

---

# Tra fenomenologia e letteratura. Inconscio, scrittura e mondo in Eugen Fink e Jean-Paul Sartre

The aim of this work is to bring together two seemingly distant disciplines, phenomenology and literature, thanks to the concept of the phenomenological unconscious. The first part of this work will be devoted to a reflection on the possibilities of talking about the unconscious in phenomenology. The unconscious will be used in operational terms, highlighting the way in which constituent life operates. Secondly, the positions of Fink and Sartre will be brought into continuity in order to highlight the relationship between unconscious constitutive life and human reality. This necessitates a reflection on the way in which the impersonal dimension in Sartre and the world of desire are intertwined. Finally, the self-critical implications of these premises will be highlighted. The paradoxical theme of communication in phenomenology will be explored. This leads to a problematisation of the linguistic and metaphorical dimension that phenomenology must possess in order to engage with the world. The theoretical implications of language open up common ground between literature and phenomenology.

**Keywords:** Eugen Fink, Jean-Paul Sartre, philosophy of literature, theory of unconscious, world

## 1. Introduzione

Parlare nello stesso contesto di inconscio fenomenologico e letteratura potrebbe risultare contraddittorio. Sembra infatti che i due termini non possano condividere un terreno comune. L'utilizzo del termine inconscio nella galassia fenomenologica non rappresenta però una novità. Ciò che si propone in questo articolo è l'analisi della dimensione inconscia per donare organicità al discorso fenomenologico e stabilire dei punti fermi, non per minarne le basi<sup>1</sup>. Tra le due

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur e J. Derrida prendono in prestito il concetto di inconscio freudiano per criticare fortemente assunti fenomenologici. Ad esempio, Ricoeur in

tradizioni la differenza risiede nell'ingenuità che caratterizza il termine inconscio in psicoanalisi. Ciò è dato dal fatto che la riflessione di quest'ultima si sofferma sui fenomeni in cui la coscienza risulta "assente", fondando le basi su una concezione semplicistica di coscienza.

I primi due paragrafi intendono mettere in risalto la dimensione inconscia in fenomenologia, rispettivamente in Sartre e Fink. Nel terzo paragrafo si approfondirà il rapporto tra spontaneità e desiderio. Nell'ultimo paragrafo verrà messa in evidenza la continuità tra desiderio e vita costituente, usando il linguaggio come filo conduttore. In seguito, si proverà a comprendere come la letteratura risulti necessaria al metodo filosofico e quali siano le conseguenze meta-fenomenologiche implicate, mettendo in risalto la riflessione di Nabokov sulla letteratura. Le conclusioni che ne derivano si soffermano sulla natura e sulla metodologia della filosofia. Molto spesso, infatti, la filosofia è vista come una dimensione elitaria. Al contrario di ciò, questo contributo vuole offrire una visione della filosofia che dialoga con altri "atteggiamenti" nel mondo. Questo permette di comprendere come l'atteggiamento filosofico sorga in continuità con l'atteggiamento ordinario, anche grazie alla letteratura.

## **2. Inconscio fenomenologico e situazione della riduzione: l'anonimia della vita costituente.**

Seguendo la linea argomentativa proposta inizialmente da Ricoeur, l'inconscio fenomenologico non

---

*Dell'interpretazione* assume una posizione avversa nei confronti del primato della coscienza fenomenologica. Allo stesso modo Derrida, ne *La grammatologia*, sostiene che la metafisica della presenza associata alla fenomenologia husserliana sia facilmente contestabile tenendo conto dell'alterità dei fenomeni inconsci.

---

è associabile a quello psicanalitico. Ciò non significa che non vi è una dimensione rimossa in fenomenologia. Si può parlare di fenomeni inconsci intesi ad un livello mnemonico, ma la complessità dell'esperienza trascendentale costringe ad una riflessione diversa. Già nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* l'ipotesi di fenomeni nascosti alla coscienza viene esplicitamente smentita<sup>2</sup>.

Il decorso temporale della coscienza forma una sedimentazione dei vissuti, ma questi sono pur sempre riattivabili. Ciò consente a Ricoeur di criticare l'impostazione fenomenologica: non è presente una dimensione che viene censurata o in qualche modo modificata. Nel testo *Dell'interpretazione* il filosofo francese schematizza i vari stadi dei fenomeni di coscienza: “sostituire la formula C/Prec, Inc con la formula C, Prec/Inc, vuol dire passare dal punto di vista fenomenologico a quello topico” (Ricoeur 1965; trad. it. p. 424). La semantica del desiderio, ossia il peculiare linguaggio dell'inconscio psicanalitico, si distingue dalla trama fenomenologica. Il discrimine tra inconscio fenomenologico e psicanalitico è tracciato dal momento che “l'inconscio della fenomenologia è il preconcio della psicoanalisi” (Ricoeur, 1965; trad. it. p. 425).

Per quanto l'analisi di Ricoeur possa contraddistinguersi per l'arguzia, alcuni punti peccano di ingenuità<sup>3</sup>. Sostenere, come fa Ricoeur, che in fenomenologia domini una sorta di regno della trasparenza e che l'inconscio sia una sorta di modello descrittivo è fuorviante. Ciò contesta il principio stesso

---

<sup>2</sup> E. Husserl (1966)

<sup>3</sup> Testi come le *Lezioni sulla sintesi passiva* e i manoscritti sui *Grenzprobleme* non sono disponibili a Ricoeur al momento della stesura del testo. Ciò però non deve legittimare una scarsa attenzione per la dimensione rimossa della fenomenologia. Alcune delle tesi che saranno sostenute in questo contributo, infatti, riguardano affermazioni in materiali che Ricoeur ha sicuramente letto e citato in molti dei suoi testi.

della fenomenologia, per il quale l'ovvio è reso enigmatico: il noto stesso è da indagare. Psicoanalisi e fenomenologia sono distinte per Ricoeur poiché quest'ultima non ha a disposizione gli strumenti che permettono di comprendere i meccanismi di fondo dell'inconscio. La fenomenologia quindi si fermerebbe a constatare le relazioni di senso, non comprendendo "l'allontanamento e la distorsione che separano questi elementi derivati dalle loro radici" (Ricoeur 1965; trad. it. p. 425).

Con queste premesse Ricoeur assegna ai temi fenomenologici e al suo linguaggio, di contrasto con la disciplina freudiana, piena accessibilità. Il dominio della fenomenologia è però in contrasto con l'ordinarietà. In parte quello che dice Ricoeur è vero: i fenomeni di coscienza sono pienamente trasparenti. L'accessibilità a cui fa riferimento Ricoeur entra però in contraddizione con il modo in cui questi fenomeni di coscienza diventano tema di analisi filosofica. Husserl stesso ribadisce più volte nei suoi testi la rottura che deve esserci per passare dall'atteggiamento ordinario di vedere il mondo all'atteggiamento fenomenologico. Il mondo non cambia aspetto: è il soggetto che decide di volgersi con atteggiamento diverso rompendo con l'ordinarietà.

Qual è allora la dimensione che viene rimossa nel discorso fenomenologico? Soprattutto, quali sono le conseguenze della tematizzazione di questa dimensione? Il termine inconscio verrà inteso come un concetto operativo. Vale a dire che non sarà tematizzato, ma aiuterà a pensare la dimensione rimossa della fenomenologia.

Il passaggio dalla dimensione ordinaria alla fenomenologia rimane poco chiaro nella riflessione husserliana. In tal modo ciò contribuisce ad avanzare tesi come quelle di Rosen per cui l'ordinario nella visione

---

husserliana è eliminato (2002, 57). L'analisi di questa dimensione rimossa smentisce la tesi per cui la fenomenologia inibisce l'eros filosofico. Al contrario, portare alla luce ciò che inconsciamente è sempre attivo dimostra che la riduzione fenomenologica non è altro che lo spontaneo superamento dell'ordinarietà nell'ordinarietà stessa.

