

GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO  
DA  
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XX*  
*ANNO CIII (CV), FASC. I*

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE



## SOMMARIO DEL FASCICOLO

MASSIMO FERRARI, <i>Sull'utilità e il danno della storia per la filosofia</i> .....	9
LUCA BIANCHI, <i>A proposito di recenti istruzioni per allevare filosofi</i> .....	38

### CESARE LUPORINI E LA FILOSOFIA

(a cura di Giuseppe Cospito e Sergio Filippo Magni)

<i>Presentazione</i> .....	65
LUCA FONNESU, <i>Su Cesare Luporini. Questioni in sospeso</i> .....	66
SANDRA VIVIANA PALERMO, <i>Mantenersi ostinatamente sul limite della finitezza. Cesare Luporini lettore di Kant</i> .....	77
GIORGIO PANIZZA, <i>Il Leopardi di Luporini: esistenzialismo e politica</i> .....	96
GIUSEPPE COSPITO, <i>I Gramsci di Luporini</i> .....	117
SERGIO FILIPPO MAGNI, <i>Luporini, Bobbio e la crisi del marxismo</i> .....	133

### Studi e ricerche:

GIANLUCA MORI, <i>Érudition et fake news de Scaliger à Bayle. Réponse à Sylvain Matton sur le Theophrastus Redivivus</i> .....	150
EMANUELE MARIANI, <i>In che senso esiste chi esiste? Heidegger e Natorp a confronto</i> .....	168

### Discussioni e postille:

#### IL LESSICO DELLA MODERNITÀ

BRUNELLO LOTTI, <i>Il lessico della natura in età moderna</i> .....	193
ROBERTO BORDOLI, <i>Eredità dell'Illuminismo</i> .....	202
FABIO FROSINI, <i>Leonardo ingegnere e filosofo naturale</i> .....	210

### Note e notizie:

<i>Il mestiere di uomo</i> (Gregorio Piaia) .....	218
<i>La figura e il pensiero di Karl Leonhard Reinhold</i> (Bianca Consul) .....	220
<i>La scuola hegeliana di filosofia del diritto</i> (Giulia Battistoni) .....	226
<i>Il carteggio Croce-De Marinis</i> (Giuseppe Guastamacchia) .....	229
<i>Concetti in discussione</i> (Sandra Viviana Palermo) .....	231



## IN CHE SENSO ESISTE CHI ESISTE? HEIDEGGER E NATORP A CONFRONTO

### 1. Introduzione

Nel § 64 di *Sein und Zeit*, «Cura e ipseità», Heidegger esplicita il problema del 'chi' dell'esserci che si pone in relazione alla «cura» e, più precisamente, a ciò che «tiene assieme le strutture della cura», sintetizzate nella formula esistenziale: «avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo)»<sup>1</sup>. Nell'ambito generale della *Seinsfrage* s'introduce in tal modo il senso di un'ulteriore domanda: la *Werfrage*<sup>2</sup>. Ma come s'intende esattamente il chi di questo ente che, nel prendersi cura di sé, involve *eo ipso* il «fenomeno del se stesso»? La domanda sul chi diverge, almeno parzialmente, dal senso formale della domanda sull'essere: se consideriamo l'incipit di *Sein und Zeit*, il chi denota colui che interrogando, pone il problema dell'essere e rappresenta uno dei momenti costitutivi del domandare<sup>3</sup>. La *Werfrage* del § 64 designa, invece, il tema di un'interrogazione specifica: non tanto chi domanda, quanto piuttosto chi è il chi? Ovvero: chi sono io? Interrogando l'essere, l'esserci si interroga inevitabilmente su di sé e il chi, come queste pagine sembrerebbero suggerire, definisce un ambito autonomo d'indagine, per quanto riconducibile alla più generale domanda sull'essere<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann 1975 (= *Gesamtausgabe*, 2), p. 322; *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi 1976<sup>11</sup>, p. 382. D'ora in avanti si indicherà la *Gesamtausgabe* con la sigla GA seguita dal numero del volume.

<sup>2</sup> Culminando nel § 64, l'esplicitazione della *Werfrage* si sviluppa a partire dal § 9, dove la *Jemeinigkeit* e l'*existentia* definiscono le proprietà fondamentali del *Dasein* e, poi, in particolare modo, attraverso il § 25.

<sup>3</sup> Cfr. GA 2, p. 5; trad. it. cit., p. 20.

<sup>4</sup> Per un approfondimento storico-teoretico dell'opera del 1927, rinviamo a titolo non esaustivo a: T. KISIEL, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press 1993; J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin 1990; ID., *Heidegger, 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin 1996; F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza 2010; J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France 1994.

