

---

## AL LIMITE DEL RAPPRESENTARE

### Nota su immaginazione e coscienza

*Fabrizio Desideri*

---

In conclusione al libro su *L'Imaginaire*<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre tematizza il rapporto tra coscienza e immaginazione con una radicalità che merita di essere interrogata oltre le implicazioni inerenti alla sua filosofia in generale (quale si disegna ne *L'être et le néant*) e alle sue ricerche precedenti, in particolare a quelle svolte nel saggio su *L'imagination*. Qui, si ricorderà, Sartre aveva difeso una concezione dinamicamente attiva dell'immagine: un suo carattere psichicamente sintetico che la identifica con "un certo tipo di coscienza"<sup>2</sup>. Secondo tale identificazione l'immagine non si può risolvere né in una copia-segno di qualcosa né in una traccia mnestica di una percezione e ciò appunto in quanto si pone sempre come "coscienza di qualche cosa", come una sintesi attiva di un molteplice che la definisce piuttosto nei termini temporali di un "atto" che in quelli spaziali di una "cosa". Nel libro del '40 la separazione si radicalizza ulteriormente, fino a fare dell'immaginazione non soltanto un modo della coscienza – una delle declinazioni del suo carattere intenzionale – ma addirittura l'immanente condizione del suo costituirsi, anzi – in un crescendo di mosse identificative tra i due termini – "la coscienza tutta intera in quanto realizza la propria libertà"<sup>3</sup>. Nell'immaginazione s'attua il carattere ek-sistenziale dell'"essere-nel-mondo" proprio del-

l'uomo: il suo porsi traendosi in qualche modo fuori, negando il suo puro e semplice "essere-in-mezzo-al mondo". È in virtù della sua potenza immaginativa – questa è la tesi sartriana – che la coscienza può porsi come non-cosa rispetto al mondo, può svincolarsi dalla pura immanenza ad esso e trascenderla affermando la sua originaria libertà.

Decisivo, in proposito, è il carattere sintetico-simultaneo dell'atto in cui l'immaginazione si esplica: in "un solo e medesimo atto" la coscienza pone "il mondo come totalità sintetica" e compie "un rinculo rispetto al mondo"<sup>4</sup>. L'unità di questo duplice atto al quale Sartre riconduce la stessa oscillante duità da cui scaturisce il cogito – quel dubbio [duo > *du-bium*], cioè, che mentre costituisce il reale come mondo pone la stessa possibilità del suo annichilimento – è, però, possibile solo nel costituirsi dell'"immaginario" come uno spazio di pura e ancora duplice negatività. Negativa rispetto al mondo sul cui "sfondo" esercita la sua potenza, l'immaginazione è parimenti negativa rispetto all'immagine che contrappone all'oggetto di questa negazione (al mondo come totalità sintetica). Solo in virtù di questa doppia e simultanea negazione la coscienza può realizzare la sua libertà trascendentale. La coscienza si fa libera, così, soltanto irrealizzando-si; in quello stesso atto con cui irrealizza il mondo annichilandolo nel suo essere in sé, dunque nel suo carattere di cosalità: nel suo essere cosa in sé.

Il prezzo di questa irrealizzante realizzazione della libertà nella coscienza – ossimoro in cui è già logicamente contenuto il senso non banale dell'*absurdum* sartriano dell'ek-sistenza in quanto, appunto, questa si raccoglie nel puro *a-topon* della coscienza – sta nella bidirezionalità in cui s'attua (si effettua) la sua struttura intenzionale. Ovvero: l'immaginazione può mostrarsi non solo "una caratteristica di fatto

