

◉

Campo trascendentale e teoria dell'azione. Percorsi fenomenologici tra Gurwitsch e Sartre

Simone Aurora

(Università degli Studi di Padova)

simone.aurora@unipd.it

Title: Transcendental Field and Theory of Action

Abstract: The paper intends to show the inner connection between a transcendental-phenomenological theory of consciousness and the practical dimension. To this end, I will primarily focus on the notion of intentionality and on the non-egological theory of consciousness as developed by the early Husserl, the young Sartre and Aron Gurwitsch. More specifically, I will show how the practical nature of the notion of transcendental field takes the form of a socio-phenomenological theory in Gurwitsch, while leading in Sartre to the development of a theory of (political) action.

Keywords: Consciousness, Intentionality, Transcendental field, Gurwitsch, Sartre.

1. Husserl e l'idea di intenzionalità

La nozione di intenzionalità gioca senza dubbio un ruolo centrale nella definizione di una prospettiva di tipo fenomenologico. Formulata nella temperie filosofica del neoplatonismo medievale, essa trova un suo primo decisivo sviluppo nell'ambito della scolastica per poi essere ripresa, nell'ultimo quarto del Diciannovesimo secolo, dalla psicologia descrittiva di Franz Brentano¹. È proprio a partire dal confronto con la psicologia brentaniana², com'è noto, che Husserl recepisce tale nozione che diverrà, in seguito, uno degli elementi più importanti per l'elaborazione della sua fenomenologia trascendentale.

Secondo Brentano, l'intenzionalità è la caratteristica tipica dei fenomeni psichici, che sono intenzionali nella misura in cui sono sempre *diretti* o *rivolti* ad un oggetto; tale caratteristica è ciò che permette di distinguere tra fenomeni psichici – che sono appunto intenzionali – e fenomeni fisici – che non sono invece

¹ Cfr. S. Gozzano, *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1997, in particolare il primo capitolo *La riscoperta dell'intenzionalità*, pp. 7-17.

² Si veda in particolare F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico* (tre volumi), Laterza, Roma-Bari 1997.

intenzionali. L'intenzionalità è, quindi, la caratteristica essenziale della coscienza intesa come totalità dei fenomeni psichici. In questo senso, la coscienza è sempre intenzionale in quanto sempre *diretta* o *rivolta* ad un oggetto. Rispetto a tale definizione dell'intenzionalità, l'operazione compiuta da Husserl si articola in due mosse fondamentali: da un lato, accoglie la struttura di *rimando* e *rinvio* propria dell'intenzionalità, dall'altro ne rifiuta la caratterizzazione in termini esclusivamente psichici. Se quindi l'intenzionalità non costituisce, per Husserl, una struttura di ordine primariamente psichico, anche la coscienza di cui l'intenzionalità rappresenta la caratteristica essenziale cesserà di essere intesa come qualcosa di meramente psichico. È per questo motivo che la prestazione teorica di Brentano conduce allo sviluppo di una *psicologia descrittiva*, mentre l'impresa filosofica di Husserl si declina nei termini di una *fenomenologia trascendentale*. Ciò che appare dirimente, in tal senso, è il fatto che Husserl riconosce come l'esperienza non possa essere risolta a partire dalla sola distinzione tra psichico e fisico, come accade invece in Brentano; gli oggetti cui la coscienza è immancabilmente rivolta non sono soltanto oggetti fisici – dunque dotati di coordinate spazio-temporali – o psichici – cioè aventi soltanto un indice temporale: accanto a questi, l'esperienza ci restituisce infatti anche l'evidenza della presenza di oggetti ideali³, che sono tali non perché privi di esistenza, ma perché non suscettibili di alcuna indicizzazione di ordine spazio-temporale⁴. Tipici esempi di oggetti ideali sono gli enti matematici – il numero, ad esempio – o i significati. L'oggetto "2" o l'oggetto "triangolo", così come l'oggetto "odio", sono oggetti intenzionali poiché costituiscono il riferimento di un atto di coscienza, benché non occupino evidentemente alcuno spazio né possano esibire una natura di tipo temporale: in altri termini, essi non indicano alcunché di reale. È in questo senso che, incorporandole, la fenomenologia può dirsi scienza delle idealità.

Coerentemente con l'impianto antipsicologista che caratterizza, in particolare, il primo volume delle *Ricerche logiche* – e che distingue la proposta filosofica husserliana dalla psicologia descrittiva di Brentano – la prima preoccupazione di Husserl è quindi costituita dalla necessità di scindere la caratterizzazione psicologica del concetto di coscienza da quella, invece, propriamente fenomenologica.

La nozione propriamente fenomenologica di vissuto e, di conseguenza, del-

³ Il concetto fenomenologico di oggetto, infatti, non coincide con la "cosa" empiricamente data; piuttosto, sulla scia delle riflessioni compiute da Husserl nelle *Ricerche logiche*, possiamo definire fenomenologicamente l'oggetto come "qualsiasi contenuto non contraddittorio, cioè potenzialmente intuibile, di una rappresentazione": in tal senso, oltre che in riferimento a oggetti fisici si può parlare di oggetti anche nel caso di contenuti fantastici, come l'"unicorno", o ideali, come "il numero due", purché questi non siano in sé contraddittori; il "quadrato rotondo" non può dunque essere un oggetto giacché, in quanto appunto in sé contraddittorio, non può mai essere il contenuto di una rappresentazione o di una intuizione.

