



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

L'IO PURO IN HUSSERL: UN'INDAGINE A PARTIRE DALLA CRITICA SARTRIANA

Relatore:

Ch.mo Prof. Andrea Altobrando

Laureando:

Angelo Barbini

Matricola n. 2105757

ANNO ACCADEMICO 2025 - 2026



## INDICE

|                        |    |
|------------------------|----|
| INTRODUZIONE.....      | 4  |
| CAPITOLO PRIMO .....   | 6  |
| CAPITOLO SECONDO ..... | 12 |
| CAPITOLO TERZO .....   | 21 |
| CAPITOLO QUARTO.....   | 29 |
| CONCLUSIONI.....       | 36 |
| BIBLIOGRAFIA .....     | 38 |
| RINGRAZIAMENTI .....   | 39 |

## INTRODUZIONE

L'indagine che questa tesi si propone di sviluppare ha per oggetto l'io puro in Husserl. Esso venne per la prima volta introdotto in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, e già dalla breve trattazione che se ne fa nel primo volume, o forse a maggior ragione per questa brevità, destò un certo stupore. Ciò avvenne principalmente perché i vari lettori di Husserl avevano imparato ad intendere la coscienza oggetto della sua “nuova scienza” – della fenomenologia – come priva di alcun Io, grazie ad opere precedentemente pubblicate quali *Ricerche logiche*. Poiché il secondo volume delle *Idee* ribadisce la presenza di questo Io e ne articola ulteriormente la ricerca, si vuole qui tentare di comprendere tanto l'eventuale continuità fra i due volumi quanto il motivo per cui, nonostante il deciso rifiuto dell'Io fin dagli albori della fenomenologia, la filosofia fenomenologica husserliana non poté rinunciarvi almeno dal 1913<sup>1</sup>. Al fine di svolgere questa proposta, sembra proficuo indagare l'io puro sulla base delle critiche che un allievo della fenomenologia come Sartre rivolge a *Idee I*. Si intende, quindi, analizzare sia la posizione sartriana esposta ne *La trascendenza dell'Ego*, sia quella husserliana nei due volumi di *Idee*; con l'obiettivo di rilevare resistenze e debolezze del padre della fenomenologia nei confronti di un suo allievo.

In particolare, nel primo capitolo viene analizzata l'opera sartriana che più di tutte critica specificamente Husserl. *La trascendenza dell'Ego*, tornando all'Husserl di *Ricerche logiche*, vuole ribadire l'impersonalità del campo di coscienza, all'interno del quale, immanentemente, non può essere presente alcun Io. Si spiega quindi che l'unico Io veramente esistente è un'unità trascendente costruita riflessivamente. Questa costruzione avviene a partire da una coscienza composta di vissuti che spontaneamente si organizzano, e che cioè non hanno bisogno di un polo egologico. Non essendoci nessun Io immanente, non ci sarà nemmeno alcun privilegio epistemico nella conoscenza della propria interiorità, e anzi quest'ultima non permane se non nella coscienza riflessa.

L'oggetto del secondo capitolo è invece la trattazione husserliana del primo volume delle *Idee*. In questa si cerca di rilevare in cosa consista la prima definizione dell'io puro, non prima di aver presentato le concezioni di mondo e di coscienza pura contenute nell'opera. Da ciò che resta in seguito all'epochè, ossia dal residuo fenomenologico, emerge la prima descrizione dell'io puro, che rileviamo essere principalmente una funzione. L'attività dell'io puro è dunque quella di attualizzare ogni singolo vissuto della coscienza, secondo una, qui, vaga definizione di “attualizzare” accostabile al significato di “attenzione”. L'io puro nella sua prima formulazione è, dunque, un elemento identico, immutabile ed in un certo senso “necessario” nell'immanenza della coscienza, che esercita la funzione in grado di rendere attuali i vissuti.

Nel terzo capitolo procediamo con l'indagine dell'io puro supportati da *Idee II*, l'articolata trattazione ci permette di individuare degli elementi di continuità tra il primo e il secondo volume husserliani. In particolare, svolgiamo l'analisi della seconda opera raccogliendo in due macro-caratterizzazioni la ramificazione espositiva husserliana. Secondo la prima, l'io puro si riconferma la funzione che era in *Idee I* – ulteriormente approfondita –; nella seconda, alla funzione si aggiunge la sua problematica costituzione, che arricchisce e complica il quadro fin qui rilevato dell'io puro.

---

<sup>1</sup> Anno di pubblicazione del primo volume di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*.

Infine, l'ultimo capitolo ha il compito di rendere ragione di tutte le analisi precedenti. Confrontando inizialmente *La trascendenza dell'Ego* con *Idee I*, ed in seguito con *Idee II*, con il terzo paragrafo si tenta di conciliare la problematica delle due macro-prospettive – descrittiva e genetica – per poi, nell'ultima parte, esporre la visione dello scrivente riguardo la continuità delle due opere husserliane prese in indagine.

## CAPITOLO PRIMO

### La critica sartriana

#### 1.1

L'indagine sartriana afferma una coscienza come campo trascendentale in cui l'Ego è trascendente. Nell'opera che più precisamente articola questo tema, *La trascendenza dell'Ego*, Sartre afferma l'impersonalità del flusso di coscienza, in opposizione all'Husserl di *Idee I*.

La negazione della trascendentalità dell'Io, per Sartre, è coerente rispetto al lavoro husserliano delle *Ricerche logiche*. Sulla base di queste si può affermare che nel flusso di coscienza non vi sia alcun polo egologico che lo regga e che organizzi gli *Erlebnisse*, ma che è lo stesso flusso ad organizzarsi spontaneamente. L'unità del flusso di vissuti è garantita dallo stesso campo di coscienza, chiamato quindi trascendentale. Conseguentemente, l'Io per Sartre non può essere altrettanto condizione di possibilità dell'unità della coscienza: se quest'ultima si organizza da sé, non ci sarà esigenza di un polo egologico che permetta l'unità del flusso dei vissuti. Sartre legittima questa conquista, sulla scorta delle *Ricerche logiche*, con l'evidenza fenomenologica: guardando dentro di sé, non si trova nessun Io immanente alla coscienza, nessun elemento fisso e costante che debba permettere ogni vissuto – o, detto altrimenti, non si riesce “affatto a scoprire questo io primitivo come un necessario centro di riferimento<sup>2</sup>”. Per questo Sartre approva pienamente l'Husserl della *Quinta ricerca*<sup>3</sup> che caratterizza essenzialmente la coscienza con l'intenzionalità: in una coscienza intenzionale vi sono immanentemente solo vissuti ovvero intenzioni, e non c'è dunque spazio per un Io.

In quanto intenzionale, la coscienza “si trascende, si unifica sfuggendo a sé stessa<sup>4</sup>”, ed i suoi atti, le sue intenzioni, hanno quindi solo oggetti ad essa trascendenti. L'intenzione può anche essere rivolta verso la coscienza stessa, o, meglio, verso un'altra intenzione. Il rivolgersi, con un'intenzione, verso un'intenzione “genera” quella che Sartre chiama coscienza riflessa, distinta dalla irriflessa. Quest'ultima viene anche definita “non posizionale” in quanto non pone sé stessa come oggetto dell'intenzione; la coscienza riflessa, d'altra parte, è posizionale, ed è proprio ponendo sé stessa come oggetto che emerge l'Io. La coscienza non posizionale viene caratterizzata da Sartre con l'istantaneità, in opposizione alle durature permanenze riscontrabili nella coscienza posizionale. L'istantaneità è da intendere nel senso in cui i vissuti, immanenti alla coscienza irriflessa, non permangono per lunga durata nel campo trascendentale ma si susseguono, talvolta intrecciandosi, continuamente. *Contra*, dalla riflessione della coscienza posizionale emergono costruzioni che pretendono di valere a lungo e indipendentemente dal veloce susseguirsi dei vissuti. Costruzioni di questo tipo Sartre riconosce in oggetti intenzionati quali le azioni, gli stati e le qualità che formano il suo Ego trascendente. La distinzione tra coscienza irriflessa e riflessa è infatti avvalorata da un'altra evidenza fenomenologica: l'una è immanente, l'altra trascendente.

E risulta dunque chiaro che, se l'Io è costituito dalle costruzioni appena menzionate, e se queste costruzioni si hanno solo nella coscienza riflessa, l'Io sartriano non può che essere assolutamente trascendente. Viene ribadito a riguardo che per il campo fenomenologico trascendentale deve valere

---

<sup>2</sup> Husserl 2015, p. 480.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 467 – 587.

<sup>4</sup> Sartre 2024, p. 32.

la regola “essere = apparire”: regola evidentemente rispettata proprio dai vissuti che compongono questo campo. Ogni vissuto, in quanto tale, esiste solo finché appare, e cioè solo finché esso è dato all'interno del flusso di coscienza. D'altra parte, lo stesso non si può dire per gli oggetti della coscienza riflessa, i quali, come su detto, pretendono di essere più di quanto appaiano, cioè di esistere anche mentre non vengono assunti come oggetto della coscienza. Poiché questi oggetti della coscienza riflessa violano la coincidenza della regola fenomenologica in questione, risulta chiaro che stati, azioni e qualità, – in quanto, appunto, oggetti della coscienza riflessa – siano trascendenti.

## 1.2

L'Ego sartriano è esattamente costituito da queste tre tipologie di oggetti trascendenti. E dunque, in quanto polo di trascendenti, non può che essere trascendente a sua volta. Con l'obiettivo di mostrare come queste tre tipologie di trascendenti si trovino esclusivamente nella dimensione riflessiva, Sartre definisce lo stato come il risultato di una riflessione che unifica vari vissuti; l'azione come un'unità di singoli vissuti di coscienze attive; e la qualità come una potenzialità che si attualizza nello stato.

Più specificamente, un esempio di stato è “l'odio per X”, il quale non è che l'unione di molteplici vissuti di disgusto nei confronti di X. Questa unione è frutto della riflessione, è cioè il risultato di un'intenzione riflessiva che prende per oggetto questi vari vissuti di disgusto, uniformandoli sotto la spiegazione di “odio per X”. Ciò che Sartre chiama “azione” – compiuta dal soggetto, dall'Io – è invece un susseguirsi di coscienze attive, per cui ad esempio l'azione di “suonare il saxofono per mezz'ora” è così costruita solo dalla coscienza riflessiva, mentre immanentemente troviamo molteplici singoli vissuti quali “montare il sax”, “leggere lo spartito”, “soffiare” etc. Infine, costitutive dell'Io sono anche le qualità, come ad esempio l'essere collerico che si attualizza nello stato di collera. È la trattazione di quest'ultimo tipo di trascendente che rende chiaro come la personalità o carattere, cioè appunto l'insieme delle nostre qualità, non sia immanente alla coscienza, ma un mero frutto di riflessione.

Contrariamente al senso comune e all'interpretazione della psicologia, dunque, la personalità non si trova in noi, non si trova nella coscienza. O, più precisamente, non si trova nella coscienza irriflessa ma solo nella dimensione riflessiva. Stati, azioni e qualità sono, per Sartre, alla stregua di qualsiasi altro oggetto del mondo: trascendenti la coscienza. Ed il loro polo, l'Io, “sta agli oggetti psichici come il Mondo alle cose<sup>5</sup>”, dove per “oggetti psichici” si intendono tutti gli oggetti trascendenti riflessivi – tra cui queste tre tipologie di cui abbiamo appena trattato. E visto che l'Io “è fuori, *nel mondo*”<sup>6</sup>, il senso comune dovrebbe abbandonare non solo l'idea di una personalità “interna” a noi, ma anche quella di un’“interna” origine dei sentimenti, delle emozioni. Sia gli stati, che le azioni, che le qualità sono chiamati “passivi” in quanto frutto della riflessione. Non c'è alcuna componente attiva nell'Io: non è perché odio X che ho un vissuto di repulsione, né è perché il mio Io pensa o intenziona un'azione che un insieme di coscienze attive si susseguono; ma al contrario solo la riflessione sui singoli vissuti genera e l'odio per X e l'azione. Immanentemente alla coscienza sono presenti, ad esempio, solo singoli vissuti di repulsione o di attrazione, ma nessuna emozione quale l'odio o l'amore.

La conseguenza di questa espulsione dell'Io dalla coscienza immanente, la sua riduzione ad unità noematica – e non noetica – giustifica Sartre nel negare il concetto di “interiorità” che già nel suo

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 26.

contesto storico-culturale stava dilagando. La negazione di questo concetto emerge quale obiettivo di tutta *La trascendenza dell'Ego*: prima si caratterizza l'Ego come polo di trascendenti, poi si spiega che questi trascendenti costitutivi sono in pratica ciò che il senso comune attribuirebbe all'“interiorità” – cioè la personalità e le emozioni insieme, soprattutto, alla loro origine –, infine si getta l'Io coi suoi trascendenti fuori della coscienza. Dunque, ciò che chiamiamo “interiorità” non è veramente “interiore”, in senso di immanente alla coscienza, ma è pienamente trascendente. E non può che essere altrimenti perché solo nel Cogito emerge l'Io sartriano che racchiude in sé questa interiorità. Dove con Cogito Sartre intende il momento in cui la coscienza riflessiva assume come oggetto la coscienza riflessa. Solo quando attuiamo una riflessione si presenta a noi l'Io con i suoi costitutivi trascendenti, così come solo nel Cogito ha luogo la personalità: l'unica interiorità presente nella coscienza è quella riflessa e trascendente, cioè l'Ego.

### 1.3

Svuotato di ogni funzione trascendentale, di ogni sostanzialità, ridotto a mera unità di oggetti psichici, a polo di trascendenti, e lanciato nel Mondo, l'Ego sartriano si differenzia dagli altri oggetti intenzionati sia per quella che Sartre chiama “intimità” (1), sia perché “radicalmente separato dal mondo”<sup>7</sup>(2), sia per il suo essere un “concetto vuoto”<sup>8</sup> (3).

Riguardo la prima caratteristica (1), viene specificato che – contrariamente a come il senso comune si aspetterebbe – è proprio grazie ad essa se non possiamo conoscere adeguatamente il nostro Io. In quanto oggetto, la fenomenologia insegnerebbe a coglierlo tramite l'osservazione diretta, l'intuizione. Tuttavia, l'Io “è troppo presente perché si possa osservarlo da un punto di vista veramente esteriore”<sup>9</sup>, insomma, l'eccessiva prossimità dell'Io allo sguardo della coscienza permette a questa un coglimento – per osservazione diretta – solo parziale dell'Io. Una parzialità unica che rende l'Io un'eccezione tra gli altri oggetti trascendenti della coscienza riflessa, per i quali, invece, i procedimenti di osservazione ed esperienza risultano sempre “adeguati”<sup>10</sup>. E questa stessa intimità, mentre impedisce il normale coglimento della coscienza riflessa, non garantisce neanche un accesso privilegiato all'Io. L'accesso privilegiato è ciò che il senso comune si aspetterebbe, vista la vicinanza, l'intimità dell'oggetto. Tuttavia, questo privilegio è totalmente negato: sia perché, in quanto esso è trascendente, la coscienza non ha alcun vantaggio nel cogliere l'Io rispetto agli altri trascendenti; sia perché è proprio quest'intimità “che ci sbarrla la strada”<sup>11</sup> all'interno della dimensione riflessiva.