della coscienza”, ma pure una sua “condizione essenziale e trascendentale”<sup>5</sup>, proprio in quanto il suo intenzionare un’immagine che trascende l’esistente è insieme un intenzionare il nulla in cui si lascia ritrarre *immaginativamente* il mondo. Con le parole di Sartre: «la condizione perché una coscienza possa formare immagini è dunque duplice; bisogna ad un tempo, che essa possa porre il mondo nella sua totalità sintetica e porre l’oggetto immaginato come irraggiungibile rispetto a quest’insieme sintetico, cioè porre il mondo come un nulla in rapporto all’immagine»<sup>6</sup>. L’unità tra i due momenti o direzioni dell’intenzionalità immaginativa in cui pare consistere la coscienza è qui resa possibile da quello che Sartre stesso chiama il carattere di “infrastruttura” del nulla<sup>7</sup>. Infrastruttura o interfaccia tra il qualcosa dell’immagine (il suo carattere attivamente sintetico di *coscienza di* e dunque puro “qualcosa” immaginario) e la totalità del mondo da cui la coscienza immaginativamente si ritrae, il nulla si mostra condizione interna del suo costituirsi funzione della trascendenza dell’Ego. Condizione interna, dunque, e non fondamento-radice della possibilità dell’immaginazione. Nulla relativo, mai convertibile in ontologica assolutezza: materia in cui e su cui si compie la negazione diretta alla costituzione dell’immaginario, necessariamente insuscettibile di autoconsistenza formale. Anzi: vera *hyle* dell’immagine – come materia-substrato, a sua volta, dell’atto intenzionale – a questo punto appare essere questo nulla-infrastruttura in attesa di esser riempito-formato dall’immaginazione.

La prima cosa da osservare in questo procedimento isolante e quindi annichilente in cui si dispiega la costitutività (la trascendentale costitutività) dell’immaginazione per la coscienza è la radicale separazione della funzione immaginativa da quella della memoria. La coscienza può costituirsi come non-

cosa rispetto al mondo, solo in quanto l'immaginazione è capace di cancellare le tracce della sua appartenenza-immanenza ad esso: quelle relazioni che appaiono come l'inverso dell'intenzionalità. È il modo sartriano di intendere l'essenziale discontinuità della coscienza come un'ek-stasi dell'esistere: atto irrealizzante fino al punto di negare la *res* del tempo. Nel mondo che si nega come totalità sintetica, deve esser ridotto a niente lo stesso passato della coscienza: la continuità temporale dell'Io. Solo recidendo immaginativamente questo legame, l'Ego può trascendersi: può progettarsi oltre la sua situazione. Nella sua negativa spontaneità, l'immaginazione non ha qui il senso di presentare l'assente all'intuizione – ossia ritenendolo come tale (come un assente) nella presenza a sé della coscienza – ma piuttosto quello di cancellare le tracce della sua assenza presentandolo nella sua irrealità di pura immagine esistente solo *in actu*. Si da potersi affermare che lo *status* dell'*Imaginaire* è quello di una indifferenza creativa tanto rispetto all'assente nella percezione quanto rispetto al non esistente per essa. Considerando che anche il non esistente può mantenere il carattere inerte della cosalità se non immaginato – se non attivamente negato nel suo essere in sé, allora l'immaginazione ha un compito irrealizzante sia nei confronti del non presente alla percezione sia nei confronti del non esistente.

Quanto a quest'aspetto l'immaginazione sartriana – non avendo obblighi referenziali – si mostra, così, come l'antitesi d'ogni principio di fedeltà. Né copia né traccia di un percepito, l'immagine si presenta piuttosto come quella condizione interna all'atto percettivo che permette alla coscienza di potersi mantenere a distanza da esso: di porsi liberamente trascendendo i vincoli percettivi. È attraverso il ruolo costitutivo che l'immaginazione esercita nella stes-

sa percezione, dunque, che si dà la possibilità dell'immanenza di una coscienza non tetica all'interno d'ogni coscienza riflessiva. L'immaginazione immanente all'atto percettivo salva in esso il suo carattere d'attività permettendo il gioco della distanza all'interno della sua struttura. La "coscienza immaginativa pone il suo oggetto come un nulla"<sup>8</sup> appunto in quanto questa possibilità è già contenuta all'interno della percezione nella differenza tra l'immagine e ciò di cui essa è immagine. Piuttosto che nel ricordare questo "fuori" – quest'esteriorità – implicata nella dimensione percettiva, l'immaginazione per Sartre sembra così avere la funzione di dimenticarlo o di cancellarlo.



