affective du langage dans L'être et le néant*, in «Alter», n. 10, 2002, pp. 187 s., n. 30.

¹⁰ Cfr. C. FICORILLI, A. PORCELLA (a cura di), *Sartre face à la phénoménologie. Intervista a Vincent de Coorebyter*, <<http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=22#italiano>> (ultimo accesso: 10.10.2019).

¹¹ Cfr. DE COOREBYTER, *Introduction*, cit., p. 22. Sulla ripresa sartriana della riduzione fenomenologica v. anche P. Cabestan, *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Ousia, Bruxelles 2004, pp. 292-335.

si attesti come un «fatto assoluto» (TE, 29 s.). La fenomenologia sartriana cerca pertanto di mantenersi sul terreno proprio di uno studio *di fatto* – cosa che secondo Sartre coinciderebbe con uno studio d'essenze – e mai *di diritto*, riducendo così la pratica fenomenologica a una descrizione *acritica* della coscienza trascendentale (TE, 27 s., 29 e n.).

Ma cosa descrive esattamente la fenomenologia sartriana? È qui che l'adesione al contempo *strumentale* e *mutilata* al canone husserliano inizia a far vedere i suoi primi effetti sul piano teorico. Vediamo di procedere per gradi. La strumentalità dell'adesione di Sartre – come si evince dall'altro scritto redatto durante il soggiorno berlinese¹² – consiste nell'assunzione della nozione di intenzionalità in funzione anti-spiritualista e anti-rappresentazionalista. Ciò permette a Sartre di liquidare *d'emblée* il *milieu* accademico francese che ne aveva improntato la formazione giovanile, mediante l'avvio di quella «critica della ragione psicologica»¹³ che lo avrebbe accompagnato almeno sino al progetto incompiuto de *La psyché*, abbandonato nel '38. L'intenzionalità – qui intesa come modalità propria di una coscienza d'essere fuori di sé e la cui cifra esistenziale è pertanto quella di «esplosione nel mondo» in una sorta d'incessante autosuperamento (INT, 141 s.) – è al contempo grimaldello e ghigliottina di cui Sartre si serve per scardinare l'interiorità psichica e decapitare ogni forma residua d'immanenza. La coscienza risulta così purificata sino all'ineffabile limpidezza di «un grande vento», resa «un movimento per sfuggirsi, uno scorrere fuori di sé» (INT, 140 s.). L'eventualità impossibile di penetrare la coscienza sarebbe infatti l'esperienza in cui ci troveremmo «presi da un turbine e gettati fuori», proprio perché «la coscienza non ha un “di dentro”» (INT, 141). Si capisce allora come la svolta fenomenologica sartriana risulti motivata da una sorta di “ambizione decostruttiva”, essenzialmente tesa a correggere qualunque concezione della psiche collusa con non importa che tipo di immanenza¹⁴. L'intenzionalità è per Sartre la nozione

¹² La data di redazione della nota su *L'intenzionalità*, al contrario di quella de *La trascendenza dell'Ego* (attestata durante il soggiorno berlinese), è incerta ma si tende comunque a farla risalire al medesimo periodo, cfr. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pp. 27 ss. e FLAJOLIET, *La première philosophie de Sartre*, cit., pp. 535-539.

¹³ DE COOREBYTER, *Introduction*, cit., p. 63.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 75. Se nel 1936 Sartre farà propria in chiave anti-rappresentazionalista la critica husserliana alla teoria delle immagini mentali (*I^{me}*, 131-146), a partire dal 1940 l'accusa d'illusione d'immanenza riguarderà lo stesso Husserl reo di aver preservato, con la teoria del riempimento prima (*I^{no}*, 91) e con la concezione della *hyle* poi (EN, 25-27), un residuo inintelligibile d'interiorità coscienziale. Questo è solo un esempio del tentativo sartriano di superare – radicalizzandola – la prospettiva husserliana, reindirizzando cioè contro Husserl

in grado di svuotare radicalmente la coscienza, ricentrando così l'analisi sulla trascendenza della cosa, intuita nella sua più concreta *immediatezza*.

Prima di esplicitarne le conseguenze sul piano del soggetto umano, cerchiamo di precisare perché l'operazione sartriana consista in un'assunzione mutilata del canone fenomenologico. Nella sua bramosa ricerca del concreto, Sartre di fatto vanifica il pluridecennale sforzo husserliano di decodificare un multiforme sistema di correlazioni intenzionali capace di rendere giustizia della varietà di esperienze possibili. Lo vanifica perché l'intenzionalità non viene intesa al modo di un rapporto interattivo di mediazione tra un soggetto e un oggetto d'esperienza – come coscienza *di* qualcosa – bensì, in un senso per certi versi già heideggeriano (*INT*, 141), come un *non rapporto*, un esser già presso la cosa nel mondo in quanto coscienza (*di*) qualcosa – volendo con ciò esprimersi provocatoriamente, secondo la nota grafia che l'*Essai* riserverà invece al cogito pre-riflessivo (*EN*, 20).

Non avendo ancora presente la distinzione posta in opere successive tra coscienza e conoscenza (*CSCS*), Sartre spiega che «conoscere è “esplosione verso”» (*INT*, 140). L'aspra critica mossa nei confronti delle nozioni di *hyle*, noesi e noema conduce allora a una completa *disintermediazione* di ciò che il padre della fenomenologia novecentesca aveva teorizzato nei termini di un vero e proprio a priori della correlazione intenzionale¹⁵. Nella necessità di esplicitare un simile a priori Husserl rinveniva la possibilità di rendere intelligibile il tipo d'esperienza di volta in volta in questione. Dal canto suo, invece, questa prima versione sartriana dell'intenzionalità sembra pregiudicare ogni possibile descrizione dell'esperienza se non in termini di un'adesione della coscienza al fenomeno, di un suo appiattimento sulla positività

le istanze critiche derivate dalla sua fenomenologia (al riguardo v. il cap. *Husserl critique de Husserl*, in DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pp. 50-83).

