

Nestore Pirillo*

“COSCIENZA, RIFLESSIONE E CRITICA FENOMENOLOGICA”
Una discussione del 1947 alla Società Francese di Filosofia

I L'Ecole Normale e la tradizione francese

“Il problema della coscienza e la sua riformulazione fenomenologica: coscienza riflessiva e preriflessiva”, risale, come è noto, alla proposta husserliana di un “neocartesiano”. In particolare, nella prima ricezione della fenomenologia in Francia, la “crisi” della strutturazione della coscienza moderna e la sua riformulazione ontologica passano, con l’elaborazione di Sartre, attraverso un percorso nel quale il filosofo francese integra ed elabora il proprio riferimento a Cartesio.

Questo riferimento è indicatore non solo dell’indubbia originalità e grandezza del filosofo “esistenzialista”, ma anche dell’impossibilità di separare e comprendere il suo pensiero, cioè l’“esistenzialismo”, al di fuori del paesaggio filosofico che prende forma in Francia, tra gli anni ’20 e ’40, a seguito della risonanza della fenomenologia e di tradizioni di studi sul soggetto presenti all’interno dell’Ecole Normale. Le *Meditazioni cartesiane*, pronunciate alla Sorbonne nel febbraio del 1929 costituiscono uno spartiacque. Come rileva Michel Foucault, il testo di Husserl diventa «la posta in gioco di due letture possibili: una che, nella direzione di una filosofia del soggetto, cercava di radicalizzare Husserl e non avrebbe tardato a misurarsi con le questioni di *Essere e Tempo*: è

* Prof. Ord. di Storia della Filosofia nell’Università di Trento

l'articolo di Sartre su *La trascendenza dell'Ego* del 1935; l'altra, che risalirà ai problemi fondanti del pensiero di Husserl».

«Da una parte», dice Foucault, «la filiazione di Sartre e Merleau-Ponty; dall'altra, quella di Cavailles, di Bachelard, di Koyré e di Canguilhem». Da un lato «una filosofia dell'esperienza, del senso e del soggetto»; dall'altro «una filosofia del sapere, della razionalità e del concetto». «Probabilmente, sostiene ancora Foucault, questa divisione ha origini lontane e se ne potrebbe seguire la traccia per tutto il XIX secolo: Bergson e Poincaré, Lachelier e Coutelat, Maine de Biran e Comte. In ogni caso nel XX secolo era ormai così saldamente stabilita che, in Francia, la fenomenologia è stata recepita attraverso di essa»¹.

Non è solo dunque il confronto con Husserl e Heidegger² che consente a Sartre di esporre la propria comprensione del pensatore seicentesco. All'interno della «divisione» con cui viene recepita la fenomenologia, Sartre sottolinea, con la propria filosofia del soggetto, la rilettura della tradizione cartesiana e kantiana francese, che metteva insieme Bergson, Lachelier, Maine de Biran e che ha un esito parallelo nella filosofia «riflessiva». Husserl e Heidegger adombrano insieme, per Sartre, Brunschwig e Nabert. Gli uni e gli altri non riescono a tenere insieme, il soggetto e il mondo, la coscienza e l'essere, la loro contemporaneità, la loro indipendenza e connessione³.

Lo «scandalo» che Sartre solleva e che Merleau-Ponty negli anni '40 riconduce dentro la storia della filosofia, è molto lontano dalla polemica dottrina e dalla critica moralistica e scolastica. I nessi che connettono la «metafisica» di Sartre alla storia della filosofia europea e continentale del '900 si mostrano con il confronto tra le due soluzioni del problema

¹ M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in *Archivio Foucault. Interventi colloqui, interviste*, 3 T., Feltrinelli, Milano 1998, p. 318

² Col neocartesianesimo di Husserl e con la *destruktion* di Cartesio da parte di Heidegger. Cfr. F.W. von Hermann, *Husserl et Descartes*, *Revue de Metaphysique et de Morale*, 92 (1987) pp. 4-24; J.L. Marion *L'ego et le Dasein*, *Heidegger et la 'Destruction' de Descartes dans Sein und Zeit*, ivi, pp. 25-53

³ Come «L'errore dell'idealismo è di porre lo spirito prima di tutto, sostiene significativamente Sartre negli anni '30, [e] l'errore del materialismo e di ogni naturalismo è di fare dell'uomo un essere di natura» così «Heidegger non ha visto che il suo mondo per l'uomo ... è contemporaneo dell'uomo e non della coscienza trascendentale» cfr. J-P. Sartre *Carnets III*, 1939 pp. 204-205; trad. it. Vol I p. 238; ID *Lettres au Castor et à quelques autres*; édition établie présentée et annotée par Simone de Beauvoir. Gallimard, Paris 1983. p. 345; trad. it. Guzzanti, Milano 1985, p. 281.

fenomenologico della coscienza: la soluzione “trascendentale” e quella “mondana”.