L'inconscio in termini operativi può essere descritto seguendo la linea argomentativa scelta da Eugen Fink. Quest'ultimo è restio ad utilizzare il termine "inconscio", probabilmente per la plurivocità e la sovrapposizione di significati<sup>4</sup>. Inconscio è un termine che va quindi rapportato alla dialettica che si verifica tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale. Merleau-Ponty, nel saggio *Il filosofo e la sua ombra*, circoscrive questa zona d'ombra della fenomenologia husserliana come il suo non-pensato (1967, trad. it. p. 188). Alla pari di ciò, questo campo da pensare si potrebbe definire l'inconscio della fenomenologia stessa. Il punto da cui partire è il rapporto tra un Io atteggiato ordinariamente e la vita costituente che scorre in lui. Con vita costituente non si intende una sostanza metafisica, ma il principio ontologico identificato con il processo costitutivo del mondo.

Nel momento in cui l'individuo segue il suo atteggiamento ordinario sta in realtà impendendo a sé stesso di comprendersi come soggettività trascendentale<sup>5</sup> che costituisce il mondo, favorendo il modo inconscio in cui opera. Considerando la riflessione finkiana la soggettività trascendentale vive in uno stato

---

<sup>4</sup> Nelle lezioni del 1923-1924, Husserl parla di questo rapporto di Io patente e io latente, suggerendo che il termine Io inconscio a sé stesso sia fuorviante solo per la plurivocità di significato del termine "coscienza". Cfr. E. Husserl (1959)

<sup>5</sup> Quindi come emergente dalla vita costituente. La soggettività trascendentale è un "attore" che la vita costituente interpreta per progredire con il suo processo di autocoscienza. Contributi centrali su questo tema sono De Warren (2017) e Pugliese(2009).

di auto-dimenticanza e di oblio dovuto al modo in cui l'essere umano è atteggiato verso il mondo. Quest'ultimo, nell'atteggiamento naturale risulta come prodotto costantemente dato, ma il suo processo di costituzione rimane anonimo a meno che non venga delineato tramite la riduzione fenomenologica. Husserl stesso utilizza poche volte il termine inconscio, ad esempio in *Logica Formale e trascendentale*. Qui inconscio è il modo in cui la soggettività trascendentale è fonte costituente del mondo, senza però avere l'attenzione da parte dell'Io mondano<sup>6</sup>. Non ricevere attenzione da parte di un Io non vuol dire necessariamente che qualcosa non stia operando. Il fenomeno della ritenzione, ad esempio, contribuisce a questa dinamica: rimanere inabissati sotto la coltre dei vissuti non vuol dire non esercitare un'influenza sull'atteggiamento che si ha nei confronti del mondo.

Inconscio è quindi l'operare della vita costituente nella sua forma iniziale che si auto-oculta nel mondo. In altre parole, il principio che permette la costituzione del mondo non solo agisce latentemente, ma la sua comprensione è ostacolata dall'atteggiamento che un uomo adotta nel mondo. La vita costituente è rimossa proprio perché non interessa all'Io che vive la sua ordinarietà<sup>7</sup>. Rimanere nell'atteggiamento ordinario alimenta l'impossibilità di auto-comprensione della soggettività costituente, la sua autocoscienza. L'inconscio in termini operativi permette di riflettere su ciò che agisce nella dimensione ordinaria ma che non viene mai reso tematico nella riflessione ingenua. Il guadagno che si ottiene rimarcando questa linea argomentativa è la continuità tra l'atteggiamento

---

<sup>6</sup> Cfr. E. Husserl (1929), in particolare il §8.

<sup>7</sup> Sul rapporto tra Io ordinario e soggettività trascendentale si vedano Manca (2018), Luft(2011), di quest'ultimo in particolare il cap.1.

---

filosofico e quello ordinario. Il punto su cui soffermarsi è la scissione non solo fra un Io irretito nel mondo ordinario e un Io costituente il mondo<sup>8</sup>. Una frattura ancora più profonda si crea nel momento in cui sorge l'atteggiamento trascendentale: lo spettatore fenomenologizzante è distinto dai due io appena citati. Fink chiarisce tutto ciò ai fini di una maggiore comprensione della situazione in cui la riduzione si compie.

Con una teoria dell'inconscio risulta più chiaro come ci sia un rapporto dialettico tra atteggiamento trascendentale e atteggiamento naturale. Il primo sorge come superamento del secondo. Sulla scia delle critiche heideggeriane a Husserl<sup>9</sup>, Fink fa leva sull'azione incessante del flusso costituente, seppur inconscio, per giustificare il risveglio filosofico emergente dalla riduzione. Quando quest'ultima avviene non ci si capacita di chi la possa attuare. In effetti, Husserl non si sofferma quasi mai esplicitamente su come la sospensione dell'ordinario debba avvenire nell'ordinario stesso<sup>10</sup>. La fuoriuscita da un atteggiamento non può che attuarsi nello stesso atteggiamento che viene superato e da cui ci si vuole sottrarre. Questo è però possibile solo se le condizioni che permettono il rivolgimento filosofico agiscono inconsciamente nell'individuo. A tale ragione si può osservare che tutte le operazioni che sono svolte per attuare un rivolgimento filosofico sono già attuate durante l'ordinarietà della vita. La fenomenologia non utilizza capacità diverse da quelle che si hanno ordinariamente, ma piuttosto attualizza ciò che potenzialmente potrebbe essere un atteggiamento verso il mondo.

---

<sup>8</sup> Cfr. E. Fink (1933), E. Fink (1932)

<sup>9</sup> Le critiche heideggeriane a Husserl sono contenute in E. Husserl, M. Heidegger (1927).

<sup>10</sup> Su questo tema in ottica finkiana si veda G. Van Kerckhoven (1988)

L'atteggiamento naturale deve essere considerato, per questi motivi, come un prodotto di qualcosa che ontologicamente lo precede e lo costituisce. Ciò contribuisce ad enfatizzare il ruolo dello spettatore fenomenologizzante che diviene consapevole del processo costitutivo. Come nota Fink:

Nella riduzione fenomenologica ha luogo il destarsi della costituzione trascendentale del mondo e si compie il processo del divenire trascendentalmente consapevole (1932; trad. it. p. 27).

Tale continuità trasforma il modo usuale di descrivere la soggettività trascendentale. Husserl ha sempre parlato di regione o campo, cadendo in equivoci di natura linguistica. Se il mondo ordinario viene sospeso dalla riduzione per indagarne la sua origine<sup>11</sup>, la definizione che delinea meglio la soggettività trascendentale è quella di un processo costitutivo che ha il mondo come suo prodotto finale.

È solo in questo modo che l'aporia aderente alla situazione della riduzione trova una coerenza interna. Se si considera il modo inconscio in cui opera la soggettività trascendentale, il problema della situazione della riduzione trova una soluzione alternativa rispetto alla rinuncia di sospendere il mondo. Tale operazione di rottura con l'ordinarietà non va confusa, avverte Fink, con una negazione di ogni valore del mondo. Il tema del ridurre trascendentalmente è portare alla luce il fatto che l'immanenza umana coincida con la soggettività trascendentale che si auto-oggettiva. In altre parole, il piano mondano (inclusa la stessa umanità) è il frutto

---

<sup>11</sup> Sempre secondo lo stesso Fink l'origine del mondo è il tema fondamentale della fenomenologia. Ciò si può trovare esplicitamente in Fink (1933).