¹⁵ Nell'*Essai*, la critica Sartriana all'irrealtà della nozione di noema varrà a Husserl l'accusa di fenomenismo berkeleyano (*EN*, 16, 26, 28, 113). Tale critica presuppone che il noema non sia, husserlianamente inteso, l'unità di senso dell'oggetto nel 'come' delle sue determinazioni possibili (*Idee I*, § 131), bensì che esso tenda a coincidere, sartrianamente, con la totalità sintetica dei diversi adombramenti di un determinato oggetto. Ciò è già evidente ne *La trascendenza dell'Ego*, dove, come si vedrà, Sartre ricorre all'irrealtà del noema per spiegare la posizione dell'io attraverso una molteplicità di vissuti (questa tesi tornerà anche nel '47 in *CSCS*, 137). È forse il caso di segnalare però come nel 1936 egli avesse tutt'altra opinione in merito, distinguendo nettamente la posizione di Husserl da quella di Berkeley (*Œme*, 135, 142). Sebbene poi Sartre non avanzi una vera e propria critica alla nozione di noesi, essa risulta implicita nel rifiuto della nozione di *hyle* (v. n. precedente) e nella tesi discutibile attribuita a Husserl per cui vi sarebbe un «parto iletico della noesi» (*EN*, 26). Del resto, in generale, l'operazione di svuotamento dell'immanenza coscienziale rende arduo comprendere in cosa effettivamente possa consistere un apporto noetico alla costituzione intenzionale.

della cosa. Ribaltando la prospettiva di Husserl in *Idee I*, la posizione di Sartre non si presenta immediatamente come un realismo bensì come una sorta di *contro-idealismo* per cui la coscienza diviene l'*Unselbständigkeit* rispetto a un mondo che invece assume i tratti di un centro di dipendenza ontologica¹⁶. Eppure, anche solo parlare di un'inversione del rapporto di dipendenza costitutiva tra io e mondo sembra affermare troppo per la proposta sartriana. È la nozione stessa di costituzione che viene meno allorché l'intenzionalità sia svuotata di ogni istanza costituente ed esplicativa. Il contro-idealismo sartriano è metastabile e tende a sfociare in una sorta di positivismo delle cose stesse, non più al riparo da un certo realismo tautologico del senso comune. La coscienza sbalzata fuori di sé, esiliata nel mondo, riscopre nelle cose le qualità che si è soliti attribuire loro: la bellezza di una cosa bella, l'amore per una donna amabile, ecc. (*INT*, 142).

Proviamo adesso a sondare in che misura questa adesione strumentale e mutilata alla fenomenologia – indubbiamente originale ma ai limiti della praticabilità teoretica – si ripercuota sulla concezione del soggetto sviluppata ne *La trascendenza dell'Ego*. Il radicalismo con cui Sartre interpreta l'intenzionalità gli consente di porre in luce – e questo vale senz'altro una menzione di merito – due nozioni fondamentali come quelle di *autocoscienza pre-riflessiva* e di *campo trascendentale impersonale* (*TE*, 30). A dire il vero – come Sartre non mancherà di riconoscere¹⁷ – ambedue i concetti risultano presenti almeno *in nuce* nelle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* di Husserl (Max Niemeyer, Halle 1928), ma solo la lettura radicale di questo testo offerta da Sartre sembra esplicitare la portata euristica delle due nozioni, introducendole a pieno titolo nel dibattito filosofico del Novecento. Scopo precipuo del saggio è quello di emendare il campo trascendentale della coscienza da ogni postulato concernente un principio egologico di unificazione e individuazione sintetica. In misura sinergica a questa operazione, l'Ego

¹⁶ Cfr. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., p. 67; MAJOLINO, art. cit., pp. 191 s. Sebbene la prospettiva di Sartre sia nel frattempo (parzialmente) evoluta, si veda purtuttavia il passo di *EN*, 266: «per un rovesciamento radicale della posizione idealista, la conoscenza si riassorbe nell'essere: non è né un attributo, né una funzione, né un accidente dell'essere; non c'è che dell'essere».

¹⁷ Solo nella conferenza del '47 (*CSCS*, 150), Sartre ammetterà *expressis verbis* che Husserl è stato il primo a fare uso di una coscienza non tetica di sé con la nozione di coscienza interna del tempo. Su questa influenza decisiva v. DE COOREBYTER, *Qu'est-ce qu'un brouillon philosophique? Le temps et le préreflexif dans les notes de Sartre en marge de Husserl*, in «Genesis», vol. 22, 2003, pp. 107-124. Tuttavia, al contrario di quanto Sartre non farà mai – limitandosi ad accreditare la coscienza di questa proprietà ineludibile – nelle *Zeitvorlesungen* e nei successivi manoscritti di ricerca, Husserl dà prova di un notevole sforzo analitico volto a decipitare la struttura sintetica sottesa a questa peculiare forma di autocoscienza.

inteso come unità indissolubile di azioni attive dell'Io (*Je*) e di stati e qualità passive del Me (*Moi*) – distinzione puramente funzionale, grammaticale (*TE*, 52) – viene ricollocato sul piano umano che gli compete, quello mondano della trascendenza psichica («l'Io non appare che al livello dell'umano [...]», *TE*, 30). In tal modo l'ego non struttura il campo trascendentale ma anzi ne risulta strutturato: «l'io penso [...] compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile» (*TE*, 30 s.).

Il campo trascendentale non abbisogna dunque di un principio egologico di unificazione poiché la coscienza – come del resto ha mostrato Husserl stesso nelle *Zeitvorlesungen* prima di reintrodurre la nozione di ego trascendentale in *Idee I* – si unifica da sé in virtù della sua capacità di ritenere le proprie fasi di decorso (*TE*, 33)¹⁸. Ricorrere a un principio egologico di unificazione non sarebbe però soltanto *inutile* ma anche *dannoso* perché equivarrebbe a situare all'interno del campo un polo di opacità inconciliabile con la traslucidità coscienziale (*TE*, 34). In tal modo, Sartre perviene a riformulare radicalmente il cogito tradizionalmente inteso: l'errore di Descartes (ma in fondo anche di Kant e Husserl) sarebbe stato quello di porre *io* e *pensiero* sullo stesso livello, affermando più di quanto fosse possibile evincere dal piano irriflesso della coscienza: semplicemente che *vi* sia coscienza e non che *io* ne sia cosciente (*TE*, 43, 46).