Soltanto in questo movimento irrealizzante – ripetiamo – la coscienza può rendere effettiva la sua condizione di libertà: può esistere. La conseguenza di un tale modo di porre il rapporto tra immaginazione e coscienza pare, così, quello di non lasciar più scorgere – almeno per la dimensione non tetica della coscienza – la differenza tra le due dimensioni. Nella difficoltà di operare questa distinzione, si potrebbe dire, la coscienza si riduce essenzialmente alla istantaneità di un attivo punto di vista sul mondo. Assimilata alla necessaria infedeltà della *vis imagina-*

*tiva*, alla sua anarchica spontaneità, essa appare unicamente coscienza dell'ego. Si pone nella pura distanza da sé, condannando-si e dunque condannando (il) Sé ad una dimensione del tutto implicita e muta internamente alla coscienza non tetica. Il prezzo di questa condanna – vero e proprio nucleo logico-teoretico del *topos* sartriano dell'esser condannati alla libertà – sarà la revoca di ogni dimensione del *cum*-dall'intenzionalità della coscienza e dalla duplice direzionalità negativa che la caratterizza. E con questa revoca, con la esclusione di ogni "neutro" dall'ambito che definisce la coscienza, si avrà anche la netta scissione tra la dimensione del sapere (che di per sé anche nella sua versione "mistica" implica sempre un *cum* neutro – oltre la mera differenza tra Io e Altro – in cui dispiegarsi) e quella coscienziale. Una dimensione che, a questo punto, assai impropriamente potrà continuare a dirsi co-scienza. A meno di non intendere la coscienza di sé – appunto come sosterrà Sartre in una conferenza alla Société Française de Philosophie del 2 giugno 1947<sup>9</sup> – non solo nella più perfetta distinzione da ogni relazione conoscitiva (nella differenza da ogni possibile conoscenza di sé), ma soprattutto nella sua assoluta autoconsistenza: in una identità di essere del tutto interna alla modalità della sua pura presenza, tale per cui è sufficiente "che vi sia coscienza perché vi sia essere"<sup>10</sup>.

Il carattere non tetico della coscienza consisterebbe, allora, in un autoriferimento così puro e perfetto nella circolarità del movimento di ritorno in sé che Sartre propone di mettere tra parentesi il "di" tra "coscienza" e "sé", come a sottolineare la preminenza *ontologica* dell'unità di essere sulla differenza costitutiva di una relazione trascendentale (quella tra Io, coscienza e Sé). Nel suo carattere di indice relazionale il "di" verrebbe così serbato soltanto per quella coscienza riflessiva di noi stessi che mentre

deve presupporre l'esserci della prima (della coscienza non tetica) assume in proprio il carattere di una conoscenza. Ragione per cui, connettendosi alle tesi de *L'Imaginaire* dove si indicava nell'immaginazione la condizione trascendentale della coscienza in generale, si potrebbe anche dire che l'essere implicito nella coscienza (un essere nel quale si portano all'indifferenza le relazioni tra realtà e immaginario: il piacere di una passeggiata solo sognata non ha meno autoconsistenza di essere rispetto a quello dato da una passeggiata reale) vien quasi a consistere puramente nel "per sé" dell'immaginazione; sembra, cioè, scaturire dall'interfaccia del nulla in virtù del quale quest'ultima costituisce la coscienza ed effettua la sua libertà.



A questo punto, a meno di non tradurre naturalisticamente l'essere implicato di necessità nella coscienza non tetica<sup>11</sup>, si deve allora concludere – visto che Sartre parla di essa come di qualcosa di cui "si fruisce" e che si "è in ogni istante"<sup>12</sup> – che l'essere stesso della coscienza di sé è del tutto interno all'immaginazione; in ultima istanza – nella sua non tematizzabilità come contenuto di una conoscenza – la sua di-

mensione noematica si mostrerebbe assai affine a quella propria dell'immaginario ed il sapere che se ne ha, assumerebbe i caratteri di un sapere immaginativo<sup>13</sup>. Un'altra conclusione, del resto, non sembra lecita se si continua a tener fermo il carattere puramente interno – pura soggettività di un sapere antepredicativo – della coscienza di sé. Si potrebbe quindi osservare che Sartre, pur intendendo mantenere le proprietà del modello autoriflessivo di coscienza, riesce a sottrarsi alle aporie<sup>14</sup> ad esso inerenti con l'annetterla al dominio dell'immaginazione. Il senso del ragionamento sartriano a questo punto potrebbe anche configurarsi in questi termini: la coscienza trascendentale è costitutiva di un mondo<sup>15</sup> appunto in quanto ne è condizione (anch'essa trascendentale) proprio l'immaginazione con il suo "realizzarsi" tramite una duplice e simultanea negatività. Solo che qui a realizzarsi irrealizzandosi è l'immaginazione stessa in quanto tale e questo significa che anch'essa in quest'estremo movimento si nega senza trapassare in una quiete concettuale o nella forma di un sapere puro della relazione. Così che, in questo caso, quella forma paradossale che è la posizione in essere dell'immaginario pare sospendersi in una pura negatività. Più che approfondire la svolta fenomenologica husserliana Sartre sembra qui prepararne la parodia estetico-letteraria. Non per niente la vera conclusione de *L'Imaginaire* è un paragrafetto dedicato all'opera d'arte come sublimazione teleologica di ogni *vis imaginativa*: "cosa" perfettamente irreali dove l'immagine, transcendendo ogni percezione, si è fatta puro *analogon* di se stessa<sup>16</sup> e la coscienza pare celebrare la festa del ritorno in sé: nella propria origine e condizione, facendosi "coscienza immaginativa"<sup>17</sup>.