Esulando dai motivi dell'ontologia fondamentale incentrata sull'analitica dell'esserci, la questione all'apparenza paradossale che intendiamo porre concerne la possibilità di sospendere il legame tra *Werfrage* e *Seinsfrage*. È lecito pensare il chi al di fuori o, al limite, prima della domanda sull'essere? Il pretesto concettuale, oltre che testuale, ci è offerto dall'antropologia fenomenologica che il giovane Heidegger sviluppa nei primi anni Venti, antecedente alla formulazione della *Seinsfrage*. Ci riferiamo al periodo friburghese (1919/1923) e, in particolare, alle lezioni universitarie dei due semestri, invernale ed estivo, del 1919/1920: *Grundprobleme der Phänomenologie e Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, seguiti, sempre nel 1919, dal *Kriegsnotsemester*<sup>5</sup>. Il *fil rouge* di queste lezioni s'individua nell'elaborazione di una filosofia della vita imbastita su basi fenomenologiche, in cui il problema della soggettività si formula nei termini dell'ipseità mondana che Heidegger elegge a tema di ricerca tramite un confronto con Dilthey, Jaspers e, all'interno della scuola neokantiana, con Rickert e Natorp<sup>6</sup>. Di quest'ultimo è l'*Allgemeine Psychologie* del 1912 a catturarne l'attenzione in ragione della radicalità con cui viene posto il problema dell'io – un tema sul quale Heidegger torna in tutti e tre i corsi del 1919/1920. Senza mezzi termini, Natorp decreta l'impossibilità di un accesso diretto alla soggettività: l'io, qualora lo si rappresentasse, lo si rappresenterebbe come un oggetto e, perciò, non più come un soggetto. L'auto-riflessione, alla stregua della riflessione, non offrirebbe alcun ausilio – come lo sguardo della medusa che va oggettivando e, per dirlo metaforicamente, pietrificando tutto ciò su cui si posa. Disporremmo solo delle oggettivazioni quali prodotti di una soggettività trascendentalmente intesa, per poter cogliere l'io attraverso il riflesso della sua stessa attività che si proietta in ciò che va costituendo. Le ragioni dell'*impasse* dipenderebbero, per l'essenziale, dalla relazione che vige tra il soggettivo e l'oggettivo, la *Bewußtheit* o coscienzialità, per utilizzare il lessico della psicologia natorpiana, che funge da principio fondamentale per la vita di coscienza. Se chiediamo che cos'è l'io, la risposta è allora inequivocabile: l'io, per Natorp, non è altro che il termine di un rapporto a qualcosa di cui si ha coscienza<sup>7</sup>. E il tema della psicologia si definisce in funzione della relazione che viene a istau-

<sup>5</sup> Per una bibliografia cronologica dell'intera produzione heideggeriana, si veda C. SOMMER, *Martin Heidegger: Bibliographie chronologique (1909-1976)*, consultabile on line sul sito degli Archives Husserl de Paris, [www.umar8547.ens.fr](http://www.umar8547.ens.fr).

<sup>6</sup> Si vedano a tale riguardo i lavori di S.-J. ARRIEN, *Natorp et Heidegger: une science originare est-elle possible?*, in *Le jeune Heidegger: 1909-1926*, sous la dir. de S.-J. Arrien-S. Camilleri, Paris, Vrin 2011, pp. 111-129; Id., *Vie et Histoire (Heidegger 1919-1923)*, «Philosophie», n. 69, 2001, 2, pp. 51-69. Si veda anche C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France 2005; J. GREISCH, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Editions du Cerf 2000.

<sup>7</sup> Cfr. P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen, Mohr 1912, p. 22. Da segnalare la recente ristampa e, in particolare, l'introduzione di Sebastian Luft (cfr. P. NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, pp. XI-XXXVIII).

rarsi nei confronti dell'io. Diversamente dall'approccio fenomenologico, non si tratta di vedere e, perciò, descrivere, bensì ricostruire: ciò che si offre, il dato, non sarebbe altro che un momento parziale di una relazione più generale, analizzabile solo a posteriori all'interno di un processo in continuo divenire. In questo consiste il metodo dell'*Allgemeine Psychologie*: ricostituire retrospettivamente la genesi di una soggettività che per principio non si dà in sé e per sé, riflettendosi tutt'al più in ciò che non è.

Il giovane Heidegger, in antitesi a Natorp, cercherà per tutta risposta di dimostrare che l'io o, meglio, il sé esiste e in certo qual modo si dà<sup>8</sup>. Come? A partire da una situazione originaria, individuata fenomenologicamente: la *Faktizität*. Tutto sta nel risalire a una tale situazione per cogliere la soggettività in atto. E il metodo, com'è noto, porta il nome di «distruzione». Cosa si dà a vedere una volta raggiunta l'origine dell'ipseità? La proposta delle prime lezioni di Friburgo si formula tramite una serrata critica dell'*Allgemeine Psychologie*. Ma al di là delle divergenze all'apparenza inconciliabili, tra Natorp e il giovane Heidegger le posizioni non mancano d'esibire alcuni significativi punti di contatto<sup>9</sup>. Questa è la tesi che cercheremo di dimostrare sulla base del seguente ordine di lettura: ricostruiremo, a grandi linee, la problematica dei corsi del 1919/20 per porla a confronto con l'impianto dell'*Allgemeine Psychologie*, enucleando alcuni nodi concettualmente rilevanti che caratterizzano il rapporto tra l'io, la fatticità e l'esistenza. Da un Heidegger inizialmente contro Natorp passeremo a un Heidegger parzialmente in linea con Natorp e, per così dire, contro lo stesso Heidegger, al fine d'esplicitare il senso della domanda che, nell'andirivieni tra la critica e la contro-critica, permette di problematizzare il vincolo tra *Werfrage* e *Seinsfrage* – in che senso esiste chi esiste?

---

<sup>8</sup> Per una ricostruzione dei rapporti tra fenomenologia e neokantismo, ci basti menzionare che durante quegli stessi anni, e più precisamente nel 1918, Husserl andava rileggendo l'*Allgemeine Psychologie* di Natorp, trovando importanti spunti per l'elaborazione del cosiddetto metodo genetico della fenomenologia. In riferimento alla *Quinta ricerca logica*, è nota la critica husserliana all'io trascendentale e alle posizioni dell'*Einleitung in die Psychologie* del 1888, di cui l'*Allgemeine Psychologie* rappresenta una versione emendata e ampliata. Altrettanto note sono la *retractatio* husserliana alle critiche iniziali e le recensioni che Natorp scrive ai *Prolegomeni*, nel 1901, e alle *Ideen I*, nel 1914 – recensioni a cui si aggiunge, nel 1914, quella di Adolf Reinach all'*Allgemeine Psychologie*. Per un approfondimento rinviamo a R. LAZZARI, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Milano, Franco Angeli 2002, pp. 15-50.