La documentazione risultante dalle riflessioni e dichiarazioni autobiografiche nonché quella che si rinviene dalla somma delle memorie e critiche di collaboratori e compagni, può certamente contribuire a sostenere la peculiarità della filosofia del soggetto neocartesiano/sartriano, fatta risalire ad Husserl e ad Heidegger e alla “divisione” della tradizione francese a cui accenna Foucault⁴.

Il Cartesio formatore

La dichiarazione che Sartre fa nei *Carnets* secondo la quale negli anni di “felice incoerenza” della Normale, lui Nizan e Aron si rifacevano a Cartesio per il suo “*tour d’esprit catastrophique et révolutionnaire*” – è quanto meno indicativa. Fa capire perchè per lui e i suoi compagni: “Pensare, separare i concetti equivaleva... ad un agire da moralisti e da giustizieri”. La forza d’attrazione del pensatore seicentesco risiedeva per Sartre nell’eliminazione di ogni intermediario nel rapporto tra coscienza ed essere. Nessun Dio, nessuna idea innata, nessuna struttura trascendentale potevano assolvere a questa funzione – pur non optando l’autore per la soluzione empirista o naturalistica⁵. Cartesio insegnava a contare solo su se stesso, sulla propria singolarità (non sullo spirito, non sulla natura, secondo le rappresentazioni “classiche”).

Questo Cartesio, era comune, per certi aspetti anche ad altri normalisti lontani da Sartre. Simone Weil dieci anni prima, nella sua tesi di diploma “*Science et perception en Descartes*”, discussa con Leon Brunschwig, aveva immaginato un Cartesio resuscitato, che non aveva il genio nè le conoscenze matematiche e fisiche del primo... [ma aveva] in comune con lui il fatto di essere un essere umano e di avere preso la

⁴ Tra I recenti studi sull’eredità di Sartre, le pubblicazioni dei convegni italiani dedicate a Sartre nel centenario della nascita: *Sartre après Sartre* Roma 15-16 Aprile 2005 (a cura di G. Farina) e *Sartre e la filosofia del suo tempo*, Trento Marzo 2005 (a cura di N. Pirillo).

⁵ Cfr *Carnets III*, 1939, cit pp. 284-286 (tr. It., cit. I, p. 334-336) *L’esistenzialismo è un umanismo* Milano: Mursia, 1963, p. 68 e sgg R. Aron *Memorie: 50 anni di riflessione politica* (a cura di O. del Buono), Mondadori, Milano 1984.

risoluzione di non *credere che in se stesso*⁶. Diversamente declinato anche per Simone Weil Cartesio insegnava a comprendere da *sé*.

Nella conferenza del 1946, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Sartre ritorna su questo punto: il cogito per lui è «la verità assoluta della coscienza che raggiunge se stessa», *Io penso dunque sono* costituisce la nozione che permette di *cominciare da sé*, scoprire gli altri e dare dignità all'uomo ... «Fuori dal 'cogito' cartesiano, si legge nel testo, tutti gli oggetti sono soltanto probabili; ed una dottrina di probabilità che non sia sostenuta da una verità, s'affonda nel nulla.... occorre una verità assoluta; e questa è semplice ... consiste nel *cogliere se stessi senza intermediari* L'uomo che coglie se stesso direttamente col 'cogito' scopre ... gli altri ... come condizione della propria esistenza»⁷.

La tradizione francese a cui si oppone questa interpretazione di Cartesio, è adombrata nella conferenza tenuta da Maurice Merleau-Ponty nel 1959. Il filosofo, come è noto anche lui ex normalista, coglie con grande acutezza l'aspetto "francese" del pensiero sartriano, la messa in discussione della tradizione, e la profonda differenza con Heidegger.