---

delle operazioni costitutive della vita trascendentale: il mondo è l'effettiva realizzazione del divenire costituente. Con la riduzione trascendentale la soggettività trascendentale prende consapevolezza di sé stessa come processo costitutivo, si rende tematica. A tal fine *produce* un vero e proprio atteggiamento che indaga la soggettività trascendentale, ossia quello dello spettatore fenomenologizzante. Lo sguardo dello spettatore fenomenologizzante non mantiene la peculiarità costituente della soggettività trascendentale, se ne discosta.

La soggettività trascendentale, se considerata come flusso costituente il mondo, è ciò che agisce anonimamente e inconsciamente sotto l'auto-nascondimento dell'io umano. Per questo motivo la semplice riflessione si rivela come operazione non sufficiente a dipanare il principio che costituisce il mondo. Ciò che viene fatto emergere da quest'ultima è solo l'ingenuo sapersi come uomini nel mondo (Husserl, 1959; trad. it. p. 229). La formazione filosofica però non si ferma a questo livello superficiale di conoscenza. Per far emergere il processo costitutivo del mondo è necessaria una auto-considerazione filosofica, ossia la stessa riduzione trascendentale. Ciò dipende da una rottura con le credenze e con le abitudini in cui l'io umano è irretito. L'uomo si deve sospendere, "deumanizzare".

Uno dei primi significati da de-umanizzare in cui ci si imbatte è proprio il termine "Io". Husserl, nel §54 di *Crisi delle scienze europee*, parla di Io-originario fungente (*Ur-Ich*). Questa tesi può inizialmente sembrare una difesa di un forte dualismo. Da una parte vi è l'Io costituente e dall'altra parte il mondo. Non bisogna però accontentarsi delle parole. Non va ricercato il significato umano-ingenuo di Io, inteso come io

empirico-personale, intrecciato con le abitudini e con la sua storia. Chiamare Io-originario il principio fungente che è fonte costituente del mondo è semplicemente constatare ciò che per primo si presenta durante l'auto-considerazione filosofica. L'epoché dimostra come l'Io sia la prima sfera oggettuale che si ritrova dopo la sospensione del mondo, ma allo stesso tempo sia un equivoco. I significati che infatti si danno come mondani non devono essere considerati come tali nel linguaggio trascendentale. L'equivoco però a cui viene fatto riferimento in *Crisi delle scienze europee* è essenziale. Tale affermazione sottolinea due punti. Un punto sostanzialmente interno al discorso husserliano: la soggettività trascendentale non deve essere intesa come un Io figurato ingenuamente. Un secondo punto è di natura meta-fenomenologica. Husserl si "lamenta" parzialmente di questo equivoco. Questa parzialità è dovuta alla tensione tra i due atteggiamenti e i loro rispettivi "valori". Ciò che però condividono entrambe le dimensioni è proprio il linguaggio da utilizzare. L'equivoco linguistico è essenziale e necessario, poiché incide una breccia nell'atteggiamento naturale e prepara la svolta trascendentale necessaria al rivolgimento filosofico sottolineandone la continuità. Utilizzando esclusivamente il linguaggio si pongono le basi per il rivolgimento trascendentale e per l'auto-considerazione filosofica. Ciò vuol dire che inconsciamente l'attività costitutiva della soggettività trascendentale è all'opera già nel tessuto linguistico<sup>12</sup>. L'attività costituente è quindi sempre in tensione con la sua mondanizzazione, con ciò che è essa stessa, senza però sapere di essere tale processo costitutivo. La maschera della

---

<sup>12</sup> Fink nella *Via Meditazione Cartesiana* è chiarissimo a riguardo: "L'io costituente, in quanto io autentico, occultato dall'essere umano, è anche l'autentico parlante. La predicazione è una forma della sua attività vitale, è una maniera peculiare del costituire." (Fink, 1932; trad. it. p.91)

---

rappresentazione ingenua di sé permea l'ordinarietà e impedisce un'auto-considerazione filosofica, impedendo una presa di consapevolezza di un principio costitutivo a cui l'Io appartiene.

### 3. Quale Io? Inconscio e spontaneità impersonale ne La trascendenza dell'Ego.

Un ridimensionamento dell'Io mondano è, per i motivi citati, necessario per una comprensione filosofica del mondo. Jean-Paul Sartre ne *La trascendenza de l'ego*, testo cardine della sua riflessione fenomenologica, adotta una drastica presa di posizione partendo proprio da basi molto vicine alla riflessione husserliana. Il pensiero di Sartre però, come si vedrà, è paradigmatico per il suo andamento eclettico e per il suo spaziare e adottare termini e concetti che completano il suo gioco filosofico.

Il giovane Sartre, per questo motivo, risulta tutt'altro che un pensatore dogmatico. D'altronde l'esperienza filosofica di Sartre non inizia con delle opere filosofiche strictu sensu, ma con opere letterarie<sup>13</sup>.

Quando Sartre sembra tessere le lodi di un filosofo subito dopo ne prende le distanze. L'esempio più paradigmatico è quello di Husserl. Quest'ultimo non gioca certo un ruolo marginale nell'ampia trama di autori a cui Sartre fa riferimento. Ne *La trascendenza de l'ego* Husserl rappresenta un momento dialettico, da conservare e superare. Per Sartre la teoria dell'intenzionalità che permette di abbracciare i fenomeni in quanto tali, puntando verso le cose stesse, ripudia un sistema che metta al centro un Io trascendentale. Irrompere nella trasparenza della

---

<sup>13</sup> M. Barale (1977), riportando un'intervista fatta allo stesso Sartre, evidenzia come le prime influenze filosofiche di Sartre siano perlopiù letterarie: Gide e Valéry, prima che di Bergson e Husserl. Una indagine a ritroso sulle influenze sartriane, soprattutto letterarie, è contenuta in Russo (2025).

coscienza con l'opacità dell'Io risulta nocivo. Essendo la coscienza unicamente trasparente, una monade o un assoluto, come proposto da Husserl secondo Sartre, ne appesantiscono la portata. La coscienza, intesa come intenzionale, esplode verso il mondo perché la sua natura è di essere sempre coscienza-di-qualcosa. La sua essenza non permette infatti "ostacoli", come può esserlo l'Io all'interno del suo flusso costituente.

L'avvicinamento alla teoria dell'intenzionalità coincide con l'entusiasmo di Sartre nel rifiuto del solipsismo, ritrovato nel metodo fenomenologico dell'*epoché*. Non solo Husserl sembrava agli occhi di Sartre un filosofo che rifiutasse un approccio psicologista, ma vedeva in lui la fonte rivoluzionaria della filosofia di inizio '900. Il più grande guadagno teoretico della fenomenologia husserliana è per Sartre l'intreccio tra mondo e coscienza<sup>14</sup>. Non c'è un predominio dell'uno sull'altro. La reciprocità non esclude però l'indipendenza dei due piani<sup>15</sup>.

La coscienza intenzionale è tutt'altro che "digestiva" e cognitiva: è indefinibile rapporto al mondo, rivela quest'ultimo. Il risultato di queste analisi implica una diversa concezione della coscienza: è spontaneità impersonale, anonima. Tale amplificazione del carattere prepersonale della vita di coscienza risiede nella sua auto-organizzazione sintetica: non c'è una necessità di un principio unificatore che la sintetizzi, essa è il principio che sintetizza sé stessa. L'Io è degradato in questo modo ad un oggetto nel mondo, come una sedia o un tavolo. È la coscienza irriflessa, la spontaneità impersonale, a porre le condizioni per la riflessione che, come prodotto, trova l'Ego. Quest'ultimo è quindi

---

<sup>14</sup> Uno studio centrale sul rapporto tra il primo Sartre e la fenomenologia è di V. De Coorbyter (2000)

<sup>15</sup> Su questa prospettiva insiste J. Butler (1987)

---

costituito dalla spontaneità. Per Sartre pensare che l'Ego sia il centro da dove partono i raggi della coscienza spontanea vuol dire affidarsi ad una rappresentazione.