Ma oltre questa forse inevitabile conclusione, c'è un altro aspetto sul quale merita soffermarsi se si vuole continuare a riflettere sul rapporto tra coscienza

za ed immaginazione. Un aspetto al quale lo stesso Sartre pare rimandare esplicitamente osservando come il problema di cosa debba essere «la coscienza in generale, se una costituzione d'immagine deve esser sempre possibile»<sup>18</sup>, possa venir meglio compreso da menti «avvezze a porsi i problemi filosofici nelle prospettive kantiane»; anche se – precisa immediatamente dopo – «il senso profondo del problema può esser colto solo da un punto di vista fenomenologico». Ma il Kant di cui si avverte la presenza nella trattazione sartriana del rapporto tra immaginazione e coscienza piuttosto che quello letto da Husserl pare quello affrontato da Heidegger nel grande libro del 1929. Evidenti, insieme alle pur ovvie differenze d'impostazione, le analogie<sup>19</sup> tra la prospettiva disegnata da Sartre relativamente all'immaginazione come condizione trascendentale della coscienza e il tentativo heideggeriano di interpretare la *Critica della ragion pura* come «fondazione della metafisica», facendo leva (con esplicita forzatura e privilegiando la prima edizione dell'opera) sul ruolo originariamente fondativo dell'immaginazione trascendentale. In entrambi i casi si viene a smantellare dall'interno – non importa se in maniera del tutto inconsapevole come nel caso di Sartre o con progettuale lucidità come in quello di Heidegger – la purezza del *cogito* husserliano e con essa il carattere di evidenza prima e di originarietà della coscienza. Quella sospesa autonegatività in cui, per Sartre, sembra sfociare l'immaginazione di fronte al costituirsi della coscienza (fino ad includere lo stesso *status* di quest'ultima in una indecisa oscillazione tra percezione e sapere di sé) è convertita da Heidegger in un procedimento paradossalmente, ma comunque positivamente fondativo. È, infatti, attraverso l'analisi del ruolo dell'immaginazione all'interno della deduzione trascendentale (analisi, ripetiamo, condotta sulla prima edizione della *Critica della*

*ragion pura*<sup>20</sup>) che Heidegger giunge a presentare la stessa immaginazione non tanto o non solo come *nascosta* radice delle due facoltà conoscitive (sensibilità e intelletto), bensì come fondamento di quella comprensione ontologica che dall'interno della prospettiva critico-trascendentale di Kant può esplicitarsi come "una metafisica dell'Esserci" e, dunque, come un'ontologia della finitezza. A questa conclusione Heidegger perviene mostrando come l'immaginazione produttiva costituisca nella sua dinamica rappresentativa (ovvero in quanto facoltà di intuire le immagini che forma senza doverle associare alla presenza di un oggetto nella stessa intuizione) le tre modalità temporali nella loro unità e quindi, con essa, la stessa forma della temporalità. Ma, considerato il carattere derivativo e non originario in cui, anche in quest'opera heideggeriana come già in *Essere e tempo*, si attesta l'intuizione pura dello spazio rispetto a quella del tempo, con la forma del tempo viene a coincidere, almeno originariamente, la struttura stessa della sensibilità. Con quest'ultima identificazione, il senso dell'affezione che caratterizza ricettivamente la sensibilità si fa del tutto interno<sup>21</sup>: è affezione di Sé, autoaffezione<sup>22</sup>. Il passo ulteriore e decisivo compiuto da Heidegger a questo proposito consiste nell'intendere immaginativamente (nel senso, certo, della pura produttività di schemi *a priori* da parte dell'immaginazione) lo stesso movimento dell'appercezione originaria in cui, per Kant, si costituisce strutturalmente la coscienza di sé; questo fino alla conclusione, logicamente stringente, di scorgere il tempo *nell'appercezione medesima* come "fondamento della possibilità dell'ipseità"<sup>23</sup>.