Sartre, sostiene Merleau-Ponty, riprendendo peraltro l'interpretazione dell'articolo sullo "scandalo" pubblicato nel decennio precedente, mostra nell'*Essere e il Nulla*, con grande rigore, che "ciò che i filosofi hanno chiamato l'"io", il 'soggetto', la 'coscienza'", in realtà non può essere designato con un termine positivo (per es. L'io trascendentale). "Se tento di vedere ciò che sono realmente, "dice Merleau-Ponty", io scopro che in fondo non si può dire niente di me". Cartesio sottolinea ancora Merleau-Ponty aveva detto qualcosa di simile nel dichiarare «Io

⁶ Cfr S. Pétrement, *La vita di Simone Weil* (a cura di M.C. Sala con una nota di G. Gaeta. Milano: Adelphi, 1994, p. 98. Questo Cartesio ha in parte a che fare con Alain e la tradizione "riflessiva". (Corsivo mio).

⁷ J-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. cit., pp. 68-70. È Cartesio che col *cogito* rende l'esistenzialismo umanistico nel senso pensato da Sartre già qualche anno prima nei *Carnets* (III 1939 p.213 trad. it. I, p. 247) Significativamente, anche rispetto al pensiero di Sartre, il tema di un "nuovo umanesimo" proprio del Novecento è ripreso, negli studi in Francia da un interlocutore del filosofo, e da posizioni anticartesiane ed epistemologiche. C. Levi-Strauss, *Les Trois Humanismes* (1956) ora in *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Plon, 1973. In Italia, nel congresso internazionale di filosofia tenutosi nel 1946 il tema è ripreso da Luigi Pareyson (L. Pareyson, *Esistenzialismo e umanismo*, in E. Castelli (a cura di) *Atti del congresso internazionale di filosofia. II L'Esistenzialismo*, Castellani e C. Editori, Milano 1948) e si ritrova, in quegli anni, negli scritti di Ernesto De Martino. ID *Scritti filosofici* a cura di R. Pàstina, Il mulino, Bologna 2005. (Corsivo mio).

non sono una materia sottile, io sono un pensiero e un pensiero non si tocca, non si vede, in un certo senso non è niente, non è nessuna cosa visibile»⁸. Il Nulla/Coscienza di cui parla Sartre secondo Merleau-Ponty ha la sua origine nelle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, attraversate dalle tematiche di Bergson e Marcel, piuttosto che nel pensiero di Heidegger: “in fin dei conti”, commenta Merleau-Ponty, “un pensiero molto differente da quello di Sartre”⁹. Nel paesaggio filosofico francese tra gli anni 20 e 40 c'erano Alain e Brunschwig, Bergson e Marcel. Questi ultimi (Bergson e Marcel), sottolinea Merleau-Ponty, spingevano “verso una filosofia molto meno riflessiva di quella verso la quale ci orientava Brunschwig”¹⁰.

III La filosofia riflessiva

Se vogliamo evidenziare qualche aspetto della parallela tradizione “riflessiva” da Sartre considerata, citata e discussa, dobbiamo rivalutare la relazione tenuta dal filosofo il 2 giugno del 1947 davanti alla società francese di filosofia, intitolata *Conscience de soi et Connaissance de soi*¹¹. La conferenza, è preziosa per lo storico in quanto documenta linearmente,

⁸ II e IV Meditazione Cfr R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* (a cura di S. Landucci), Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 45 e 99.

⁹ Cfr M. Merleau-Ponty, *Parcours deux: 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 260, 265. Su Merleau-Ponty e la libertà negativa cfr Geneviève Rodis-Lewis Descartes, *Textes et débat*, Le Livre de Poche, Paris 1984.

In effetti mentre per Sartre, “occorre partire da Cartesio”, come si legge già nell'*Immaginazione* (1936) e ripercorrere la storia dell’“ontologia ingenua”; per Heidegger di *Essere e Tempo* al contrario bisogna procedere oltre Cartesio. Non è secondario rilevare che se Sartre ogni volta risale a Cartesio e ripercorre la filosofia moderna (Pascal, Spinoza, Leibniz, Hume, Berkeley, Kant, Hegel), in parte come storia del cartesianesimo, sul cui sfondo delinea una fenomenologia della “realtà umana”; Heidegger risalendo oltre Cartesio, Agostino e Platone, è alla ricerca già negli anni del rettorato di uno spirito-Geist più originario di quello moderno e cartesiano, sviluppatosi nella continuità con Agostino e Platone e nella continuità *pneuma-spiritus –esprit*. Il filosofo della foresta nera è convinto di poter raggiungere un Geist interamente tedesco, in grado di considerare, tutta la storia medievale e moderna della metafisica, come una “deviazione” dall’essere, fondata, per l’appunto, sulla traduzione *pneuma-spiritus* passato poi nelle lingue europee (v. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (Pres. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1968).