Lo sviluppo della seconda caratteristica (2), invece, vede il relazionarsi dell'Io col mondo esclusivamente attraverso gli stati e le azioni. Tutto quello che all'Io si attribuisce, lo si attribuisce tramite la riflessione, e non c'è dunque una relazione diretta tra il Mondo delle cose e l'Io in sé. Nonostante sia, infatti, trascendente esso stesso, l'Io è più precisamente un polo di trascendenti, è, cioè, costituito da essi. E mentre i suoi costitutivi – stati, azioni e qualità – sono nel mondo delle cose e si relazionano continuamente con queste, l'Ego in sé ne rimane “radicalmente separato”<sup>12</sup>. Più

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 75.



precisamente, quindi, ad essere “fuori, nel mondo” sono i trascendenti di cui l’Io è polo, non l’Io stesso – anche se chiaramente questa distinzione tra l’Io ed i suoi costitutivi avviene solamente

pensando per via astrattiva. Solo in seguito alla riflessione molteplici vissuti vengono in qualche modo elaborati e poi messi in relazione con l’Io – come nel caso dell’odio per X prima esposto.

Ed infine (3) l’Io si differenzia da tutti gli elementi della coscienza quando viene considerato nella sua dimensione irriflessa. Sartre vede che anche nella coscienza non posizionale è presente un “concetto” di Io riscontrabile nei vissuti. Quel concetto che, al di fuori della riflessione, permette di rispondere ad esempio «sì, ho mangiato *io* la torta» E che è tuttavia un “concetto vuoto”<sup>13</sup> in quanto privo di qualsiasi caratterizzazione. Quando viene preso per oggetto dalla coscienza, lo si strappa dalla dimensione irriflessa e, in quella posizionale, gli si attribuiscono i trascendenti di cui abbiamo sopra trattato. Ma finché rimane nella coscienza irriflessa permane vuoto, e ciò fa sì che venga “riempito” di volta in volta dai vissuti che ad esso in qualche modo fanno riferimento – nell’esempio di prima, diventa l’Io-che-ha-mangiato-la-torta. Tuttavia, nonostante Sartre non lo tematizzi, porre questo “Io-concetto”<sup>14</sup> nella coscienza irriflessa lo qualifica conseguentemente come immanente. Vi è quindi anche in Sartre un certo tipo di Io immanente, anche se questo concetto è vuoto e privo di altre caratterizzazioni o funzioni.

#### 1.4

Volendo riassumere la trattazione sartriana, possiamo, dunque, evidenziare tre principali questioni che vengono articolate contro la posizione di una coscienza egologica. La prima riguarda l’origine delle azioni e il polo delle emozioni; la seconda l’articolazione della personalità; e la terza l’unità del flusso di coscienza, e dunque le sue condizioni di possibilità, la sua trascendentalità.

Come già sopra esposto, immanentemente alla coscienza non sono presenti emozioni. Volendo parlare di un’origine di queste, si potrebbe attribuirle agli immanenti vissuti di repulsione, attrazione etc. o alla riflessione unificante questi vari vissuti. Ma l’Io costituito da queste emozioni è anche lo stesso che racchiude in sé la personalità. In termini sartriani la definiremmo un insieme di qualità, ed anch’essa è “fuori, *nel mondo*”: non solo non ne abbiamo un accesso privilegiato, ma neanche è immanentemente presente nella coscienza. Né la personalità né le emozioni rispettano la regola fenomenologica per cui l’essere coincide con l’apparire: queste pretendono infatti di esistere anche quando non appaiono, come per il mio senso comune è ovvio che anche mentre scrivo tranquillo al computer io sia irascibile, ad esempio. Si deve concludere, quindi, che le emozioni non hanno origine in una presunta interiorità, né quest’ultima conserva la personalità, ma e le emozioni, con la loro origine, e la personalità sono trascendenti e passive.

Per quanto riguarda la terza questione, ciò che a Sartre preme dimostrare è la “spontanea” unità del flusso di coscienza. I vissuti si organizzano nella coscienza senza alcun bisogno di un Io trascendentale. È la coscienza stessa, in quanto campo trascendentale, a reggere ed organizzare i vissuti. È la coscienza ad essere condizione di possibilità dell’Io, è l’unità del campo trascendentale che regge l’Io, e non viceversa. In altri termini è l’Io ad essere condizionato dalla coscienza, mentre non c’è alcun Io trascendentale che – in quanto tale e cioè essendo condizione di possibilità – garantisca l’unità della coscienza. Sartre sostiene questa posizione sia perché non vi è alcuna evidenza

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 82

di un Io immanente che svolga questa funzione, sia perché, indagando la coscienza, non vi è neanche l'esigenza di questo Io.

Queste motivazioni sembrano a Sartre pienamente coerenti con la trattazione delle *Ricerche logiche*, mentre si discostano da – o meglio hanno proprio l'obiettivo di attaccare – quell'Husserl che “è tornato, nelle *Idee*, alla tesi classica di un Io trascendentale<sup>15</sup>”. Agli occhi di Sartre, dunque, *Idee I* è piuttosto deludente: il padre della fenomenologia, che aveva liberato il pensiero filosofico dalla pesante incombenza sia di un Io trascendentale – come quello kantiano – sia di un Io sostanziale – come quello cartesiano –, aveva finito per riammetterlo tale e quale. Tuttavia, l'attacco sartriano mosso in questo senso sembra quantomeno impreciso: l'io puro che Husserl tratta in *Idee I* non viene caratterizzato dalla trascendentalità, mentre è sempre la coscienza in quanto campo di vissuti ad essere trascendentale. Ciò su cui, invece, si potrebbe ammettere che Husserl “torni indietro” è sulla trascendenza di questo Io. Già da *Idee I*, infatti, l'io puro è posto come una “*trascendenza nell'immanenza*<sup>16</sup>” – non solo trascendente il campo trascendentale, dunque –, mentre Sartre vorrebbe riaffermare, in linea con la *Quinta ricerca*, un'immanenza pienamente impersonale.

## 1.5

È l'impersonalità dell'immanenza che permette a Sartre di liberarsi del solipsismo e di qualificarsi come una delle più forti posizioni contro una coscienza egologica nella storia della fenomenologia. “Il solipsismo diventa impensabile dal momento che l'Io non ha più una posizione privilegiata<sup>17</sup>”. E mentre quest'ultima – concessa dall'immanenza – garantirebbe un diretto accesso alla conoscenza dell'Io, porterebbe in cambio ad un “mondo prodotto proprio da me<sup>18</sup>” e cioè appunto al solipsismo.

Con un Io immanente e trascendentale, si potrebbe ipotizzare che l'interesse dei vissuti sia non solo organizzata e retta dall'Io, ma che da questo sia propriamente creata. Quando invece il campo trascendentale della coscienza viene liberato da questo pericoloso – in quanto solipsistico – Io, è chiaro che la coscienza diventi un nulla: e dal nulla, nulla si genera. O meglio, quando la coscienza diventa una vuota trascendentalità – un nulla – in essa non possono spontaneamente crearsi oggetti, ma ciò che la abita – i vissuti – dovrà avere per oggetto anche cose esterne ad essa. Insomma, liberandosi dell'Io trascendentale si finisce per liberare la coscienza dalla possibilità di star intenzionando esclusivamente una pluralità di oggetti creati da essa stessa: ci si libera del solipsismo.

Insieme a questa conquista, tuttavia, l'impersonalità della coscienza conduce ad un altro pericolo: una “spontaneità mostruosa<sup>19</sup>”, e, in quanto mostruosa, angosciante. Per “spontaneità” si intende che la coscienza non ha altri moventi che la indirizzano, ma è essa stessa ad indirizzarsi *motu proprio*, è essa stessa e nient'altro ad organizzare i vissuti, è la coscienza stessa a gestire la vita della coscienza. Quando il campo trascendentale è liberato dall'Io, non è più quest'ultimo che regge, organizza e gestisce i vissuti, e così la stessa volontà è oggetto – non movente – della coscienza. Per questo l'epoché sartriana non può che condurre all’“angoscia<sup>20</sup>”, perché con l'indagine fenomenologica si riconosce l'impersonalità della coscienza e conseguentemente l'assoluta libertà di questa. Con

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>16</sup> Husserl 2002, Volume I, p. 144.

<sup>17</sup> Sartre 2024, p. 96.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 94.

l'époché ci si rende conto che non è il nostro Io a “controllare” la coscienza, ma tutto l'opposto. Un Io trascendente non ha alcun privilegio, ed esattamente come tutti gli altri oggetti trascendenti, non è questo a presiedere la “torre di comando” della coscienza, non è esso ad esserne il “proprietario<sup>21</sup>”.

Un campo trascendentale, che è immanentemente “un *nulla*<sup>22</sup>”, non ha alcun limite. Ma piuttosto implica un'indomabile libertà che comporta l'angoscia sartriana. Quest'ultima è un esito che nessuna trattazione husserliana arriva a formulare. Nelle *Ricerche logiche*, infatti, le conseguenze di una coscienza impersonale non vengono tematizzate. E da *Idee I*, con un Io posto nell'immanenza, non si può sviluppare questa sartriana assoluta libertà. Perché nonostante l'Io di Husserl non diventi trascendentale nelle *Idee* – come intende Sartre –, diventa pur tuttavia immanente. E questa immanenza dell'Io è il fulcro delle divergenze tra Husserl e Sartre. Divergenze che nascono propriamente in seguito alla pubblicazione di *Ricerche Logiche*, quando Husserl annota nella stessa opera di aver “appreso a scoprirlo<sup>23</sup>” – riferendosi ad un certo Io immanente. Alcune proposizioni delle *Ricerche* sposate da Sartre, come “L'io viene percepito alla stregua di qualsiasi altra cosa esterna<sup>24</sup>”, non potevano più essere coinvolte nell'indagine e trattazione husserliana.

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>23</sup> Husserl 2015, p. 815.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 481.

## CAPITOLO SECONDO

### L'esposizione iniziale

#### 2.1

Nell'indagine di *Idee I*, Husserl espone per la prima volta l'“io puro” – in lingua originale *das reine Ich*. Se in *Ricerche logiche* l'indagine della coscienza venne limitata alla *Quinta ricerca*, con *Idee I* la coscienza diventa l'oggetto principale di una nuova scienza: la fenomenologia. Nel tracciare i confini e il procedere di quest'ultima, Husserl si sofferma sull'importanza dell'epoché, cioè del “mettere tra parentesi” il mondo degli oggetti “trascendenti”. Per poter assumere come oggetto la coscienza, il fenomenologo deve infatti attuare l'epoché – o riduzione – fenomenologica così da escludere, nella sua ricerca, ogni riferimento al mondo. L'aggettivo “puro” (*reine*) sta dunque ad indicare esclusivamente l'assenza di riferimenti mondani. Questa assenza è necessaria ai fini di costruire una nuova scienza che abbia delle fondamenta solide, indubitabili: essendo l'oggetto della fenomenologia la coscienza, innanzitutto si dovrà escludere dalla ricerca ciò che non è coscienza, ciò che non compone immanentemente la coscienza.

Husserl specifica che questa epoché non si caratterizza esattamente come il dubbio iperbolico che portò Descartes in una disperante “acqua profundissima<sup>25</sup>”. Infatti, mentre il filosofo esclude *in toto* ciò che nella *Prima Meditazione* gli sembrava dubitabile, la fenomenologia “mette tra parentesi” il mondo per avanzare nella ricerca, ma ad esso torna ogniqualevolta si esce dalla scientifica descrizione fenomenologica. Alla “messa tra parentesi” – cioè alla riduzione fenomenologica – resiste la “coscienza pura”, la quale si costituisce, di fatto, di vissuti puri ed io puro. È quindi grazie all'epoché husserliana se siamo in grado di distinguere il mondo delle cose dalla coscienza pura: l'uno ridotto, l'altro irriducibile fenomenologicamente. Prima di trattare del residuo fenomenologico, principale oggetto d'indagine di questa tesi, sembra opportuno procedere alla presentazione del mondo per come viene caratterizzato in *Idee I*. Infatti, se questa caratterizzazione viene invertita, restituirà un'adeguata descrizione della coscienza pura: il mondo delle cose è quasi l'esatto opposto del residuo fenomenologico.

#### 2.2

Il punto che permette di distinguere tra trascendenza ed immanenza, e dunque tra mondo delle cose – “di valori, [...] di beni<sup>26</sup>” – e vita della coscienza, è la modalità con cui la coscienza può conoscere in questi ambiti. Mentre i vissuti si presentano, anche con la riflessione, nella loro piena evidenza, le cose, intenzionate dai vissuti, appaiono alla coscienza tramite gli “adombramenti”. Gli “adombramenti” (*Abschattungen*) sono precisamente ciò che costituisce la “*differenza di principio del modo di datità*<sup>27</sup>” tra vissuti immanenti e oggetti trascendenti. Mentre “*un vissuto non si*

---

<sup>25</sup> Cartesio 2022, p. 23.

<sup>26</sup> Husserl 2002, Volume I, p. 63.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 101.

*adombra*<sup>28</sup>”, infatti, le cose del mondo possono darsi alla coscienza solo tramite adombramenti. Un adombramento è per Husserl un modo di datità, una determinazione con cui la cosa si presenta; si potrebbe definirlo l’aspetto della cosa da una precisa prospettiva. Per conoscere le cose del mondo, l’essere umano non può che accrescere il numero degli adombramenti, e cioè aumentare le osservazioni delle cose secondo varie prospettive. Secondo Husserl si avrà conoscenza tanto precisa e approfondita di una cosa quanto numerosi saranno gli adombramenti della stessa. Una conoscenza totale della cosa, tuttavia, è da escludere per essenza: una cosa può darsi alla coscienza tramite infiniti adombramenti, e questa infinità preclude già a priori la totale conoscenza della cosa. Per quanti adombramenti si accumulino della stessa cosa, non se ne avrà mai una visione completa; per quante prospettive si assumano, resterà sempre possibile aumentarle e così aggiungere adombramenti.

Coerentemente, dunque, Husserl individua nella nostra percezione del mondo un “*orizzonte di realtà indeterminata*<sup>29</sup>”, la quale sempre rimane tale: vi è sempre la possibilità di aggiungere un ulteriore determinazione, di acquisire un ulteriore adombramento. Questa possibilità è legata ad una sorta di atteggiamento che la coscienza può assumere nei confronti del mondo: l’attenzione. Per Husserl il mondo è sempre “alla mano<sup>30</sup>” (*vorhanden*), il che significa che in qualsiasi momento la coscienza può rivolgere la sua attenzione al mondo tramite dei vissuti che lo intenzionano. Non si limita, però, questa intenzione verso il mondo al mero campo percettivo – cioè all’insieme degli oggetti portati alla coscienza tramite le sensazioni del presente –, ma si può estendere il *vorhanden* all’interezza del mondo. Fa parte di questo mondo alla mano, dunque, anche ciò che non è da me percepibile in questo momento, ma a cui posso rivolgere la mia attenzione: ad esempio, posso “attenzione” il vissuto che ha per oggetto la Torre degli Anziani a Padova, nonostante io stia scrivendo a chilometri di distanza da questa.