<sup>9</sup> Si vedano a tale riguardo i lavori di C. VON WOLZOGEN, *Den Gegner stark machen – Heidegger und Natorp*, in *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, hrsg. von E.W. Orth-H. Holzhey, Würzburg, Königshausen & Neumann 1994, pp. 397-417; J. STOLZENBERG, *Der Weg zum Selbst. Paul Natorp und der frühe Martin Heidegger*, in *Expressis verbis. Philosophische Betrachtungen. Günter Schenk zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. Kaufmann und A. Krause, Halle, Hallescher Verlag 2023, pp. 283-316; Id., *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1995.

## 2. Vita e storia

In queste prime lezioni friburghesi, il concetto di vita rappresenta il tema nevralgico dell'indagine che, a partire da una preliminare disamina di carattere storico-filosofico, ambisce a pronunciarsi sulle sorti della stessa filosofia. Il motivo è duplice e fa sostanzialmente leva su un'analisi di ciò che Heidegger designa con il termine di «situazione presente»: nel concetto di vita, ζωή o *vita*, confluirebbero le interpretazioni di matrice greca, veterotestamentaria e neotestamentaria che continuano a condizionare implicitamente l'orizzonte di senso del pensiero contemporaneo. Una constatazione ulteriormente corroborata da alcune tendenze filosofiche che eleggono il concetto di vita a proprio ambito d'indagine. La filosofia della cultura, per un verso, e la psicologia, per l'altro, rappresenterebbero a tale riguardo le opzioni maggioritarie in base a cui si opera una concettualizzazione della vita – opzioni che Heidegger interpreta in funzione di un 'a priori' che ambisce a ricomprendere in unità la totalità delle manifestazioni della vita e un 'metodo' che punta a coglierne l'elemento originario. All'universalità del razionale farebbe, allora, da contrappunto la concretezza del vissuto, producendo una serie d'opposizioni che definiscono lo spazio al cui interno si configura il fenomeno della vita: «assoluto/relativo», «trascendentale/empirico», «razionale/irrazionale», «formale/materiale», «universale/individuale». Da queste coordinate fondamentali deriverebbero, al contempo, altre problematiche strettamente affini: la storia e, conseguentemente, la possibilità di un a priori storico; il vissuto in quanto momento soggettivo del nostro fare esperienza e le difficoltà relative al suo accesso<sup>10</sup>.

Fin dalla scelta dei titoli, gli intenti programmatici del giovane Heidegger risultano esplicitamente dichiarati. Basta considerare il nesso che lega i *Grundprobleme* a una «fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione». E lo stesso vale per il sottotitolo «teoria della formazione del concetto filosofico», a cui si aggiunge la dicitura apposta sul manoscritto del corso del semestre estivo del 1919/1920, «ricerca sul concetto di filosofia fenomenologica». Nel binomio 'intuizione' ed 'espressione' va colta l'ascendenza fenomenologica del metodo che si affida al principio della *Gegebenheit*, rivendicando al contempo, e non senza originalità, un'ispirazione di carattere ermeneutico. Ciò che si dà, il 'fenomeno', si dà sempre e necessariamente all'interno di un determinato contesto di senso, in funzione di certe tendenze, motivazioni e significati che Heidegger riassume sotto il titolo di *Bedeutsamkeit*, in ragione della sovrapposizione tra la struttura generale della vita e il mondo in cui viviamo – «unser Leben ist die Welt, in der wir leben»<sup>11</sup>. *Gegebenheit* e *Bedeutsamkeit* vengono, pertanto, a rappresentare i concetti chiave della *Ursprungswissenschaft*, la fenomenologia, riconfigurata nel senso di un'«ermeneutica della fatticità» che procede alla ricerca di un accesso all'ipsetà mon-

<sup>10</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, p. 17; *Per la determinazione della filosofia*, a c. di G. Cantillo, trad. it. di G. Auletta, Napoli, Guida 2002, p. 25.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 33.

dana – il punto sorgivo da cui poter cogliere la vita stessa. Il sottotitolo – «teoria della formazione del concetto filosofico» – si comprende in funzione di una convergenza, non meno esplicita, tra la dottrina e il metodo: la filosofia, chiamata a fondare l'universo delle scienze, procede a un'auto-fondazione che costituisce il suo stesso fondamento, distinguendosi per principio da ogni altra scienza sebbene resti vincolata all'espressione di un sapere concettuale. La domanda della filosofia, potremmo allora chiosare, si riformula più semplicemente: *perché la filosofia?* La sua specificità consisterebbe nell'indagare o, per così dire, svelare i propri motivi; dove per «motivo» non dovremo, tuttavia, intendere un'esigenza di chiarificazione dei concetti scientificamente fondamentali – l'*Aufklärung der Erkenntnis* di cui trattavano le *Ricerche logiche* di Husserl. In chiave heideggeriana, il motivo denota l'origine da cui si genera un contesto di significatività o, per dirlo altrimenti, l'*arché* in ragione di cui s'istituisce un «campo di fondazione»<sup>12</sup>. Una «fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione» è, dunque, *ipso facto*, una «teoria del concetto filosofico» che indaga il motivo, ossia l'ambito esperienziale a partire dal quale si formano i concetti filosoficamente fondamentali.