¹⁰ *Parcours deux*, cit. p. 253

¹¹ Cfr J.-P. Sartre, *Conscience de soi et Connaissance de soi*, in «Bull. de la Société française de Philosophie», 1948, n. 3, pp. 49-91

per accenni e per esemplificazioni tematiche, *come, con quali riferimenti* di testi e autori, e *con quali interlocutori* Sartre espone la propria elaborazione della coscienza riflessiva “astratta” dalla propria origine irriflessa.

Preso come una traccia storiografica e concettuale la conferenza permette di leggere la posizione sartriana sullo sfondo della filosofia riflessiva in riferimento alla quale si erano formati alcuni professori del filosofo come Léon Brunschwig e lo stesso Alain cresciuto alla scuola di Jules Lagneau (e della psicologia riflessiva).

Brunschwig già nel '32 aveva sottolineato la vicinanza tra Husserl e la “riflessione idealista” di Cartesio, nonché il tentativo husserliano di raddrizzare la teoria della conoscenza con la nozione scolastica di intenzionalità. Merleau-Ponty, nella conferenza del '59 citata ricorda sostanzialmente che la corrente si presentava come un incrocio di Cartesio e Kant, come un neokantismo spiritualistico, in cui si imbattè la generazione sartriana. Riferendosi a Brunschwig, il filosofo sostiene che essa consisteva in uno sforzo di riflessione, di ripiegamento su di sé. Ogni atto di conoscenza era compreso come una attività dello spirito e la storia della filosofia (della conoscenza) come presa di coscienza di questa spiritualità¹².

IV *La riflessione tra coscienza e conoscenza*

Il tema del rapporto tra conoscenza e coscienza è svolto da Sartre nella conferenza, tenendo conto di “ce qu'on appelle couramment reflexion”. La riflessione, il lavoro gnoseologico della coscienza riflessiva, non poteva non tenere conto del proprio cominciamento, riconducibile all'opzione coscienza trascendentale o coscienza gettata nel mondo/incarnata¹³.

Sartre aveva detto in *La liberté cartésienne* (1946): “noi francesi, che da tre secoli viviamo di libertà cartesiana, implicitamente intendiamo per ‘libero arbitrio’ l'esercizio di un *pensiero* indipendente piuttosto

¹² M. Merleau-Ponty, *Parcours deux* 1951-1961, Lagrasse, Verdier, 2001 (pp. 250-251); C. Troisfontaine, *Le moment de la reflexion* in «Revue des sciences philosophiques et Théologiques», 90, 2006, pp. 33-51.

¹³ Cfr J.-P. Sartre, *Conscience de soi et Connaissance de soi*, cit. p.60

che la produzione di un atto creatore”¹⁴. L’anno successivo in *Conscience de soi et Connaissance de soi* il filosofo propone ai suoi interlocutori la riforma del cogito riflessivo per poter concepire questo atto creatore e sfuggire all’“astratta” indipendenza di coscienza e mondo tematizzata anche in quella filosofia universitaria francese che leggeva Husserl e Cartesio in una direzione specularmente opposta a quella sartriana e che Sartre conosceva.. Le tesi sartriane rendono tangibile, in questa occasione, il contrasto e la messa ai margini di una tradizione di studi (che dava luogo alla filosofia riflessiva) delineata prima della guerra da Jules Lagneau e successivamente ripresa con un forte accento morale da Jean Nabert. Non a caso nel contesto della lettura fenomenologica di Cartesio, Sartre pensa che bisogna «operare una sintesi tra la coscienza contemplativa e non dialettica di Husserl che conduce unicamente alla contemplazione delle essenze, e l’attività del progetto dialettico, ma senza coscienza e per conseguenza senza fondamento, che troviamo in Heidegger»¹⁵.

Optare per questa sintesi è per Sartre optare per una coscienza incarnata e non trascendentale.