Nell’accurata descrizione fenomenologica contenuta in *Idee I*, Husserl specifica anche che i vissuti a cui la coscienza rivolge la sua attenzione, sono detti “attuali” e vengono distinti quindi dai “potenziali” o inattuali. Nonostante “alla mano” sia tutto il mondo, non tutto il mondo è ovviamente “attenzione”. Mentre nel flusso di coscienza sono presenti infiniti vissuti potenziali – come quello avente per oggetto la Torre degli Anziani – insieme all’interezza delle sensazioni del campo percettivo, ad essere vissuti attuali sono solo quelli verso cui la coscienza rivolge la sua attenzione, solo quelli che vengono “attentamente percepiti o incidentalmente notati<sup>31</sup>”. Con un esempio, potremmo dire che mentre si sta leggendo Bulgakov non si presta attenzione alla poltrona sopra cui si sta comodi, nonostante quest’ultima sensazione sia sicuramente presente nel flusso di coscienza. In particolare, la sensazione dello “star comodi sulla poltrona” sarebbe nella trattazione husserliana un’“inattualità<sup>32</sup>”, priva, dunque, del “*carattere fondamentale dell’intenzionalità*<sup>33</sup>” seppur tra i “*momenti effettivi*<sup>34</sup>” della coscienza. Husserl spiega, insomma, che “*il flusso di coscienza non può mai consistere di pure attualità*<sup>35</sup>”, ma consta invece di quest’ultime circondate “da un *medium* di inattualità<sup>36</sup>”. Dove il passaggio, la modificazione, da uno stato all’altro – dal potenziale e inattuale all’attuale, e viceversa

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 84.

– si ha per opera dello “sguardo<sup>37</sup>” della coscienza, e cioè grazie all’attenzione che la coscienza può rivolgere ai suoi vissuti o momenti interni. La distinzione tra attualità e inattualità finisce, inoltre, per delineare un’indicazione terminologica per cui i primi verrebbero chiamati “*cogitationes*” o “*cogito*”. È grazie a questo termine che siamo in grado di passare ora alla trattazione della coscienza pura. Nel caso in cui queste *cogitationes*, infatti, abbiano per oggetto dei contenuti di coscienza – e non cose del mondo – avremmo delle attualità che potremmo chiamare “pure”, esattamente come quei vissuti e quell’io che abbiamo anticipato essere i costitutivi della coscienza pura.

## 2.3

Per rifarci ad una distinzione già familiare, la coscienza pura è definibile come interamente “immanente”. I vissuti che la costituiscono, infatti sono chiamati “*vissuti intenzionali con riferimento immanente*<sup>38</sup>” in quanto “*i loro oggetti intenzionali [...] appartengono alla medesima corrente di vissuti a cui appartengono gli atti stessi*<sup>39</sup>”. L’oggetto della “*percezione immanente*<sup>40</sup>” è già presente nella coscienza stessa, a differenza di quello dei “*vissuti intenzionali diretti in maniera trascendente*<sup>41</sup>” che si trova invece nel mondo esterno. In altre parole, la percezione immanente si trova nella stessa “sede” del suo oggetto – la coscienza –, mentre la percezione trascendente ha “sede” diversa da quella del suo oggetto – il mondo. A questa distinzione tra immanente e trascendente si accompagnano anche tutte le altre differenze che caratterizzano la coscienza pura rispetto al mondo.

Queste differenze ineriscono le stesse caratteristiche che, nella trattazione delle cose del mondo, abbiamo detto sarebbero ricomparse specchiate nella qualificazione della coscienza pura. Tra queste ricordiamo che “*un vissuto non si adombra*<sup>42</sup>”, ma si dà, invece, sempre *in toto*, come un’assoluta evidenza. Rivolgere la coscienza ad un vissuto innumerevoli volte avrà per risultato la stessa visione. Un vissuto si dà sempre pienamente, senza adombramenti di sorta, senza alcuna indeterminazione. Fin dal primo atto di riflessione rivolto ad un vissuto, questo non presenterà mai alcuna zona di esso indeterminata, ma si darà nella sua completa e finita determinazione. Lo stesso non si poteva dire per le cose del mondo, invece, ed insieme a questa differenza se ne accompagna un’ulteriore che mette in luce le diverse essenze di mondo e coscienza pura: la mancanza nel mondo, e la presenza nella coscienza pura, della “*tesi d’esistenza*<sup>43</sup>”. È su questa che si poggia la resistenza del residuo fenomenologico all’epoché, e consta del fatto che “ogni percezione immanente garantisce necessariamente l’esistenza del suo oggetto<sup>44</sup>”. Quando intenziono con un *cogito* un mio vissuto, l’esistenza del vissuto che sto intenzionando è indubitabile; il suo darsi in maniera assoluta, senza sfaccettature ma pienamente, mi dà inoltre la giustificazione ad escludere che esso possa rivelarsi in futuro una finzione. D’altra parte, gli oggetti trascendenti – le cose del mondo –, nonostante si possano accumulare intorno a loro innumerevoli adombramenti, potrebbero rivelarsi finzioni o inesistenti per una successiva esperienza percettiva. Inganni di questo tipo sono ineludibili finché si parla di cose del mondo, ed assolutamente assenti tra gli oggetti immanenti. Questi ultimi, infatti, possono

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Husserl 2002, Volume I, p. 101.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 114

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 111.

dimostrare in ogni tempo la loro esistenza, basta che una riflessione li intenzioni; quelli trascendenti, *contra*, non saranno mai indubitabilmente esistenti.

Queste osservazioni portano Husserl a concludere che: mentre la riflessione immanente può sempre far emergere una “tesi d’esistenza” per i suoi oggetti, nessuna prova può “con assoluta sicurezza renderci certi dell’esistenza del mondo<sup>45</sup>”, la quale rimarrà per essenza sempre dubitabile. Si precisa a riguardo, comunque, che non è sensato dubitare del mondo: sia perché non si trovano veramente valide prove contro la sua esistenza; sia perché l’esistenza del mondo è resa oggettiva dall’intersoggettività, la quale, oltre a confermare le percezioni soggettive avvalorandole, fa sì che ciascun mondo soggettivo venga “identificato con quello degli altri<sup>46</sup>”. Quest’insieme di connessioni intersoggettive è ciò che eminentemente salva Husserl dalla caduta nel solipsismo. In linea di principio, cioè per essenza, si dovrebbe dubitare dell’esistenza delle cose, ma l’intersoggettività, fondante l’oggettività del mondo, “trasla” il dubbio sul piano concettuale: il dubbio riguardo l’esistenza del mondo è “solo” concepibile, non giustificato. Insomma, l’esistenza del mondo non è garantibile per principio come quella della vita della coscienza.

Mentre si riconosce l’imperitura possibilità di concepire un dubbio sull’esistenza mondana, si conferma anche l’impossibilità di un qualsiasi dubbio esistenziale per quanto riguarda la coscienza pura – grazie alla riflessione che garantisce l’esistenza dei suoi oggetti immanenti. La distinzione tra immanenza e trascendenza viene da questo punto della trattazione anche a significare, rispettivamente, necessità e contingenza. Mentre “*L’essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla re indiget ad existendum*<sup>47</sup>”, l’essere trascendente – il mondo delle cose – ha bisogno di una coscienza che lo intenzioni per mostrare la sua esistenza: solo finché l’intenzione perdura possiamo garantire l’esistenza delle cose. La coscienza pura deve quindi “essere considerata una *connessione d’essere chiusa in sé stessa*<sup>48</sup>”, nel senso che la sua essenza, profondamente diversa da quella del mondo, dal mondo stesso la separa anche nettamente.

L’assolutezza di cui Husserl parla non deve spingerci ad intendere la coscienza come una sorta di “ente necessario”: nonostante vengano utilizzate anche espressioni tradizionali come “*nulla re indiget ad existendum*”, il resto dell’analisi fenomenologica husserliana non giustifica una vera e propria necessità d’essere per la coscienza. Anch’essa, insomma, abbisogna di una riflessione su sé stessa per vedere la propria “tesi d’esistenza”, e la necessità che qui le si attribuisce dipende dall’assoluta evidenza a cui questa riflessione conduce. Un’assolutezza che si qualifica qui soprattutto come capace di allontanarla infinitamente dal “*mondo spazio-temporale*<sup>49</sup>”, e ciò in virtù del fatto che essa nega ogni causalità tra coscienza e mondo – dove per “causalità” si intende un qualsiasi tipo di “dipendenza tra realtà<sup>50</sup>”. Da questa netta separazione l’essenza del mondo si riconferma “*soltanto intenzionale*<sup>51</sup>” – cioè un mero oggetto, o dato, per la coscienza –, il che lo bolla come pienamente contingente, come prima accennato, in quanto dipendente dalla coscienza.

## 2.4

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 123

Nonostante ciò, questo ribaltamento del senso comune – che invece vedrebbe la coscienza dipendente dal mondo oggettivo – è già moderato all'interno dello stesso testo, per cui, volendo aprire una piccola digressione, potremmo riportare in particolare due specifiche che Husserl ha cura di far notare: innanzitutto, viene riconosciuto che anche la coscienza è “*un accadimento reale e subordinato nell'ambito di questo mondo*<sup>52</sup>”; in secondo luogo, viene nuovamente arginata la deriva solipsistica grazie all'attacco verso l'idealismo di Berkeley.

Per la prima specifica, Husserl fa notare come, nonostante in linea di principio, cioè per essenza, il mondo contingente sia dipendente dalla coscienza necessaria – nella misura in cui solo mentre la coscienza intenziona il mondo questo si mostra come esistente –, la coscienza è a sua volta in qualche modo subordinata al mondo in quanto con esso si relaziona tramite il corpo. Si accenna qua a ciò che Husserl chiama “io umano<sup>53</sup>” – *menschen-Ich*<sup>54</sup> – o, soprattutto in *Idee II*, “io uomo” – *Ich-mensch*<sup>55</sup> – e che di fatto si costituisce come l'insieme di corpo e coscienza. È a questo tipo di Io che la fenomenologia husserliana attribuisce la dimensione psicologica *in toto*, la quale, includendo anche i sentimenti, le tensioni volitive, etc., non inerisce pienamente all'indagine fenomenologica. A differenza della coscienza pura, infatti, il “corpo vivo<sup>56</sup>”, è immerso nelle interconnessioni causali del mondo. Esso, dunque, in quanto modalità di interazione col mondo della coscienza, ovvero unico ponte tra cose e vissuti, permette di vedere la coscienza come un “accadimento”, ossia come uno degli effetti della concatenazione causale mondana. L'essere subordinato del corpo agli eventi del mondo, “trascina” anche la coscienza, nella misura in cui essa è parte integrante dell'Io-uomo, all'interno delle causalità tra cose.

Con la seconda specifica, Husserl avvalorava l'affidabilità delle percezioni sensibili – in quanto aventi la possibilità di raggiungere la cosa “in carne e ossa<sup>57</sup>” – in piena opposizione rispetto all'idealismo berkeleiano. Quest'ultimo afferma una priorità delle qualità secondarie sulle primarie, struttura che porta a maturare la posizione per cui la stessa estensione – “nucleo della corporeità e di tutte le qualità primarie<sup>58</sup>” – non esisterebbe al di fuori della mente. Coerentemente, per Berkeley non vi è alcuna realtà extramentale che sia materiale o corporea. Al fine di evitare questa deriva idealista, Husserl chiarifica che la distinzione tra qualità primarie e secondarie non fonda una differenza tra vera conoscenza e finzione, rispettivamente. Al contrario, questa distinzione fa solo riferimento a due modalità di conoscenza della cosa, dove non si delinea così chiaramente la superiorità dell'una rispetto all'altra. La presunzione della scienza di conoscere la “vera cosa<sup>59</sup>” tramite le qualità primarie è pienamente respinta dalla fenomenologia: queste sono in realtà delle astrazioni dal “complessivo contenuto della cosa quale ci si offre nella sua presenza in carne e ossa<sup>60</sup>”. La scienza è quindi in grado di costruire un mondo matematico descrivibile solo attraverso le qualità primarie, ma non è questo mondo ad essere veritiero di contro alla finzione che la nostra percezione offre: piuttosto quel mondo matematico è un'astrazione dalla percezione della cosa.

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>54</sup> Husserl 1913, p. 104.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 93 o “*ich als mensch*” p. 105.

<sup>56</sup> Husserl 2002, volume I, p. 135.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>58</sup> Husserl 2002, volume I, p. 95.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.



Le qualità secondarie non descrivono meramente il “segno<sup>61</sup>”, cioè la manifestazione, della “vera cosa” vista invece dalla fisica, ma piuttosto sono propriamente aspetti – diremmo costitutivi, o che la compongono – della cosa percepita. Precisamente chiamati “adombramenti”, questi dimostrano che “la percezione della cosa non presentifica qualcosa di non presente<sup>62</sup>”, visto che il percepito è effettivamente “qualcosa di dato alla coscienza nella sua *presenza in carne e ossa*<sup>63</sup>”: l’indagine fenomenologica finisce col comprovare l’affidabilità delle percezioni e insieme l’esistenza delle cose – cioè del mondo. Conclusa questa digressione a favore del senso comune, possiamo tornare alla trattazione del residuo fenomenologico che consta di coscienza pura ed io puro.

## 2.5

A onor del vero, la relazione tra coscienza pura ed io puro non è perfettamente chiarificata all’interno di *Idee I*: Husserl inizialmente parla dell’io puro come “*andererseits*<sup>64</sup>” rispetto ai vissuti puri e alla coscienza pura “coi suoi puri correlati<sup>65</sup>”, anche se nelle note delle stesse pagine scrive che l’io puro da questa “sfera pura della coscienza [...] non può venir separato<sup>66</sup>”. Capiamo subito, dunque, che sorgono diverse difficoltà nella trattazione di questo Io, difficoltà motivate dall’esigenza di descrivere un Ego interno ad una coscienza – e da essa inseparabile – la quale organizzi i suoi vissuti spontaneamente.

Se per anni Husserl si dedica a negare e confutare tanto un Io trascendentale kantiano quanto uno sostanziale cartesiano, con le *Idee* egli non torna a riammetterlo tale e quale, nonostante veda la necessità di chiamarlo “io” e di porlo nell’immanenza – seppur “trascendente”. Tranne alcune eccezioni<sup>67</sup>, forse comprensibili come mere sviste, Husserl non chiama questo Io “trascendentale”, ed il senso di questa scelta sta proprio nel voler escludere che l’interezza della coscienza sia retta da un Io: anche nelle *Idee*, dove si descrive l’io puro, viene ribadito che i vissuti si organizzano spontaneamente. La descrizione fenomenologica di questo io puro, comunque, sembra vederlo “coinvolto” in questa spontaneità organizzativa della coscienza. Per comprendere il senso di questo coinvolgimento, procediamo ora con una trattazione più puntuale dell’io puro in *Idee I*.