Prima di affrontare la questione della seconda parte del saggio relativa all'origine dell'ego psichico, introduciamo alcuni rilievi critici in merito al campo trascendentale pre-personale. Avendo Sartre rinunciato a conferire alla coscienza la benché minima attività costitutiva nei confronti del mondo, è evidente che se di costituzione si può parlare è solo alla stregua di una auto-costituzione del campo; l'argomentazione del saggio procede del resto lungo questa linea argomentativa. Tuttavia, avendo Sartre svuotato la coscienza di ogni istanza costitutiva immanente, è forse il caso di chiedersi come la coscienza costituisca se stessa e sulla base di che cosa. La soluzione husserliana delle *Zeitvorlesungen* e richiamata dallo stesso Sartre, aveva il merito di intrecciare il destino dell'autocostituzione del flusso a quello della costituzione temporale dell'oggetto: il flusso sintetizzava se stesso unificando le varie fasi di costituzione dell'esperito (es. le varie note di una melodia). Ma quella husserliana non può essere una soluzione

¹⁸ Qui Sartre sbaglia nell'attribuire all'intenzionalità *trasversale* (*Quer-Intentionalität*) la sintesi di unità del flusso coscienziale. Secondo il § 39 delle *Zeitvorlesungen*, è piuttosto l'intenzionalità *longitudinale* (*Längs-Intentionalität*) a svolgere una simile funzione, mentre quella trasversale avrebbe il merito di unificare le fasi relative all'oggetto percepito.

spendibile per Sartre dal momento che la sua pregiudiziale positivista non gli permette di concepire costituzione alcuna della cosa.

L'unica via d'uscita sembra essere allora quella effettivamente intrapresa da Sartre: giacché «niente al di là della coscienza può essere origine della coscienza» (*TE*, 44), «ogni istante della nostra vita cosciente ci rivela quindi una creazione *ex nihilo*. Non una *combinazione* [*arrangement*] nuova, ma un'esistenza nuova [...] di cui *noi* non siamo i creatori» (*TE*, 90). A ben vedere, la proposta di Sartre non è altro che la versione secolarizzata della teoria cartesiana della creazione continua di Dio, trapiantata nel cuore della coscienza irriflessa quale autentico assoluto non sostanziale per cui essere e apparire coincidono, facendo in modo che l'essenza ne implichi di fatto l'esistenza (*TE*, 35, 75; *EN*, 29). Adottando questa soluzione dall'innegabile sentore metafisico, Sartre si condanna ad alcune incongruenze delle quali tarderà ad accorgersi. La più immediata è che l'autocostituzione del campo coscienziale rivela una natura irrimediabilmente istantanea (*TE*, 55, 57 ss., 89 s.). La seconda è che, trattandosi di una spontaneità che per giunta non dipende dall'io, la coscienza manifesta una natura tutt'altro che libera: essa «si spaventa della propria spontaneità perché la sente *al di là* della libertà» (*TE*, 91). Se la prima conseguenza sembra pregiudicare la descrizione della coscienza in termini di campo, trattandosi a ben vedere di una sequenza inestesa di attimi ogni volta ricreati e pertanto incapaci di dare luogo a una combinazione, alla sintesi di un'unità di vita coscienziale; con la seconda, «la fatalità della sua spontaneità» (*TE*, 92) sembra compromettere ogni scelta possibile o comunque demandarla al piano non più irriflesso ma riflessivo della volontà dell'io (in tal modo la libertà non sarebbe originaria ma un che di derivato).

Proprio sull'ego conviene dunque spendere ora alcune parole. La tesi di Sartre è che l'io inteso quale polo egologico sia una sorta di illusione prospettica, il portato sintetico – noematico ma non noetico! (*TE*, 79) – della riflessione impura o complice, la quale, compiendo un “passaggio all'infinito” in relazione alla molteplicità degli stati di coscienza su cui riflette, lo pone *teticamente* al di là dei vissuti quale loro centro unitario d'irradiazione (*TE*, 52 s., 57) – in maniera analoga a come, sul piano irriflesso, il mondo è posto quale totalità sintetica infinita di tutte le cose (*TE*, 66 s.). In questo modo, la riflessione impura inverte – capovolgendone la sequenza temporale – il processo di produzione reale dell'io a partire dagli stati di coscienza, attribuendo erroneamente all'ego una priorità rispetto ai propri vissuti (*TE*, 69, 72 s.): esso ne sarebbe origine tramite una sorta di attività poietica, la quale non può che risultare “magica” perché inconcepibile al di fuori di questa illusione prospettica (*TE*, 70, 73).

Alla riflessione pura Sartre riserva quindi il compito di smascherare quest'illusione, ristabilendo come la supposta creatività dell'ego sia in realtà un che di degradato e ipostatizzato, frutto della proiezione della spontaneità originaria del campo coscienziale sull'io operata dalla riflessione impura (*TE*, 73). La riflessione pura denuncia così la *complicità* ipostatizzante di quest'ultima, riportando l'attenzione sulla creatività istantanea della coscienza irriflessa (*TE*, 57). Essa ripristina quindi l'ordine reale del movimento autocostitutivo; inoltre, astenendosi dal compiere il passaggio all'infinito si limita a cogliere l'ego con la coda dell'occhio, attraverso i vissuti, quale idealità non sostanziale e assimilabile alle verità matematiche (*TE*, 80, 42 s.) – non polo ipostatico d'irraggiamento, bensì orizzonte insostanziale: al di là prospettico cui rimanda la molteplicità dei vissuti quale comune punto di fuga¹⁹.

La tesi sartriana circa la costituzione riflessiva dell'ego – nonché l'idea che esso svolga una funzione eminentemente pratica, tesa cioè a mascherare alla coscienza la propria vertiginosa spontaneità (*TE*, 92 s.) – è senza dubbio suggestiva e meriterebbe di essere approfondita²⁰. Quello che qui interessa è però rilevare come questa tesi non possa essere tratta alla luce del modo in cui Sartre ha concepito il campo trascendentale. Avendo attribuito alla coscienza, per i motivi sopraesposti e scaturenti da un'assunzione strumentale della fenomenologia di Husserl, una natura irrimediabilmente istantanea, Sartre si preclude l'opportunità di fondare in essa la stessa possibilità di riflettere. Come già spiegava Husserl nella *Beilage IX* delle *Zeitvorlesungen*, la riflessione non può che basarsi sulla capacità del campo coscienziale di ritenere i propri vissuti in un'unità temporalmente estesa, al fine di tematizzarli espressamente, appunto, per via riflessiva. La concezione sartriana del campo trascendentale come mera successione di attimi ricreati *ex nihilo* preclude dunque ogni possibilità di riflettere sui propri vissuti, vanificando al contempo ogni pretesa di situare sul piano riflessivo la genesi dell'io e l'esercizio di una libera scelta²¹.