⁴ Con una formula certamente molto sintetica, ma comunque efficace, Jocelyn Benoist afferma: «la fenomenologia è idealità del significato più intenzionalità» (J. Benoist, *Husserl's Theory of Meaning in the First Logical Investigation*, in *Husserl's Logical Investigations*, a cura di D. O. Dahlstrom, Kluwer, Dordrecht 2003, p. 18. Cfr. anche ivi, p. 25: «Husserl compie una sintesi originale tra un punto di vista <intenzionalista> [...] e un oggettivismo semantico».

la coscienza intesa come “compagine complessiva dei vissuti” viene guadagnata attraverso la “neutralizzazione” di qualsiasi riferimento al piano empirico-reale, psico-fisico, ovvero attraverso la rimozione di qualsivoglia rinvio a soggetti psicologici. La coscienza fenomenologica, infatti, si rivela non essere altro che l'unità formale di connessione dei vissuti⁵. Il fatto che tali vissuti “appartengano” ad una qualche coscienza empiricamente determinata, ad un soggetto psicologico umano o animale, non riveste dunque, per la considerazione propriamente fenomenologica, alcuna importanza. La depicologizzazione della coscienza intenzionale compiuta da Husserl, in particolare nella *Quinta ricerca logica*, conduce all'elaborazione di una vera e propria teoria non-egologica della coscienza⁶ che costituisce un modello alternativo rispetto a quello che lo stesso Husserl svilupperà con la pubblicazione, nel 1913, del primo volume delle *Idee per una filosofia fenomenologica e una fenomenologia trascendentale*.⁷ «L'io fenomenologicamente ridotto», scrive Husserl nella *Quinta ricerca*, «non è [...] nulla di peculiare che si trovi sospeso al di sopra dei molteplici vissuti, ma si identifica semplicemente con la loro propria unità di connessione». «I contenuti», continua Husserl,

hanno [...] i loro modi, determinati secondo leggi, di confluire insieme, di fondersi [*verschmelzen*] in unità più comprensive e, nella misura in cui essi in questo modo si unificano e formano un'unità, si è già costituito l'io fenomenologico o l'unità della coscienza, senza che sia necessario un autonomo principio egologico, portatore di tutti i contenuti, che li unifichi tutti⁸.

La coscienza è un intero di cui l'io fenomenologico non è che una semplice parte. L'ego è, infatti, sempre un effetto, una parte non-indipendente dell'intero coscienziale. Esso costituisce il momento d'unità fondato nella totalità dei vissuti intenzionali e non può rivestire, di conseguenza, alcun ruolo attivo e, per così dire, privilegiato all'interno della dimensione della coscienza fenomenologicamente intesa.

La concezione della coscienza intenzionale che si ritrova nelle *Ricerche logiche* risulta essere di fondamentale importanza nell'economia del ragionamento che intendo proporre, giacché sarà proprio sulla base di tale modello non-egologico che autori come Sartre e Gurwitsch svilupperanno una posizione teorica che solleciterà un'apertura del trascendentale all'orizzonte delle pratiche.

⁵ Cfr. A. Altobrando, *I “soggetti” di Husserl e la questione del soggettivismo*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 1 (2014), pp. 157-177.

⁶ Su questo si veda D. Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, «Husserl Studies», 18 (2002), pp. 51-64.

⁷ E. Husserl, *Idee per una filosofia fenomenologica e una fenomenologia trascendentale. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002. Per una discussione più approfondita della teoria della coscienza sviluppata da Husserl nella *Quinta ricerca* si rinvia a S. Aurora, *Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per un'interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche*, Cleup, Padova 2017, in part. pp. 263-281.

⁸ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Il saggiaatore, pp. 475-476.

2. Gurwitsch: dal campo di coscienza al campo sociale

La filosofia fenomenologico-trascendentale di Gurwitsch⁹ si colloca, senza dubbio, nel solco della ripresa dell'elaborazione concettuale del primo Husserl e condivide con Sartre tanto la valorizzazione della nozione di intenzionalità quanto la sua dislocazione all'interno di una teoria non-egologica della coscienza¹⁰. Un'analisi, per quanto concisa, della sua proposta teorica appare decisiva, nella misura in cui Gurwitsch sviluppa, nella sua teoria del campo di coscienza, una concezione della coscienza intenzionale di tipo "topologico" e "dinamico" e mostra, altresì, l'immediata ricaduta di tale teoria in ambito pratico sviluppando, come si vedrà, una descrizione fenomenologica della società.

Nella tesi di abilitazione del 1931 infatti – che però verrà pubblicata postuma soltanto nel 1977 – Gurwitsch cerca di applicare la propria teoria del campo di coscienza alla dimensione sociale evidenziando, come osserva giustamente Alexandre Metraux, «che la posizione che si assume in relazione al problema dell'ego non è rilevante solo per l'epistemologia, ma anche per alcune importanti questioni di filosofia sociale»¹¹. Per apprezzare al meglio l'operazione compiuta da Gurwitsch è tuttavia necessario restituire gli aspetti fondamentali della teoria del campo per quel che concerne la descrizione fenomenologica della stratificata struttura della coscienza, descrizione che Gurwitsch svilupperà poi in modo più approfondito nella sua opera più importante, pubblicata in francese nel 1957¹². La coscienza è un campo, il cui "spazio" topologico è articolato in tre dimensioni governate da leggi o "forze" fondamentali.

La prima dimensione è quella del tema. Il tema è il noema, l'oggetto intenzionale, ciò cui la coscienza è intenzionalmente diretta, la cosa per come, e solo per come, si manifesta alla coscienza. Benché l'oggetto intenzionale sia sempre un'entità complessa ovvero, in termini mereologici, un intero costituito da parti, non può essere l'ego ad organizzare i molteplici contenuti che appartengono alla cosa sussumendoli all'interno di un'unità sintetica, giacché quella di Gurwitsch

⁹ Per una introduzione generale alla fenomenologia trascendentale di Gurwitsch cfr. S. Aurora, *Il campo della coscienza. Aron Gurwitsch e la fenomenologia trascendentale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

¹⁰ Dal punto di vista storico-filosofico, è importante sottolineare che Gurwitsch formula la propria teoria fenomenologica della coscienza non-egologica prima di Sartre, già nella dissertazione del 1928. È anzi plausibile che Sartre sia stato, direttamente o indirettamente, influenzato dalla lettura del testo di Gurwitsch, pubblicato sulla rivista *Psychologische Forschung* nel 1929. Cfr. A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, «Psychologische Forschung» 12 (1929), pp. 279-381. Gurwitsch si confronta esplicitamente con la teoria non-egologica di Sartre in un saggio del 1941, riconoscendone la sostanziale solidarietà con la propria proposta teorica. Cfr. A. Gurwitsch, *A Non-Egological Conception of Consciousness*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1(3) (1941), pp. 325-338. La traduzione di tutti i passaggi tratti dalle opere di Gurwitsch è ad opera dell'autore.