### 3. L'intreccio onto-psico-logico

Definito il quadro generale, la questione che si pone è la seguente: «come può una considerazione scientifica giungere all'ipseità?»<sup>13</sup>. La risposta, come accennato, si affida al metodo della *Destruction* che Heidegger, nel corso del semestre estivo del 1919/20, qualifica nei termini di una «decostruzione orientata»<sup>14</sup>. Una maniera non priva di pertinenza per coglierne il funzionamento consisterebbe nel compararla a una teoria, potremmo dire, pragmatica del significato, incentrata sulla dimensione contestuale<sup>15</sup>. Che il metodo della *Destruction* implichi una presa di posizione nei confronti del linguaggio è, del resto, lo stesso Heidegger ad attestarcelo. Nel corso del cosiddetto *Kriegsnotsemester*, leggiamo: «l'universalità dei significati linguistici [*Wortbedeutung*] vuol dire primariamente [...] mondanità dell'esperienza vissuta [*Welthaftigkeit des erlebten Erlebens*]»<sup>16</sup>. La dimensione semantica risulta imprescindibilmente vincolata all'ambiente in quanto *Umwelt*, dove vige un intreccio tra il vissuto, il significato e il mondo stesso, che potremmo a nostra volta qua-

<sup>12</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophische Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, GA 59, p. 185; *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, trad. it. di V. Costa, Macerata, Quodlibet 2012, p. 155: «La distruzione non è quindi intesa come un passaggio verso o una preparazione alla chiarezza e alla determinazione concettuale teoretica in vista di scopi conoscitivi, e neanche come "chiara" (razionalistica) illuminazione dei "meri atteggiamenti" – autenticità compresa in modo distorto, razionalistico (cfr. Husserl!)».

<sup>13</sup> Cfr. GA 58, p. 94.

<sup>14</sup> Cfr. GA 59, p. 34.

<sup>15</sup> Cfr. a tale proposito V. COSTA, *Postfazione*, in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 172.

<sup>16</sup> GA 56/57, p. 117; trad. it. cit., p. 109.

lificare d'«onto-psico-logico»; un intreccio in base al quale i significati in cui la vita, realizzandosi, si esprime, risultano indissociabili dalla loro origine mondana – pena la perdita di una loro piena comprensibilità. È celebre, a tale riguardo, l'esempio della cattedra. Come descrivere – si chiede il giovane Heidegger, all'epoca *Privatdozent* – l'esperienza di chi, entrando in aula, vede la cattedra da cui terrà lezione? «Vedo la cattedra per così dire con un colpo d'occhio; e non la vedo solamente in modo isolato, ma vedo la scrivania come troppo alta per me. Vi vedo un libro sopra come qualcosa che mi disturba subito [...]»<sup>17</sup>. La stessa esperienza risulterebbe del tutto diversa qualora, ad entrare in aula, fosse «un contadino della Foresta Nera» o «un nero del Senegal»: piuttosto che la cattedra, l'uno come l'altro vedrebbero probabilmente un banco di legno dietro cui ripararsi, un rifugio o qualcosa di simile. Il dato comune sarebbe che qualcosa, in ogni caso, viene visto, c'è, *es gibt*, anche senza che si sappia esattamente cosa. «Nell'esperienza vissuta del vedere la cattedra, mi si offre qualcosa a partire da un mondo-ambiente immediato» – questo è l'argomento da cui si enuclea la tesi seguente:

Ciò che è significativo è ciò che è primario [*das Bedeutsame ist das Primär*], mi si offre [*gibt es mir*] immediatamente senza un *detour* intellettuale che passi per il concepire le cose. Vivendo in un ambiente, mi si significa [*bedeutet es mir*] dappertutto e sempre, tutto è mondano, si fa mondo [*es weltet*]<sup>18</sup>.

*Es gibt, es bedeutet, es weltet* – «si dà», «significa», «si fa mondo». La sequenza tripartita va intesa nel senso di una radicalizzazione del metodo fenomenologico, se consideriamo l'impostazione husserliana alle cui linee direttive il giovane Heidegger continua ad attenersi. L'intenzione signitiva che dà senso a un nome – la «cattedra», per esempio – trova conferma in un «riempimento intuitivo» che ci pone in presenza della «cosa stessa». Percepriamo la cattedra come un qualcosa provvisto di determinate proprietà fisiche e culturali, spazio-temporalmente individuabile e riconoscibile come un oggetto d'uso a cui corrispondono una funzione e un valore. Vedendo la cattedra, non percepiamo un insieme d'elementi cromatici disposti su una superficie estesa; ne cogliamo, al contrario, e fin da subito, il significato in funzione del contesto cui appartiene. L'intenzionalità, come del resto Husserl insegnava, non si limita a dar forma a un ammasso di sensazioni, ma porta con sé un *surplus* d'interpretazione che, rendendo la nostra esperienza sensata, ci permette di percepire ciò che percepiamo così come lo percepiamo. Il correlato dell'«intenzione signitiva» (*Bedeutungsintention*) si definisce nei termini di uno «stato significativo» (*Bedeutungsverhalt*) ovvero, come Heidegger non esita a esplicitare, uno «stato vitale» (*Lebensverhalt*) che non si deve in alcun modo confondere con la neutralità di uno «stato-di-cose» (*Sachverhalt*). Nella «significatività» va colta la dimensione mondana che ne definisce il tratto caratterizzante (*Bedeutsamkeit, Weltcharakter*). La questione del-

<sup>17</sup> GA 56/57, pp. 70-71; trad. it. cit., p. 68.

<sup>18</sup> GA 56/57, p. 73; trad. it. cit., pp. 70-71.

l'origine in quanto origine del senso rinvia, pertanto, a un rapporto inalienabile al mondo che rende il concetto di *Ursprung* sinonimo di *Herkunft* – l'origine è ciò verso cui l'indagine risale al fine di comprendere il processo alla base di ogni costituzione di senso e indica, al contempo, il punto sorgivo da cui proviene il senso stesso<sup>19</sup>.