Ai sostenitori della “coscienza contemplativa” egli addita un Cartesio che presta il fondamento all’essere-nel-mondo proposto da Heidegger. Senza Cartesio, senza il cogito, secondo Sartre non si può pensare la sintesi di coscienza e mondo

Il lessico di Heidegger, da Sartre appreso attraverso la traduzione di Henry Corbin, viene riutilizzato e curvato a difesa dell’apoditticità del cogito e della coerenza dell’idea cartesiana di libertà. Ne è una prova l’equivalenza *Dasein –réalité humaine* che non è come sembra anche a Derrida¹⁶ incomprensione di Heidegger ma è precisamente la lettura esistenzialistica/cartesiana di Heidegger: il *Dasein* è realtà umana, coscienza incarnata.

V Testi e autori

In prospettiva storica, è interessante indagare, a proposito di questa lettura, gli autori citati da Sartre nella relazione del ’47, e situarli, com-

¹⁴ Cfr J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne: dialogo sul libero arbitrio*, Marinotti, Milano 2007 p. 90

¹⁵ Cfr J.-P. Sartre, *Conscience de soi et Connaissance de soi*, cit p. 76

¹⁶ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Éditions de minuit, Paris 1997

pararli e leggerli in riferimento alla tradizione di pensiero a cui si rifanno: quella, appunto, della soluzione trascendentale della coscienza.

Ora per quanto riguarda Cartesio e il cogito, può risultare sorprendente che Sartre citi tre autori, emblematici, nel paesaggio del tempo, della filosofia riflessiva (o del soggetto trascendentale) il kantista Pierre Lachièze-Rey, compagno in Normale con Jean Laporte ; Gaston Berger, allievo di Maurice Blondel, e Jacques Paliard; infine Alain la figura di riferimento già negli anni di preparazione per entrare nell'Ecole Normale¹⁷.

Berger e Alain sono citati a proposito di Cartesio anche in *L'Essere e il Nulla* insieme a Jean Laporte. Berger è citato per gli studi comparati sul cogito in Husserl e Cartesio¹⁸; Jean Laporte per il problema dell'astrazione¹⁹.

Se si pensa alla straordinaria influenza di Alain tra normalisti francesi prima della seconda guerra mondiale; al fatto che Lachièze-Rey e Laporte sono anch'essi normalisti e se inoltre si tiene conto

del quadro di riferimento di Berger alla filosofia di Blondel (anche lui normalista), si può comprendere più da vicino come Sartre legge Husserl e Heidegger (o almeno alcuni loro aspetti) dentro una tradizione di pensiero presente nella "Normale", che poneva al centro delle proprie ricerche il problema della coscienza.

Alain, Berger, Lachièze-Rey (ma bisogna aggiungere anche Laporte) danno forma al riferimento di Sartre a Cartesio: gli consentono di contrapporre la certezza preriflessiva della "coscienza" e delle "cose", declinate antecedentemente ad ogni gnoseologia, senza bisogno della soluzione "trascendentale" fatta risalire dalla filosofia "riflessiva" e da Sartre stesso ad Husserl.

La non coincidenza di conoscenza e coscienza sottolineata nel titolo della relazione è la soluzione (per Sartre) dei problemi che la lettura

¹⁷ Cfr J.-P. Sartre, *Conscience de soi et Connaissance de soi*, cit. p. 60, 61.

¹⁸ Cfr G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, Paris, 194; (J.-P. Sartre *L'essere e il nulla*, Il saggiatore, Milan 1965 p. 532). Su Berger cfr F. Rossi *Discorso metafisico di G. Berger*, Maccari, Parma 1970; A. Dentone, *Valore e tempo in Gaston Berger*, Mondini e Siccardi, Genova 1977.

¹⁹ Cfr J. La porte, *Le problème de l'abstraction*, Puf 1940, (J.-P. Sartre *L'essere e il nulla*, cit., p. 48) Laporte è citato da Sartre già in *L'immaginazione*, Cfr J. La porte, *Le scepticisme de Hume*, in «Revue philosophique de France et de l'étranger» 1933 1-2) cit. in J.-P. Sartre, *L'immaginazione; Idee per una teoria delle emozioni*, (a cura di N. Pirillo) Milano: Bompiani, 2004, p. 129.