¹¹ A. Metraux, *Aron Gurwitsch's Non Egological Conception of Consciousness*, «Research in Phenomenology» 5(1) (1975), pp. 43-50.

¹² A. Gurwitsch, *Theorie du champ de la conscience*, Desclée e de Brouwer, Bruges 1957.

è una concezione non-egologica della coscienza; al contrario, è la cosa a manifestarsi già come organizzata in modo unitario, in virtù di relazioni che si definiscono in modo del tutto indipendente rispetto all'attività di un soggetto¹³. La "forza" che lega insieme gli elementi che costituiscono il tema non è quindi una forza che possa avere origine nell'io; è una forza che agisce direttamente sugli elementi del tema e indipendentemente dall'attività di un io: Gurwitsch chiama questa forza "coerenza gestaltica".

La seconda dimensione è costituita da quello che Gurwitsch definisce "campo tematico". «Non è in alcun modo possibile», scrive infatti Gurwitsch, «percepire una cosa senza il suo contorno, cioè percepire una cosa in maniera semplice, come fosse staccata da un *qualsivoglia* contorno»¹⁴.

Il "contorno" di un tema, ciò che si dà congiuntamente al tema, costituisce appunto il campo tematico. «Il campo tematico ha un centro», il tema, «e si orienta in relazione a tale centro»¹⁵. La forza che unisce gli elementi che rientrano all'interno del campo tematico e che li costituisce come suoi elementi è quella che Gurwitsch chiama "rilevanza materiale": «il campo tematico», scrive Gurwitsch, «si presenta come un intreccio di oggettualità intrinsecamente affini, che si appartengono materialmente»¹⁶. Questo insieme di relazioni materiali non è il prodotto di una costituzione arbitraria che avrebbe nel soggetto il proprio punto di imputazione; è piuttosto il tema, nella sua specifica determinazione, a costituire la trama di relazioni materiali che ne definiscono il campo.

L'ultima dimensione del campo di coscienza individuata da Gurwitsch è quella della "coscienza marginale". Si tratta, senza dubbio, della dimensione meno importante del campo di coscienza, giacché essa non sembra avere alcuna reale incidenza sulla sua strutturazione, nel senso che la relazione che lega il margine al tema e al suo campo non è una relazione necessaria; in altri termini, se è vero che ogni tema implica necessariamente, oltre ad un proprio campo tematico, un proprio margine, quest'ultimo non possiede alcuna rilevanza per la specifica definizione del tema e del campo tematico. La forza che accomuna gli elementi del margine è infatti la mera simultaneità. Gli elementi che occupano il margine della coscienza sono tutti quegli elementi che sono sì dati insieme al tema – essendo *simultanei* rispetto ad esso – ma non hanno rispetto ad esso alcuna rilevanza o pertinenza materiali. È proprio per questo che essi non possono in alcun modo incidere sulla strutturazione del tema e del suo campo tematico.

Come si è già avuto modo di ricordare, nella tesi di abilitazione – intitolata *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*¹⁷ – Gurwitsch intende applicare la teoria del campo di coscienza appena descritta alla sfera dell'in-

¹³ È questa la tesi dell'organizzazione come "carattere autoctono dell'esperienza". Cfr. A. Gurwitsch, *Theorie du champ de la conscience*, cit., in part. cap. 2, par. 2., pp. 31-36.

¹⁴ A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, cit., p. 302.

¹⁵ Ivi, p. 306.

¹⁶ Ivi, p. 305.

¹⁷ A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, De Gruyter, Berlin-New York 1977.

tersoggettività, cioè al dominio del *Milieuwelt*, termine che egli mutua da Max Scheler e che utilizza per designare la dimensione della realtà sociale. Nonostante si tratti di un testo non molto conosciuto, esso rappresenta, come Alexandre Metraux scrive nella prefazione, «un prezioso contributo per la *fenomenologia sociale* e di conseguenza anche per il dibattito relativo alla fondazione delle scienze sociali»¹⁸. In quest'opera, Gurwitsch compie una rassegna delle diverse configurazioni che le relazioni sociali possono assumere alla luce dell'impianto fenomenologico-trascendentale elaborato a partire dal saggio del 1929.

Gurwitsch considera come livello di organizzazione sociale più debole quello che rinvia alla "società" (*Gesellschaft*), la quale è governata da un principio di organizzazione, o da una "forza", che Gurwitsch chiama "partenariato" (*Partnerschaft*). Richiamandosi all'opera di Ferdinand Tönnies¹⁹, Gurwitsch descrive la *Gesellschaft* come quella «unione tra persone che sussiste unicamente in virtù delle loro funzioni in relazione ad una questione comune»²⁰. La *Gesellschaft* coincide con la forma minima di relazione sociale, costituisce cioè la configurazione più debole del legame sociale, dell'essere assieme nel mondo-ambiente. Prima di intraprendere una descrizione più approfondita della struttura della *Gesellschaft* e del suo principio di organizzazione, ovvero la *Partnerschaft*, è necessario introdurre alcune importanti precisazioni. Se si considera la *Gesellschaft* dalla prospettiva della teoria del campo di coscienza, si sarebbe tentati di istituire un parallelismo tra tale dimensione e quella della coscienza marginale, dal momento che quest'ultima rappresenta la dimensione meno organizzata del campo di coscienza. Tuttavia, se, come si è visto, è la mera simultaneità a identificare la cifra caratterizzante della coscienza marginale, sembra che il suo corrispettivo socio-fenomenologico debba implicare qualcosa che vada oltre la mera simultaneità, cioè la semplice co-presenza di un'altra soggettività. Infatti, per avere una relazione intersoggettiva, una vera e propria interazione sociale, è necessario che si determini un rapporto diverso da quello descritto dalla mera simultaneità ed è proprio per questo che una perfetta sovrapposizione tra il livello cognitivo della coscienza marginale e la dimensione sociale della *Gesellschaft* non risulta possibile. Ciò nonostante, la *Gesellschaft* rappresenta comunque il livello minimo di relazione intersoggettiva e condivide alcune fondamentali caratteristiche con la dimensione della marginalità. Per comprenderne appieno la ragione, è necessario considerare il principio di organizzazione, o la forza, che regge la dimensione della *Gesellschaft*, ovvero la relazione di partenariato. Secondo Gurwitsch, la *Gesellschaft* costituisce quel modello di organizzazione intersoggettiva, i cui elementi costitutivi sono rappresentati dai *partners*. «I Partners», scrive Gurwitsch citando parzialmente Tönnies,

¹⁸ Cfr. A. Metraux, *Prefazione*, in A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, cit., p. IX.