Una volta operata la riflessione, la spontaneità viene snaturata: la coscienza irriflessa non viene più restituita con le sue sfumature e nella sua purezza. Il prodotto riflessivo dimostra una vaga lontananza con l'originaria spontaneità, la comunica come degradata. È per questo che l'Ego è un oggetto trascendentale nel mondo, ma radicalmente separato dal Mondo.

La trascendenza dell'Ego lascia il campo alla spontaneità irriflessa come puro invischiarsi con il mondo. Tale spontaneità, non avendo bisogno di un Io a cui fare riferimento è impersonale, anonima. In questo modo si crea una distinzione con quanto Husserl afferma nel secondo volume delle *Idee*. Questo carattere della coscienza è dovuto all'auto-organizzazione sintetica che le permette di creare unità con sé stessa. Ciò evita la necessità di un Io che funge da principio unificante i vissuti. L'attività della coscienza coincide con una spontaneità che lega indiscutibilmente la coscienza con il mondo. La coscienza è necessariamente coscienza-del mondo ed è per questo motivo che il piano del mondo e quello della coscienza sono legati indissolubilmente.

Questa dinamica della coscienza dovrebbe eliminare ogni dubbio riguardo la possibile esistenza di un inconscio. Sartre è chiaro sin dall'inizio e sembra abbracciare la tesi di Husserl: è impossibile parlare di "contenuti inconsci" (1966; trad. it p.144). Contestualizzando l'affermazione secondo cui l'inconscio è una "interpretazione grossolana e materialista di una intuizione giusta" (Sartre 1965; trad. it. p. 90), emerge questa stessa spontaneità impersonale come inconscia. Nel momento in cui inconscio diventa un modo in cui la soggettività trascendentale opera, la riflessione

sartriana sulla spontaneità impersonale riesce a trovare contatto con una teoria sull'inconscio fenomenologico<sup>16</sup>. La spontaneità impersonale rimane inconscia poiché è vittima del miraggio dell'Ego. In altre parole, l'autocoscienza di sé come spontaneità costituente resta ostacolata, promuovendo la consapevolezza di sé sul piano ingenuo dell'umanità.

Per Sartre il progetto di divenire consapevoli della propria natura è estremamente complesso. Il più grande problema, che rimarrà in discussione sino alle sue ultime opere, è la possibilità di riflettere sulla propria condizione non rimanendo vittima delle menzogne e delle illusioni che pervadono la situazione in cui un individuo si ritrova immerso. La difficoltà messa qui in evidenza da Sartre racchiude il problema della fenomenologia, fatto emergere anche da Fink. Accedere a questa dimensione impersonale e spontanea è possibile solo distanziandosi dall'ordinario nell'ordinario. La riflessione però, come si è detto, non restituisce la vera natura della coscienza. Per tali ragioni Sartre individua l'angoscia come rivelatrice della condizione in cui versa la coscienza<sup>17</sup>. Non solo il fenomeno angosciante rivela alla coscienza il fatto che essa è nulla e tutto allo stesso modo, ma avviene anche *all'interno* del mondo ordinario. La rivelazione del fenomeno di costituzione del mondo<sup>18</sup> diviene, grazie al fenomeno dell'angoscia, non più un'operazione dotta, ma accessibile ad ogni individuo. Nel momento dell'angoscia la coscienza non è più distanziata da sé, ma si rende conto “della fatalità della

---

<sup>16</sup> Non si può che equiparare la nozione di spontaneità impersonale con la condizione di anonimata in cui agisce la vita costituente finkiana. Il paragone con la vita trascendentale rischia di essere superficiale, ad esempio D. Manca (2019) si sofferma sui limiti di questa interpretazione.

<sup>17</sup> Per circoscrivere questo argomento in un articolo servirebbe sicuramente molto più spazio. Per tali ragioni rinvio al saggio di S. Teroni (1988) per una storia del termine angoscia e a D. Manca (2019) per le sue implicazioni teoretiche.

<sup>18</sup> Il riferimento è qui ovviamente l'*epoché* husserliana.

---

sua spontaneità” (Sartre, 1965; trad. it. p.64). In questo modo la coscienza prende coscienza di sé nella sua natura di spontaneità impersonale.

#### **4. Le strutture della realtà umana e il desiderio d’essere.**

L’introduzione della tematica del desiderio in Sartre non tradisce i suoi fondamenti fenomenologici. È anzi perfettamente coerente con l’intelaiatura che organizza il reale. Il carattere della coscienza intenzionale è quello di avere la propria natura fuori di sé. Quest’ultimo punto segna uno snodo centrale nell’interpretazione onto-fenomenologica sartriana: ogni coscienza è sempre coscienza posizionale del mondo. Ogni momento conoscitivo deve avere come fondamento necessario quella spontaneità irriflessa che è niente e tutto allo stesso momento.

Sartre nelle analisi successive a quelle dell’*Immaginario* sposta la sua attenzione sulla condizione della realtà umana: i caratteri della spontaneità prepersonale assumono le fattezze dell’essere umano. Tale parallelismo è influenzato sicuramente dalle letture di Kierkegaard e di Heidegger in età matura da parte del filosofo francese. Questo contatto vischioso della realtà umana con il mondo è descritto nella dualità di in-sé e per-sé. Il primo è l’essere massiccio, pieno. In altre parole, l’essere in sé è. Non c’è altro che lo definisca se non sé stesso. Al contrario di ciò, l’essere-per-sé si contraddistingue per la sua non coincidenza con sé stesso. Questa modalità ontologica, prerogativa della coscienza stessa, è ciò che non trova il suo fondamento in quanto è rinviata nel mondo, lasciando sé stessa alle spalle.

La natura esplosiva dell'intenzionalità viene tradotta in termini di progettualità della realtà umana<sup>19</sup>. Quest'ultima è determinata in maniera precisa da Sartre, rompendo così il carattere costituente che aveva la spontaneità impersonale emergente nella *Trascendenza dell'Ego*.

L'essere della coscienza, in quanto coscienza, è di esistere a distanza da sé, come presenza a sé, e questo niente di distanza che l'essere porta nel suo essere porta nel suo essere è il nulla. [...] Il per-sé è l'essere che determina se stesso a esistere, in quanto non può coincidere con sé (1943; trad. it. 119).

In questo modo la realtà umana, essendo progettualità del suo nulla nel mondo, è un essere che non è il suo stesso fondamento: è contingenza. La realtà umana, solo esistendo, si definisce come ricerca del proprio fondamento. Il dualismo di Sartre si afferma pesantemente in questa sezione del suo lavoro. Dal momento in cui la realtà umana si afferma come progettualità, emerge la frattura dell'uomo con il mondo. Non è la frattura in sé ad essere interessante, ma il fatto che questa frattura sia ontologicamente dominante e mai veramente risolta. Le lucide analisi di Sartre sul tema potrebbero sintetizzarsi così: il nulla è l'unico modo che

---

<sup>19</sup> Alle spalle di questo parallelismo c'è sicuramente un'attenta lettura di *Essere e Tempo*, in particolare del §41. In questa sezione la Cura del *Dasein* viene commisurata come ontologicamente prima e come carattere essenziale dell'esserci. Seguendo Heidegger "la totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci deve quindi essere colta nella seguente struttura: essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto essere presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Questo essere è espresso globalmente dal termine *Cura* [...]" (Heidegger, 1927; trad. it. p. 241.).

---

ha il mondo per essere *possibile* e ciò è tale solo tramite la realtà umana<sup>20</sup>.