Non solo, dunque, la sensibilità è da Heidegger ridotta, tramite l'analisi dell'immaginazione, alla forma autoaffettiva del tempo; con i contorni di questa stessa forma verrebbe a mostrarsi, attraverso il ruolo

attivamente formativo che l'immaginazione svolge nello "schematismo trascendentale", la stessa attività dell'intelletto e del pensiero puro in generale, ossia come una spontaneità formatrice nel senso della rappresentazione<sup>24</sup>. I due ceppi della conoscenza (sensibilità ed intelletto) sono così ricondotti alla originaria e radicale comunità dell'immaginazione; è con l'emergere del suo protagonismo nel corso della deduzione trascendentale che si svela la loro comune essenza. Adesso, dopo questa emergenza del fondamento metafisico, «il tempo e l'«io penso» non stanno più l'uno di fronte all'altro come elementi eterogenei e inconciliabili», ma si rivelano «come la stessa cosa»<sup>25</sup>. La permanenza e la stabilità – proprietà dell'«Io-«correlato» di tutte le nostre rappresentazioni – si identificano, così, con le proprietà della stessa forma-tempo, quelle stesse in base alle quali Kant può affermare che «il tempo non scorre» (a scorrere in esso è piuttosto «l'esserci del mutevole», esso «di per sé è immutabile e permanente» [A 143; B 183]) e dunque si può affermare che l'«Io non è altro che il «tempo originario».

In questo passaggio estremo – in quel passaggio, cioè, nel quale si rivela l'identità di Io e Tempo nella struttura dell'autoaffezione e dunque nell'affezione di Sé in Sé: nella sua pura intro-flessione – il ruolo dell'immaginazione va ben oltre quello, inteso da Sartre, di condizione trascendentale della coscienza. Dall'emergenza dell'immaginazione come fondamento originario della comprensione ontologica – quell'emergenza di fronte alla quale Kant, secondo Heidegger, avrebbe arretrato come di fronte all'abisso cui portava la stessa fondazione della metafisica<sup>26</sup> – risulta l'impossibilità di un distacco dell'«Io da Sé e con ciò l'impossibilità di considerare quel carattere di autonoma relazionalità in cui potrebbe configurarsi la coscienza di sé. L'«Io qui non pare differen-

ziarsi da Sé: non si distacca logicamente. La possibilità che emerga la struttura della coscienza come una essenziale discontinuità rispetto al *continuum* del senso e all'intenzionalità del pensiero viene come fatta tacere nella conversione della ragion pura in immaginazione trascendentale. In questa conversione, la co-coscienza risulta quasi assorbita in quella che sartrianamente si presentava come la sua condizione. Alla trascendenza sartriana dell'Ego come effettuazione della libertà della coscienza pare corrispondere in Heidegger una trascendenza del Sé – pura identità dell'Esserci come originaria temporalità. Ma proprio in quanto questa trascendenza del Sé rimane una trascendenza del tutto interna, considerata sia la sua forma autoaffettiva sia la decostruzione in senso immaginativo-rappresentativo di ogni identità logico-analitica, lo stesso Sé appare destinato a rimaner cieco di fronte all'Io come di fronte all'alterità rispetto a cui è paradossalmente esterno. E tutto questo, a ben considerare, proprio in virtù della riconduzione della struttura dello spazio a quella della temporalità<sup>27</sup>. Solo nella cooriginarietà di spazio e tempo all'interno dell'intuizione si può, infatti, mantenere l'intrascendibilità del rapporto tra auto- ed eteroaffezione. Del resto, non è lo stesso Kant a scorgerne la necessità di ricorrere al rapporto tra coscienza di sé nel tempo e percezione delle cose fuori di noi (nello spazio) per poter confutare l'idealismo? È appunto nella coessenzialità strutturale di queste due dimensioni che il movimento immaginativo del pensiero viene a toccare il suo limite come limite della stessa rappresentazione: quel limite, cioè, nel quale la percezione di un qualcosa di permanente come "fuori di me" non può venir sostituito dalla semplice rappresentazione di una cosa "fuori di me" [cfr B 276]<sup>28</sup>. Se spazio ed exteriorità mostrano con ciò di essere il presupposto necessario della stessa espe-

rienza interna, allora l'immaginazione non può né costituire la condizione trascendentale della coscienza, né assorbirla nella sua originaria ipseità. Se qualcosa come la coscienza di sé è ancora pensabile, questa non può che costituirsi nella differenza-distanza tra Io e Sé. In quella differenza-distanza che implica tanto la codeterminazione tra l'intuizione dello spazio e quella del tempo all'interno della struttura della percezione quanto l'effetto di scambio – nello stesso costituirsi dell'atto percettivo – tra il carattere interno dell'immaginazione e quello esterno (al confine tra Io e Sé) della sensazione (o viceversa).