¹⁹ Si veda in particolare, F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Curtius, Berlin 1926.

²⁰ A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, cit., p. 168.

Campo trascendentale e teoria dell'azione. Percorsi fenomenologici tra Gurwitsch e Sartre

sono per essenza divisi e rimangono divisi nonostante tutte le possibili connessioni". Ciò che unisce i partners non è altro che la questione che sta al centro del loro stare insieme e di cui si occupano; non appena tale questione viene meno, i partners tornano a separarsi senza che permanga alcuna connessione tra di loro²¹.

In quanto struttura sociale, la *Gesellschaft* rappresenta dunque qualcosa di occasionale, contingente e che viene definito da circostanze del tutto accidentali. In questo senso, si potrebbe allora dire che la *Gesellschaft* costituisce il livello *marginale* dell'esperienza sociale, la forma più debole di relazione intersoggettiva.

Il secondo livello di organizzazione sociale è la comunità (*Gemeinschaft*), che è governata dal principio organizzativo della *Zugehörigkeit*, ovvero dalla "forza" dell'appartenenza. Se il parallelismo con la teoria del campo di coscienza regge, la *Gemeinschaft* non può che rappresentare il corrispettivo sociale del campo tematico. Infatti, la *Gemeinschaft* identifica quella relazione sociale che sussiste tra individui che *hanno qualcosa in comune*, qualcosa che essi possiedono collegialmente e che condividono "materialmente". Ad ogni modo, questo elemento comune non è qualcosa di transitorio o occasionale; è piuttosto qualcosa che i membri della *Gemeinschaft* preservano e custodiscono e che, in tal senso, li definisce appunto come membri di una comunità. Infatti, questo elemento comune e condiviso è ciò che unisce i membri di una *Gemeinschaft*, tra i quali sussiste così una relazione di *rilevanza materiale*. «L'appartenenza», scrive Gurwitsch, «ha qui il significato della familiarità»²². Il concetto di familiarità rimanda all'idea di un'esperienza condivisa e radicata nel passato. Se allora la dimensione temporale della *Gesellschaft* e della marginalità non poteva che essere la simultaneità, la *Gemeinschaft* è invece strettamente connessa alla dimensione temporale del passato e della storia. «La *Gemeinschaft*», scrive Gurwitsch,

nella quale si è legati ad altre persone, trova il proprio fondamento in sé stessa, ma sporge sul passato e in esso ha le sue radici [...] quando si appartiene ad una determinata *Gemeinschaft* si è vincolati al passato e si istituisce con esso, così come con le generazioni passate, una relazione peculiare²³.

Questa relazione, che Gurwitsch chiama appunto *Zugehörigkeit*, può essere interpretata come il corrispettivo della relazione che governa il campo tematico della coscienza, cioè della rilevanza materiale.

Il terzo e ultimo livello di organizzazione sociale, che costituisce la forma più stretta di legame sociale, è quello che Gurwitsch indica, sulla scorta di Herman Schmalenbach, con il termine *Bund* (associazione)²⁴. «Sebbene le persone confluiscono liberamente in un *Bund*», osserva Gurwitsch,

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, p. 183.

²³ *Ivi*, pp. 181-182.

²⁴ Cfr. H. Schmalenbach, *Die soziologische Kategorie des Bundes*, «Dioskuren», 1, 1922, pp. 35-105.

[attraverso l'associazione] esse perdono la loro essenza individuale [...] all'interno del *Bund*, si afferma una "spinta" ad un impegno completo e incondizionato [...]. Nel *Bund*, le persone confluiscono liberamente secondo una modalità dello stare assieme il cui significato risiede nel fatto che si richiede loro di rinunciare completamente alla propria individualità²⁵.

Per designare il principio di organizzazione e la forza che reggono questo livello, Gurwitsch utilizza significativamente il termine *Verschmelzung* (fusione), che rinvia a una nozione fondamentale nella vicenda storica della fenomenologia e della psicologia tedesche e che è, inoltre, strettamente connessa al concetto di *Gestalt* e, dunque, alla dimensione coscienziale del tema. Tale scelta non può essere, evidentemente, casuale. Nella teoria del campo di Gurwitsch, infatti, la coerenza gestaltica costituisce, come si è visto, il principio di organizzazione del tema. *Verschmelzung* e *Bund* sono allora i corrispettivi socio-fenomenologici di coerenza gestaltica e di tema.

Gli associati di un *Bund* perdono la loro identità individuale, diventando parti non-indipendenti di un intero più ampio. Questa perdita di identità individuale deriva da un coinvolgimento incondizionato e totalizzante nei confronti di un fine ideale che deve essere raggiunto. La dimensione temporale del *Bund* è dunque il futuro: gli associati aspirano e lottano per qualcosa che essi non possiedono e che intendono collegialmente ottenere. Questo spiega il motivo per cui, secondo Gurwitsch, la struttura del *Bund* rimanda tipicamente a movimenti politici di matrice rivoluzionaria.

A partire dalle riflessioni socio-fenomenologiche avanzate da Gurwitsch – e derogando, ovviamente, a una fedeltà filologica ai testi del fenomenologo di origini lituane – è quindi possibile trarre alcune conseguenze che sembrano impattare in modo produttivo anche il dibattito sociologico e politologico contemporaneo. Le riassumo qui brevemente:

1. L'approccio di Gurwitsch può essere definito nei termini di una teoria fenomenologico-trascendentale della società. Se la teoria del campo di coscienza è trascendentale nella misura in cui intende mostrare «ciò senza cui il possibile non sarebbe possibile»²⁶, la sua applicazione alla dimensione della società non può che rivelare, agli occhi di Gurwitsch, «ciò senza cui le relazioni sociali non sarebbero tali», individuando quelle leggi strutturali che ne determinano le formazioni essenziali²⁷.