Il per-sé, pur essendo fatticità, esiste per mezzo di sé. L'in-sé, al contrario, per esistere deve avere il fondamento nullificante del per-sé. Il fondamento stesso nasce in seno all'essere solo con il per-sé. Ciò non esclude il fatto che anche l'evento originario del per-sé sia contingente. Per Sartre, la coscienza tetica del mondo è contingente nel suo essere. Quando Sartre afferma che “non possiamo essere niente senza giocare a essere” (1943; trad. it. p. 123) utilizza la metafora ludica per enfatizzare che *essere* in senso pieno per la realtà umana è impossibile, poiché costantemente sfuggibile. Per questo motivo il per-sé risulta come necessario nei limiti di una necessità di fatto: il modo d'essere del per-sé garantisce la coscienza d'essere in sé e la sua nullificazione, ma potrebbe anche non esserci. Come ribadito più volte ne *La nausea*: il per-sé è sempre di troppo. La fatticità del per-sé è dovuta ad un'altra mancanza di fondamento, ossia la sua presenza al mondo. Essendo in una *situazione* che non ha scelto, il per-sé è così e non altrimenti, senza un fondamento o un motivo. L'assenza di motivazioni di un fondamento rende il per-sé come modo d'essere *infelice*. Dal momento in cui il per-sé è la possibilità di essere sempre altro da ciò che

---

<sup>20</sup> Su questo il riferimento sono le pagine esemplari di Barale (1977), in particolare il paragrafo *L'evento trascendentale e la sua temporalità*. Nonostante le analisi rimangano coerenti con il suo progetto esistenziale, secondo chi scrive Sartre tenta di nascondere un dualismo latente. Se la spontaneità impersonale preumana si è tradotta in realtà umana come unica fonte di possibilità del mondo, allora mondo ed essere umano rimangono strettamente separati da una condizione metafisica. Fink, sulla scia di Husserl, mostrando che l'essere umano non sia altro che il modo in cui la vita costituente si auto-oggettiva, permette di pensare in stretta correlazione sia il mondo sia la realtà umana. La soggettività trascendentale ha come termine costituente il mondo, ma l'uomo (o realtà umana) fa parte del mondo. La soggettività trascendentale (pensabile in questo contesto come la spontaneità auto-produdentesi richiamata dal primo Sartre), in questo modo, non è identificata con la realtà umana. L'uomo è così modificato dal mondo, ma ha la potenzialità di risvegliare quel principio logico che è la vita costituente.

è, non spiega il suo essere, il per-sé rimane ingiustificato se non per mezzo di sé.

Queste caratteristiche del per-sé lo contraddistinguono come una costante ricerca di un fondamento. Il per-sé non si realizza mai come in-sé. Il termine “realizza” è molto importante in questo contesto perché è nella realtà materiale percettiva che la totalità tra per-sé e in-sé *non* avviene, almeno nel pensiero sartriano de *L'essere e il nulla*. Proprio in quanto ricerca il per-sé è mancanza, carenza d'essere. La coscienza non è in grado di essere in quanto è possibilità e, allo stesso modo, non può ricevere essere perché è lui stesso a far sorgere le possibilità e il fondamento: “e non solo il per-sé, come in-sé annullato, si fonda da sé, ma con esso appare per la prima volta il fondamento” (Sartre, 1943; trad. it. 122). Non potendo partire dal fatto che il per-sé sia qualcosa in quanto nullificazione, è partendo dall'essere che non è che viene definito il ruolo ontologico del Nulla.

Dunque, la realtà umana è attraversata dal Nulla in quanto progettualità e possibilità del mondo e si definisce come *mancanza* d'essere. In altre parole, la realtà umana è desiderio. Il carattere esplosivo dell'intenzionalità si traduce in una mancanza del proprio fondamento. La metamorfosi mondanizzante della coscienza costituente<sup>21</sup> pone in questo modo uomo e mondo non come due campi di indagine separati. Il desiderio è co-esteso all'intenzionalità che si intreccia con il mondo e quest'ultimo è vissuto “come diffusa e tenace esperienza di desiderio” (Butler, 1987; trad. it p.133). Il desiderio, in queste pagine, prende corpo come ciò che si deve costituire, che si deve ‘realizzare’ ad essere. Prende forma in questa fase di Sartre un

---

<sup>21</sup> Sulla torsione mondanizzante della coscienza trascendentale in desiderio cfr. D. Manca (2020) e R. Barbaras (2005).

---

parallelismo tra la spontaneità impersonale de *La transcendance de l'Ego* e il desiderio d'essere originario ne *L'essere e il Nulla*.

Tale intreccio tra le due concezioni deriva dal far apparire il sé come costituito, come oggetto nel mondo e la coscienza come modo di ricercare una identificazione con una totalità con il mondo stesso. La coscienza irriflessa è spontaneità che esplode verso il mondo non ponendosi come oggetto, ma delineandosi come coscienza non posizionale di sé. Questa conoscenza di sé come agente costituente il mondo, che porta in realtà ad una identificazione tra mondo e spontaneità impersonale, è “ostacolata” dall’oggetto del mondo che si pone davanti. Inconsciamente<sup>22</sup> il desiderio è ricerca di totalità con il mondo. Butler sottolinea giustamente come quest’identità non sia già prestabilita, ma come “ciò che viene cercato” (1987; trad. it. p.147). In altre parole, la condizione di libertà, intesa come desiderio di fondare il proprio essere, è nascosta dalle menzogne e dalle alienazioni in cui molto spesso un individuo si identifica. Come ne *La transcendance de l'Ego* la conoscenza di sé è impossibile che avvenga in maniera completa direttamente. Il per-sé, essendo pre-riflessivo, è sfuggevole ed ogni volta che si tematizza si volge dall’altra parte pre-riflessivamente. Sembra quindi che il desiderio, così come la conoscenza di sé stessi come integrati al mondo, sia sotto scacco.

## 5. On peut échapper à la machine

Il desiderio originario, come ricerca d'essere, sembra condannato a rimanere a distanza dal mondo senza ritrovare una dimensione di presenza nel mondo. La

---

<sup>22</sup> Il termine è qui utilizzato in maniera operativa e non tematica, inconscio anche qui è un modo di agire del desiderio. Ciò non esclude infatti l’accessibilità al desiderio.

realtà umana desiderante, in questo modo, declina il suo progetto nella strumentalità del mondo e nella malafede. Ma si può sfuggire dalla macchina? Rispondere a tale domanda implica toccare diversi punti teorici che non riguardano esclusivamente il problema del desiderio d'essere in Sartre, ma anche quello di una motivazione alla fenomenologia.

Riprendendo quanto esposto finora, l'uomo è progetto esistenziale<sup>23</sup> di divenire presenza nel mondo, di trovare soddisfazione del proprio desiderio e della propria mancanza d'essere. Il cogito pre-riflessivo, agendo su questo piano, non è ancora in grado di tematizzarsi, di rendersi oggetto per emanciparsi. La dimensione riflessiva ingenua inizialmente non restituisce la vera natura desiderante del per-sé, ma un riflesso snaturato, che combacia con la visione dell'altro<sup>24</sup>. Questa tematizzazione riflessiva e di recupero del progetto d'essere è però possibile, dato il nucleo originario di consapevolezza che brulica spontaneamente nella coscienza.

Com'è possibile raggiungere questo auto-riconoscimento? Cosa e come bisogna riconoscere per non cadere nella malafede? L'emancipazione del desiderio coincide con la conoscenza di sé stessi come fondamento di sé per mezzo di sé, quindi essenzialmente come auto-riconoscimento di sé come liberi. Con le parole di Sartre, la realtà umana tende a essere Dio. Tale desiderio non deriva per Sartre da imposizioni della società o dall'idea di Dio innata nell'uomo, ma è una metafora per sottolineare la tendenza del progetto dell'uomo di ritrovarsi come proprio fondamento, di darsi una

---

<sup>23</sup> Come sottolinea giustamente Butler (1987), universale e anonimo. Il desiderio in questa sede diventa molto simile al flusso della vita costituente teorizzato da Fink.