Questo, certo, quanto al problema del darsi effettivo del rapporto tra coscienza e sensibilità ovvero quanto al suo implicare l'esperienza come unità sintetica sia interna che esterna; ma tale rapporto – si potrebbe obiettare – non presuppone l'originarietà dell'apercezione come possibilità di ogni sintesi? E non è proprio qui che l'immaginazione svolge il suo ruolo *a priori* ovvero producendo attivamente, nel carattere formante del suo schematismo, l'affinità tra rappresentazioni eterogenee e, dunque, la stessa affinità tra sensibilità ed intelletto? Il fatto è che se la inten-

diamo così – come produzione a priori d'affinità – l'immaginazione non emerge affatto a condizione della coscienza o addirittura a fondamento in generale (pur abissalmente inteso: nel suo carattere di radice che affonda in nulla) dell'impresa critico-trascendentale. Quanto produce affinità non per questo è il fondamento o la radice dell'affinità prodotta. A questo proposito la metafora della "radice comune ma a noi ignota" avanzata ipoteticamente da Kant per indicare l'ulteriore unità dei due "ceppi" della conoscenza e, quindi, forse per indicare l'immaginazione, va considerata una metafora errata [cfr. B 30; A 16]. E ciò proprio dal punto di vista del ruolo che l'immaginazione viene a svolgere nella II stesura della *Critica*, ovvero quello di una *funzione* dell'intelletto: di un "effetto" che questo produce sulla sensibilità. In quanto effetto l'immaginazione conosce un *primum movens* che è, ovviamente, l'intelletto stesso. Senza la spontanea attività di quest'ultimo non è pensabile nemmeno l'immaginazione almeno quanto al suo carattere di sintesi del molteplice. La stessa figura della linea progressivamente tracciata attraverso la quale possiamo rappresentarci l'intuizione formale del tempo presuppone il movimento ovvero l'"atto del soggetto" che – in quanto "Intelligenza": soggetto pensante e, dunque, "Io" – produce "per la prima volta il concetto di successione" [cfr. B 154-155]. È certo attraverso l'immaginazione – come Kant precisa in una nota – che questo tipo di movimento può esser descritto come l'"atto puro della sintesi successiva del molteplice nell'intuizione esterna", d'altra parte, però, è pensabile solo a partire da un'autonomia performativa dell'intelletto. Senza questa performatività dell'azione dell'intelletto – quella stessa che produce la sintesi del molteplice modificando il senso interno [B 155] – l'Io non potrebbe staccarsi da Sé e pensarsi analiticamente co-

me unità della coscienza. Certo quest'unità presuppone a sua volta una sintesi originaria e con essa un molteplice raccolto nell'unità di un'immagine pura (di uno schema). Quanto viene presupposto è destinato, però, a restare tale; né è tolto né viene trasformato in un prodotto. Così anche l'Io, all'interno della stessa appercezione originaria, continua a presupporre il Sé nella sua distanza: nella sua paradossale esternità. Ma rinuncia a farsene immagini: a rappresentarlo. Per questo motivo, nell'appercezione originaria il pensiero – nel distacco da ogni immagine: conducendo la stessa immaginazione al limite della sua capacità rappresentativa – giunge come a toccarsi, si converte in paradossale percezione. Qui, nel limite in cui ogni coscienza puramente immaginativa si arresta, è come se il movimento temporale del pensiero – la sua interna discorsività – si condensasse in uno spazio puntuale. Nell'instensione di un tale spazio di tempo non sono più pensabili rappresentazioni e l'irrepresentabilità del Sé (come negativo generico della molteplicità) assume il senso di un costitutivo riferimento. Quel riferimento paradossalmente esteriore che nella curvatura appercettiva del pensare è avvertito come unità confinaria tra prossimità e distanza. E proprio in questo gesto – nel carattere di atto iniziale che assume l'ascolto rispetto all'intenzionalità dell'immaginare – l'Io sfiora se stesso come un altro. Forse il "qualcosa di a noi ignoto", cui Kant accenna, va riferito al senso stesso di questo sfiorare: alla pura emergenza di una connessione in esso significata. Ancora una volta torna il problema della cosa in sé, nella sua differenza tanto da ogni immagine che dall'essere un puro *nihil negativum*. Semmai nell'essere un nulla nel senso più proprio di un puro *ens rationis*.<sup>29</sup>