¹⁹ Curiosamente, nel § 25 del secondo libro delle *Idee* (rimasto inedito sino al 1952), Husserl fornisce una duplice caratterizzazione dell'io in termini di centro d'irradiazione (*Ausstrahlungszentrum*) e centro di convergenza (*Einstrahlungszentrum*) dei vissuti, nozioni che sembrano attagliarsi al modo in cui, rispettivamente, la riflessione impura e quella pura consentono di concepire l'io secondo Sartre.

²⁰ Per una discussione di dettaglio delle varie tesi e antinomie presenti ne *La trascendenza dell'Ego* cfr. la seconda sezione di DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, cit. e la terza parte di FLAJOLIET, *La première philosophie de Sartre*, cit.

²¹ Com'è noto Sartre rivedrà la propria posizione in merito all'istantaneità coscienziale approdando nell'*Essai* a una trattazione della riflessione del tutto integrata all'analisi della

3. *Guerra ('39-'43): intenzionalità, nullificazione, dispersione*

La teoria della *néantisation* rappresenta senz'altro la più importante acquisizione teorica maturata da Sartre durante i primi anni del secondo conflitto mondiale. Essa è formulata per la prima volta in termini generali durante il periodo della *drôle de guerre*, nel febbraio del 1940 (*CDG*, 395-402), qualche mese prima che Sartre finisse prigioniero dell'avanzata tedesca. Vi si ricorre nello stesso anno nel tentativo di spiegare il carattere irrealizzante della spontaneità immaginativa (*I^{rio}*, 267-281). La rilevanza assunta dalla nozione di *néant* nel pensiero sartriano dei primi anni '40 deve senz'altro molto all'influenza esercitata dal rinnovato studio di Heidegger effettuato nel '39. Eppure, ci pare che una simile influenza non avrebbe potuto assumere la portata che di fatto ha assunto nell'*Essai* del '43 senza un qualche tipo di predisposizione maturata nelle opere precedenti, nell'incontro-scontro con la fenomenologia husserliana²². Ambedue gli scritti redatti durante il soggiorno a Berlino accennano alla tematica del nulla per motivi tutt'altro che accidentali. Nella nota su *L'intenzionalità*, Sartre spiega che esistere come un essere che esplose nel mondo equivale a «partire da un nulla [*néant*] di mondo e di coscienza» e che quest'ultima, nel tentativo di coincidere con se stessa, di fatto «si sopprime [*s'anéantit*]» (*INT*, 141). Alla fine de *La trascendenza dell'Ego*, in modo concettualmente analogo, troviamo scritto:

Il Campo trascendentale, purificato da ogni struttura egologica, ritrova la sua originaria trasparenza. Da un certo punto di vista è un *nulla* [*rien*] poiché tutti gli oggetti fisici, psico-fisici e psichici, tutte

temporalità del per-sé. Il primo tentativo sartriano di togliersi con un certo successo dall'imbarazzo di essere il «solo istantaneista, in mezzo a delle filosofie contemporanee che sono tutte filosofie del tempo» risale al febbraio '40 (*CDG*, 436-444, trad. mia), a seguito di una critica mossagli da A. Koyré in un colloquio del giugno precedente. Contestualmente, Sartre asserisce che già nel progetto abbandonato e perduto de *La psyché* aveva tentato di «derivare dialetticamente il tempo dalla libertà» ma che il progetto era ancora immaturo. Come dimostrano le pagine dei *Carnets* non è infatti dalla nozione di libertà che risulta possibile pensare la temporalità della coscienza, bensì da quella di nullificazione.

²² Cfr. S. GUSMAN, *To the Nothingnesses Themselves: Husserl's Influence on Sartre's Notion of Nothingness*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 49, n. 1, 2018, pp. 55-70, dove si mostra come Sartre sviluppi la nozione di negatività a partire da una discussione della critica husserliana alla teoria degli oggetti immanenti e della sua soluzione al problema degli oggetti inesistenti. Anche in questo caso Sartre radicalizzerebbe la posizione di Husserl – reiterando nei suoi confronti quanto egli avesse imputato ai suoi interlocutori – pervenendo così a una caratterizzazione di tipo realista-trascendente del nulla.

le verità, tutti i valori sono fuori di lui, dal momento che il mio Me ha smesso, lui pure, di farne parte. Questo nulla è però *tutto* [tout] perché è *coscienza* di tutti questi oggetti (TE, 85).

Questo passo è emblematico poiché presenta il ‘nulla’ come diretta conseguenza dell’operazione di svuotamento della sfera coscienziale o, per meglio dire, di quanto abbiamo visto essere la completa disintermediazione dell’intenzionalità husserliana. Secondo l’interpretazione che andremo ora sostanziando, infatti, lo sviluppo della tematica del nulla e la messa a punto dell’idea di nullificazione rappresentano l’unica opzione teorica rimasta a Sartre – alla luce della sua strumentale assunzione del canone fenomenologico – per recuperare quel tanto di mediazione necessaria a un soggetto che pretenda esercitare un’esperienza del mondo. Come vedremo, tuttavia, quest’opzione da sola non riuscirà a supportare l’impianto esistenziale dell’*Essai* del ’43, manifestando anzi una deficienza congenita che solo la sua rifunzionalizzazione in chiave hegelo-marxiana degli anni successivi alla guerra consentirà in qualche modo di superare²³.

Muoviamo adesso la nostra disamina in direzione dell’*Essai*, appurando come Sartre pervenga a corroborare quanto da noi sostenuto nella

²³ È forse il caso di puntualizzare come all’epoca dell’*Essai* Sartre avesse una conoscenza frammentaria e indiretta di Hegel, essenzialmente mediata da Kierkegaard e basata sulla lettura di alcuni *Morceaux choisis*, curati da H. Lefebvre e N. Guterman per Gallimard nel 1939. Sartre aveva verosimilmente perduto la copia della *Fenomenologia dello spirito* inviategli da Simone de Beauvoir nel 1941 durante il periodo di prigionia. Sarà solo nell’immediato dopoguerra che egli studierà con profitto Hegel, coadiuvato dalla lettura dei commentari di Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946) e Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947), cfr. DE COOREBYTER, *Quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel?*, in «Bulletin d’information du Groupe d’études sartriennes», n. 11, 1997, pp. 84-85. È dunque in un certo senso fuorviante parlare di una dialettica, hegelianamente intesa, operativa nell’*Essai*, il quale ci consegna peraltro una nota emblematica in cui Sartre prende le distanze dalla scissione hegeliana come capace di condurre a un’integrazione di più alto livello (EN, 715 n. 30). Se di dialettica si può parlare, a questo stadio di sviluppo del pensiero sartriano, non è al modo di un movimento di superamento/*conservazione*, bensì, come vedremo, di un andamento reiterato di superamento/*dispersione* di ascendenza heideggeriana (*I^{no}*, 279; CSCS, 164). Un’influenza positiva di Hegel – che non si limiti cioè alla ripresa di nozioni come quelle di per-sé e in-sé – nonché l’esigenza di un supplemento dialettico-conservativo si faranno invece preponderanti negli scritti del dopoguerra. La portata di questa influenza può essere apprezzata paragonando gli sparuti accenni a Hegel presenti nei *Carnets* rispetto al numero cospicuo presente nei *Cahiers*, redatti tra il ’47 e il ’48. In maniera proporzionalmente inversa diminuiscono drasticamente i riferimenti a Heidegger e Husserl, i quali ora vengono etichettati addirittura come «petits philosophes», figli della regressione in cui sarebbe incorsa la filosofia post-hegeliana (CPM, 67).