<sup>24</sup> E quindi in malafede.

---

giustificazione e di emanciparsi dalla dipendenza con il mondo.

Sartre, in questo modo, scioglie ogni tipo di ostracismo nei confronti del desiderio. Non è inaccessibile, ma è co-esteso e invischiato con la libertà della realtà umana: “la libertà non può nascere che come essere che si fa desiderio di essere” (Sartre, 1943; trad. it. p. 645). La psicanalisi esistenziale trova in questo il suo saldo punto di appoggio. Non c’è un inconscio postulato, è tutto nel flusso del desiderio in divenire. La ripresa del concetto di inconscio in senso operativo contribuisce ad una distinzione tra la coscienza vissuta di un’esperienza soggettiva e la sua conoscenza.

Il progetto di divenire in-sé-per-sé è non solo cosciente, ma è quella stessa spontaneità impersonale che si fa mondo. Il concetto di inconscio aiuta ad inquadrare quella dimensione del desiderio d’essere che elude l’alienazione della malafede e, con parole husserliane, l’ordinarietà. Ciò significa comprendere come in ogni soggetto vi sia potenzialmente la capacità auto-critica del filosofo, che Sartre vede nella tematizzazione di sé stessi attraverso sé stessi. La distanza dalla psicanalisi classica è tracciata dalla non necessaria presenza dell’altro che mi fa scoprire ciò che è inconscio. L’Altro, nell’ottica sartriana, mi fa scoprire la mia possibilità di divenire oggetto, di cristalizzarmi. L’incontro con l’altro rappresenta un momento in cui la libertà si può rivelare alienata e oggettivata<sup>25</sup>: non c’è spazio per manifestare il mio desiderio e la mia libertà nella loro natura originaria e non empirica<sup>26</sup>. Questo non

---

<sup>25</sup> Sarebbe poco proficuo approfittare di questo spazio per parlare della teoria intersoggettiva di Sartre, che richiederebbe molto spazio per una trattazione approfondita. In questo contributo verranno evidenziati solo i guadagni teorici della linea sartriana.

<sup>26</sup> Sartre (1943) afferma come la riflessione su questo piano di una scienza empirica come la psicanalisi sia inefficace dal momento in cui non viene colto “il progetto puro del per-sé quale è espresso simbolicamente”, ma coglie “contemporaneamente simbolo

deve esclusivamente rappresentare una fonte di conflitto. Molto spesso la filosofia di Sartre è vista come senza via d'uscita e come una presa di consapevolezza della conflittualità della realtà. Una simile lettura può appartenere al pensiero di Sartre solo parzialmente. Il rapporto con gli altri è il caso più emblematico: il conflitto cristallizzato nelle relazioni interpersonali è frutto dell'abitudine. Qui si intrecciano la filosofia di Sartre con quella di Fink, seguendo entrambi due maestri di pensiero a loro comuni, ossia Hegel e Husserl.

La dimensione dell'essere-per-altri non è solo conflittuale, ma è utile a comprendere che è possibile che il per-sé venga ridotto a oggetto per qualcuno. Se questa prospettiva è possibile per l'altro vuol dire che in potenza è possibile che un per-sé possa farlo su sé stesso.

Perché tale dimensione potrebbe essere utile a ritrovare la scelta originaria o il progetto puro di un per-sé in situazione? Il desiderio sessuale, ad esempio, rivela come la conoscenza di sé stessi avvenga dal momento in cui si diventa passivi. In questo "atteggiamento" il mondo rivela un suo strato che è sempre stato implicito: non c'è un cambiamento esclusivo del per-sé, ma il mondo manifesta un suo lato a cui la coscienza ordinaria non ha mai avuto accesso. Il mondo del desiderio è tale per cui la fattualità incarnata<sup>27</sup> si fa passiva venendo "turbata" dal desiderio, ma allo stesso modo questa passività permette l'"auto-recupero" (Butler, 1987; trad. it.p.166) della coscienza incarnata che si rivela come desiderio. Il desiderio sessuale però fallisce nell'ottica del piacere

Quando subentra la riflessione emerge anche il piacere scaturito dall'atto sessuale: l'atto sessuale

---

e simbolizzazione". Gli echi hegeliani sono visibili anche in questo passo, soprattutto la differenza tra noto e conosciuto.

<sup>27</sup> Ossia una coscienza incarnata.

---

diviene strumento di piacere. Perdendo la sua passività rivelatrice e rivelante, il desiderio sessuale è destinato a fallire.

Il ragionamento dialettico di Sartre trova spazio anche in questo contesto. La nozione di passività permette al per-sé di sviluppare ulteriormente dei modi per la propria auto-comprensione. Il soggetto deve farsi passivo non in un senso letterale. La passività a cui fa riferimento Sartre è erroneamente paragonata ad uno stato di incoscienza: un soggetto sceglie di farsi passivo. L'esempio cardine è sempre quello del desiderio sessuale: "il desiderio è consenso al desiderio" (Sartre, 1943; trad. it. p. 450). Il per-sé sceglie di farsi passivo al desiderio per esteriorizzare la sua coscienza incarnata e quindi innescare quella mediazione tramite l'altro tipica del desiderio sessuale: l'altro, tramite la sua carne, mi rivela la mia. La passività è una scelta di farsi oggetto di desiderio, ma mantenendo l'aspetto della libertà in quanto si sceglie di esserlo.

In che modo, dunque, può rendersi passivo il per-sé rispecchiando comunque la sua attività e la sua libertà? Le analisi di Sartre portano quasi esclusivamente ad una risposta: nel linguaggio. Il linguaggio è il luogo dove il per-sé si oggettiva per un progetto di auto-comprensione, che culmina nella scrittura. Butler sottolinea come il progetto di Sartre della ricerca d'essere sia a questo punto disincarnato, dal momento in cui affida alla carne un momento transitorio e non centrale. Al contrario di ciò, il linguaggio è la stessa corporeità del desiderio che si rende comprensibile e comunicabile attraverso la scrittura.

In un'intervista del 1965 Sartre afferma che il linguaggio è pratico-inerte. La nozione di pratico-inerte è simile a quella di passività che emerge ne *L'essere e il*

*Nulla*<sup>28</sup>. L'uomo sceglie, seppur non conoscendo il desiderio originario, di manifestare la sua libertà nel linguaggio. Quest'ultimo permea la realtà-umana, in quanto la sua articolazione rispecchia una dimensione priva di interiorità, è fuori nel mondo.

La conquista della propria realtà ontologica non può che passare attraverso delle parole scritte. La psicanalisi esistenziale è frutto di questa valenza ontologica del linguaggio: analizzare le opere di Flaubert, Genet e Baudelaire è il modo in cui Sartre tenta di descrivere il modo di vivere il loro desiderio. A suo modo, Sartre tenta di comprendere anche il proprio scrivendo *Le parole*. Non vi è un tentativo di scorgere qualcosa che era inconscio nel senso freudiano del termine, ma di un modo (quello originario del desiderio) inconscio di vivere ostacolato dall'ordinario.

Questo è il punto di vicinanza tra Fink e Sartre: nel ruolo operativo dell'inconscio si scova la chiave per comprendere come nell'ordinario agisca anonimamente quel principio che costituisce rispettivamente l'esperienza e la realtà umana.

Per far sì che questo principio venga ad essere, è necessario distaccarsi dai significati strumentali del mondo. Rientrare in un mondo diverso<sup>29</sup> da quello in cui l'essere umano è solito alienarsi equivale ad una comprensione di ciò che inconsciamente opera nella vita di un soggetto. L'ordinario mantiene nascosto ciò che inconsciamente agisce per venire ad essere, sia nel caso di Sartre, sia nel caso di Fink.