La prima indagine dell’io puro viene calata all’interno delle sue relazioni con la coscienza pura: l’io puro è ciò che rende attuale un vissuto. Il “*cogito*” o “*cogitatio*”, descritto sopra come un atto della coscienza attenzionato dalla stessa, è altrettanto un “«sguardo-verso» *l’objectum*, sguardo che sgorga<sup>68</sup>” dall’io puro. Precisando che quest’ultimo “non può mai mancare<sup>69</sup>”, si rende evidente che affinché si abbia un *cogito*, cioè un “atto attuale”, si deve avere l’io puro, che si rivela, dunque, condizione di possibilità di questi rivolgimenti dell’attenzione coscienziale. Caratterizzando il *cogito* come un qualcosa che dall’io puro “sgorga”, si attribuisce all’io puro l’originarietà del *cogito*, sembrerebbe, dunque, di essere giustificati nell’azzardare a dire che l’io puro sia condizione necessaria e sufficiente al darsi dell’attualità nel flusso di coscienza – questa interpretazione sembra

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>64</sup> Husserl 1913, p. 58.

<sup>65</sup> Husserl 2002, Volume I, p. 75.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>67</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 97, 125.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

tanto più validata dal termine originale in tedesco “*hervorquillt*”<sup>70</sup>, che potremmo tradurre come “scaturire da una fonte” – ma, fermo restando l’imprescindibilità del nostro oggetto d’indagine per l’attualizzazione, vedremo come la questione sia più complessa<sup>71</sup>. Le conseguenze di questa irrinunciabilità sono rilevanti: volendo far avanzare l’indagine in questa direzione, potremmo spingerci fino ad affermare che è solo grazie all’io puro che si può avere scienza. La capacità “oggettualizzante”<sup>72</sup>, in grado di rendere un oggetto “afferrato”<sup>73</sup>, è esclusivamente del *cogito*, ed in ultima istanza dell’io puro che attualizza l’atto attenzionandolo. Per oggetto “afferrato” Husserl intende una sorta di astrazione di quell’oggetto dal flusso dell’esperienza, per cui esso viene osservato – seppur solo tramite adombramenti – separatamente dal resto del mondo. E mentre esattamente questo tipo di astrazione è da attribuire alla ricerca scientifica, l’indagine trascendentale di questo tipo di *cogito* – oggettualizzante, appunto – è compito esclusivo della fenomenologia.

La ricerca di quest’ultima è in grado, inoltre, anche di evidenziare la profonda differenza tra io psicologico ed io puro: a distinguerli c’è innanzitutto la mutevolezza, caratterizzante per l’io psicologico, esclusa dall’io puro. Mentre Descartes, per Husserl, univa sotto il termine “ego” sia quell’Io che muta per ogni affermazione quale “io percepisco, io ricordo, io fantastico, io giudico, sento, desidero, voglio”<sup>74</sup>, sia l’Io immutabile; la fenomenologia chiama il primo “psicologico” ed il secondo “puro”. Con “io psicologico” si intende, di fatto, l’Io a cui fa capo l’intero “io-uomo” composto di coscienza e corpo, *contra*, l’indagine dell’“io puro” si svolge separando da quest’Io non solo il corpo ed i vissuti ad esso connessi, ma anche il resto della coscienza. Da questa separazione deriva l’immutabilità che lo distanzia dall’io psicologico, la quale, tuttavia, non nega le molteplici “interazioni” – se così si può chiamarle – che l’io puro ha con i vissuti.

Le *cogitationes*, di cui si parlava poco sopra, sono possibili solo grazie all’io puro, ma anche l’interesse dei vissuti irriflessi “appartiene”<sup>75</sup>, secondo la trattazione husserliana, all’io puro, ed anzi in ogni vissuto irriflesso “vive”<sup>76</sup> lo sguardo dell’io puro. Questa duplice caratterizzazione giustifica la possibilità sia di potersi rendere conto – in un certo modo – dei vissuti irriflessi, sia di riflessione degli stessi: è proprio grazie all’io puro che possiamo trascinare nella dimensione riflessiva i vissuti irriflessi. Non solo, mentre la molteplicità di questi ultimi “è presente per l’io”<sup>77</sup> puro, non tutta la sfera dei vissuti irriflessi è costituita da percezioni – secondo una fugace precisazione terminologica husserliana per cui le “percezioni” costituirebbero il “campo di immediata osservabilità”<sup>78</sup>, cioè di una piccola parte del “mondo circostante”<sup>79</sup>. Considerando ciò, sembrerebbe che l’io puro sia la condizione di possibilità delle percezioni che intenzionano il mondo circostante, dei vissuti riflessi e delle *cogitationes*.

Oltre a questo, che potremmo chiamare – in linea con le preoccupazioni sartriane – la “trascendentalità” dell’io puro, esso viene caratterizzato – ulteriormente a come accennavamo sopra<sup>80</sup> – anche dalla necessità: in particolare, su di esso si fonda la possibilità della tesi d’esistenza

---

<sup>70</sup> Husserl 1913, p. 65.

<sup>71</sup> Cfr. § 3.1.

<sup>72</sup> Husserl 2002, volume I, p. 87.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Cfr. § 2.3, ultimo capoverso.

coscienziale. Mentre il mondo delle cose, come su detto, risulta contingente per l'impossibilità di mostrare la propria esistenza autonomamente, la coscienza pura può poggiarsi sulla “*tesi del mio puro io e della sua vita egologica, che è «necessaria» e assolutamente indubitabile*<sup>81</sup>”. La necessità di cui si parla qui è da intendere come condizione di possibilità della riflessione: l'io puro è necessariamente nella coscienza pura perché questa può sempre riflettere. Ed è proprio questa necessità, evidentemente, che si fa garante dell'assolutezza della coscienza pura. Infatti, se quest'ultima mostra la sua tesi d'esistenza con la riflessione, risulta chiaro che il fondamento della riflessione sarà anche il fondamento della tesi d'esistenza. Poiché Husserl ha già descritto l'io puro come condizione di possibilità della riflessione, ciò che deriva dalla riflessione – come la tesi d'esistenza della coscienza pura e la sua assolutezza – è in ultima analisi garantito dall'io puro. La presenza dell'io puro regge l'indubitabilità della coscienza pura, giustificata, innanzitutto, dall'evidenza originaria dell'io puro, cioè della sua perenne – potremmo dire – “reperibilità”: dopo che Husserl “apprese a scoprirlo”, questo io puro immanente e trascendente, immutabile ed onnipresente, si svelò come sempre visibile, sempre potenzialmente intenzionabile e, di conseguenza, una necessità della coscienza.

È opportuno specificare che l'utilizzo dei caporali per la parola “necessaria”, nell'ultima citazione, non è casuale: Husserl vuole evitare che l'io puro, così come la coscienza, vengano intesi come certi enti necessari della tradizione filosofica. Come appena detto, l'essere necessario dell'io puro lo distingue nettamente dal mondo, tuttavia, lungi dal qualificare un'esistenza eterna autonoma rispetto a qualsivoglia realtà, questa caratteristica è più da legare ad una permanenza nella mente, cioè in una coscienza umana. Potremmo anche dire che “l'io fenomenologico che scopre le cose<sup>82</sup>” è costante. E questa “costanza non è quella di un vissuto stupidamente persistente, di una «idea fissa»<sup>83</sup>”, l'io puro non è il solo elemento che resiste alla riduzione fenomenologica, è, però, l'unico ad essere caratterizzato dalla costanza. Mentre il resto della coscienza pura consta di un flusso di vissuti che si susseguono, l'io puro permane, e non all'interno di essi: “esso non è un vissuto tra altri vissuti e nemmeno una autentica parte di vissuto che appaia e scompaia insieme con il vissuto di cui è parte<sup>84</sup>”. E mentre l'io puro permane “identico<sup>85</sup>” e costante, esso continua ad “appartenere” ad ogni vissuto “e il suo «sguardo» va all'oggetto «attraverso» ogni attuale *cogito*<sup>86</sup>”.

Ciò che in *Idee I* Husserl descrive sembra proprio un io puro come funzione. Se teniamo ferma la posizione fenomenologica per cui i vissuti costituiscono la coscienza organizzandosi spontaneamente, il fatto che l'interezza dei vissuti, anche quelli non direttamente intenzionati, “appartenga” all'io puro sembra risultare problematico, poiché si potrebbe dedurre la trascendentalità dell'io puro per la coscienza *in toto*. Tuttavia, si potrebbe porre l'accento sul fatto che questa appartenenza all'io puro è, in realtà, in *Idee I* declinata solo nella forma della potenzialità d'intenzione. Con quest'ultima espressione intendiamo che l'io puro è l'unico elemento in grado di rendere qualsiasi vissuto un *cogito*, cioè un'attualità, un vissuto attenzionato, oltre che intenzionato. Questo testo viene fortemente criticato da Sartre proprio perché l'introduzione dell'io puro utilizza espressioni forti: nonostante si dica che *Idee I* costituisce solo una “provvisoria presa di posizione<sup>87</sup>” a riguardo, Husserl insiste sull'appartenenza della coscienza *in toto* a questo Io. E dunque, se non si considerasse attentamente il lavoro svolto nelle *Ricerche logiche*, si potrebbe arrivare a pensare – come fa Sartre – che con le

<sup>81</sup> Husserl 2002, volume I, p. 113.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 144.

*Idee* Husserl riaffermi tale e quale quel polo egologico trascendentale, quell'Io centro e fondamento della coscienza. Prestando invece attenzione agli elementi di continuità tra le *Ricerche* e le *Idee*, sembra opportuno riconoscere che questo io puro non è lo stesso Io trascendentale che è stato negato nelle indagini husserliane precedenti, ciò che Husserl ha "appreso a scoprire" è più precisamente un altro Io. E nonostante la citazione kantiana – "l'«io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»<sup>88</sup>" – complichiamo l'analisi nella direzione appena suggerita, la descrizione dell'io puro, che già in queste pagine viene accennata, sembra avvalorare l'interpretazione per cui questo sia, di fatto, una funzione immanente alla coscienza pura.

Alla luce di queste osservazioni, la definizione di "*trascendenza nell'immanenza*"<sup>89</sup> si potrebbe spiegare sulla base delle differenze che l'io puro presenta rispetto al resto della coscienza: oltre ad essere immerso "nell'immanenza" del flusso di coscienza, motivo per cui questo resiste alla riduzione fenomenologica; esso è individuabile e – in via astrattiva – separabile dal resto della coscienza pura. Quella dell'io puro non è una totale immanenza, perché se fosse tale dovrebbe avere un inizio ed una fine come tutti i vissuti puri. Ma non è neanche una totale trascendenza, perché altrimenti dovrebbe trovarsi fuori della coscienza, nel mondo. L'io puro, dunque, trascende la coscienza ed insieme le è immanente: rispettivamente, in essa permane costante e con essa resiste all'*epoché*. Questa duplice caratterizzazione fa sì che, per questa funzione chiamata "io puro", "*trascendenza nell'immanenza*" sia una definizione calzante.

---

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 144.

## CAPITOLO TERZO

### La più vasta trattazione

#### 3.1

Grazie all'indagine portata avanti da Husserl in *Idee II*, siamo in grado di accedere ad una più vasta ricchezza caratterizzante l'oggetto della nostra indagine, ovvero l'io puro. Nel primo capitolo della seconda sezione dell'opera appena menzionata, troviamo questa ricchezza articolata soprattutto secondo due prospettive. Volendo semplificare questa duplice articolazione, potremmo definire la prima macro-caratterizzazione come "descrittiva", la seconda macro-caratterizzazione come "genetica" – dove l'ordine appena indicato corrisponde all'ordine della trattazione husserliana. La tipologia della prima articolazione procede la trattazione limitandosi ad "osservare" il suo oggetto. Così facendo essa è in grado di delimitarne l'attività anche in relazione alla sede in cui questo oggetto opera, concretamente osserveremmo una sorta di "sezione" della coscienza. La seconda articolazione, invece, procede con obiettivo genetico: a partire dalla situazione in cui si trova l'oggetto – dal dato di fatto – si cerca di ricostruire l'origine di questo, insieme al suo processo di generazione ed evoluzione.

La prima macro-caratterizzazione occupa la maggior parte del capitolo sull'io puro, presentando una varietà di sviluppi che potremmo riassumere in quattro punti. Al primo (1), fissiamo l'aspetto che mostra "l'io puro come polo egologico"<sup>90</sup>, espressione che Husserl in *Idee II* utilizza come prima caratterizzazione del nostro oggetto. Ciò che la trattazione esplicita, ovvero ciò che si intende con l'espressione citata, è che l'io puro si costituisce come un singolo riferimento per una molteplicità. Tenendo ferma questa vaga indicazione, possiamo procedere con le diverse specificazioni che il testo ci presenta.

Innanzitutto, occorre riportare la convinzione husserliana che vede la polarità soggetto-oggetto come strutturante ogni atto. È, infatti, solo partendo da questa perenne struttura che si spiega il ruolo di "polo egologico" assunto dall'io puro. In quanto tale, l'io puro si fa il "«soggetto» degli atti e degli stati"<sup>91</sup> a cui, di fatto, l'interezza della coscienza fa riferimento. La modalità di questo riferimento implica sempre, per Husserl, una duplice ed opposta direzione – "l'io puro è in riferimento con gli oggetti in modi molto diversi"<sup>92</sup> –: la prima direzione vede un "raggio egologico [diretto] sull'oggettualità dell'atto"<sup>93</sup>; la seconda consiste nell'"irradiazione"<sup>94</sup> dall'oggetto verso l'io puro. Se è vero che in ogni atto è "implicito un raggio del dirigersi [...] che ha il suo punto di partenza nell'«io»"<sup>95</sup> puro, è altrettanto vero che "dall'oggetto emanano raggi in direzione contraria"<sup>96</sup>. In ogni caso, l'io puro permane, dunque, come polo egologico, o come "centro di irradiazione, oppure [...]

---

<sup>90</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 102.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 103.

di convergenza<sup>97</sup>”, nella relazione con ogni “oggettualità”, cioè con ogni oggetto. Nella polarità soggetto-oggetto, l’io puro ricopre sempre il primo ruolo, mentre il secondo è assunto e dalle cose del mondo e da tutti gli altri elementi coscienziali. Viene precisato, inoltre, che si trova “dalla parte noetica<sup>98</sup>” il costituirsi dell’io puro e come *Ausstrahlungszentrum*<sup>99</sup> e come *Einstrahlungszentrum*<sup>100</sup>: tanto il raggio dall’oggetto quanto quello dall’io puro sono, cioè, noetici; intendendo con quest’ultimo termine che essi fanno parte dei processi con cui si perviene al noema, secondo quella distinzione husserliana che separa la noesi dalle modalità in cui l’oggetto si dà – dalla datità noematica, appunto.