precedente sezione. L'applicazione parziale della riduzione fenomenologica – votata alla dissoluzione più che all'esplicitazione dei nessi sintetico-intenzionali – riconsegna un in-sé assolutamente disintermediato: «l'essere in sé non ha segreti: è *massivo*. In un certo senso, lo si può chiamare una sintesi. Ma è la sintesi più indissolubile che vi sia: la sintesi di sé con sé. Ne deriva che l'essere è isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui» (EN, 33). La massività dell'in-sé «è piena positività» (*ibid.*), l'equivalente sintetico del principio d'identità e tuttavia, proprio in quest'ottica, la sintesi non rappresenta affatto l'*ad quem* dell'analisi quanto più quell'*a quo* che la scredita a presupposto inindagato e di fatto inindagabile. In tal modo, nell'*Introduzione all'Essai*, la fenomenicità dell'in-sé è assunta da Sartre come una sfera d'essere radicalmente diversa e a ben vedere incomunicabile rispetto alla sfera opposta di una coscienza assunta – nota bene – quale cogito preriflessivo, ovverosia come mera autocoscienza (EN, 30). Ciò significa che pure il per-sé svolge il ruolo a sé stante di «un assoluto di esistenza», il quale, rifiutando ogni tentativo d'indagine genetica, «esiste da sé» (EN, 22); esso è dunque cosciente (di) sé ma è come se gli fosse impossibile essere coscienza *di* qualcos'altro. Volendo rifuggire il modello di relazione oppositiva soggetto-oggetto – di ascendenza conoscitiva e non coscienziale (EN, 18) – l'*Introduzione all'Essai* ci consegna uno scenario in cui due sfere d'essere autarchiche e irrelate presagiscono il paradosso di una fenomenologia sprovvista d'intenzionalità.

Introdurre la negazione nella *Parte Prima* dell'*Essai* è precisamente ciò che consente a Sartre di sfatare questo presagio, recuperando l'unica forma di mediazione spendibile stante il dissolvimento di ogni altro vincolo costitutivo tra le due sfere d'essere. Il modo in cui Sartre concepisce il nulla è infatti sintomatico di un percorso filosofico che sembra condurlo alla teoria della *néantisation* come a una sorta di *extrema ratio*, l'ultimo tentativo di trarsi fuori dall'*impasse* scaturente da un'adesione strumentale alla fenomenologia – prima di oltrepassarne convintamente i confini nel dopoguerra. Vediamo di chiarire il punto in questione. Sin dalle prime formulazioni nel '40, «ogni negazione presuppone un certo modo di unità sintetica di realtà che essa nega» (CDG, 397, trad. mia). L'unità sintetica dell'in-sé è il presupposto operativo della negazione. Quest'ultima semplicemente vi si applica al modo di una relazione originaria tra due esseri di cui uno risulta la negazione dell'altro (CDG, 398). In questo modo, Sartre recupera l'unica forma d'intenzionalità che l'assunzione positiva e inindagata dell'unità sintetica della cosa sembra consentirgli: un'intenzionalità non costituente bensì appunto negatrice di una supposta unità costituita: «non c'è altro annientamento [*anéantissement*] possibile di un esistente in

sé che attraverso l'apparizione di una coscienza *di* questo esistente» (CDG, 399, trad. mia). Ovvero, come si dirà in forma ancor più esplicita nell'*Essai*: «[il per-sé] è coscienza di... come negazione intima di... La struttura basilare dell'intenzionalità e dell'ipseità è la negazione, come rapporto interno del per-sé con la cosa» (EN, 164).

L'intenzionalità è allora recuperata come negazione di un'unità preordinata. Questa unità altro non è che la totalità di uno «sfondo sintetico» «di universo indifferenziato», in grado di motivare un qualche tipo di negazione/superamento possibile (*I'rio*, 278, 270)²⁴. E tuttavia, a ben vedere, questo recupero dell'intenzionalità avvicina Sartre più a Heidegger che a Husserl. Lo sfondo di unità è sì qualificato come sintetico ma in realtà è inteso al modo di un vero e proprio esistenziale in senso heideggeriano, ossia, dal punto di vista della fenomenologia husserliana, in maniera tale da escludere qualsiasi indagine in merito alla sua genesi o pre-costituzione trascendentale²⁵:

il *per-sé* non può sorgere che in relazione con la totalità dell'in-sé che lo stringe. [...] Ha bisogno dell'Essere per non essere. Il per-sé si annulla [*se néantit*] in rapporto alla totalità dell'in-sé. Questo legame originario del per-sé alla totalità dell'in-sé come a ciò che esso non è, ciò è quanto noi chiamiamo l'essere-nel-mondo. Essere-nel-mondo, ciò è farsi assenza *del* mondo. L'unità della coscienza e del mondo presiste alla coscienza e al mondo. Essere coscienza è farsi non-mondo in presenza del mondo [...] (CDG, 399, trad. mia).

L'orizzonte sintetico di ogni possibile negazione, di ogni intenzionalità possibile, è da Sartre semplicemente presupposto e dunque depennato dall'indagine onto-fenomenologica, eventualmente derubricato a questione metafisica. In questo brano, peraltro, Sartre non fa altro che trarre le conseguenze di quanto disposto nella nota su *L'intenzionalità*. La teoria della *néantisation* presuppone espressamente lo svuotamento della coscienza intenzionale, il suo essere esplosa in un mondo a cui finisce semplicemente per aderire: «la nullificazione [*néantisation*] implica un'aderenza immediata

²⁴ La metafora dello sfondo, veicolata anche dagli studi sartriani in fatto di *Gestaltpsychologie*, diverrà dominante nell'*Essai* (EN, 27, 40-42, 44, 57 e *passim*; la traduzione italiana tende in alcuni casi a mascherare il francese *fond* rendendolo con "base").