2. Se si segue il rapporto istituito da Gurwitsch tra campo di coscienza e campo sociale si deve riconoscere come la società rappresenti la forma più debole di

²⁵ A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, cit., pp. 204-205.

²⁶ A. Gurwitsch, *Edmund Husserl's conception of Phenomenological Psychology*, «The Review of Metaphysics» 19(4) (1966), pp. 694-695.

²⁷ Come osserva Robert Madden, «le tre categorie modali del partenariato, dell'appartenenza e della fusione sono fondamentali categorie ontologico-regionali di quella regione oggettuale cui appartiene indistintamente ogni società» (R. Madden, *Being-in-the-World-with-Others*, «Research in phenomenology», 11 1981, p. 251).

legame sociale e, di conseguenza, si accompagna alla forma più debole di “coscienza sociale”. Ciò significa che ogni fenomeno intersoggettivo che si collochi in tale sfera – sia esso di natura etica, politica, emotiva, etc. – si presenta nella sua forma più debole. Al contrario, è al livello dell'associazione che le relazioni sociali assumono la loro massima pregnanza e intensità.

3. Lo strumentario concettuale offerto da Gurwitsch può così essere utilizzato anche come utile strumento per interpretare alcuni elementi che caratterizzano la crisi delle intermediazioni sociali e delle istituzioni politiche e, in particolare, delle moderne democrazie rappresentative. In quanto strutture di ordine giuridico-formale, le democrazie rappresentative sembrano basarsi primariamente sul riconoscimento della società come somma di individui formalmente identici, che condividono unicamente il fatto di appartenere alla medesima compagine ovvero, utilizzando i termini fenomenologico-trascendentali di Gurwitsch, di essere fra loro *simultanei*. Per rispondere a tale crisi sembra allora necessario rivalutare il ruolo sociale e politico dell'associazione, promuovendo il passaggio da un paradigma di tipo formale-rappresentativo a un paradigma che, sulla scorta delle riflessioni offerte da Gaetano Rametta, può essere definito come *giurisprudenziale*:

[...] la nozione di giurisprudenza, svincolata dall'accezione tecnico-giuridica che ne segna la provenienza, può rivelarsi filosoficamente preziosa, perché dirompente rispetto all'assetto teologico-politico dominante nella modernità [...] [a differenza che in quest'ultimo] la politica è pensata come esercizio collettivo di giurisprudenza, che implica [...] la capacità di costruire associazioni, di dare a queste ultime forme di durata più o meno estesa per il tramite di istituzioni, ma senza più un orizzonte che assuma la statualità come proprio *telos*²⁸.

3. Sartre: intenzionalità, teoria dell'azione, materialismo

Il rapporto tra il pensiero del giovane Sartre e la fenomenologia di Husserl è stato oggetto di ampie discussioni, che hanno perlopiù inteso sottolineare la natura eccentrica, quando non distorsiva, dell'appropriazione sartriana dell'apparato filosofico e concettuale della fenomenologia: Sartre avrebbe frainteso Husserl oppure ne avrebbe fornito un'interpretazione infedele o addirittura volutamente deformata²⁹. Più condivisibile appare, a chi scrive, l'affermazione offerta da Pier Aldo Rovatti, secondo cui «Sartre radicalizza Husserl»³⁰; tuttavia, se

²⁸ G. Rametta, *Giurisprudenza*, in AA:VV, *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvecchi, Roma, pp. 52-53.

²⁹ Una diffusa analisi di questo dibattito è offerta in V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Ousia, Bruxelles 2000, in particolare il primo capitolo, pp. 27-50.

³⁰ P.A. Rovatti, *Nota introduttiva a «Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità»*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il saggiatore, Milano 1977, p. 131.

«radicalizzare Husserl vuol dire restare alla funzione trascendente della coscienza come a un “assoluto non sostanziale” rispetto al quale l’Ego si presenta come un costituito, un oggetto, un dopo»³¹, non si comprende come si possa sostenere, come fa ancora Rovatti, che Sartre ridurrebbe Husserl «soltanto a uno spunto»³². Sono i testi fenomenologici di Sartre a dimostrare come la radicalizzazione sartriana si muova in realtà tutta all’interno di una traiettoria immanente allo stesso pensiero husserliano; tanto nel testo sull’intenzionalità³³, quanto nel celebre *La trascendenza dell’Ego*³⁴ Sartre parla infatti in termini entusiastici del pensiero di Husserl, enfatizzandone alcuni degli elementi più decisivi, uno su tutti la nozione di intenzionalità. Sartre radicalizza allora Husserl in un duplice senso: da un lato, mantenendosi fedele alla prima elaborazione del suo pensiero, quella che si ritrova all’altezza delle *Ricerche logiche* e, dall’altro, mostrando le implicazioni di carattere pratico-politico di alcune importanti nozioni fenomenologiche – in particolare quella di intenzionalità e di coscienza – che in Husserl avevano rivestito un significato di ordine esclusivamente gnoseologico ed epistemologico.

Rispetto alla necessità di recuperare l’ispirazione del “primo” Husserl, Sartre è molto chiaro. Ne *La trascendenza dell’Ego* scrive:

Dopo aver considerato il *Me* una produzione sintetica e trascendente della coscienza (nelle *Ricerche logiche*), [Husserl] è tornato, nelle *Idee*, alla tesi classica di un Io trascendentale, che sarebbe dietro a ogni coscienza, struttura necessaria di questa coscienza, i cui raggi (*Ichstrahlen*) cadrebbero su ogni fenomeno che si presentasse nel campo dell’attenzione. In tal modo la coscienza trascendentale diviene rigorosamente personale. Era necessaria questa concezione? È compatibile con la definizione che Husserl dà della coscienza?³⁵

È chiaro che, per Sartre, la risposta a queste ultime domande dev’essere risolutamente negativa. In altri termini, Sartre considera il modello della coscienza intenzionale sviluppato da Husserl nelle *Idee* come un “tradimento” dell’impostazione fenomenologica originaria e come una ricaduta in una forma di psicologismo con essa incompatibile. Al contrario, è proprio riattivando il modello teorico contenuto nella *Quinta ricerca logica* che è possibile rimanere “fedeli” a Husserl, mostrando la radicalità della sua proposta filosofica e mettendone in risalto le implicazioni di carattere pratico: proprio questo è il compito che si prefigge, come vedremo, il giovane Sartre.