“riflessiva” del cogito sollevava. “Lachièze-Rey²⁰ e Berger, dice Sartre, hanno studiato il ‘cogito’ in Husserl e Cartesio e hanno stabilito che è essenziale al cogito un’intuizione intellettuale, la conoscenza di una verità riflessiva che rende l’uomo duplice. “Io penso dunque sono” evidenza. da un lato un soggetto pensante che si coglie come tale e dall’altro un soggetto che si coglie come oggetto. La posizione riflessiva, conclude Sartre, confonde coscienza e conoscenza, e genera l’equivoco idealistico dello spirito, legato alla probabilità scettica. Il cogito, prima di tutto conoscenza, sapere di sapere, come diceva Alain, *idea ideae*, come diceva Spinoza, richiede un rinvio all’infinito che dissolve l’insieme delle cose nelle operazioni intellettuali dell’atto conoscitivo²¹. L’atteggiamento riflessivo “*de ce qu’on appelle couramment reflexion*”, sostiene Sartre, si regge su una divisione soggetto-oggetto. Permette di dichiarare “astrattamente” e “intellettualisticamente” che col cogito il soggetto pensante è il risultato della conoscenza di sé come oggetto.

VI Sartre e Nabert

Nell’incontro del 1947 Sartre sostiene le sue posizioni davanti ad un filosofo “riflessivo” come Jean Nabert, maestro di Paul Ricoeur, autore di *L’expérience intérieure de la liberté* e qualche anno più tardi, nel 1957, redattore di un saggio intitolato per l’appunto « La philosophie réflexive », apparso in un volume dell’ *Encyclopédie française* pubblicata sotto la direzione di Gaston Berger. Nel 1943 lo stesso anno di pubblicazione di *L’Essere e il Nulla*, Nabert aveva pubblicato *Éléments pour une éthique*, dove affronta tematiche assimilabili a quelle di Sartre: la colpa, lo scacco e la solitudine²². Il pensiero di Nabert è già, a prima

²⁰ Cfr P. Lachièze-Rey, *L’idéalisme kantien*, Felix Alcan, Paris 1931; ID. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Felix Alcan. Paris 1932. J. Lacroix, *L’idéalisme personneliste de Pierre Lachièze-Rey*, «Panorama de la philosophie française contemporaine», Paris, 1966.

²¹ Cfr J.-P. Sartre, *Conscience de soi et Connaissance de soi* cit. p. 60, 61.

²² Cfr J. Nabert (1881-1960) *L’expérience intérieure de la liberté* (1923), PUF, Paris 1994 (con *Préface de Paul Ricœur*)

(Cfr la bibliografia, ivi pp.431-442), ID. *La philosophie réflexive*, in «Encyclopédie française», Tome XIX. *Philosophie de la religion*. Sous la direction de Gaston Berger, Imprimerie de France, Paris 1957, pp. 19.04-14---19.06.3; ID. *Éléments pour une éthi-*

vista, speculare a quello di Sartre. I due autori pongono in primo piano il problema della libertà (esterna/interna) e della coscienza (riflessa/irriflessa).

Come riassume Ricoeur, la filosofia riflessiva, è, per Nabert, il movimento con cui l'esperienza morale trova *ordine* non a partire da una verità prima riflessa nella coscienza ma a cominciare dal rivelarsi delle strutture trascendentali della coscienza spontanea già permeata di ordine. Il soggetto umano che si può cogliere ermeneuticamente, è innanzitutto una coscienza conoscente, che riflettendo sulle proprie operazioni, si scopre come una spontaneità obbediente a regole²³.

Non a caso, nella discussione Nabert accenna alla questione dell'atto morale e libero, come ritorno riflessivo che converte la natura in una dimensione trascendentale. Al contrario di Sartre, Nabert pensa, con accenti agostiniani, che la libertà può darsi con un'analisi interiore, un "*redoublement*" riflessivo in grado di raggiungere la causalità pura del soggetto, trascendente l'atto di volontà, e le categorie della coscienza agente²⁴.

Nell'interrogativo posto a Sartre il pensatore riconfigura le nozioni sartriane/cartesiane e chiede di spiegare il passaggio dal cogito preriflessivo al cogito riflessivo; chiede se tra i due cogito c'è una dialettica; e chiede se il cogito riflessivo è solo una "modificazione dell'essere preriflessivo"²⁵.