Chiarita questa duplice e noetica irradiazione, possiamo procedere con l’esposizione del secondo punto (2). Sembra opportuno evidenziare in quest’ultimo ciò che potremmo chiamare “le modalità di vita dell’io puro”. Una formula che siamo spinti ad utilizzare dalla terminologia husserliana, in cui spesso ricorre “vita<sup>101</sup>” in riferimento all’io puro. Dipendente da queste modalità, dal “«come» l’io li vive<sup>102</sup>”, è la condizione di “attualità<sup>103</sup>” dei vissuti: l’io puro vive in tutti i vissuti, ma se con una modalità esso li rende attuali – li rende cioè *cogitationes* –, con un’altra l’io puro “sprofonda nell’inattualità<sup>104</sup>” insieme ad essi. Come già spiegato in *Idee I*, dunque, anche nel volume successivo Husserl ribadisce la funzione dell’io puro in grado di rendere attuali i vissuti. Ciò che in *Idee II* ha più cura di specificare, tuttavia, è la modalità in cui l’io puro rende attuali o inattuali i vissuti. L’esistenza dell’io puro nella coscienza è indiscussa, esso non scompare da essa neanche se nell’inattualità. Anche diventasse un “io che non compie nessun atto” – appunto sprofondato nell’inattualità –, infatti, esso “vivrebbe” comunque in tutti i vissuti. La diversa modalità in cui l’io puro vive, piuttosto, si mantiene all’interno di “una evoluzione fenomenologica del sempre presente riferimento puro dell’io con qualche cosa<sup>105</sup>”. Quando un vissuto diventa attuale, significa che l’io puro si è diretto verso di esso con un “raggio attuale<sup>106</sup>”; quando un vissuto è inattuale, l’io puro si dà invece come “un io nascosto<sup>107</sup>” e, nonostante viva in esso, non rivolge il suo sguardo verso il vissuto.

In questo secondo caso Husserl specifica che, a differenza di come si potrebbe pensare, l’io “nello stato della latenza, non è un nulla, non è la vuota potenzialità della trasformazione dei fenomeni in fenomeni attuali dell’io, bensì un momento della loro struttura<sup>108</sup>”. L’io puro “*non si genera e non trapassa*<sup>109</sup>” nella coscienza, ed infatti, anche nell’ipotesi che vi sia una coscienza “totalmente opaca<sup>110</sup>” – cioè una coscienza in cui non vi sia nessuna attualità, nessun *cogito* –, la vita dell’io puro in essa è comunque presente per Husserl. Una convinzione che spinge il fenomenologo a ricordare ancora Kant con la proposizione “*L’io puro deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni*<sup>111</sup>”. Ciò che questo riferimento kantiano vuole indicare è che l’io puro permane nella coscienza anche nell’inattualità. Esso accompagna ogni vissuto – ogni rappresentazione, per dirla con Kant – sia rendendolo attuale, sia mantenendolo inattuale. Se, infatti, questo io puro sempre

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>98</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 110.

<sup>99</sup> Husserl 1952, p. 105.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 104, o anche “vivendo” p. 102, “vive” pp. 103, 104, “vivere” pp. 108, 113.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

esistente “agisce”<sup>112</sup>”, avremmo ciò che Husserl chiama una coscienza “desta”<sup>113</sup>; se, invece, vissuto ed io puro rimangono nell’inattualità, avremmo una “coscienza assopita”<sup>114</sup>. Sia nella prima modalità che nella seconda l’io puro, comunque, permane: l’io puro vive in ogni caso nel vissuto, accompagnando così ogni “rappresentazione”, indipendentemente dall’attualità o inattualità dello stesso.

A riguardo della citazione kantiana e della sua spiegazione in queste pagine, urge aprire una breve digressione in quanto non si può ignorare un certo tipo di caratterizzazione dell’io puro che sembra emergere in buona parte di *Idee II*: il termine reso con “agisce” è in realtà scritto da Husserl, qui come in molti altri passi, come *waltet*<sup>115</sup>. L’utilizzo abbastanza diffuso di questo termine, che tradurremmo invece con “domina” o “comanda”, ci allontana non poco dall’interpretazione che cerchiamo di dare dell’io puro come funzione. Anche nello spiegare che si può ricorrere a Kant per facilitare la comprensione della presenza costante dell’io puro, infatti, Husserl sembra alludere ad un alto tipo di attività di questo Io: una coscienza destata non consta solo di un io puro che attualizza un vissuto, ma, per queste allusioni, anche di un io puro che ha un certo tipo di potere sulla coscienza. Non solo, dunque, l’io puro accompagna le “rappresentazioni” per poterle attualizzare, ma è sempre presente nella coscienza in quanto suo “comandante”. Non è solo il referente polo egologico di tutti i vissuti, ma gli si attribuisce anche la facoltà di gestire i vissuti, in qualche modo. Non possiamo in questa sede approfondire ulteriormente questo ampissimo tema, ci basti qui segnalare che questo tipo di caratterizzazione complica assai la nostra difesa di un io puro come funzione: comunque, potremmo suggerire che *oltre* alla sua funzione, nelle riflessioni husserliane l’io puro assuma *anche* altre attività ed attributi, non oggetto di questa nostra indagine.

Ritornando al filo argomentativo appena sospeso, continuiamo dicendo che il passaggio da una coscienza assopita e opaca ad una destata – con un io puro che “agisce”, che vive nel *cogito* – è specificato essere una “possibilità essenziale e incondizionata”<sup>116</sup> della coscienza. Possibilità legata alla modalità in cui l’io puro vive nei vissuti: utilizzando la terminologia husserliana, avremmo un io puro che “entra in scena ed esce di scena”<sup>117</sup>, rispettivamente una coscienza destata ed una assopita. In un *cogito* l’io puro entra in scena, in un vissuto inattuale esso esce di scena. La possibilità incondizionata appena descritta è dunque indubbiamente dipendente dall’io puro, ma sembra opportuno definirlo come condizione necessaria e non sufficiente per il passaggio alla coscienza destata. Volendo esemplificare, ricordando anche che *L’io puro*<sup>118</sup> si trova nella sezione *La costituzione della natura animale*<sup>119</sup>, potremmo far notare come nel caso in cui una tortora senta uno sparo e spicchi il volo in ritirata, non affermeremmo così sicuramente che l’io puro abbia avuto il pieno potere di attualizzare il vissuto “fuga in volo”; piuttosto saremmo spinti a dire che l’io puro sia stato “etero-direzionato”, ossia che sia stato lo sparo a direzionare l’io puro verso l’attualizzazione della ritirata – pur restando impossibile questa attualizzazione salvifica della tortora senza un io puro.

Inoltre (3), in queste stesse pagine troviamo “l’afferrabilità dell’io puro”<sup>120</sup>, cioè la possibilità che l’io puro ha di cogliere sé stesso con la riflessione. Sin dalle prime battute del capitolo, infatti, viene

---

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Husserl 1952, pp. 97, 99, 103, 108, 151.

<sup>116</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 113.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>118</sup> *Ivi*, pp. 102-124.

<sup>119</sup> *Ivi*, pp. 95-173.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 105.

spiegato che si ha sempre la possibilità di un’“assoluta individuazione<sup>121</sup>” dell’io puro nei suoi atti, nonostante dagli stessi esso sia separabile “soltanto per via astrattiva<sup>122</sup>”. La capacità che abbiamo di isolarlo, in ogni caso, è resa possibile solo dalla riflessione, cioè dal rivolgimento dello sguardo dell’io puro verso sé stesso. Più precisamente, la riflessione in grado di cogliere l’io puro – che Husserl chiama “riflessione dell’io<sup>123</sup>” – si attua a partire da un *cogito*: su di un’attualità si rivolge un’altra attualità che ha l’obiettivo di individuare l’io puro nella prima attualità. In questo tipo di riflessione, “l’io può dunque rendersi l’oggetto di se stesso<sup>124</sup>” e proseguire l’indagine fenomenologica.

Nonostante questa esclusiva modalità di afferrabilità dell’io puro, Husserl precisa che esso “non è un momento effettivo del *cogito* stesso<sup>125</sup>”, se lo fosse si potrebbe dedurre un io puro, o addirittura una sua scomposizione, per ogni singolo *cogito* – deriva che si scontrerebbe con la teoria alla base del prossimo punto di questo paragrafo. Sia che l’io puro si afferri, sia che non lo faccia, esso rimane presente con tutte le sue funzioni: la riflessione fa sì che l’io puro diventi “dato<sup>126</sup>”, e dunque indagabile fenomenologicamente, ma non intacca le sue attività. In questa stessa condizione, l’io puro si rivela come indubitabile, in quanto “nessuna accumulazione di autoesperienze può insegnarmi qualcosa di più dell’unica esperienza costituita da un unico *cogito* diretto<sup>127</sup>”. Non è presente alcuno scarto conoscitivo per quanto riguarda l’afferrabilità dell’io puro, esso si dà “assolutamente in luce<sup>128</sup>”.

Tuttavia, sempre dalla trattazione della qui citata “afferrabilità”, è opportuno riportare una distinzione avanzata da Husserl: all’io puro inerisce sempre la possibilità di un’“autopercezione<sup>129</sup>”, ma questa può attuarsi sia per *cogito* “diretto”, sia grazie ad un *cogito* che attraversi la memoria della coscienza. Nel primo caso, come già spiegato, il *cogito* si dirige su un’altra attualità per rilevarne l’io puro; nel secondo caso l’io puro attua un *cogito* che individua nella memoria un “io passato<sup>130</sup>”. Grazie a quest’ultimo, l’io puro “si coglie come un io che dura nel tempo<sup>131</sup>”, una continuità che identifica l’io puro presente con quello passato. Questa caratteristica è di primaria importanza, ma in attesa di un suo più adeguato svolgimento<sup>132</sup>, ci si focalizzi sull’immediata conseguenza della “rimemorazione” appena spiegata: l’io puro si identifica con l’io passato.

Questa relazione tra io, passato e presente, è l’oggetto dell’ultimo punto (4) di questa macro-caratterizzazione. È nell’essenza dell’io puro il mostrarsi sempre identico, ovviamente all’interno della stessa coscienza. Come prima accennato, il primo riferimento all’immutabilità dell’io puro si trova nella specifica per cui esso non si modifica nell’avvicinarsi dei vissuti. Non essendo “un momento effettivo, [né] una parte costitutiva<sup>133</sup>” dell’atto, Husserl può spiegare che l’io puro rimane identico ed immutabile in qualsiasi vissuto esso viva. E questa peculiarità gli è essenziale, l’io puro deve mantenersi identico, deve perdurare immutabile, nelle parole husserliane: “l’io puro è in quanto io identico di questo tempo immanente<sup>134</sup>”.

---

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Cfr. § 3.2.

<sup>133</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 107.

<sup>134</sup> *Ibidem*.



Un'identità che, come poco sopra accennato, permane assolutamente a patto che lo si consideri nella stessa coscienza e non in un'altra. Infatti, Husserl specifica che “esistono tanti io puri quanti sono gli io reali<sup>135</sup>”, e cioè per ogni identità tra corpo e coscienza, per ogni corpo vivo, per ogni io-uomo, vi è un io puro. In termini più banali, in ogni essere umano vi è un io puro, il quale permane identico all'interno della coscienza dello stesso umano, ed è diverso in un altro umano. La citazione con cui si vuole chiudere questo quarto punto si oppone, apparentemente, con la seconda macro-caratterizzazione: gli io puri “non necessitano di alcuna costituzione che avvenga attraverso «molteplicità»<sup>136</sup>”. Un'espressione funzionale, nel testo, alla differenziazione tra l'io puro e l'io-reale. Mentre quest'ultimo è costituito in relazione con l'io puro e con l'intersoggettività, è cioè un'unità intenzionale frutto di una composizione dalla molteplicità; gli io puri vengono semplicemente e direttamente “attinti nella loro originarietà e nella loro assoluta ipseità<sup>137</sup>” grazie alla “riflessione dell'io”.

### 3.2

La seconda macro-caratterizzazione dell'io puro consiste nel suo essere “costituito<sup>138</sup>” da una molteplicità di sue occorrenze, una molteplicità che sembrerebbe invece chiaramente negata dalla penultima citazione del precedente paragrafo. A riguardo, è opportuno chiarire che la molteplicità a cui la “costituzione dell'io puro” fa riferimento consta esclusivamente di istanze dell'io puro, in una maniera che chiariremo a breve; mentre la molteplicità di cui gli io puri non necessitano, come affermato nella citazione in questione, è il riferimento di qualsiasi altra pluralità e interna ed esterna alla coscienza. La costituzione dell'io puro avviene sì tramite una molteplicità, ma una molteplicità il cui riferimento è esclusivamente le occorrenze dell'io puro nella coscienza.

Lo sviluppo di questo paragrafo ha precisamente l'obiettivo di chiarire come questa costituzione avvenga, e cioè, anche, di cosa consti la molteplicità menzionata. Innanzitutto, i termini “occorrenze” e “istanze” usati poco sopra sono da intendere con un significato molto ampio e piuttosto vago. Si ha questa esigenza in quanto la costituzione dell'io puro per Husserl si sviluppa tramite due modalità principali: le “prese di posizione<sup>139</sup>” e le rimemorazioni di sé; entrambe possibili solo grazie alla memoria. La possibilità della memoria gioca, nella trattazione dell'io puro, un ruolo fondamentale. Già con l'analisi descrittiva si è visto che la memoria è necessaria alla comprova di un io puro identico, ora, con quest'analisi genetica, non si può negarle un'assoluta esigenza. La costituzione dell'io puro, di fatto, si svolge interamente su di una base mnemonica.

Per entrare nel dettaglio di questa costituzione, sembra opportuno partire colla presentazione delle “«opinioni intenzionali» permanenti<sup>140</sup>”, che vengono subito definite come fondate da delle “prese di posizione” dell'io puro. Sono queste “permanenze” di fatto, ad essere la principale modalità di riconoscimento dell'io puro, il quale grazie ad esse si riconosce identico col passare del tempo. Esse costituiscono un “*habitus*<sup>141</sup>” in grado di garantire la “conseguenzialità dell'io<sup>142</sup>” puro, su cui si basa

---

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 117.

la sua identità. Fermo restando che l'io puro sia immutabile, esso si riconosce identico nella concatenazione di più prese di posizione, in quanto queste mostrano un'evoluzione che è dello stesso io puro. Un io puro presente ha sempre la possibilità di identificarsi con un io puro passato, e ciò avviene guardando nella memoria e riconoscendo che la sua presente presa di posizione è conseguente ad una passata presa di posizione. Riconoscendo che la passata presa di posizione è altrettanto sua, l'io puro si riconferma come il soggetto sia della passata che della presente presa di posizione.