In questo senso, emblematica appare l’appropriazione sartriana della nozione di intenzionalità, di cui Sartre riconosce la fondamentale importanza per la

³¹ Ivi, p. 132.

³² Ivi, p. 134.

³³ J.-P. Sartre, *Un’idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l’intenzionalità*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143.

³⁴ J.-P. Sartre, *La trascendenza dell’Ego. Una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011.

³⁵ Ivi, p. 31.

definizione del dispositivo fenomenologico e di cui evidenzia, a differenza di Husserl, il significato “pratico”. In *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità* – breve ma folgorante saggio³⁶ pubblicato nel 1939 ma composto tra il 1933/1934, così come *La trascendenza dell'Ego*³⁷ – Sartre scrive:

contro la filosofia digestiva dell'empirio-criticismo e del neo-kantismo, contro ogni forma di “psicologismo”, Husserl insiste nell'affermare che non è possibile dissolvere le cose nella coscienza³⁸.

Non è possibile risolvere le cose nella coscienza perché il carattere essenziale della coscienza è di essere appunto intenzionale: «La coscienza altro non è se non il di fuori di sé stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza»³⁹. La coscienza fenomenologica, in quanto intenzionale, va quindi intesa come un essere-esposto, un affacciarsi al mondo degli oggetti:

Immaginate ora una serie organizzata di esplosioni che ci strappino a noi stessi, che non lascino neppure a un “noi stessi” l'agio di formarsi dietro di esse, ma che ci gettino invece al di là, nella polvere arida del mondo, sulla dura terra, tra le cose; immaginate di essere così respinti, abbandonati dalla nostra stessa natura in un mondo indifferente, ostile e restio. Avrete colto il senso profondo della scoperta che Husserl esprime in questa famosa frase: “Ogni coscienza è coscienza *di* qualcosa”⁴⁰.

Diviene quindi evidente la connessione che in Sartre, così come nello Husserl delle *Ricerche logiche*, lega il carattere intenzionale della coscienza ad una sua definizione in termini non-egologici. L'introduzione di un Ego come funzione sintetico-trascendentale presupporrebbe infatti un primato logico di tale funzione rispetto a ciò su cui essa eserciterebbe la propria attività; al contrario, «la coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento: per sua stessa essenza, il mondo è, insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa»⁴¹.

La correlazione essenziale tra coscienza e mondo non può inoltre esaurirsi, secondo Sartre, in una relazione di tipo conoscitivo e l'averlo dimostrato costituisce un altro grande merito che il filosofo francese riconosce a Husserl. Agli occhi di Sartre, la fenomenologia trascendentale non è e non può essere

³⁶ «Tanto breve quanto d'importanza decisiva», secondo l'opinione di Franco Fergnani. Cfr. F. Fergnani, *Introduzione. Per una rilettura di «Materialismo e rivoluzione»*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il saggiatore, Milano 1977, p. 48.

³⁷ Se già Rovatti aveva ricordato come «la stesura [del breve saggio] risale ad anni precedenti» al 1939 (P.A. Rovatti, *Nota introduttiva cit.*, p. 130), la precisa collocazione temporale del testo è stata definitivamente appurata da V. De Coorebyter, i cui argomenti appaiono filologicamente e storicamente del tutto convincenti. Cfr. V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pp. 27-29.

³⁸ J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, cit., p. 140.

³⁹ Ivi, p. 141.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 140.

una filosofia astratta o intellettualistica. «Per Husserl e gli altri fenomenologi», scrive infatti Sartre,

la coscienza che noi prendiamo delle cose non si limita alla conoscenza di esse. La conoscenza, o “rappresentazione” pura, non è che una delle possibili forme della mia coscienza “di” questo albero; io posso inoltre amarlo, temerlo, odiarlo; e quel superamento di sé stessa operato dalla coscienza, superamento che chiamiamo intenzionalità, si ritrova nell’amore, nel timore e nell’odio. Odiare un altro è ancora un modo di esplodere verso di lui, è trovarsi improvvisamente di fronte a uno straniero di cui si vive, di cui si soffre la qualità obiettiva di odiabile. Così, a un tratto, le famose reazioni “soggettive”, odio, amore, timore, simpatia che galleggiavano nella maleodorante salamoia dello spirito, se ne distaccano: esse non sono che modi di scoprire il mondo. Sono le cose che ci si rivelano d’un tratto come odiose, simpatiche, orribili, amabili!⁴².

La coscienza, in quanto struttura intenzionale e non-egologica, è quindi, per definizione, “pratica”, in quanto immersa in una infinita rete di relazioni che la legano, secondo molteplici modalità, al mondo delle cose.

Nelle pagine finali de *La trascendenza dell’Ego*, Sartre esprime in modo ancora più esplicito le implicazioni pratiche della concezione fenomenologico-trascendentale della coscienza. «I teorici di estrema sinistra», scrive,

hanno talvolta rimproverato alla fenomenologia di essere un idealismo e di annegare la realtà nel flusso delle idee. Se però l’idealismo [...] è una filosofia in cui lo sforzo di assimilazione spirituale non incontra mai delle resistenze esteriori, dove la sofferenza, la fame, la guerra si diluiscono in un lento processo di unificazione delle idee, niente è allora più ingiusto che chiamare idealisti i fenomenologi. Erano anzi secoli che non si era sentita nella filosofia una corrente così realista. Essi hanno rituffato l’uomo nel mondo, hanno restituito tutto il loro peso alle sue angosce e alle sue sofferenze, ed anche alle sue rivolte⁴³.

Questo importante passaggio testimonia del vivace dibattito che vede contrapporsi Sartre e gli intellettuali marxisti del PCF, perlopiù allineati sulle posizioni del *diamat* staliniano, e che sarà destinato ad acuirsi negli anni ’40, come si può evincere dalla lettura di alcuni testi decisivi, come la celebre prolusione *L’esistenzialismo è un umanismo*⁴⁴(1945) e, soprattutto, *Materialismo e rivoluzione*⁴⁵(1946). In questi testi, infatti – che sono successivi alla torsione esistenzialisti-

⁴² Ivi, p. 142.