Alla pari di quest'ultimo, Sartre prova a rompere con l'abitudine e con la dogmaticità del quotidiano nello

---

<sup>28</sup> Passività in Sartre è un termine che viene ricondotto più a Marx e ad Hegel che ad Husserl. Se per quest'ultimo passiva è l'intenzionalità che entra in gioco quando l'Io non è ancora formato, per Sartre passiva è la condizione dell'uomo quando pone sé stesso nell'oggetto che produce.

<sup>29</sup> Come quello del desiderio sessuale in cui un soggetto si fa passività.

---

stesso mondo quotidiano. Il mezzo con cui ciò viene al mondo è lo stesso che permette la nostra auto-comprensione: il linguaggio. Riconoscersi come desiderio nel linguaggio scritto non vuol dire che quest'ultimo sia espressione consapevole di desiderio, ma significa che il desiderio si insinua nell'articolazione del linguaggio<sup>30</sup> a prescindere dalla nostra attenzione su di esso.

Il linguaggio è quindi il modo in cui il desiderio prende una forma oggettiva nel mondo e ne permette l'auto-riconoscimento; inconsciamente nella quotidianità un soggetto ha già a disposizione gli strumenti per comprendersi.

Questo ragionamento vale per qualsiasi tipo di linguaggio? Il problema di fondo è lo stesso della fenomenologia: come si può parlare di fenomenologia a chi assume un atteggiamento dogmatico? La riflessione in gioco è sul linguaggio che la filosofia deve usare per comunicare in maniera efficace e attiva. Fink nella *Via Meditazione Cartesiana* sostiene una tesi che si può integrare benissimo al ragionamento che fa Sartre: l'io fenomenologizzante non perde l'abitudine di usare il linguaggio naturale e ingenuo. Fink e Sartre si ritrovano nella tesi secondo cui la violenza verso il linguaggio è necessaria per due motivi: per una auto-comprensione filosofica e per la conseguente comunicazione.

La tesi di fondo necessita di un chiarimento: la vita costituente di cui parla Fink, seguendo la sua metamorfosi, si fa desiderio. Non solo si fa desiderio nel momento in cui costituisce il mondo, ma anche quando cerca di comprendere sé stessa, quando si fa oggetto. La riflessione di Sartre sul pratico-inerte diviene la chiave di volta per la conclusione di questo lavoro: il linguaggio è ciò che permette alla vita costituente di mantenere il desiderio attivo e allo stesso modo di rendersi oggetto.

---

<sup>30</sup> Questa tesi in particolare è contenuta in Sartre (1972).

Rendendosi oggetto, con la scrittura, il desiderio prende corpo, al contrario di quanto afferma Butler, e innesca un processo parallelo di indagine a ritroso sulla propria storia. Tale processo non solo aiuta a comprendere gli stadi della propria vita di coscienza con tutti i suoi strati, ma anche a soffermarsi sulle condizioni della situazione in cui l'atteggiamento filosofico emerge<sup>31</sup>. Conoscendo queste premesse è più chiaro l'atteggiamento che il filosofo deve adottare per comunicare ciò che ha scoperto con il metodo della riduzione. Il linguaggio è quindi un mezzo duplice che agisce come ridestamento di ciò che è sempre stato inconscio e come strumento di "seduzione". La comunicazione è necessaria per uscire dal paradosso in cui la riduzione fenomenologica viene associata ad un miracolo. La fenomenologia deve apparire nel mondo. Per questo bisogno le riflessioni sulla letteratura di Sartre sono da integrare con il ruolo che il linguaggio deve assumere secondo Fink.

Il linguaggio trascendentale deve per sua natura contraddirsi con il linguaggio naturale (l'unico di cui si dispone). Non potrebbe altrimenti esserci una comunicazione che si situi nel contesto dell'atteggiamento naturale. La fenomenologia deve perciò adottare uno stile, un modo letterario di porsi nel mondo per irretirsi essa stessa nell'atteggiamento naturale, fornendo gli strumenti adatti ad una fuga da quest'ultimo. È però interessante notare come la distanziamento dal mondo abbia quest'ultimo come punto di partenza e come obiettivo di ritorno.

La letteratura, e in particolare la filosofia nella sua forma letteraria, ha una funzione inizialmente retorica in quanto la prosa letteraria fa sì che ci sia un

---

<sup>31</sup> Questo è l'atteggiamento auto-critico difeso sia da Husserl che da Fink nelle relative meditazioni. Questa posizione è espressa chiaramente da D. Manca (2023) e da Finetti (2013).

---

avvicinamento al linguaggio trascendentale. Non c'è fenomenologia senza uno stile letterario da seguire.

Un altro punto cardine da ribadire è il ruolo anticipatore della letteratura nei confronti della fenomenologia. Si è detto che quest'ultima rende enigmatico l'ovvio, indaga ciò che è dato per scontato. La letteratura innesca questo processo di indagine sul mondo, scavando inconsciamente le abitudini dell'uomo. Una posizione simile è espressa nel mondo letterario da Nabokov. Quest'ultimo, insistendo sul ruolo della letteratura, non fa altro che ritrovare la filosofia presente in essa. L'intento della letteratura è infatti quello di scardinare il senso comune (Nabokov, 1980).

Rendere enigmatico l'ovvio, seguendo Husserl, non vuol dire solo focalizzarsi sulle proprietà di un oggetto, sul suo comportamento in un contesto, rendendo così la letteratura inefficace. Compito diventa dipanare il tessuto del mondo nel suo rapporto con chi ne parla. Si tratta, in termini fenomenologici, di aprire il campo della soggettività trascendentale come processo costitutivo del mondo: è la vita costituente che smette di essere fuori di sé e rientra in sé. La letteratura questo compito lo svolge già, ma il lettore è concentrato sulla storia di un romanzo più che sulla funzione inconscia che svolge su sé stesso.

Sartre e Nabokov condividono la medesima posizione sul ruolo che ha lo scrittore. Il linguaggio scritto della letteratura pone le basi per la rovina del senso comune e, allo stesso tempo, per l'autocoscienza della soggettività trascendentale. Questi due momenti dello sviluppo di una coscienza sono strettamente interrelati.

Sartre nota infatti che

Così la gioia estetica proviene, a questo livello, dalla mia consapevolezza di ricuperare e d'interiorizzare il non-io per

eccellenza, trasformando il dato in imperativo e il fatto in valore: il mondo è il mio compito, il che vuol dire che la funzione essenziale e liberamente consentita della mia libertà è, per l'appunto, di portare all'essere in un moto incondizionato quell'oggetto unico e assoluto che è l'universo. Scrivere è dunque svelare il mondo e al tempo stesso proporlo come un compito alla generosità del lettore (Sartre, 1948; trad. it. p. 41).

Nabokov è dello stesso avviso, per cui

È una sensazione nella quale contemporaneamente l'intero universo entra in voi e voi vi dissolvete interamente nell'universo che vi circonda. E il muro della prigione dell'ego che d'un tratto si sbriciola e il non ego che irrompe dall'esterno per salvare il prigioniero - che sta già danzando all'aperto (1980; trad. it. p. 442).

La prosa letteraria nascosta all'interno della filosofia permette quindi la sua comunicazione efficace. La comunicazione alla base del compito fenomenologico non è resa tale dall'esattezza delle descrizioni, quanto dall'ambiguità (Sartre, 1972) che appartiene alle scelte linguistiche. Tale ambiguità non è solo il modo in cui la filosofia inizia il suo lavoro, ma anche ciò di cui deve servirsi per non rimanere separata dal mondo.