Le opinioni intenzionali permanenti, chiamate anche “temi<sup>143</sup>”, nello specifico si configurano come delle unità intenzionali che, appunto, permangono nella coscienza. A seguito di una presa di posizione, l'opinione permane nella coscienza in maniera da risultare sempre “attuale<sup>144</sup>”, sempre presente, o meglio: contemporanea. Questi temi possono essere dell'esperienza, del giudizio, del piacere, del volere, e la loro permanenza è intaccata solo da eventuali nuovi “motivi<sup>145</sup>”. Nel caso in cui l'io puro rilevi nuovi motivi che smontino una precedente opinione intenzionale permanente, esso è costretto ad attuare una nuova presa di posizione che modifichi il tema precedente o ne crei uno nuovo. L'ultimo tema permarrà nella coscienza finché nuovi motivi non lo screditeranno a sua volta.

L'origine di questi motivi non è qui da Husserl meglio precisata, ma sembra questi si costituiscano come il resto dei vissuti all'interno del flusso di coscienza. Certo è che l'io puro non ha la possibilità di prendere o meno una posizione, né di scegliere liberamente quale opinione intenzionale permanente porre: se certi motivi sono presenti nella coscienza, allora l'io puro prenderà la posizione che da essi deriva, da cui deriverà conseguentemente un determinato tema. A riguardo Husserl parla dell'io puro come di un “soggetto razionale<sup>146</sup>”, una razionalità qualificantesi, brevemente in queste pagine, con due caratteristiche: l'opposizione all'arbitrarietà e la fondazione di una comprensione intersoggettiva. A partire da una determinata “conoscenza evidente<sup>147</sup>” qualsiasi soggetto razionale prenderà la stessa decisione. Ciò nega, essenzialmente, qualsiasi forma di arbitrarietà dell'io puro nell'attuazione delle prese di posizione, e insieme consente a qualsiasi altro soggetto razionale – a qualsiasi altro io puro – di comprendere le decisioni e le prese di posizione altrui, indipendentemente dal possesso delle stesse conoscenze evidenti, degli stessi motivi.

Nonostante le modificazioni dei temi, cioè il susseguirsi di diverse prese di posizione, l'io puro per Husserl non può mai definirsi “infedele<sup>148</sup>” a sé stesso. Al massimo può risultare “infedele” nei confronti dei passati temi, ma, in realtà, il susseguirsi dei temi attesta l'identità dell'io puro, poiché è sempre questo a prendere nuove prese di posizione: è sempre l'io puro a mantenere e/o modificare i suoi temi. La capacità essenziale dell'io puro di “ritrovarsi identico nel suo decorso<sup>149</sup>” è ciò che lo definisce “costituito”.

Ma questa capacità, viene in queste pagine precisato, non si basa solamente sulla consequenzialità dei temi, bensì anche sull'individuazione dell'io puro nelle passate *cogitationes*. L'io puro, “rimemorando passate *cogitationes*, può guardarsi indietro e può aver coscienza di se stesso come del soggetto di queste *cogitationes* rimemorate<sup>150</sup>”. Husserl mostra, dunque, come questa rimemorazione finisca per costituire, in un certo senso, l'io puro: l'identità dell'io puro è garantita sulla base di una

---

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

molteplicità di sue occorrenze all'interno della coscienza, esattamente quelle occorrenze che lo vedono come il soggetto di tutte le attualità, di ogni *cogito*.

Conclusa questa precisazione, ai fini di indagare l'io puro, vi è l'esigenza di ritornare alla trattazione delle opinioni intenzionali permanenti: esse sono definite anche come "proprietà<sup>151</sup>" dell'io puro, oltre che come principale modalità della sua costituzione. È possibile vedere i temi come delle proprietà in quanto questi, perdurando, rimangono sempre reperibili per l'io puro. Quest'ultimo può sempre attingere ai suoi temi, può sempre riattualizzare un qualsiasi tema tramite un nuovo vissuto. Di fatto, l'"instaurazione"<sup>152</sup> (*Stiftung*) di una nuova proprietà, di un nuovo tema, altro non è che una "relazione reciproca"<sup>153</sup> tra vissuti. Una relazione costituente un'unità che, in un certo senso, trascende i singoli vissuti: è come se il tema fosse il contenuto di una molteplicità di vissuti.

Secondo questa prospettiva, potremmo facilmente accostare gli stati sartriani ai temi husserliani, rilevandone la somiglianza. Abbiamo già riportato esemplificazioni per i primi nel primo capitolo di questa tesi, per i secondi potremmo ipotizzare, ad esempio, che "amore per i dolci" sia un tema – o opinione intenzionale permanente – la cui presa di posizione risale al primo vissuto in cui il soggetto abbia assaggiato un dolce, amandolo; in seguito, il tema perdurava in quanto ad ogni esperienza di assaggio dolce si aveva un vissuto di amore nei suoi confronti.

Husserl specifica, inoltre, un'altra evoluzione dei temi: continuando l'esempio, si potrebbe avere l'occasione per cui all'esperienza di assaggio dolce non corrisponda il vissuto di amore; in questo triste caso l'opinione intenzionale permanente sarebbe "cancellata". Con questa "eliminazione"<sup>154</sup> viene negato "qualsiasi possibile ricordo futuro di questo contenuto"<sup>155</sup>, l'io puro perde questa proprietà e al suo posto rimangono solo singoli vissuti, incapaci, ormai, di mantenere una relazione reciproca. Cancellare un tema significa vietare qualsiasi ricordo di esso, e ciò a ribadire l'imprescindibilità dell'io puro e delle sue acquisizioni – o proprietà o temi – dall'ambito della memoria.

Si ha un tema a partire da una presa di posizione, da un vissuto, la quale viene poi intenzionata da altri vissuti che, nella loro molteplicità, costituiranno l'opinione intenzionale permanente. Quest'ultima si ripresenterà nella memoria come la stessa, identica, in ogni futuro vissuto che la intenzioni, in una modalità che Husserl chiarisce essere una "co-posizione attuale"<sup>156</sup>. Lungi dall'essere una mera riproduzione del vissuto originario, per "co-posizione" si intende "un'adozione di ciò che era posto «prima»"<sup>157</sup>. A partire dalla presa di posizione, e per tutta la sua "*durata*"<sup>158</sup>, un tema – chiamato anche "convinzione permanente"<sup>159</sup> – viene adottato nuovamente da ogni vissuto che lo renda suo contenuto: al di là di questa sorta di rimemorazione – chiaramente discontinua –, tuttavia, non vi è alcuna "convinzione permanente" che sia realmente sempre presente nella coscienza.

### 3.4

---

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 123.

Alla luce di questa duplice caratterizzazione, che rappresenta la più estesa trattazione dell'io puro da parte di Husserl, emerge l'esigenza di una considerazione riassuntiva. L'io puro viene indagato da Husserl secondo due prospettive: per la prima esso risulta essere una sorta di funzione della coscienza; per la seconda esso è un'unità costituita dal flusso dei vissuti. Il suo essere una funzione è supportato dall'identità e immutabilità che gli ineriscono pur vivendo in tutti i diversi vissuti. L'io puro è la funzione che attualizza i vissuti, come anticipato in *Idee I*; attualizzazione che si compie entrando in scena e cioè rendendo un vissuto inattuale un *cogito*.

Questo passaggio, tuttavia, presenta una problematica rilevabile in espressioni contrastanti del testo husserliano. Prima l'io puro viene definito come un momento della struttura dei vissuti inattuali – “Moment ihrer Struktur<sup>160</sup>” –; dopo si nega dello stesso che sia un momento effettivo o parte costitutiva delle *cogitationes*. Sembrerebbe, insomma, che nel passaggio da inattualità ad attualità l'io puro smetta di essere “momento” del vissuto. Contestualizzate, queste espressioni intendevano: la prima<sup>161</sup>, che l'io puro vive in tutti i vissuti, anche in quelli inattuali, non solo come mera “potenzialità<sup>162</sup>” di attualizzarli; la seconda<sup>163</sup>, che, nella “riflessione dell'io”, l'io puro si coglie come un oggetto non appartenente al *cogito* appena intenzionato da un'altra attualità. Prescindendo, dunque, dalla *littera* contrastante, i significati di entrambe le proposizioni appaiono conciliabili. L'interpretazione più coerente sembrerebbe vedere un io puro che vive in tutti i vissuti, che in qualche modo è presente in tutto il flusso di coscienza, e che tuttavia non diventa un'effettiva parte di questi, neanche delle *cogitationes*. Husserl vedeva l'esigenza di affermare un io puro presente in tutti i vissuti, affinché se ne garantisse l'“attualizzabilità”, e insieme riconosceva la necessità di non considerare l'io puro come una parte costitutiva di questi, in caso contrario si avrebbe avuto una scomposizione dell'io puro per ogni singolo vissuto. Nonostante la questione risulti delicata, comunque, con le due espressioni Husserl prova a preservare sia la possibilità di attualizzazione che l'identità dell'io puro.

Per quanto riguarda, invece, la seconda macro-caratterizzazione, l'io puro risulta costituito dall'unità di molteplici sue occorrenze. Navigando nella memoria esso ha la possibilità di identificarsi sia nelle attualità che nelle prese di posizione. Da quest'ultime si formano anche dei temi che, perdurando nel tempo della coscienza, collegano direttamente l'io puro presente all'io puro passato, identificando l'io che attua la rimemorazione con l'io che inizialmente prese una posizione e che successivamente continuò a mantenerla. Nella memoria, l'io puro, insomma, è in grado di riconoscersi in ogni vissuto avente come contenuto un tema, nonché nel vissuto originario che il tema l'ha iniziato, cioè nella presa di posizione. Entrambe le prospettive di cui abbiamo trattato, entrambe le macro-caratterizzazioni, comunque, erano da Husserl pensate come complementari in *Idee II*. Affrontare la loro complementarità, rilevandone le difficoltà e proponendo delle soluzioni, sarà esattamente uno degli obiettivi dell'ultimo capitolo di questa tesi.

---

<sup>160</sup> Husserl 1952, p. 100.

<sup>161</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 105.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 107.

## CAPITOLO QUARTO

### Confronti e considerazioni

#### 4.1

Le indagini fin qui svolte necessitano ora di una vicendevole integrazione, al fine di un confronto tra *La trascendenza dell'Ego*, *Idee I* e *Idee II*. Innanzitutto, sembra opportuno evidenziare le critiche che il testo sartriano rivolge a *Idee I*.

Queste ruotano tutte intorno al concetto espresso dal titolo stesso dell'opera: l'Ego è trascendente. Ciò che Sartre rimprovera ad Husserl è esattamente l'aver posto un Io nell'immanenza della coscienza. Un campo trascendentale egologico presenta, per Sartre, numerose difficoltà, oltre a non essere supportato da alcuna evidenza fenomenologica. Come sopra esposto<sup>164</sup>, le difficoltà di cui parla riguardano soprattutto il solipsismo e la presunta interiorità immanente. Se si legge, infatti, l'io puro come un Io trascendentale, si è costretti ad affrontare la problematica solipsistica in cui le *Ricerche logiche*, secondo Sartre, non incappano. La coscienza sartriana, che è un nulla, non ha bisogno di difendersi dal solipsismo, perché le cose che si manifestano in essa devono necessariamente provenire da una realtà altra rispetto alla coscienza. Insomma, come già spiegato<sup>165</sup>, un campo trascendentale impersonale garantisce a priori l'esistenza di un mondo esterno.

Lo stesso non si può dire per la coscienza egologica husserliana, che non può fare a meno, invece, di confrontarsi con questa problematica. Husserl svolge il confronto sostenendosi con l'intersoggettività, primariamente, e con l'infondatezza del dubbio sul mondo, secondariamente. Come dicevamo<sup>166</sup>, l'obiettività e dunque l'affidabilità delle cose percepite si basano sull'intersoggettività, e cioè sulla relazione tra più soggetti: il fatto che io possa comprendere e farmi comprendere dall'altro, bastano ad avvalorare la percezione che ho del mondo, e dunque la sua esistenza. Il dubbio, lungi dall'essere totalmente risolto, rimane in ogni caso concepibile per Husserl, ma non sufficientemente giustificato. L'assenza di una vera e propria legittimazione del dubbio sull'esistenza mondana, insieme all'appoggio dell'intersoggettività, fanno sì che la problematica solipsistica venga arginata, o quantomeno mitigata. Questa resistenza di principio del dubbio, tuttavia, permette a Sartre di colpire facilmente la fenomenologia egologica husserliana.

Insieme a quest'ultima, qualsiasi altra concezione che veda la coscienza come personale è altresì oggetto di attacco da parte de *La trascendenza dell'Ego*: sia per la deriva solipsistica appena esposta, sia per la possibilità di un'interiorità immanente. L'interiorità fortemente negata da Sartre era un assunto molto diffuso nella sua contemporaneità. Essa era concepita come un insieme di personalità, predisposizioni e abitudini raccolte sotto l'Io, e da quest'ultimo immediatamente consultabile. Questo assunto, tale anche per il nostro attuale senso comune, è conseguenza plausibile di una coscienza egologica; pertanto, svuotando il campo trascendentale dall'Io, Sartre ritiene di cassare anche questo tipo di interiorità. Nell'immanenza della coscienza non c'è alcuna interiorità permanente, ma

---

<sup>164</sup> Cfr. Capitolo primo.

<sup>165</sup> Cfr. § 1.5.

<sup>166</sup> Cfr. § 2.3.

esclusivamente dei vissuti che si organizzano spontaneamente. Ciò è per Sartre un'evidenza fenomenologica, tanto evidente quanto quella "mostruosa" sua conseguenza che è l'angoscia<sup>167</sup>.

L'originaria evidenza fenomenologica sartriana – la totale assenza dell'Io nell'immanenza della coscienza –, tuttavia, sembrerebbe già nello stesso testo almeno incrinata, se non addirittura smontata. Come sopra brevemente esposto, Sartre introduce l'"Io-Concetto"<sup>168</sup>, che risulta presente proprio nell'immanenza della coscienza irriflessa. La descrizione di questo tipo di Io lo vede come una sorta di capacità irriflessa di riconoscimento che avviene su certi eventi del mondo. A seguito della costituzione riflessiva dell'Io, ma esclusivamente nella dimensione irriflessa, a certi eventi del mondo viene legato un "supporto"<sup>169</sup> egologico, un Io che si riconosce come il loro soggetto. Si intendono qui quegli eventi di cui ci definiremmo responsabili, come l'essere goloso di torte<sup>170</sup>, ma che non sono stati presi ad oggetto dalla coscienza riflessiva, la sola in grado di costituirli come unità trascendenti. Anche questa coscienza impersonale, dunque, riesce in maniera irriflessa – anche se solo dopo la costituzione dell'Io – a riconoscere in un evento del mondo un'azione, come nell'esempio, da ascrivere a sé stessa, o meglio, al proprio Io. Nonostante il testo non articoli ulteriormente questo tema, già con questo tipo di Io immanente si potrebbe osservare un Sartre che scopre il fianco ad un possibile "contrattacco" husserliano. E ciò avviene sia perché Sartre tanto si accanisce contro ogni forma egologica immanente, sia perché l'eccezione che spinge Sartre a formulare l'Io-Concetto è invece perfettamente integrata nella spiegazione husserliana. Il tipo di funzione che viene attribuita all'Io-Concetto, infatti, corrisponde esattamente ad un'attività dell'io puro. Poiché l'io puro vive in ogni vissuto, esso si costituisce come il soggetto di ogni azione, anche qualora questa non venga intenzionata riflessivamente. Quella che potrebbe risultare una problematica in Sartre – in quanto nell'immanenza della coscienza impersonale è presente un Io –, è invece in Husserl una delle evidenze fenomenologiche a favore dell'esistenza dell'io puro.