⁴³ J.-P. Sartre, *La trascendenza dell’Ego*, cit., p. 97. Il testo prosegue con quella che sembra una risposta indiretta ad alcune posizioni espresse da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*. Cfr. V.I. Lenin, *Opere complete*. XIV. Editori Riuniti, Roma 1963, in particolare p. 350 e ss. Scrive infatti Sartre: «ho sempre ritenuto che un’ipotesi di lavoro così feconda come il materialismo storico non richiedesse affatto come fondamento l’assurdità di un materialismo metafisico» (J.-P. Sartre, *La trascendenza dell’Ego*, cit, p. 98).

⁴⁴ J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2008.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, cit., pp. 53-130.

Campo trascendentale e teoria dell'azione. Percorsi fenomenologici tra Gurwitsch e Sartre

ca impressa da Sartre al dispositivo fenomenologico – il filosofo francese esplicita le implicazioni etico-politiche contenute nella propria proposta filosofica⁴⁶, in particolare – come si cercherà di mostrare – all'altezza della sua radicalizzazione della fenomenologia di Husserl in riferimento all'idea di intenzionalità, al carattere non-egologico della coscienza e alla natura trascendente dell'ego⁴⁷. Come scrive Coombes,

se è vero che il movimento fenomenologico aveva sollecitato un ritorno alla nostra percezione delle cose stesse, la visione filosofica di Sartre radicalizza, a tal proposito, quella di Husserl. Inoltre, è proprio questo rifiuto iniziale dell'idealismo trascendentale, così come l'insistenza nel situare l'Ego nel mondo, insieme agli oggetti della percezione, a costituire una delle ragioni decisive che spiega perché la sua filosofia giovanile si sia potuta avvicinare coerentemente al marxismo, senza temere alcuna contraddizione che la minasse dall'interno⁴⁸.

La prolusione del 1945, com'è noto, intende difendere l'esistenzialismo dalle critiche ad esso rivolte tanto dal mondo cattolico quanto dagli intellettuali comunisti. È significativo che Sartre fornisca una descrizione di tali critiche che rinvia, in prima istanza, proprio alla concezione filosofica della coscienza e della soggettività che l'esistenzialismo intendeva difendere. «Tanto i comunisti quanto i cattolici», scrive Sartre

ci accusano di essere venuti meno alla solidarietà umana, di considerare l'uomo come isolato, soprattutto perché noi muoviamo – a detta dei comunisti – dalla soggettività pura, dall'*io penso* di Cartesio, cioè dal momento in cui l'uomo raggiunge la coscienza di sé nella solitudine; e questa nostra posizione non ci permetterebbe più di tornare alla solidarietà con gli uomini che sono fuori dell'io e che l'io non può raggiungere nel "cogito"⁴⁹.

Questa accusa, secondo Sartre, deriva dal fraintendimento radicale di ciò che egli intende quando parla di coscienza e soggettività. Non vi è infatti alcun primato della soggettività in senso psicologico o della coscienza in senso individualistico; piuttosto, la soggettività e il mondo si implicano vicendevolmente, giacché non c'è soggetto che non sia nel mondo né mondo che non sia per un soggetto. Si tratta qui, sostanzialmente, della traduzione in termini

⁴⁶ Del resto, come osserva Sam Coombes, «Sartre è stato un pensatore così sintetico che il tentativo di discutere le sue posizioni ontologiche, etiche, estetiche e politiche in maniera isolata risulta essere in realtà una distorsione, per quanto necessaria all'interno di uno studio critico». Cfr. S. Coombes, *The Early Sartre and Marxism*, Peter Lang, Bern 2008, p. 14.

⁴⁷ Non è un caso, credo, che nell'edizione italiana curata da Rovatti e Fergnani, il testo di *Materialismo e rivoluzione* venga accompagnato non solo dall'intervista, pubblicata sulla "New Left Review", *Sartre visto da Sartre*, ma anche dal breve saggio dedicato all'idea di intenzionalità di Husserl su cui si è precedentemente richiamata l'attenzione.

⁴⁸ S. Coombes, *The Early Sartre and Marxism*, cit., p. 27.

⁴⁹ J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2008, pp. 31-32.

esistenzialistici del principio fenomenologico dell'intenzionalità come correlazione necessaria tra coscienza e mondo: se nel saggio sull'intenzionalità Sartre aveva scritto che «la coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento [giacché] per sua stessa essenza, il mondo è, insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa»⁵⁰, nella conferenza del 1945 Sartre afferma che l'esistenzialismo è una dottrina che «dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana»⁵¹. È a quest'altezza che Sartre introduce la fondamentale nozione di "situazione" che, a sua volta, può essere letta come una trasposizione in chiave esistenzialista della nozione fenomenologica di campo: «Per noi», scrive Sartre

[...] l'uomo si trova in una *situazione organizzata*, nella quale egli stesso è impegnato; egli impegna con la sua scelta l'umanità intera e non può evitare di scegliere⁵².

La risignificazione sartriana dell'impostazione fenomenologica – accennata già nei testi degli anni '30 ma che trova la sua compiuta realizzazione solamente a partire dal decennio successivo – reca con sé delle conseguenze decisive, nella misura in cui conferisce a quella che era stata una teoria della conoscenza i tratti di una vera e propria teoria dell'azione. Scrive infatti Sartre che «non c'è realtà che nell'azione» e aggiunge quindi che «l'uomo non è nient'altro che quello che progetta di essere»⁵³. Non c'è realtà che nell'azione, giacché il soggetto è sempre inserito all'interno di una *situazione*, cioè di un mondo di relazioni che egli non ha costituito, a cui necessariamente *rinvia* e che, tuttavia, lo condizionano costringendolo, a loro volta, ad assumere una posizione rispetto al mondo⁵⁴; in questo senso, secondo Sartre, l'uomo è «condannato ad essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa»⁵⁵. Gettato nel mondo, l'uomo è sempre costretto a scegliere, ma tale scelta non riguarda un "capriccio" della sua intimità, un arbitrio del suo ego personale: infatti, essendo trascendente rispetto alla coscienza, l'ego è sempre *situato* e le scelte che opera influenzano quindi necessariamente la *situazione* stessa in cui si trova collocato, il campo in cui si trova inserito e

⁵⁰ J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, cit., p. 140.