Si chiarisce analogamente il motivo che segna l'abbrivio della ricerca: la vita, esprimendosi in molteplici modi, si realizza in motivazioni, comportamenti e concezioni del mondo che rendono il mondo in cui viviamo strutturalmente stratificato. La polvere del tempo, detto per metafora, si posa sull'esistente il cui senso, per un effetto d'accumulo, risulta sempre più distante dal suo originario contesto costitutivo. Il ritorno all'origine risponde, allora, a un'esigenza di comprensione a fronte di una situazione di crisi che coinvolge il presente: «il logorarsi della significatività» (*das Verblässen der Bedeutsamkeit*). E il metodo della distruzione si precisa in una disambiguazione dei concetti fondamentali tramite cui la significatività va concretizzandosi, in ragione della perdita di senso a cui la vita inevitabilmente si espone. Heidegger prende come esempio il concetto di storia, il cui significato presenta una pleora d'accezioni: intendiamo per storia la scienza che studia il passato, un ambito di fatti temporalmente compiuti oppure la tradizione; diciamo che la storia è *magistra vitae*; che un uomo ha avuto una storia ricca di vicissitudini; che gli è capitata una storia spiacevole ecc<sup>20</sup>. Dove risiede il criterio direttivo per dirimere l'equivocità? Nei corsi del 1919/20 s'introduce, a tal fine, il sintagma *Situationphänomene*, per descrivere la matrice in base a cui si generano le differenti configurazioni di senso<sup>21</sup>. Comprendere un significato vuol dire comprendere il contesto in cui si produce, e ogni contesto implica rapporti e tendenze riconducibili a una forma di vita che circostrive il carattere di una data situazione. La distruzione, in quanto decostruzione orientata, si attua di conseguenza in una duplice direzione: archeologicamente, in vista dei motivi sottostanti a un determinato contesto di senso; genealogicamente, in funzione di un processo che va dall'originario a ciò che si allontana dall'origine e che non potrebbe comprendersi se non in relazione all'origine stessa.

#### 4. *L'idea dell'io*

Gli interrogativi heideggeriani rivolti all'*Allgemeine Psychologie* ripercorrono sostanzialmente questo genere di considerazioni. Quale via conduce alla soggettività? E in che modo la vita in quanto esperire vivente può essere colta da uno sguardo che intende esaminarla nella sua originarietà? Per Natorp,

<sup>19</sup> Cfr. a tale proposito GA 56/57, p. 117; trad. it. cit., p. 109.

<sup>20</sup> Cfr. GA 59, pp. 43-44; trad. it. cit., pp. 41-42.

<sup>21</sup> Cfr. GA 59, p. 35; trad. it. cit., p. 35: «[...] ci si sorprende spesso nel tentativo di "estrapolare dal loro contesto" le parole, anziché portare all'espressione un significato proprio a partire da tale contesto, riempiendo intuitivamente il significato [...]».

analizzare la soggettività, foss'anche fenomenologicamente, significa oggettivarla e, quindi, corromperla, trasformandola in ciò che non è. Ma senza una possibilità d'accesso alla dimensione soggettiva che ne sarebbe della psicologia? Quale sarebbe il suo ambito d'indagine? Dovremmo forse rinunciare a una scienza del vissuto? L'ambizione dell'*Allgemeine Psychologie* sta nel fare della psicologia la scienza dell'origine che indaga il *logos* della psiche pur nell'impossibilità di un suo accesso diretto, presentandosi nei termini di una ricerca fondamentale e, in tal senso, d'ordine generale. Ripetiamo, allora, l'aporìa da cui la disamina prende avvio. Se ciò che è soggettivo non può darsi oggettivamente, nessun riferimento al mondo in quanto totalità d'oggetti risulterebbe d'aiuto ai fini di una sua comprensione: non faremmo altro che applicare alla soggettività categorie che non gli appartengono. Vale l'esempio dell'occhio che non può vedersi se non riflesso in un'immagine<sup>22</sup>. Allo stesso modo, la coscienza non può che riflettersi nei contenuti di cui è cosciente. Ed è solo tramite un'auto-percezione che diventerebbe coscienza di sé, al prezzo di una radicale separazione tra l'io puro che percepisce attivamente senza essere, a sua volta, oggetto di percezione, e l'io empirico percepito passivamente.

La strategia di Natorp consiste, per l'essenziale, nel ricercare in quest'impossibilità il principio della soluzione, interpretando positivamente il limite che separa il soggettivo e l'oggettivo: in ogni forma d'oggettivazione si nasconderebbe, in filigrana, un rapporto alla soggettività; l'oggetto non significherebbe altro che 'pro-getto', l'esito di un'operazione tramite cui si costituisce il senso dell'oggetto. E tutto ciò che è, si determinerebbe alla luce di questa correlazione i cui due poli sono pensabili separatamente solo per astrazione<sup>23</sup>. Questo è, per Natorp, il motivo che fa dell'«*esser* coscienti di qualcosa» una nozione fondamentalmente dinamica, concepita sull'esempio dell'infinito, la forma verbale in cui si esprimerebbe più adeguatamente il carattere originario della coscienza, la relazione, che non va né ipostatizzata, né sostantivata grammaticalmente. Chiedere in cosa consista questa relazione implicherebbe una risposta tautologica: «la relazione è qualcosa di ultimo e in quanto tale non può, né deve ulteriormente esplicitarsi o ridursi»<sup>24</sup>.