A queste domande Sartre risponde che la riflessione è un primo recupero di sé dall'esistere a titolo di divisione della coscienza non tetica. Posto che ogni struttura della coscienza è libera, la riflessione si costituisce nel passaggio dalla libertà irriflessa e senza giustificazione alla libertà riflessa e morale. La coscienza riflessiva non può esistere da sola così come quella riflessa non può che essere una modificazione della

que, Presses universitaires de France, Paris 1943. Bisognerebbe indagare sui punti di "contatto" tra Nabert e Sartre.

Su Nabert Cfr P. Colin, *L'héritage de Jean Nabert*, in «Esprit», XLIII (1988), no 7-8, pp. 119-128; In italiano è stato tradotto di recente a cura di C. Canullo J. Nabert, *Saggio sul male*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001,

Sulla filosofia riflessiva Cfr L. Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive*, vol. I: *De Biran à Brunschvicg*, Duculot, Namur-Gembloux 1971

²³ Cartesio e Kant, ma anche Maine de Biran, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg partecipano a questo orientamento Cfr P. Ricoeur, *Lectures 2 La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, pp. 225, 228, e passim

²⁴ Cf. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, Puf, Paris 1923, p. 146

²⁵ Cfr J.-P. Sartre, *Conscience de soi et Connaissance de soi*, cit. p. 77

prima. È un errore considerare la coscienza riflessiva e la coscienza riflessa come due coscienze separate. La coscienza riflessiva appartiene al “circuito dell’ipseità”. Non si scopre nell’ordine di una positività trascendente ma ha origine nel contingente e nel finito.

Il conflitto delle interpretazioni che si rinviene nelle posizioni di Nabert e Sartre, (ma anche di Sartre e Berger), interne alla filosofia del soggetto a cui accenna Foucault vengono da lontano e indicano due pratiche del cogito: una che va da Bergson a Sartre e Merleau-Ponty; un’altra che va da Blondel a Berger, a Nabert e a Ricoeur.

Gli esiti “ermeneutici” di queste “pratiche” possono essere emblemizzati da due testi grandemente significativi: Sartre, *L’idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Gallimard, Paris 1971-1972, Ricoeur, *De l’interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, Paris 1965.

VII Sartre e Berger

Concludo, in rapporto alla filosofia riflessiva di Nabert, mettendo in evidenza alcuni passaggi del testo di Berger citato da Sartre, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*.

Innanzitutto va ricordato che il testo di Berger costituiva “la prima tesi di stato” su Husserl. Lo studioso l’aveva presentata nel 1941 all’Università di Aix come tesi secondaria e aveva presentato come tesi principale (Paris PUF 1941)²⁶.

Berger aveva lavorato sotto la direzione di Leon Brunschwig. Tra i membri della commissione che doveva valutare i suoi testi erano presenti Pierre Lachière-Rey, Jacques Paliard, Maurice Blondel.

Apparso nel 1941 presso Aubier nella collana Philosophie de l’Esprit diretta da Louis Lavelle et René Le Senne, il testo sul “cogito” resta, anche oggi, una delle più significative fonti della recezione di Husserl in Francia, un Husserl fortemente intrecciato con le posizioni e le prospettive della filosofia “riflessiva”. Dalla sua esposizione bisogna far risaltare la trama concettuale che consente in opposizione a Sartre e alle filosofie “impegnate”, di pensare, la libertà, con un esplicito riferimento a Blondel, nella complementarità fenomenologico-trascenden-

²⁶ Nicolas Monseu, *Les usages de l’intentionnalité: recherches sur la première réception de Husserl en France*, Editions de l’Institut supérieur de philosophie, Louvain [etc.], Peeters, 2005.

tale della coscienza, operante dentro di se una “conversione” permanente.

Berger nella sua bibliografia, cita i testi filosofici di Sartre: *L'immaginazione* (1936), *La trascendenza dell'Ego* (1936), il saggio sulla struttura intenzionale dell'immaginario apparso nel 1938 e lo scritto del 1939 sull'intenzionalità di Husserl. Egli, come Sartre, fa del cogito “il problema centrale della fenomenologia”. Solo che per lui il cogito opera la “conversione fenomenologica” con la quale l'uomo è introdotto nella dimensione *trascendentale*,²⁷ mentre per Sartre il cogito va inteso nella sua dimensione *mondana* (dimensione delineata da Heidegger senza ricorrere a Cartesio e che Sartre rimprovera ad Heidegger)²⁸.