Oltre a questa difesa di Husserl, che abbiamo definito il suo possibile "contrattacco", *Idee I* sembra resistere anche all'altra critica sartriana per cui quest'opera sarebbe tornata "alla tesi classica di un Io trascendentale"<sup>171</sup>. Come già accennato sopra, infatti, nonostante la citazione kantiana, il primo volume delle *Idee* continua ad affermare che i vissuti si organizzano spontaneamente. L'io puro vive in essi, ma non è ciò che li rende possibile, né cioè che li unifica. Inoltre, sempre in quest'opera, l'accento viene posto sulla funzione dell'io puro di attualizzare i vissuti: è davvero problematico pensare l'io puro delle *Idee I* come un Io trascendentale; esso sembra, qui quanto mai, essere esclusivamente la funzione attualizzante della coscienza. La breve esposizione che di esso se ne fa non ci permette di assumere posizioni forti a riguardo, ma se si avesse voluto considerare questo io puro come trascendentale, sarebbe bastato descriverlo come condizione di possibilità dei vissuti. Piuttosto, invece, Husserl non lo chiama trascendentale e anzi continua ad affermare che l'io puro deve "solamente" accompagnare ogni vissuto – ricalcando la citazione kantiana. Se quindi si prescinde dagli attacchi riguardo il solipsismo e l'interiorità, *Idee I* sembra difendersi in maniera piuttosto soddisfacente dalla critica sartriana. E prescindiamo dai due attacchi perché il primo viene trattato e mitigato da Husserl, mentre il secondo è una possibile, non diretta, conseguenza di una coscienza egologica – una coscienza la cui descrizione sartriana non si configura esattamente come esposto dal padre della fenomenologia.

---

<sup>167</sup> Cfr. § 1.5.

<sup>168</sup> Sartre 2024, p. 82.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>170</sup> Cfr. § 1.4.

<sup>171</sup> Sartre 2024, p. 31.

## 4.2

Se invece Sartre avesse voluto polemizzare contro l'io di *Idee II*, per certi sensi avrebbe avuto gioco facile a criticare la posizione husserliana. In particolare, la critica rivolta alla trascendentalità dell'io puro sarebbe stata più difficilmente frenata, così come quella rivolta al suo essere l'origine dell'interiorità. Il motivo di questa debolezza risiede e nella esplicitazione dell'io puro come di un "polo egologico"<sup>172</sup>, e nel suo essere ciò che pronuncia "il «*fiat*»"<sup>173</sup>, che sembra gestire la coscienza – per quanto riguarda specificamente ciò che quest'ultima citazione intende siamo costretti a rimandare a sopra<sup>174</sup>. La posizione per cui l'io puro sia trascendentale, incalzata anche da un'altra citazione kantiana<sup>175</sup>, appare comunque differente dalla posizione espressa da Husserl. Una differenza che siamo spinti a sostenere, innanzitutto, dal mancato uso dell'aggettivo "trascendentale" per l'io puro, e, in secondo luogo, per l'affermazione di una sua costituzione. Al fine di spiegare meglio questa differenza, procediamo ora ad una trattazione mirata dell'io puro in *Idee II*.

Volendo supportare la tesi per cui l'io puro non sia trascendentale, si potrebbe evidenziare la descrizione funzionale che di esso viene fatta. *Idee II* si pone in continuità con *Idee I* nel delineare l'attività attualizzante dell'io puro, per cui persino i vissuti di sfondo possono diventare delle *cogitationes*. Quest'ultime si hanno quando l'io puro "entra in scena", il che consiste in una modalità di vita dell'io puro nel vissuto. Vivendo in tutti i vissuti, ma in modalità diverse, l'io puro può rivolgere lo sguardo verso il vissuto, attualizzandolo, oppure decidere di uscire di scena facendo sprofondare il vissuto nell'inattualità, insieme ad esso stesso. Ad esempio, mentre si legge un libro impegnativo come *Apophthegmatum ex optimis vtriusque linguae scriptorib. per Des. Erasmus Roterodamvm collectorvm libri octo, apvd Seb. Gryphivm Lvgdvni, 1555.*, non si fa caso al suono della pioggia fuori della finestra, fenomenologicamente l'io puro entra in scena nella lettura impegnativa ma permane assopito nel vissuto inattuale dell'ascolto della pioggia; e di contro, quando un tuono scuoterà la finestra, l'io puro entrerà in scena per il vissuto che ha per oggetto il suono della pioggia, mentre uscirà di scena nel vissuto che per oggetto ha il contenuto del libro. Il cuore della descrizione dell'io puro rimane quindi, in entrambi i testi, funzionale. Ma una funzione che, lungi dall'essere l'io penso kantiano, si configura principalmente come una capacità attualizzante. Il fatto che l'io puro accompagni, che "viva" in, tutti i vissuti, si spiega non con il suo essere una condizione di possibilità di essi, bensì con la necessità che qualsiasi vissuto possa diventare attuale: poiché ogni vissuto può venir attualizzato, e cioè poiché verso ogni vissuto può essere rivolto lo sguardo dell'io puro, è necessario che l'io puro sia in qualche modo presente per ogni vissuto.

Piuttosto, è la maniera in cui l'io puro vive in questi vissuti a risultare problematica. Dovendo rimanere immutabile, esso non può appartenere al vissuto come un suo momento effettivo o parte costitutiva. Dunque, supportati dalla definizione di io puro come polo egologico, sembra sensato ritenere che l'io puro viva in ogni vissuto in quanto esso mantiene con tutti loro un riferimento. In altre parole, ogni vissuto ha in sé il riferimento allo stesso io puro. Un riferimento che si configura nella struttura della polarità: per Husserl ogni vissuto, in quanto tale, presenta "internamente" una polarità che vede specchiarsi l'oggetto col soggetto. Ogni vissuto, in quanto tale, "contiene" un oggetto – e fin qui si ha una concezione fenomenologica ampiamente diffusa –, il quale, per Husserl,

---

<sup>172</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 102.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>174</sup> Cfr. digressione in § 3.1.

<sup>175</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 113.

ha la necessità di apparire per un soggetto: il riferimento soggettivo per qualsiasi vissuto è imprescindibile. Constatando questa struttura polare in ogni vissuto, Husserl è conseguentemente indotto ad affermare l'esistenza di un io puro che funga da soggetto per ogni vissuto. Nell'essere il soggetto di tutto il flusso di coscienza, esso è anche l'unico a poter esercitare l'attualizzazione, in quanto appunto già "presente" in ogni vissuto.

L'io puro necessariamente accompagna ogni vissuto, ma potremmo definire questa necessità come *de facto*. Se fosse *de jure*, si avrebbe una trascendentalità: l'io puro deve accompagnare i vissuti in quanto, senza di esso, questi non sarebbero. Poiché è *de facto*, i vissuti continuano a costituire il campo trascendentale spontaneamente, e intanto viene constatato che un io puro li accompagna sempre. L'assenza dell'utilizzo del termine "trascendentale", in riferimento all'io puro, sembra giustificare questa interpretazione. Piuttosto, infatti, la presenza dell'io puro in ogni vissuto viene definita una "costanza"<sup>176</sup>, riscontrabile come evidenza fenomenologica: insomma, non si dà il caso che un vissuto non sia accompagnato dall'io puro, e ciò è garantito da qualsiasi indagine fenomenologica che prenda per oggetto un vissuto. L'io puro, quindi, è presente *de facto* per ogni fenomeno della coscienza. Tuttavia, se considerassimo questa costanza una necessità *de jure*, non potremmo che definire l'io puro come trascendentale: insomma, non solo constateremmo sempre la compresenza di vissuto ed io puro; ma, in più, la ragione per cui questa compresenza si dà sarebbe da ascrivere alla trascendentalità dell'io puro, che così diventerebbe condizione di possibilità dell'unità dei vissuti. Se intendiamo, dunque, la necessità, descritta da Husserl, della compresenza di vissuti ed io puro come *de jure*, l'io puro diventerebbe trascendentale e cioè il garante dell'unità dei vissuti. Affermazione, quest'ultima, che si scontrerebbe con la trascendentalità del campo di coscienza più volte ribadita da Husserl nelle sue tre opere in questa tesi menzionate. Grazie alle analisi già svolte ed esposte, ci sentiamo giustificati nel sostenere che, invece, la necessità per cui l'io puro accompagna i vissuti sia *de facto*, il che preserva la spontaneità dell'organizzazione dei vissuti e la loro indipendenza *de jure* da un polo egologico.

### 4.3

Un ulteriore aspetto da cui si potrebbe muovere per difendere l'io puro dall'accusa di essere trascendentale è il suo essere "costituito"<sup>177</sup>. Infatti, sembra sensato pensare che un Io trascendentale, in quanto condizione di possibilità di una coscienza, debba essere pienamente esistente prima, o almeno allo stesso tempo, della nascita della coscienza di cui è condizione. L'io puro, tuttavia, è spiegato essere un'unità frutto di una costituzione, la quale, ovviamente, deve avvenire all'interno di una coscienza già esistente: ciò che dovrebbe essere condizione della coscienza è invece condizionato da essa.

A riguardo, tuttavia, risulta opportuno approfondire questa costituzione dell'io puro, unicamente affrontata da Husserl nell'ultima parte del capitolo *L'io puro* in *Idee II*. In primo luogo, preme distinguere la costituzione dell'io husserliano da quella sartriana. Se quest'ultima rendeva l'io trascendente, in quanto avveniva esclusivamente nella dimensione riflessiva, la costituzione dell'io puro si configura in un'articolazione più complessa, che infine potremmo definire una "trascendenza nell'immanenza". La costituzione dell'io sartriano constava dell'unificazione di un insieme di trascendenti, sia questi oggetti sia il frutto della costituzione stessa – l'io – si avevano esclusivamente

---

<sup>176</sup> Husserl 2002, Volume I, p. 143.

<sup>177</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 117.



nella coscienza riflessa. La riflessione risultava essere, dunque, l'unico modo per avere un Io, al di là di questa esso era totalmente assente. Se non nella coscienza riflessa, non esistevano né l'Io né tantomeno le sue presunte attività o funzioni.

Ciò che, invece, Husserl implica con la costituzione dell'io puro si svolge secondo due distinte vie, entrambe inerenti alla memoria. La prima e principale via sfrutta le opinioni intenzionali permanenti, la seconda procede rintracciando le occorrenze dell'io puro grazie alla rimemorazione. Quest'ultimo secondo processo è portato avanti dalla riflessione: l'io puro intenziona passate *cogitationes* ed in esse riconosce sé stesso, identificandosi. L'identità così costituita verrebbe probabilmente intesa da Sartre come una trascendenza. Un'identità, infatti, che si ha solo grazie ad una riflessione mnemonica non può essere vista come un oggetto immanente, bensì come un oggetto trascendente che vorrebbe continuare ad esistere anche mentre non viene intenzionato.

La principale modalità, invece, di costituzione dell'io puro, cioè la seconda via, rientra difficilmente nella dimensione riflessiva. L'intervento della riflessione si ha, di fatto, solo nel riconoscimento di questa costituzione. Ci rendiamo, cioè, conto del fatto che l'io puro sia costituito grazie alla riflessione, così come sempre con la riflessione riconosciamo quali siano i temi che per l'io puro fungono da proprietà. Ma la costituzione, tramite la seconda via, non è dipendente dalla riflessione, e avviene immanentemente. Le prese di posizione, di cui abbiamo parlato sopra, si hanno in maniera irriflessa: spontaneamente una serie di vissuti assume uno stesso contenuto, il quale diventa, di conseguenza, un tema. L'origine e il mantenimento di un tema, così come la sua eliminazione o modifica, avviene senza bisogno della riflessione. Immanentemente più vissuti intenzionano il tema – origine e mantenimento –, e sempre immanentemente si modificano dei motivi per cui più vissuti non intenzionano più lo stesso tema allo stesso modo – eliminazione o modifica. Ciò che Husserl chiama anche “*habitus*”<sup>178</sup>, dunque, e cioè le proprietà dell'io puro, i suoi temi, è immanente la coscienza e non necessita di alcuna riflessione. La riflessione è, piuttosto, necessaria all'indagine fenomenologica, che ricerca l'essenza dell'io puro e nella memoria rintraccia la sua costituzione. Un io puro che si costituisce ed agisce “nell'immanenza” mentre, con la riflessione, viene individuato e separato dalla coscienza come una “trascendenza”: la definizione di “trascendenza nell'immanenza” data in *Idee I*<sup>179</sup>, insomma, continua a delineare adeguatamente l'io puro.

#### 4.4

Dopo aver mostrato la resistenza dell'io puro agli attacchi riguardanti la trascendentalità, sembra ora opportuno esporre come la prospettiva descrittiva e quella genetica contenute in *Idee II* possano integrarsi. Le difficoltà risiedono, al di là della particolare *littera* contrastante – già trattata nel precedente capitolo –, nella comunicazione tra un io puro come funzione sempiterna ed uno dalla eterna<sup>180</sup> esistenza all'interno della coscienza. Insomma, come fa un io puro che si sta costituendo ad attuare già tutte le sue funzioni? Secondo la trattazione husserliana, infatti, la durata della sua funzione coincide con la coscienza di cui è parte. Ma, nello stesso testo e poco più avanti<sup>181</sup>, viene indubitabilmente descritta la costituzione dell'io puro: e ciò che necessita di costituzione non esiste già prima della costituzione. Non potendo affidarci a riferimenti testuali mirati e risolutivi, siamo qui

---

<sup>178</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 116.

<sup>179</sup> Husserl 2002, Volume I, p. 144.

<sup>180</sup> Termine che utilizziamo con l'accezione di “avente un inizio temporale ma non una fine”.

<sup>181</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 116.

costretti a proporre un'interpretazione. Un'interpretazione che, volendo rimanere quanto più possibile vicina alla *littera*, vede la soluzione della problematica ricollocata in un ambito temporale.