<sup>1</sup> J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940; *Immagine e coscienza*, tr. it. di E. Bottasso, Torino 1960 (I ed. 1948).

<sup>2</sup> J.-P. SARTRE, *L'Imagination*, Paris 1936; *L'immaginazione - Idee per una teoria delle emozioni*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 1962, p. 104.

<sup>3</sup> *Immagine e coscienza*, pp. 286-87.

<sup>4</sup> Ivi, p. 283.

<sup>5</sup> Ivi, p. 289.

<sup>6</sup> Ivi, p. 283.

<sup>7</sup> Cfr. ivi, p. 287.

<sup>8</sup> Ivi, p. 25.

<sup>9</sup> J.-P. SARTRE, *Conscience de soi et connaissance de soi*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 42, 1948, pp. 49-91.

<sup>10</sup> Cfr. ivi, p. 64.

<sup>11</sup> Un aspetto, questo, in cui Sartre mostra di seguire del tutto l'impostazione husserliana. Basti per ciò richiamare un passo del primo Libro delle *Ideen*, dove Husserl al problema di un contenuto puramente fantastico-finzionale della coscienza risponde in questi termini: «Un tale io troverebbe dunque soltanto finzioni di *cogitationes*, le sue

riflessioni, data la natura di questo *medium*, sarebbero esclusivamente riflessioni immaginarie. Ma questo è un controsenso evidente. L'illusione può essere una mera finzione, ma illudersi della coscienza che finge non è essa stessa finzione[...]» [E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1950-52; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. FILIPPINI, vol. I, p. 100]. Alla possibilità del non essere insita nel dubbio, alla pensabilità-immaginabilità dell'annientamento del mondo (una pensabilità in cui il mondo stesso si mostra nella sua radicale contingenza) Husserl oppone la tesi della necessità-indubitabilità del «mio puro io e del suo vivere» [Ivi, p. 101]. Una necessità ed un'evidenza che Sartre - considerando l'immaginazione come condizione trascendentale della coscienza - provvede però a inquietare dall'interno, sospingendo il *cogito* verso la sua radice immaginativa, in rischiosa prossimità all'orizzonte di autoconsistenza negativa dell'immaginario.

<sup>12</sup> Cfr. ivi, p. 63.

<sup>13</sup> La distinzione che Sartre opera ne *L'Imaginaire* tra «sapere puro» e «sapere immaginativo» ha dei tratti fortemente ambigui e rimanda ad una indecisione di fondo rela-

tivamente al punto di vista dal quale considerare l'immaginazione: in un senso puramente descrittivo-fenomenologico (e qui pare del tutto interna alla costituzione della coscienza) oppure in un senso genetico-trascendentale (e qui – soprattutto nel capitolo conclusivo – quel che è una dimensione della coscienza trapassa in condizione di essa). Mentre il “sapere puro” appare come “semplice conoscenza di relazioni” – rimanendo, però, all'ambiguità e quindi alla struttura indecisa di una coscienza tra il carattere oggettivo di queste relazioni (come lunghezza, colore, forma di un oggetto) per una coscienza vuota e la “coscienza piena di uno stato del soggetto” –, quello “immaginativo” si presenta come “una coscienza che cerca di trascendersi, di porre la relazione come un *di fuori*” [*Immagine e coscienza*, p. 108]. Ma si dà anche il caso di un sapere immaginativo del tutto precedente (a priori?) rispetto ad un sapere puro e per il quale quest'ultimo (il “sapere puro”) si presenta come un “ideale mai raggiunto”, così che la coscienza rimane necessariamente “prigioniera del suo atteggiamento immaginativo” [Ivi, p. 110]. E non configura proprio qualcosa del genere quella coscienza di sé in cui si deve sopprimere (o mettere tra parentesi) il “di” relazionale? Come una coscienza immaginativa senza immagini, dunque, che non

può mai mirare “fuori” del suo orizzonte visivo ed insieme non può fare a meno di negare ad esso il potere di sguardo su di sé fino al punto che il sapere di una relazione (quella tra Io e Sé) è per lei destinato a rimanere irraggiungibile?