⁵¹ J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 33.

⁵² Ivi, p. 69, corsivo mio.

⁵³ Ivi, p. 59. Cfr. anche ivi, p. 63: «l'esistenzialismo gli dice [all'uomo] che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza [...] noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno».

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 66: «Le condizioni storiche variano: l'uomo può nascere schiavo in una società pagana, o signore feudale, o proletario. Ma non varia per lui la necessità d'essere nel mondo, di lavorarvi, di esistere in mezzo ad altri, di essere mortale. I limiti non sono né soggettivi né oggettivi, o, piuttosto, essi hanno un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. Sono oggettivi, perché si incontrano dappertutto e sono dappertutto riconoscibili; soggettivi, perché sono *vissuti* e non sono nulla se l'uomo non li vive, cioè se non si determina liberamente nella propria esistenza in relazione ad essi».

⁵⁵ Ivi, p. 49.

che lo “costringe” a scegliere. «La scelta è possibile in un certo senso», scrive Sartre,

ma ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, se non scelgo, io scelgo comunque. Questo, sebbene appaia strettamente formale, ha una grandissima importanza per limitare la fantasia e il capriccio. Se è vero che di fronte a una situazione [...] io sono obbligato a scegliere un atteggiamento e che, in ogni modo, io porto la responsabilità di una scelta che, impegnandomi, impegna anche l'intera umanità, anche se nessun valore *a priori* determina la mia scelta, questo non ha nulla a che vedere col capriccio⁵⁶.

La connessione che lega la teoria dell'intenzionalità e della trascendenza dell'ego alla teoria dell'azione appare evidente, anche dal punto di vista delle scelte terminologiche, nelle battute conclusive della prolusione:

L'uomo è costantemente fuori di sé stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento [...] Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo [...] e la soggettività [...] è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista⁵⁷.

In *Materialismo e rivoluzione*, Sartre accentua il carattere pratico della propria posizione teorica, mostrandone le ricadute più specificamente politiche. Impegnandosi in una discussione ora aperta e serrata con gli intellettuali marxisti del PCF, Sartre cerca infatti di dimostrare come l'interpretazione scienziata e determinista del materialismo dialettico rappresenti, in realtà, un tradimento delle teorie di Marx⁵⁸; al pari dell'idealismo – che Sartre descrive con gli stessi termini utilizzati nel saggio sull'intenzionalità⁵⁹ – anche il materialismo dialettico costituisce un “mito”, nella misura in cui restituisce una visione distorta dei rapporti che caratterizzano l'interazione tra coscienza e mondo⁶⁰. Occorre infatti comprendere che il «pensiero rivoluzionario è [...] un pensiero in situazione»⁶¹ che «chiede una filosofia nuova che consideri diversamente i rapporti dell'uomo con il mondo»⁶². Ciò significa che

⁵⁶ Ivi, pp. 68-69.

⁵⁷ Ivi, p. 79.

⁵⁸ In una nota aggiunta in occasione della riedizione del saggio, nel 1949, Sartre scrive: «poiché mi si è rimproverato, non in buona fede, di non citare Marx in questo articolo, preciso che le mie critiche non si rivolgono tanto a Marx, quanto alla scolastica marxista del 1949, o, se si preferisce, a Marx visto attraverso il neomarxismo staliniano» (J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, cit., p. 127).

⁵⁹ «L'idealismo, che è una filosofia della digestione e dell'assimilazione [...]» (Ivi, p. 119).

⁶⁰ In *Critica della ragione dialettica*, Sartre recupererà invece l'istanza materialista nel tentativo di elaborare un “materialismo realista” capace di superare i limiti teorici del materialismo dialettico criticato nel saggio del 1946.

⁶¹ J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, cit., p. 90.

⁶² Ivi, p. 121.

perché la realtà si riveli è necessario che un uomo lotti contro di essa; in una parola, il realismo del rivoluzionario esige sia l'esistenza del mondo, sia quella della soggettività: meglio ancora, esige una *correlazione* tra l'una e l'altra tale per cui risulti impossibile concepire una soggettività al di fuori del mondo o un mondo che non sia illuminato dallo sforzo di una soggettività⁶³.

Come questo breve attraversamento di alcuni luoghi decisivi della produzione sartriana degli anni '40 avrebbe dovuto dimostrare, il carattere etico-politico della proposta teorica sartriana si afferma quindi come un approfondimento e una radicalizzazione coerente delle acquisizioni che Sartre aveva guadagnato a partire da una radicalizzazione dell'impostazione fenomenologico-trascendentale husserliana.

4. Conclusioni

L'analisi delle posizioni filosofiche espresse dal primo Husserl e, soprattutto, da Gurwitsch e Sartre ha inteso mostrare come esse possano essere considerate come momenti interni alla vicenda storica della filosofia trascendentale interpretata, sulla scorta dei lavori di Gaetano Rametta⁶⁴, come attraversata da un graduale processo di de-soggettivazione che, a partire almeno dalla filosofia del secondo Fichte⁶⁵, mostrerebbe la necessaria inerenza dell'istanza pratica all'interno del paradigma filosofico del trascendentale. In tal senso appaiono, dal punto di vista storico, particolarmente significativi – benché non alieni da criticità – i tentativi compiuti da Gurwitsch e Sartre di declinare la fenomenologia non-egologica del primo Husserl nei termini di una filosofia sociale – è il caso di Gurwitsch – e di una teoria dell'azione (politica) – è il caso, invece, di Sartre.

⁶³ Ivi, p. 116.

⁶⁴ Cfr. G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008; G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012; G. Rametta, *The Transcendental and Its Metamorphoses in Modern Thinking. Fichte to Deleuze (through Husserl)*, «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», Special Issue I(I), 2015; G. Rametta, *Trascendentale*, cit.

⁶⁵ Su questo cfr. G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020.