Si ottiene così una prima individuazione, sebbene in negativo, dell'io, il quale, del tutto eterogeneo rispetto ai suoi contenuti, risulta necessariamente presupposto in ogni forma d'oggettivazione. In ciò che percepiamo, immaginiamo o pensiamo vige questa stessa relazione di natura asimmetrica, dove l'io si pone come l'altro termine rispetto a ciò di cui si ha coscienza; come ciò che ha coscienza dell'altro, senza che nient'altro possa avere coscienza dell'io. Che cos'è l'io? La risposta di Natorp è inequivocabile: un presupposto, una supposizione e, quindi, un'idea che ci permette di cogliere il concatenarsi dei vissuti, garantendo un fondamento e, di conseguenza, un'unità al nostro esperire. L'argomento – vale la pena rilevarlo – si rivolge contro la tesi

<sup>22</sup> Cfr. P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 30.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 27.

husserliana enunciata nella *Quinta ricerca logica* circa l'inammissibilità di un io trascendentale che Natorp, per parte sua, difende nei seguenti termini: la coscienza, in quanto coscienzialità, è la forma che struttura i diversi contenuti di cui si è coscienti; se, d'altra parte, coincidesse con ciò che va di volta in volta connettendo, come si potrebbe essere coscienti della diversità dei contenuti posti in relazione? Consideriamo, a titolo d'esempio, la differenza che vige tra l'unità di una percezione (vedo, per esempio, un uccello in volo) e una percezione colta nella sua unità, in virtù del legame che attraversa le sue singole fasi. La connessione tra i contenuti percepiti (i momenti del volo) rinvia a una sintesi preliminare che ci permette d'appercepire la sequenza visiva alla stregua di un fenomeno unitario. L'io, distinguendosi dai contenuti di cui è cosciente, garantisce unità ai suoi stessi vissuti. Vedere il volo di un uccello significa «io vedo un uccello che vola». La connessione empirica non va, pertanto, confusa con la sintesi, d'ordine superiore che fonda il flusso di coscienza nella sua totalità, consentendoci di cogliere la diversità nell'unità e l'unità nella diversità. Questo è l'io puro, il principio d'unificazione ovvero l'idea in quanto unità ideale che abbraccia l'integralità dei nostri stati di coscienza senza potersi mai manifestare in sé e per sé<sup>25</sup>. Come Natorp non manca di riconoscere:

Perveniamo a una distinzione simile a quella tra l'idea platonica e ciò che vi partecipa. L'idea, in quanto tale, anche se non appare, bisogna pur tuttavia presupporla – e questa presupposizione è necessaria – poiché, senza il presupposto dell'idea, lo stesso fenomeno non sarebbe fondato e, di conseguenza, non potrebbe avere validità<sup>26</sup>.

Ovviamente, il rinvio a Platone va inteso in accezione neokantiana: dall'unità dell'oggetto risaliamo all'unità dell'esperienza e, in ultima istanza, alla sintesi originaria che «si presenta nella consistenza della legge in virtù di cui le connessioni, all'infinito, sono determinate o determinabili in generale, senza essere date, cioè a priori»<sup>27</sup>. L'io è questa stessa sintesi che attraversa la progressione illimitata delle sue produzioni, fungendo da principio di determinazione per ogni possibile forma d'oggettivazione<sup>28</sup>. Tutto ciò che è, in una parola, l'essere, si definisce allora come «essere-determinato» e il divenire come «genesì», intesa etimologicamente nel senso di un'attività continua che riproduce il movimento originario della vita. Qui risiede il carattere dichiaratamente idealista di questa psicologia trascendentalmente riconfigurata, in opposizione a un'altra concezione dell'idealismo che Natorp reputa banale: l'affermare che la coscienza è per principio 'coscienza di qualcosa' non significa altro che attestare la complementarità già implicita nei termini po-

<sup>25</sup> Si veda la n. 8 per una contestualizzazione del rapporto tra Natorp e Husserl a seguito delle *Ricerche logiche*, anche in riferimento al problema dell'io posto a tema dalla recensione di Natorp alle *Ideen I* (1914).

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 38.

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

sti in rapporto, il soggettivo e l'oggettivo. In chiave trascendentale, si tratterebbe piuttosto di comprendere il modo in cui l'oggettività si costituisce in relazione alla coscienza; che cosa significa questa oggettività<sup>29</sup>. La parola d'ordine dell'idealismo, per come Natorp l'intende – e Husserl su questo sarebbe d'accordo – è «costituzione»<sup>30</sup>. Da cui il compito di una regressione all'origine per cogliere il costituirsi di ogni possibile produzione di senso, dove l'oggetto corrisponde al 'come' del suo essere costituito. La genesi, Natorp puntualizza, racchiude in sé «l'espressione più profonda dell'origine» e l'origine si lascia interpretare in un'accezione non meno idealistica: è l'idea, e non il fatto, a rendere intelligibile la totalità dei fatti<sup>31</sup>. «L'idea è legge, spiegazione, non sostanza», è «la piena e concreta espressione dell'apparire» e significa il «concreto ultimo», il «vissuto originario», il «continuo divenire», l'«illimitato» che non può esibirsi se non nei termini di un limite ideale, irraggiungibile e necessario, il cui compimento è sempre a venire<sup>32</sup>. Ecco l'esito di maggior rilievo a cui l'*Allgemeine Psychologie* perviene: il problema della soggettività si risolve in un processo dinamico che non può mai manifestarsi per quello che è, se non invertendo il movimento della coscienza in un contro-movimento che procede a ritroso, al fine di cogliere la genesi di ogni possibile oggettivazione, ricollocando l'essere nel flusso di un continuo divenire – dove l'origine' porta il nome di 'vita'.

### 5. *L'io trasfigurato*

L'analisi distruttiva del giovane Heidegger, com'è facile prevedere, si concentra sulla torsione idealistica dell'*Allgemeine Psychologie*, nel tentativo di rivelare il contesto e i motivi che ne decidono l'impostazione. Quali sono le condizioni per questa sovrapposizione tra l'accesso alla soggettività e la soggettività stessa? Perché l'oggetto e il metodo della psicologia fanno tutt'uno? La

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 203-204. Natorp, significativamente, continua così: «Ne risulta una figura già più profonda e, per così, più nobile, dell'idealismo. Non si tratta semplicemente della "coscienza" (in virtù della quale abbiamo in generale coscienza di qualcosa), ma dell'unità della coscienza che costituisce, nell'unità della legge, l'unità dell'oggetto – ecco come si potrebbe enunciare la formulazione fondamentale di questo idealismo».