²⁵ Sartre rifugge ogni indagine genetica perché vittima di un pregiudizio che aveva afflitto la prima produzione dello stesso Husserl, quello secondo cui un pensiero della genesi non può che rappresentare una disamina psicologica circa l'origine empirico-fisiologica degli stati mentali. Questo pregiudizio, congiuntamente alla mancata pubblicazione degli studi husserliani degli anni '20 sulla genealogia della logica, ha di fatto sbarrato la strada a un approfondimento genetico della fenomenologia sartriana.

e senza distanza del mondo al per-sé», giacché soltanto così «l'in-sé investe la coscienza per essere da essa superata nel Nulla» (*ibid.*, trad. mia). La maniera d'intendere la nozione di superamento (*dépassement*), ripresa anch'essa da Heidegger (*I^{rio}*, 279), è però ciò che distingue Sartre da quest'ultimo, riportando l'analisi su un terreno, per così dire, a trazione fenomenologica. L'in-sé si supera infatti verso il «nulla che la coscienza essa stessa è» e non verso «il nulla che trattiene il mondo» (*CDG*, 399, trad. mia)²⁶.

Torniamo dunque a riflettere sulla coscienza al fine di valutare il modello di soggettività umana presentato da Sartre nei primi anni '40. Non vi è dubbio che la teoria della *néantisation* costituisca un salto qualitativo rispetto alla posizione espressa ne *La trascendenza dell'Ego*. Ad esempio: ne *L'immaginario*, la nullificazione compiuta dall'immaginazione consente a Sartre di restituire un primo significato positivo alla libertà umana rispetto alla tesi metafisica di una spontaneità auto-creatrice *ex nihilo*. Il superamento irrealizzante di una posizione di realtà coincide con l'espressione trascendentale della libertà dal momento che la coscienza può ogniqualvolta riscattarsi dalla sua originaria pre-adesione al mondo, dall'immediatezza del suo essere in situazione (*I^{rio}*, 275-279). Il problema è qui semmai quello di valutare a pieno le ricadute della tesi piuttosto ardita per cui «l'immaginario rappresenta in ogni momento il senso implicito del reale». Avendo infatti rescisso ogni vincolo costitutivo che non fosse quello proprio della nullificazione di una realtà costituita e avendo equiparato questa istanza nullificatrice al carattere derealizzante dell'immaginazione, Sartre non sembra poter fare a meno di concludere che

²⁶ È questo rifocalizzarsi sulla coscienza intenzionale, sia pure intesa come istanza nullificatrice, che consente a Sartre di dare alle stampe nello stesso anno una disamina eidetica dell'atto immaginativo. È comunque degno di attenzione rilevare alcune incongruenze tra come Sartre presenta la *néantisation* nei *Carnets* rispetto a come fa nella conclusione de *L'immaginario*. Se nel secondo testo, ancora probabilmente debitore di un'impostazione husserliana, egli la descrive come una funzione d'atto – quella irrealizzante dell'immaginazione – e al modo di un arretramento (*recul*) della coscienza rispetto al mondo (*I^{rio}*, 275); nei *Carnets*, sotto un influsso più heideggeriano, si sostiene espressamente che «il movimento di nullificazione del per-sé non è un arretramento [*recul*]» e che «non occorre, naturalmente, vedere nella parola *superamento* l'indicazione qualsiasi di un atto. È solamente un modo d'esistere» (*CDG*, 399 s., trad. mia). Nell'*Essai* del '43 la posizione di Sartre sembra oscillare tra le due soluzioni a seconda che il punto di vista assunto sulla questione sia più accentuatamente ontologico anziché fenomenologico. Nel giro di poche pagine, ad esempio, Sartre sostiene che il nulla avviene «nel seno stesso dell'essere, nel suo nocciolo, come un verme», salvo poi reintrodurre la nozione di «ripiegamento nullificante [*recul néantisant*]» e di «distacco da sé [*arrachement à soi*]» al fine di spiegare la struttura d'atto della stessa interrogazione onto-fenomenologica (*EN*, 57-61). Un tentativo estremo di conciliare le due influenze, ma dall'indubbia valenza metafisica, è rappresentato dalla concezione dell'evento assoluto di nullificazione dell'in-sé in termini di «atto ontologico» (*EN*, 119).

«ogni apprensione del reale come mondo implica un superamento nascosto verso l'immaginario» (*I^{rio}*, 280 s.). Ogni esperienza cosciente sarebbe cioè intrisa dell'apporto irrealizzante dell'immaginazione. Senza questo apporto e in misura per certi versi paradossale, la percezione permarrebbe un'esperienza fondamentalmente non intenzionale, una cieca adesione alla cosa da parte di una coscienza inanimata. Soltanto l'attività nullificatrice dell'immaginazione – l'unica attività intenzionale concepibile secondo Sartre – consentirebbe alla coscienza di acquisire quel tanto di distanza minima (*alias* di libertà) rispetto all'oggetto e così d'intenderlo nell'atto stesso in cui lo trascende verso un qualche tipo d'irrealità.

Non abbiamo qui modo per vagliare oltremodo una simile conclusione. Oltretutto, l'*Essai* ci presenta uno scenario differente in cui l'operatività della *néantisation* non è più inscenata dall'immaginazione, bensì dalla struttura estatica della temporalità del per-sé. Già nei *Carnets* la scoperta del movimento di temporalizzazione della coscienza tendeva a coincidere con quello di nullificazione. Dico tendeva perché in realtà, all'epoca, Sartre cercava di mantenere una differenza di tipo esistenziale, facendo cioè della temporalità il risultato del movimento di *néantisation* trasposto però sul piano della fatticità del per-sé (*CDG*, 438). La struttura temporale estatica del soggetto era dunque il contraltare mondano della negazione dell'unità originaria dell'in-sé: «il per-sé non può essere che sfuggendo all'essere che esso è e questa fuga di niente [*fuite du néant*] davanti all'in-sé costituisce la temporalità» (*CDG*, 441, trad. mia). Tre anni dopo, nell'*Essai*, la fatticità del per-sé finisce invece per coincidere con la contingenza che affetta ogni tentativo di auto-fondazione della coscienza, dilaniata tra le due totalità dell'assoluta responsabilità di sé e dell'assoluta mancanza di giustificazione (*EN*, 123). La temporalità può quindi arretrare dal piano mondano affibbiato nei *Carnets* al piano trascendentale, arrivando a coincidere con l'infrastruttura (*intrastructure*) stessa del per-sé (*EN*, 179), col movimento stesso della *néantisation*²⁷. È in questo modo che il per-sé assume i tratti un essere «diasporico», il quale, «venendo all'essere come negazione dell'in-sé, si costituisce per ciò stesso sotto tutte le possibili dimensioni di