Per questo motivo i margini tra prosa letteraria e filosofia si fanno sempre più labili. Il compito filosofico per Sartre è cercare di dipanare quello che concretamente la letteratura offre al mondo. Sono queste le ragioni per cui Sartre parla di letteratura come "totalità immediata non ancora cosciente di sé" (1972; trad. it. p.109): la filosofia emerge dal bisogno della presa di coscienza di ciò che viene espresso in unità immediata

---

nella letteratura (1972). La filosofia deve “abbassarsi” a momento letterario, “autodistruggersi” per comprendere cosa sia stato espresso nella prassi letteraria. Per far sì che sorga la filosofia è necessario che il suo contenuto emerga, seppur in modo nascosto, in prosa letteraria.

Le riflessioni di Sartre risaltano il momento letterario della filosofia, ma non enfatizzano il ruolo filosofico che la letteratura può svolgere. Ad esempio, in *Che cos'è la letteratura*, Sartre intraprende un tipo di analisi che si sofferma sulla letteratura come oggetto d'indagine<sup>32</sup>, sui caratteri del processo di scrittura e della co-implicazione della lettura.

Nabokov risulta essere il contraltare dialettico di Sartre. La sua riflessione sulla letteratura, concentrandosi sulla situazione da cui emerge, conduce a delle analisi di carattere strettamente filosofico.

Nel passaggio citato precedentemente c'è una forte posizione filosofica mascherata da riflessione sulla letteratura. Nel momento in cui l'autore sbriciola il proprio ego non lascia spazio a nient'altro che al mondo. Questo suggerimento non rimane inesplorato: per favorire la “ricostruzione” del mondo devono essere eliminate la prospettiva spaziale e la prospettiva temporale. L'ispirazione lascia spazio alla presa di consapevolezza di essere autocoscienza del mondo.

Queste dimensioni, secondo Nabokov, non esistono nella mente dell'autore quando scrive un romanzo (1980, p.443). Per Nabokov alla *vostorg* (estasi) segue sempre una *vdokhnovenie* (ritrovamento). Il momento estatico per Nabokov innesca un processo di ritrovamento del mondo, nel senso di ricostruzione

Ciò che è definito da Nabokov ispirazione estatica però non basta. Il ritrovamento nel mondo coincide con

---

<sup>32</sup> Per una definizione di filosofia della letteratura che tenga conto di queste distinzioni cfr Barbero (2013).

la sua espressione linguistica, con la scrittura del mondo stesso. Il linguaggio però non proviene dall'intima vita dell'autore, ma "le parole sono già tutte lì [...] che chiedono a gran voce di diventar visibili" (Nabokov, 1980; trad. it. p. 443).

La posizione filosofica espressa dalla riflessione metaletteraria di Nabokov<sup>33</sup> mette al centro il linguaggio scritto come modo in cui il mondo prende coscienza di sé, ridimensionando il ruolo dell'autore. L'espedito che la filosofia nascosta nella letteratura utilizza è proprio la messa in crisi del senso comune, "ucciso da una rivoltellata" (Nabokov, 1980; trad. it. p. 443).

All'interno di una riflessione sulla letteratura brulica così un elemento metafilosofico di cruciale importanza: la morte del senso comune e la nascita della filosofia si realizzano entrambi nel luogo più comune di tutti, il linguaggio scritto.

---

<sup>33</sup> Nabokov non è noto per le sue posizioni filosofiche espresse nei suoi testi. Recenti studi dimostrano anzi quanto egli sia più concentrato sulla questione dello stile e della cura del testo piuttosto che dello spunto filosofico contenuto in esso. Nabokov è soprattutto conosciuto per il disimpegno letterario, come ha sottolineato giustamente Rorty (2001) evidenziando come alla fine Nabokov usi concetti generali, idee, affiancabili a quelle filosofiche. Chi scrive qui vuole sottolineare non tanto il contenuto filosofico espresso da Nabokov, ma che la sua riflessione sulla letteratura abbia, consapevolmente o meno, in germe degli elementi metafilosofici.

---

## Bibliografia

- Barale, Massimo. *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze, 1977.
- Barbaras Renaud, *Sartre: Désir et Liberté. Cordonné par Renaud Barbaras*, PUF, Paris 2005.
- Barbero Carola, *Filosofia della letteratura*, Carocci editore, Roma, 2013.
- Butler Judith, *Subjects of Desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987 trad. it. di G. Giuliani in *Soggetti di Desiderio*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- De Warren Nicolas, *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology* (2009), trad. it. di Stefano Vicini in *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, Edizioni Ets, 2017, Pisa.
- Finetti Stéphane, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Fink, Eugen. *VI Cartesianische Meditation. Teil 1: die Idee einer transzendentalen Methoddenlehre*, Husserliana Dokumente”, Band II, Husserl Archiv Leuven, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht 1988, trad.it. di R. Lazzari, A. Gilardoni, S.

- Marchesoni, M. Mezzanzanica e A. Marini in *VI Meditazione Cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, Franco Angeli, Milano, 2009.
- *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*(1966), trad. it. di Nicola Zippel in *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos Editrice, Roma, 2010.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, trad. it. di F. Volpi sulla versione di P.Chiodi in *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins: 1893-1917* (1928), Nijhoff, Den Haag, 1966, trad. it. di Alfredo Marini in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli Editore, Milano, 1992.
- *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Nijhoff, 1965, trad. it. di Vincenzo Costa in *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- *Formale und Transzendente Logik. Logik Versuch Einer Kritik der Logischen Vernunft in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10*, Halle, 1929, trad. it. di G.D. Neri in *Logica Formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag, 1959, trad. it. di Enrico Filippini in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015.
- (con Heidegger) *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Versuch einer zweiten Bearbeitung*, in ID., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana, vol. 9 trad. it. a cura di R. Cristin in *Fenomenologia. Storia di un dissidio* [1927], Unicopli, Milano 1986.
- Manca Danilo, *Husserl e l'inconscio fenomenologico in Paradigmi*, Fascicolo3, Il Mulino, Bologna, 2018: 595-606.
- *Hegel, Husserl e il linguaggio della filosofia*, ETS, Pisa, 2023.
- *Spontaneità e realta umana in Sartre* in «Studi Sartriani», XIII, 2019: 61-85.

- 
- *La vita di coscienza come flusso e desiderio. Sartre e le metamorfosi della fenomenologia negli Stati Uniti* in «Studi Sartriani», XIX, 2020: 93-113.
- Nabokov, Vladimir. *Lectures on literature* a cura di F. Bowers, 1980, trad. it. di E. Capriolo in *Lezioni di letteratura*, Garzanti, Milano, 1982.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), éditions du Seuil, Paris, 1965, trad. it. di E. Renzi in *Dell'interpretazione. Saggi su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
- Rorty Richard, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989, trad. It. di G. Boringhieri in *Filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Editori Laterza, 2001.
- Sartre, J.P. *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1965 trad. it. di Rocco Ronchi in *La trascendenza dell'Ego*, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2021.
- *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, trad. it. di Giuseppe Del Bo in *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2014.
- “Qu'est-ce que la littérature?”. *Situations II*, 1948, trad. it. di D.Tarizzo, G. Tarizzo, A. Mattioli, G. Monicelli, M. Mauri, L. Arano Cogliati in “Che cos'è la letteratura?” in *Che cos'è la letteratura? Lo scrittore e i suoi lettori secondo il padre dell'esistenzialismo*, Il Saggiatore, 2009.
- “L'écrivain et sa langue”. *Situations IX*, mélanges, Paris, Gallimard, 1972, pp. 40-82 trad. it. di F. Fergnani e P.A. Rovatti in “Lo scrittore e la sua lingua”. *L'universale e il singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973.*, Mimesis, 2009.
- Teroni, Sandra. *L'idea e la forma. L'approdo di Sartre alla scrittura letteraria*. Marsilio, Venezia, 1988.