<sup>30</sup> Per un approfondimento del rapporto tra fenomenologia e neokantismo, si veda l'introduzione di M. FERRARI, *Natorp tra Kant e Husserl. Il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia* e la postfazione di G. GIGLIOTTI, *Ricostruzione o riduzione. L'eredità kantiana della sintesi nel neokantismo e nella fenomenologia*, in P. NATORP, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, Firenze, Le Lettere 2011, pp. 5-68; pp. 161-190. Cfr. anche *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, a c. di S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, Macerata, Quodlibet 2002, pp. 9-23; 91-108; S. LUFT, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, in *Neo-Kantism in Contemporary Philosophy*, ed. by R.A. Makkreel and S. Luft, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 2010, pp. 59-91. Infine, rinviamo al classico I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff 1964 (in particolare pp. 321-373).

<sup>31</sup> Cfr. P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 76.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 39.

risposta va individuata nell'istituzione dell'indagine inficiata, a giudizio di Heidegger, da una pre-concezione non sufficientemente tematizzata: la costituzione, in quanto idea direttrice per il problema dell'io. «È solo all'interno di una problematica dominata dall'idea di costituzione», puntualizza Heidegger, «che l'io è fondamento del problema»<sup>33</sup>. La costituzione, nell'*Allgemeine Psychologie*, designa l'operare della coscienza dove «non si dà alcun isolamento», «dove anche la separazione è una forma di relazione» e dove tutto è riconducibile a un insieme di connessioni caratterizzate dalla legalità di un a priori – in una parola, la «sintesi originaria» che Kant definiva con il sintagma «io penso». Qual è, allora, il motivo che imporrebbe alla ricerca questo tipo d'orientamento? Che intenzione si nasconderebbe dietro questa visione dell'io? Ecco l'obiezione: «la non-pensabilità dell'io pone in luce nel modo più chiaro che il suo senso sta nell'essere riferito al pensare»; «l'io è determinato esattamente a partire dal pensare – e precisamente dal pensare fino in fondo il pensare»<sup>34</sup>. S'individuerebbe in tal modo il tallone d'Achille della psicologia *nach kritischer Methode*: dietro l'«io penso» si nasconde un «io pensante», un «io teoretico», espressione di una logica a cui tutto è riconducibile.

Con la pre-concezione della costituzione tutto – ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo – è predestinato a essere un insieme di relazioni, un'oggettività o una coesività nel senso più ampio del termine. Tutto cade vittima di questo destino<sup>35</sup>.

Sacrificando la concretezza del vissuto alla formalità del pensiero, l'errore di Natorp consisterebbe in una logicizzazione dell'indagine che sfocia in una radicalizzazione dell'atteggiamento teoretico. L'idea di «soggettività che ne consegue, risulterebbe «teoreticamente sfigurata», «de-vitalizzata»<sup>36</sup>. E la «messa in sicurezza» (*Sicherung*) dei risultati a cui l'*Allgemeine Psychologie* ambisce, occulterebbe in nome della legalità di un a priori le tracce di una più profonda rimozione: «opponendosi a ciò che è antropologico si è finito per estromettere dalla filosofia tutti i problemi riguardanti l'esistenza»<sup>37</sup>. La colpa, secondo Heidegger, graverebbe su questo specifico atteggiamento, incapace di riconoscersi nel suo esser vita per cogliere il concreto, l'originario, l'*individuum*. E il correttivo consterebbe in un *lebendige Rückgang in den Ursprung*, letteralmente una regressione verso l'origine definita, in antitesi agli esiti della psicologia natorpiana, come vitale o, potremmo dire, «vivente». Si riconfigura, di conseguenza, il «compito del lavoro fenomenologico»: risalire agli originari contesti di senso per enucleare le strutture che rendono intelligibile la vita stessa. L'analisi di questi contesti si appoggia su una rete di

<sup>33</sup> GA 59, p. 131; trad. it. cit., p. 112.

<sup>34</sup> GA 59, p. 132; trad. it. cit., p. 113.

<sup>35</sup> GA 59, pp. 142-143; trad. it. cit., p. 121. Cfr. anche GA 56/57, p. 87; trad. it. cit., p. 83.

<sup>36</sup> GA 59, p. 139; trad. it. cit., p. 118.

<sup>37</sup> GA 59, p. 25; trad. it. cit., p. 28. Si veda anche *ivi*, p. 66; trad. it. cit., p. 59.

concetti descrittivamente affini che Heidegger ricava a partire da un dato fondamentale: il rapporto di reciproca permeabilità tra *Ich* e *Welt*. Ne derivano le figure della *Selbstwelt*, della *Umwelt* e della *Mitwelt* che qualificano la struttura delle connessioni, l'humus, in cui ogni forma di vita affonda le sue radici. Anche il «logorarsi della significatività» si determina sulla base di queste connessioni che rendono fenomenologicamente possibile una sua corrispettiva descrizione: da un vissuto inizialmente irriflesso si ricava, per esempio, un'abitudine che dà adito alla formulazione di un giudizio di carattere generale, successivamente utilizzabile a scopi scientifici (*Erfahrungszusammenhang*, *Verfügbarkeit*, *Habitus*, *Wissenschaft*). L'obiettivo del metodo sta, allora, nel risalire alla «radice antropologica» di ogni esperienza, al fine di cogliere ciò che si dà prima di qualsiasi teorizzazione, svelando un aspetto dell'apriori che non si lascerebbe in alcun modo intendere nel senso di un'antropologia positiva.