Più approfonditamente, si vuole spiegare come l'integrazione delle due prospettive possa avvenire solo accettando uno scarto temporale. Se l'io puro come funzione e quello costituito sono lo stesso, e così si dedurrebbe visto l'assenza di qualsivoglia distinzione husserliana, allora l'io puro come funzione dovrebbe avere un'origine all'interno della coscienza. Conseguentemente, dovrebbe darsi un tempo in cui la coscienza sia sprovvista di io puro. L'interpretazione qui proposta vuole scandire una consequenzialità nella coscienza: in  $t^0$  non esiste alcun io puro; in  $t^1$  inizia la costituzione; in  $t^2$  iniziano le funzioni dell'io puro; in  $t^3$  l'io puro esercita tutte le sue funzioni ed è costituito. Cogliamo l'occasione per specificare che la costituzione dell'io puro non è in realtà mai completamente conclusa, visto che sono possibili sempre nuove prese di posizione che, costituendolo, lo modificano. Ulteriori speculazioni, comunque, intorno all'origine della costituzione ci porterebbero troppo lontani dal testo husserliano che qui si è preso in esame. Ciò che si può ipotizzare è che: in  $t^1$  i vissuti comincino a strutturarsi secondo una polarità, essi cioè iniziano a manifestarsi per un soggetto; in  $t^2$  l'io puro possa esercitare la sua principale funzione di attualizzazione, in quanto riferimento soggettivo di ogni vissuto, in quanto, cioè, occupante il ruolo di soggetto nella struttura polare.

Quest'ipotesi si basa sulla dipendenza della struttura polare soggetto-oggetto dalla funzione dell'io puro, una dipendenza che Husserl – e/o il curatore del testo – sembra suggerire con la sequenza delle due trattazioni<sup>182</sup>. La nostra interpretazione sembra più sensatamente integrare le due prospettive assunte in *Idee II*, le quali, con un'ultima considerazione, restituiscono la ricchezza racchiusa nell'espressione husserliana “io puro”.

## 4.5

Al fine di concludere l'ultimo capitolo di questa tesi, preme trattare un'ultima questione. Oltre all'obiettivo di scoprire se Husserl si difenda dalle critiche sartriane, infatti, questo elaborato si proponeva anche di ricercare la comunicazione tra *Idee I* e *Idee II* in rapporto all'io puro. Considerando le analisi finora riportate, sembra siamo giustificati nel sostenere che le due opere si pongono in continuità l'una con l'altra. Infatti, ciò che viene affermato nella prima opera non viene negato dalla seguente, e anzi *Idee II* non fa altro che ampliare quella “provvisoria presa di posizione”<sup>183</sup>, riguardo l'io puro.

Per entrare nel dettaglio di questa continuità, è opportuno richiamare i caratteri principali che definiscono il nostro oggetto in entrambi i testi. In *Idee I*, ciò che *in primis* individua l'io puro è la sua capacità di attualizzazione dei vissuti. Viene cioè descritto prevalentemente come una funzione, che permane immutabile e costante, e che in qualche modo è presente in ogni vissuto. Il fatto che esso viva in ogni vissuto serve già ad accennare il fondamento su cui si basa la sua funzione: è in grado di attualizzare i vissuti poiché è già presente in loro. Quest'ultima conclusione non è esplicitata da Husserl nel testo or ora menzionato, ma viene invece avvalorata da *L'io puro*<sup>184</sup>, in cui alla “provvisoria” descrizione del nostro oggetto vengono affiancate delle aggiunte. Quest'ultime, oltre a delineare il modo in cui possiamo cogliere l'io puro, spiegano principalmente la sua costituzione, la

---

<sup>182</sup> *Ivi*, pp. 110-113.

<sup>183</sup> Husserl 2002, Volume I, p. 144.

<sup>184</sup> Husserl 2002, Volume II, pp. 102-124.

polarità dei vissuti ed il fatto che attualizzare un vissuto significhi viverlo diversamente. Le ultime due aggiunte, in particolare, supportano direttamente la conclusione di poco sopra: tanto la struttura polare del vissuto quanto il modo in cui l'io puro ci vive spiegano come quest'ultimo renda persino i vissuti non intenzionali delle *cogitationes*. L'io puro è presente in tutti i vissuti in quanto polo soggettivo a cui l'oggetto dei vissuti si riferisce, e vive in ogni vissuto o in maniera assopita, dunque occupando solo il ruolo del soggetto nella polarità, o in maniera desta, rivolgendo il proprio sguardo al vissuto e attualizzandolo.

Già da questo ampliamento, inerente alla spiegazione della capacità di attualizzazione, si mostra come *Idee II* non ponga una concezione diametralmente opposta all'opera precedente, ma anzi vuole solo sviluppare ulteriormente una posizione che condivide. Ciò che Husserl ha "appreso a scoprire" inizialmente è stata la costanza di un Io in grado di attualizzare i vissuti. In seguito, una ricerca più mirata ed approfondita ha mostrato un'altra serie di caratteristiche inerenti quest'oggetto, le quali, nel definirlo più precisamente, delineavano anche l'interezza delle sue funzioni e la sua essenziale costituzione. Le due opere sono, dunque, adeguatamente integrabili: quando trattano dell'io puro stanno trattando dello stesso oggetto, e, di fatto, l'esposizione in *Idee I* consta di un'anticipazione dell'indagine vera e propria contenuta in *Idee II*.

## CONCLUSIONI

Alla luce delle indagini fin qui svolte, rimarchiamo ora i passaggi e le conclusioni che hanno costituito questa tesi. Partendo dall'analisi del testo sartriano, si è voluto esporre gli attacchi a cui una coscienza egologica è debole. Descrivendo la conformazione di una coscienza impersonale, Sartre mostra come, ricercando fenomenologicamente, non vi sia il bisogno di introdurre nessun Io immanente. Sulla scorta di questa dimostrazione, vengono criticate le conseguenze che, invece, un Io trascendentale ed immanente comporta. L'Io posto da Husserl immanentemente alla coscienza è, infatti, secondo Sartre, anche trascendentale, ossia regge l'interezza della coscienza mentre è condizione di possibilità di ciascun vissuto. Una coscienza egologica di questo tipo – garantita cioè da un Io trascendentale – è soggetta, secondo Sartre, alla deriva solipsistica e a quella dell'interiorità; derivate in cui non si incappa, invece, se si considera come fulcro, garanzia e base della coscienza la sua stessa spontaneità, e non questo Io.

Procedendo con l'analisi di *Idee I* prima e di *Idee II* dopo, si intendeva mostrare come l'io puro descritto in queste opere non corrisponda esattamente all'Io oggetto delle critiche sartriane. In particolare, già l'io puro del primo volume non è esattamente un Io trascendentale: il fatto che in quest'opera venga descritto come presente per ogni vissuto è esclusivamente funzionale all'attività attribuita a questo Io, un'attività che, a differenza dell'interpretazione sartriana, non lo rende condizione di possibilità dell'unità dei vissuti stessi. Piuttosto, poiché l'io puro è presente in tutti i vissuti, allora esso è in grado di attualizzare ciascuno di loro. Questa dilagante presenza dell'io puro husserliano non deve venir confusa con una sua trascendentalità, infatti, così facendo, Sartre finisce per non cogliere la sua reale essenza, rivolgendo a questo delle accuse che lo intaccano solo in quanto immanente. L'unico attacco che effettivamente subisce la coscienza egologica husserliana, infatti, è legato all'immanenza dell'Io e consta della possibilità di ingabbiarsi nel solipsismo, una possibilità che, comunque, Husserl già vede e mitiga in *Idee I*.

In ogni caso, urge riconoscere che anche Sartre ha necessità di porre un Io nell'immanenza e che, dunque, anche la coscienza sartriana – secondo la trattazione de *La trascendenza dell'Ego* – è, almeno in parte, egologica. Esattamente questa parte immanente, che il fenomenologo francese riconosce nella dimensione irriflessa, Husserl direbbe di aver “appreso a scoprire”, rendendola poi il riferimento egologico di ogni vissuto.

Passando, infine, all'analisi di *Idee II*, è stata esposta l'elaborazione più completa che Husserl fa del nostro oggetto d'indagine. Dopo aver visto come la prima formulazione dell'io puro si ripara piuttosto efficacemente dall'assalto sartriano, sembrava opportuno cercare di coniugare i due volumi delle *Idee* a proposito del nostro oggetto, rivelandone eventuali difficoltà. Come esito, il processo ha condotto a rilevare che la descrizione dell'io puro nel secondo volume è coerente e conseguente – e dunque facilmente affiancabile – a quella che se ne fa nel primo volume. I principali caratteri di continuità sono la presenza dell'io puro in ciascun vissuto e la sua funzione attualizzante; caratteri peraltro strettamente connessi causalmente. Il resto della trattazione in *Idee II*, essendo molto più estesa di quella in *Idee I*, perfeziona e arricchisce di gran lunga la caratterizzazione dell'io puro. Questo arricchimento stampato postumo, quindi, non si scontra con la breve descrizione che Husserl pubblica – *Idee I* –, ma anzi la integra fornendo spiegazioni ed ulteriori approfondimenti.

Riguardo questi ultimi, pare infine opportuno ribadire le conclusioni a cui si è pervenuti durante la loro analisi e che hanno l'obiettivo di conciliare le distinte trattazioni husserliane sull'io puro.

Facendo un passo oltre, non limitandosi a rilevare la coerenza interna alla trattazione husserliana, si potrebbe qui argomentare la legittimità dell'io puro per come esposto nelle due opere, sempre in virtù della stessa coerenza. A partire dalla critica sartriana, abbiamo visto che esso resiste all'accusa di trascendentalità e inoltre spiega una presenza egologica preriflessiva che lo stesso Sartre nota. *In primis*, possiamo osservare come la presenza dell'io puro venga giustificata dalla sua funzione: constatiamo come dato di fatto il poter attualizzare qualsiasi vissuto, attenzionare ogni fenomeno, e da ciò deduciamo che un Io debba essere presente in ogni vissuto. La spiegazione di questa "onnipresenza" è particolarmente delicata, visto il rischio di definire l'Io in questione come "trascendentale"; quindi Husserl descrive l'io puro come presente in quanto polo di riferimento di ciascun vissuto: l'io puro è in grado di attualizzare qualsiasi vissuto di qualsiasi tipo perché è già presente per loro, perché con esso si sono strutturati dandogli il ruolo di soggetto. Poiché allo stesso modo i vissuti si riferiscono all'io puro, così allo stesso modo esso è in grado di attualizzarli. Le modalità di questa attualizzazione da parte dell'io puro, comunque, mancano di una descrizione esauriente, si riducono in ultima analisi ad un "entra in scena ed esce di scena"<sup>185</sup>.

In secondo luogo, alla funzione di cui abbiamo fin qui parlato viene attribuita una temporalità nelle ultime pagine de *L'io puro*. Parlare del nostro oggetto come "costituito" nulla toglie alla sua descrizione come funzione, fuorché limitarne la durata nella coscienza. Nello specifico, ciò che queste ultime pagine aggiungono alla descrizione funzionale è uno slittamento in avanti dell'origine dell'io puro nella coscienza. Vi è, insomma, un'asincronia tra l'inizio della coscienza e di questa funzione chiamata "io puro". Interpretando l'esposizione husserliana, possiamo dedurre che, in seguito alla nascita della coscienza, l'Io si costituisca progressivamente: tra il susseguirsi di fenomeni che si accavallano, e che costituiscono la coscienza, alcuni vissuti spontaneamente cominciano a strutturarsi secondo una polarità soggetto-oggetto; una polarità in cui il ruolo del soggetto viene assunto dallo stesso elemento che, continuando ad essere il referente soggettivo dei vissuti, si costituisce infine come quel polo egologico a cui tutta la coscienza è legata. La costituzione avviene, dunque, in una coscienza già esistente, e che, istanziando di volta in volta – di vissuto in vissuto – lo stesso elemento come soggetto, finisce per costituire quell'elemento come il soggetto identico di tutti i fenomeni coscienziali. Ad un io puro funzionale, come era già stato introdotto in *Idee I*, si affianca il suo processo genetico: ciò che può attualizzare ogni vissuto, è anche ciò che da ogni vissuto è costituito. E nonostante abbiamo evidenza di questa costituzione solo nella riflessione che intenziona singoli vissuti, la costituzione dell'io puro avviene continuamente per ogni vissuto, e, soprattutto, immanentemente. In altre parole, ogni vissuto si lega al soggetto del vissuto precedente, costruendo una catena di vissuti che mantengono come soggetto lo stesso elemento: l'io puro.

Tirando le somme, l'indagine fin qui esposta intendeva argomentare la validità della trattazione husserliana sull'io puro, mostrando le problematiche e i vantaggi esplicativi inerenti all'introduzione di questa funzione costituita nella coscienza. Le principali difficoltà che una coscienza egologica comporta sono state brillantemente individuate da Sartre. *Contra*, con questa tesi si intendeva mostrare come gli affondi sartriani all'io puro siano stati, almeno in parte, schermati da Husserl grazie alle *Idee* e alla loro estesa indagine.

---

<sup>185</sup> Husserl 2002, Volume II, p. 108.

## BIBLIOGRAFIA

Cartesio, 2022. *Opere filosofiche 2*, a cura di E. Garin. Frosinone: Gius. Laterza & Figli Spa.

Husserl, E. 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag.

Husserl, E. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Herausgegeben von M. Biemel. Haag: Martinus Nijhoff. Auslieferung für Deutschland durch den Max Nierneyer Verlag (Tübingen).

Husserl, E. 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume I*, a cura di V. Costa. Torino: Giulio Einaudi editore.

Husserl, E. 2002. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume II*, a cura di V. Costa. Torino: Giulio Einaudi editore.

Husserl, E. 2015. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana. Milano: il Saggiatore.

Sartre, J. 2024. *La trascendenza dell'Ego*, a cura di R. Ronchi. Milano: Christian Marinotti Edizioni.

## RINGRAZIAMENTI

Non solo per formalità, ma anche per sincera gratitudine, il primo ringraziamento non può che andare al Professor Altobrando, che ha costantemente seguito tanto la preparazione quanto l'effettiva stesura di questa tesi con assidua meticolosità, impegno e simpatia.

Sempre con sincerità, ringrazio i miei genitori, che hanno accettato con amore e fiducia di mantenermi anche nel cammino di una facoltà non rinomata per i suoi sbocchi lavorativi. In sostanza, questa laurea è il taglio dopo “mille misure”, o la prima mietitura nella bulatura. Ringrazio, quindi, l'amore della famiglia tutta, menzionando Filippo ed Ettore, da sempre miei modelli. E ancora ringrazio sinceramente Zione, che fin dall'infanzia ha sopportato incessanti domande, aprendomi più di tutti le porte della cultura.

Poiché questi tre anni sono piacevolmente volati, ringrazio ora anche tutti gli amici che hanno arricchito infinitamente il mio percorso, distanti e vicini spazialmente. Annovero tra loro anche il Prof Recchi, che mi ha convinto della meraviglia filosofica.

È poi il caso di menzionare qui una certa Cometa, che da diversi mesi a questa parte non smette di illuminarmi il volto.

Infine, e per importanza, ringrazio anche quel tale che, per l'occasione, scriverebbe: *explicit expliceat, bibere scriptor eat*.