14 Per queste aporie rimandiamo a due nostri saggi apparsi su questa stessa rivista: *La fuga in sé. variazioni sul tema della coscienza*, in «Atque», n. 9 – maggio-ottobre 1994, pp. 47-67 e *Resonabilis echo. La coscienza come spazio metaforico*, in «Atque», n. 11 – maggio-ottobre 1995, pp. 93-113.

15 *Immagine e coscienza*, p. 275.

16 Ivi, p. 297.

17 Ivi, p. 290.

18 Ivi, p. 275.

19 Per questo si vedano gli accenni contenuti nell'importante saggio di G. CARCHIA, *Immaginazione e Imaginaire in Jean-Paul Sartre*, in «Rivista di estetica», 42, a. XXXII, pp. 45-54; in part. p. 52 e quanto osserva F. CASSINARI in *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, prefazione di C. SINI, Milano 1994, pp. 98-111.

20 Quanto a questo aspetto

Heidegger pare sviluppare per proprio conto – ovvero nel senso di un'ontologia fondamentale – un'osservazione di HUSSERL secondo cui «la deduzione trascendentale nella prima edizione della Critica della ragion pura si muove già sul terreno fenomenologico; ma Kant lo fraintende in senso psicologico e quindi lo abbandona» [*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, p. 35].

<sup>21</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1973 (I ed. 1929); *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. a cura di V. Verra, Roma-Bari 1981, p. 164.

<sup>22</sup> Per come in questa interpretazione heideggeriana del tempo come intuizione pura si perda l'originario carattere di alterità del molteplice sensibile implicato in ogni affezione (anche puramente interna) si veda quanto osservato da noi in *L'alterità come soglia critica* in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 7, maggio 1993, pp. 65-79, in part. p. 73.

<sup>23</sup> *Kant e il problema della metafisica*, p. 165.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 133.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 140-148. Come espressione di questo arretramento Heidegger legge quel

ridimensionamento del ruolo dell'immaginazione trascendentale che, nella seconda steura della Deduzione, toglie ad essa il carattere di facoltà autonoma dell'anima e ne fa una "funzione dell'intelletto". Si tratta di vedere a questo proposito se qui si sia di fronte ad un ritrarsi o, invece, alla volontà di mantenere nella sua criticità il procedimento della deduzione trascendentale facendo risaltare il ruolo dell'immaginazione come funzionale piuttosto che come fondamentale e, dunque, cancellando il suo carattere di ulteriorità rispetto allo stesso *a priori*. Che il pensiero kantiano non conoscesse solo il sentimento del ritrarsi di fronte all'abisso ma anche il fascino e il coraggio di guardarvi dentro lo mostra, già nella *Prima Critica*, il famoso passo della Dialettica trascendentale [cfr. B 641]. Il fatto è, semmai, che un tale sguardo poteva esser gettato dalla ragione sulla sua assenza di fondamenti (il che è cosa diversa che un fondamento abissale) solo avventurandosi oltre l'isola del territorio critico – quel dominio dell'intelletto, cioè, in cui lo stesso Io penso è in qualche modo posto in salvo in quella relazione d'intelligenza interna all'appercezione originaria che costituisce la possibilità della coscienza di sé. Ma per il tema del rapporto di Kant con l'abisso della ragione rimandiamo a L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995,

pp. 414-18 e alla terza parte del nostro *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Genova 1991.

27 Lo stesso Heidegger, del resto, in una conferenza del 1962, *Zeit und Sein*, riconoscerà che «il tentativo, nel paragrafo 70 di *Essere e tempo* [rispetto al quale nel libro su Kant non si scorge alcuna correzione di prospettiva F.D. ], di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità non è più sostenibile»; cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo e*

*Essere*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, Napoli, 1980, p. 125.

28 Come Kant precisa ulteriormente in nota: «limitarsi ad immaginare un senso esterno distruggerebbe già la facoltà di intuire, che si vuole determinare mediante la capacità d'immaginazione».

29 Ovvio che qui ci riferiamo alla "Tavola" con cui Kant propone di dividere il concetto di Nulla [cfr. B 348; A 292].