²⁷ Questo arretramento del movimento di temporalizzazione dal piano mondano a quello pre-mondano fa sì che Sartre arrivi a distinguere, come fatto a suo tempo da Husserl nelle *Zeitvorlesungen*, due livelli di temporalità, uno originario e uno psichico. A differenza di Husserl, però, Sartre non concepisce la temporalità psichica dei vissuti come scaturente dal processo di temporalizzazione originaria, la quale «non costituisce altro che se stessa». La temporalità psichica è infatti per Sartre ancora il prodotto della riflessione impura (*EN*, 203), la quale consegna al lettore l'indicazione non ulteriormente indagata di una presunta *temporalizzazione riflessiva*.

nullificazione», quelle che il resto dell'opera analizzerà in termini di riflessione, trascendenza, essere-nel-mondo, essere-per-altri, ecc. (*ibid.*).

È dunque opportuno spendere alcune parole per evidenziare quale concezione della realtà umana derivi da questa riformulazione dell'intenzionalità in termini di nullificazione diasporica. Per fare questo occorre riferirsi alle forme di «superamento temporale» che caratterizzano l'*infrastruttura* estatica della coscienza e alle quali rimandano le *strutture* immediate del per sé per un loro chiarimento ultimativo (*EN*, 146). «Il per-sé – sostiene Sartre – è l'essere che deve essere il suo essere nella forma diasporica della temporalità» (*EN*, 185). Ciò significa innanzitutto porre l'accento sul presente – e non come fa Heidegger sul futuro – per concepirlo al modo di un «vuoto di non essere indispensabile alla forma sintetica totale della temporalità» (*ibid.*). Il divenire temporale si presenta infatti come una «modificazione globale» in cui il sorgere di ogni nuovo presente ne implica la passatificazione (*passéification*) al modo di una sua negazione connaturata (*EN*, 189). In tal senso, la funzione nullificatrice del per-sé coincide col presente che costantemente si rinnova negandosi internamente e dando luogo alla «riconquista del per-sé da parte dell'essere, come se quello non avesse più la forza di sostenere il proprio nulla» (*ibid.*).

Al contempo – dacché «la temporalità si temporalizza tutta intera come rifiuto dell'istante» (*EN*, 193) – il per-sé rifugge dal proprio passato (negatosi in-sé) rilanciandosi verso un futuro possibile. Il futuro da parte sua non è né in-sé né per-sé, bensì tensione del per-sé che sfugge al proprio in-sé passato verso un in-sé possibile: esso non è altro che la possibilizzazione del per-sé presente (*EN*, 169, 171). E tuttavia, date le premesse della teoria sartriana dell'intenzionalità, è come se questa tensione futurizzante non potesse rilassarsi se non al modo appunto di una nullificazione demandata di un futuro che in quanto tale non si realizza mai²⁸. L'intenzionalità come *néantisation* dà luogo a un'infrastruttura temporale della coscienza che a ben vedere coincide con un potere dissolvente (*EN*, 173). Sartre avrebbe ben donde di situare questa «forza dissolvente [...] in seno a un atto unificatore» e di asserire che la temporalità «è insieme forma di separazione e forma di sintesi» (*EN*, 178, 176), ma francamente non si capisce cosa possa garantire unità sintetica a questa incessante *furia del dileguare*²⁹.

²⁸ Cfr. FLAJOLIET, *Ipséité et temporalité*, in R. BARBARAS, *Sartre. Désir et liberté*, PUF, Paris 2005, pp. 59-84 (v. pp. 78 s.).

²⁹ È significativo che Sartre, nel tentativo di conferire un qualche tipo di spessore alla dinamica temporale del per-sé, ricada in un lessico improntato alla teoria husserliana del

Il richiamo alla qualifica hegeliana dell'operatività negativa di una libertà universalmente incondizionata ci sembra qui appropriato nella misura in cui la conclusione della disamina sartriana sull'ontologia della temporalità ripresenta quella sorta di attrattore metafisico incarnato dalla nozione di spontaneità³⁰: una spontaneità che «produce se stessa» e che «deve essere definita da se stessa» in quanto «fondamento non solo del suo nulla d'essere, ma anche del suo essere» (EN, 191). La libertà – sia pur vissuta come condanna (EN, 171) – sembra ritrovare in questo attrattore metafisico il proprio *fondamento di non-essere*. Essa non sembra trovare spazio e possibilità di esercizio in un quadro in cui il presente del per-sé è, da un lato, pura nullificazione di sé nell'irredimibile fatticità di un passato gratuito e contingente (EN, 159 s.), dall'altro, concomitante proiezione di sé nell'indefinita progettualità di un futuro inattuabile.

A ben vedere, l'infrastruttura statica del per-sé non sembra in grado di assicurare al soggetto la benché minima unità strutturale. Benché si presenti come un complesso temporale, la coscienza non dà luogo a un vero e proprio flusso di durata in grado di supportare la libertà di un'azione. Sartre presenta giustamente la sua teoria delle estasi temporali come una critica all'istantaneità del cogito (EN, 173 ss.), ma il recupero dell'intenzionalità come negazione-di fa sì che tale critica non si emancipi dal primato dell'istante, limitandosi a negarlo e dunque a presupporlo. Il divenire temporale della coscienza non è un autentico divenire, bensì una successione di attimi negati dall'estasi nullificatrice del per-sé. Questa temporalizzazione non sfocia nella costituzione di una dimensione coscienziale temporalmente estesa – nell'unità di una vita di coscienza – ma nel continuo scacco di una possibilità inattuabile: «l'atemporalità della coincidenza assoluta con sé» (EN, 184).