In questo, Sartre è più dalla parte di Cartesio che da quella di Heidegger. *Cogito ergo sum*, per lui, riconduce la coscienza all'esistenza, al prerenflessivo, aldilà dell'“errore sostanzialistico” di Cartesio enunciato nelle *Meditazioni metafisiche*; mentre per Berger che sta dalla parte di Husserl, non si esce dalla coscienza, il *sum* è illusorio e la terza meditazione metafisica più che un errore sostanzialistico rivela una enumerazione empirica della cosa pensante²⁹.

L'elaborazione “mondana” e “trascendentale” del cogito Cartesiano può essere così riassunta. Cartesio aveva affermato che la coscienza-soggetto è una “cosa” pensante. Nella Terza meditazione dice: «Sono dunque io una cosa che pensa, vale a dire che dubita, afferma, nega, intende con l'intelletto ..., ignora, ... vuole, non vuole, ed anche immagina, e sente»³⁰.

Sartre contesta questa “cosa”. La coscienza-soggetto è già nel mondo ma non è “cosa”, e ha come proprio compito l'impegno di essere.

Berger anche contesta il passaggio ma sostiene che Cartesio lascia inspiegata l'unità degli aspetti della cosa pensante e rischia di cadere dall'io trascendentale nell'io empirico (Per Berger, il cogito non conduce all'uomo, al mondo, ma all'io trascendentale)³¹.

²⁷ G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, Paris, p. 11

²⁸ *L'essere e il nulla*, v. p. 117

²⁹ Berger, *Cogito*, cit. p. 92)

³⁰ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit. (p. 57)

³¹ Berger, *Cogito*, cit p. 92.

Trascendentale, scrive Berger richiamando Fink, in Husserl è opposto a mondano³². Le strutture del mondo diventano intelligibili nella misura in cui si collegano all'Ego cogito in una unità coerente e sistematica³³. L'essere nasce dallo sguardo dell'io: è credenza dalla parte del noetico, del soggetto; è esistenza dalla parte del noematico, dell'oggetto³⁴.

In ogni caso l'essere è implicato nella riflessione della coscienza e non trascendente ad essa.

Per dirla con Sartre³⁵, Berger nella critica delle *Meditazioni metafisiche* segue Husserl che non aveva voluto passare dal dubbio alla esistenza “senza filo conduttore”. E si chiude così come Husserl nella coscienza riflessiva: “sfiora di continuo l'idealismo kantiano” per il quale l'essere non è predicato reale dell'oggetto ma l'esito dell'operazione sintetica della soggettività trascendentale³⁶.

Non a caso Sartre cita Berger nel paragrafo dell'*Essere e il Nulla* dedicato alla libertà come condizione prima dell'azione. Il testo è richiamato anche perché in esso si dimostra che Husserl e Cartesio “domandano al cogito di dare loro una verità di essenza”. «Presso l'uno, scrive Sartre, noi raggiungeremo il legame di due nature semplici, presso l'altro coglieremo la struttura eidetica della coscienza. Se tuttavia la coscienza deve precedere la sua essenza in esistenza, l'uno e l'altro hanno commesso un errore»³⁷.

Ciò che si può domandare al Cogito, per Sartre non è la scoperta di un io trascendentale e di un io psicologico, che è l'operazione di Berger, ma la scoperta di una necessità di fatto: la libertà come pura necessità di fatto, “cioè come esistente contingente” che non posso non sentire. La coscienza è impersonale. L'esistente “impara la sua libertà mediante i suoi atti”. L'esistenza «individuale e unica si temporalizza co-

³² *Cogito* p. 123 Cfr E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933), 32-33. in “Kant-Studien”, XXXVIII (1933), pp. 321-383, ristampato anche nella raccolta Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966, pp. 79-156; *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmond Husserl*, traduit par Didier Franck, 1 vol. in-8 br., coll. Arguments, Paris Les Editions de Minuit, 1974, pp. 95-175

³³ *Cogito* p. 113.

³⁴ Ivi, p. 103

³⁵ EN, p. 117

³⁶ Ivi

³⁷ EN, p. 532

me... coscienza (di) libertà... come coscienza non tetica di esistere». Non c'è un Io trascendentale a cui si richiama un io empirico così come non c'è un io profondo opposto a quello superficiale come aveva sostenuto Bergson³⁸.

³⁸ EN, pp. 532-558