4. *Un bilancio: una fenomenologia dell'umano?*

Nell'economia dell'*Essai*, la temporalizzazione originaria implementa l'intenzionalità come *néantisation* del per-sé. Sebbene la sezione sulla temporalità segua sotto il profilo espositivo quella dedicata alle strutture immediate del per-sé, queste ultime non possono che trovare nell'infrastruttura temporale, ciascuna, la propria ragion d'essere. Il *circuito dell'ipseità*, in

riempimento intenzionale parlando del presente come un vuoto d'essere continuamente da colmare (*comblé*) (EN, 189 s.).

³⁰ FLAJOLIET, *Ipséité et temporalité*, cit., pp. 83 s.

quanto «rapporto del per-sé con il possibile che esso è» (EN, 144), è sorretto dall'estasi futura del movimento di temporalizzazione. Il *possibile*, a sua volta inteso non come *dynamis* aristotelica ma come «assenza costitutiva della coscienza» – come perpetua possibilizzazione di «ciò di cui manca il per-sé per essere sé» (EN, 139, 142, 144) – è ciò verso cui il per-sé si proietta, infuturandosi, salvo poi non poter fare a meno di presentificarselo, ossia di negarlo e renderlo passato. Dal canto suo il *valore*, quale «sintesi impossibile del per-sé e dell'in-sé», quale totalità contraddittoria «di essere incondizionato e di non essere», «è il *mancato* di tutte le mancanze» (EN, 131, 134), la totalità proiettata e mai ottenuta di tutti i tentativi di fondazione, il «riposo in sé» dell'eternità atemporale ricercata dall'uomo (EN, 184). La *fatticità* del per-sé coincide quindi con l'inerzia del suo trascorso, con l'insieme reificato e disperso delle sue negazioni passate. Infine, la *presenza (a) sé* del cogito pre-riflessivo, giacché «rimane infracosciente» al modo di un «puro negativo», coincide con «l'equilibrio continuamente instabile» (EN, 114, 118) di un presente estaticamente in procinto di esplodere.

Se, come scrive Sartre nei *Carnets*, «non siamo affatto, come lo crede Heidegger, solamente realtà umana» bensì «coscienza trascendentale che si fa realtà umana» (CDG, 139, trad. mia), ecco che nell'*Essai*, il rapporto tra infrastruttura temporale e strutture del per-sé è chiamato a rendere conto proprio di questo farsi. Presenza (a) sé, circuito dell'ipseità – la riflessione stessa in quanto modificazione infrastrutturale della coscienza (EN, 198) – sono altrettante dimensioni di nullificazione in cui un qualche tipo di personalità è tenuta a costituirsi. Il problema è semmai che tipo di personalità umana vada costituendosi. Il processo originario di temporalizzazione spiega come il mondanizzarsi della coscienza trascendentale implichi l'introiezione nel mondo della negazione, del nulla come unica possibilità dell'essere in-sé, della mancanza come propulsore di una supposta totalità di valore, del possibile come diritto o pretesa sul reale (EN, 117, 119, 127, 131, 134, 139 s.). E tuttavia, la concezione sartriana dell'intenzionalità come pura *néantisation*, inscenata da un'infrastruttura temporale diasporica, fa sì che l'umanizzazione del mondo riveli tratti intrinsecamente inumani. L'esperienza dell'uomo nel mondo sembra ridursi a una progettualità incondizionata ma priva di effettualità, il cui carattere autenticamente positivo coincide con la possibilità di negare la situazione data. Il per-sé risulta libero di negarsi verso un possibile senza che questo possa mai realizzarsi se non nella forma di una sua fatale e ulteriore nullificazione.

Del resto, a pensarci bene, un simile approdo risultava evincibile, seppur implicitamente, sin dall'*Introduzione* all'*Essai*, dove Sartre delinea una peculiare onto-fenomenologia della *transfenomenicità* (EN, 16, 26).

L'infrastruttura intenzionale che sorregge il per-sé non gli consente di avere a che fare con dei fenomeni se non al modo di una loro fugace dissoluzione, di un loro perpetuo dileguare l'uno nell'altro. La formulazione sartriana della diaspora temporale consente di evidenziare quel senso di esistenziale incompiutezza – quel «fermento detotalizzatore» (EN, 193) – che rende l'uomo «per natura coscienza infelice senza possibile superamento dello stato di infelicità» (EN, 131).

Un simile stato esistenziale non sembra però attagliarsi allo stato di normalità dell'esistenza umana; sin dal periodo berlinese, l'accento posto su un'assoluta spontaneità sembra più congeniale alla descrizione di uno stato ai limiti del patologico (TE, 91 s.). La formulazione di una psicanalisi esistenziale – cercando di ricalibrare il *focus* della disamina sull'eccentricità del singolo individuo – sembra in effetti la fuoriuscita più cogente dall'*impasse* onto-fenomenologica dell'*Essai* del '43³¹. L'altro tentativo di evadere da questo *cul de sac* sarà intrapreso lungo il percorso che condurrà Sartre alla *Critica della ragion dialettica*, un cammino che tra le altre cose contemplerà il recupero di una dimensione costitutiva positiva per il soggetto, quella della prassi e della produzione umana, e una limitazione del carattere incondizionato della libertà (di ascendenza metafisica) mediante la nozione di alienazione³².

³¹ Per analogie e divergenze rispetto alla psicanalisi freudiana cfr. R. BERNET, *La 'conscience' selon Sartre comme pulsion et désir*, in «Alter», n. 10, 2002, pp. 23-42; FLAJOLIET, *Sartre's Phenomenological Anthropology between Psychoanalysis and 'Daseinsanalyse'*, in «Sartre Studies International», vol. 16, n. 1, 2010, pp. 40-59.

³² Una terza via d'uscita mai realizzatasi, ma dagli interessanti snodi controfattuali, avrebbe potuto scaturire da uno studio approfondito da parte di Sartre della fenomenologia genetica di Husserl. È convinzione di chi scrive che la mancata pubblicazione di alcuni fondamentali lavori dei primi anni '20 abbia privato Sartre di risorse teoriche di non poco conto, le quali avrebbero consentito di appianare almeno alcune delle asperità teoriche che contraddistinguono il suo personale *excursus* onto-fenomenologico. La nozione di sedimentazione e l'idea conseguente di stratificazione delle operazioni intenzionali – per non limitarsi che a un esempio eclatante – avrebbero forse favorito lo sviluppo di una concezione più armonica, costruttiva – meno intrisa di retaggi metafisici – delle strutture che regolano la soggettività umana. Assecondando quest'ottica, l'avanscoperta berlinese di Sartre assume i tratti di un incontro mancato.