Ma è sufficiente dimostrare che dietro ogni teoria si nasconde un legame inscindibile tra il vissuto e il mondo per fare dell'antropologico il dominio privilegiato dell'indagine? Basta questo per garantire un approccio non più teoreticamente compromesso alla soggettività? È lo stesso Natorp a formulare simili interrogativi, in anticipo sulle critiche successivamente rivoltegli dal giovane Heidegger. L'obiezione fa leva sul rapporto che vige tra l'atteggiamento teoretico e il suo contrario, il non-teoretico. Come si spiegherebbe il passaggio dall'uno all'altro, se non ammettendo un processo d'oggettivazione, foss'anche latente, già all'opera nella sfera originaria? Che si dia un rapporto di continuità tra i due ambiti, sembrerebbe presupporre anche in virtù del metodo della distruzione<sup>38</sup>. Affinché una qualsiasi esperienza abbia luogo, è necessario che qualcosa venga rappresentato e, quindi, oggettivato, altrimenti come potremmo scorgere nell'oggettivazione il risultato di una crescente de-vitalizzazione? Le «rappresentazioni comuni», leggiamo nell'*Allgemeine Psychologie*, si qualificano per il loro carattere vago, indeterminato, non del tutto compiuto; possono risultare imprecise se confrontate con la chiarezza delle rappresentazioni scientifiche. Si tratterà pur sempre di rappresentazioni, cioè, forme d'oggettivazione che appartengono a ogni vissuto di coscienza. «Per la psicologia», conclude Natorp, «la rappresentazione non scientifica, sebbene pretenda e pensi d'afferrare le cose effettive, è sullo stesso piano della rappresentazione scientifica»<sup>39</sup>. La stessa obiezione – ci limitiamo ad accennarlo – si lascia formulare in termini husserliani. Il riferimento va ancora una volta alla *Quinta ricerca logica*, dove Husserl scompone il concetto di «rappresentazione» in due distinti momenti, la «materia» e la «qualità», inerenti a un'unica classe, gli «atti oggettivanti». La funzione di questi atti consisterebbe nel fornire a ogni specie di vissuto la rappresentazione dell'ogget-

<sup>38</sup> Il problema sarà ripreso e approfondito nel § 69 b di *Sein und Zeit*, dove Heidegger individua alla base del passaggio tra i due tipi d'atteggiamento, lo schema «se... allora», ridefinito in termini di «riflessione».

<sup>39</sup> P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., p. 196.

tualità cui si riferisce. E, di rimando, l'oggettualità si definisce come il correlato di un atto di per sé oggettivante o che include al suo interno un atto oggettivante. «Ogni vissuto intenzionale», afferma Husserl, «è un atto oggettivante o si basa su un tale atto»<sup>40</sup>.

Qual è la contro-risposta del giovane Heidegger? L'obiettivo sta nel dimostrare che nel non-teoretico è in gioco un'altra forma d'intenzionalità e che i giudizi che ne derivano presentano un tutt'altro tenore espressivo. Dire della cattedra che è una cosa, che ha una determinata superficie ed è fatta con un certo materiale implica un atteggiamento sostanzialmente diverso se confrontato con l'esperienza quotidiana della cattedra stessa, considerata alla luce degli usi, delle abitudini e delle disposizioni che può motivare. È nota a tale riguardo la distinzione tra il carattere apofantico e il carattere ermeneutico del *logos*, che trova in questi corsi una sua prima formulazione. Dall'*als* esperienziale che struttura il mondo della *Bedeutsamkeit* andrebbe distinto l'*als* della caratterizzazione concettuale o generale relativo all'atteggiamento teoretico. Una distinzione analoga si applica al correlato oggettivo dell'intenzionalità, determinabile in funzione dei diversi gradi di vitalità dell'esperienza vissuta. Il «qualcosa in generale», inteso formalmente come *x* a cui la coscienza si riferisce, non va confuso con il «qualcosa vitale pre-mondano» in cui si esprime «un momento essenziale della vita»<sup>41</sup>. Che la coscienza si qualifichi, d'altronde, come coscienza di un qualche oggetto non implica che l'oggetto corrisponda necessariamente a «un che di teorizzato e di radicalmente devitalizzato». L'oggettualità deve piuttosto ricondursi al senso di una concretezza originaria, se vogliamo ricomprendere le cose di cui facciamo esperienza a partire dalla vita stessa. Formalmente, tutto è vita. Ed è questo ciò che Natorp non avrebbe saputo cogliere:

Assolutizzando in tal modo il logico, Natorp può vedere la rappresentazione delle cose solo come uno stadio preliminare e rudimentale di una genuina posizione logica dell'oggetto<sup>42</sup>.

Il «panlogismo», a cui l'*Allgemeine Psychologie* si esporrebbe, costringe il «non-teoretico, inteso come «pre-teoretico», nei limiti del «teoretico», », riducendo la sfera originaria del vissuto a una sorta d'«oggettivazione elementare»<sup>43</sup>. L'«esperibile in generale» si svuota nell'«oggettuale in generale» – l'*Erlebbares überhaupt* nell'*etwas überhaupt* che Heidegger definisce come *Weltlose*, «privo di mondo» o *Weltfremde*, «estraneo al mondo». Lo stesso ordine di considerazioni si applica all'io, il correlato soggettivo dell'esperienza.

<sup>40</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in *Husserliana* [d'ora in avanti HUA], XIX/1, Den Haag, Martinus Nijhoff 1984, p. 514; *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Milano, Il Saggiatore 2005, vol. 2, p. 279.

<sup>41</sup> GA 56/57, p. 112; trad. it. cit., p. 105.

<sup>42</sup> GA 56/57, p. 108; trad. it. cit., p. 102.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

«Trovo forse qualcosa come un io?»», si domanda Heidegger riprendendo l'esempio della cattedra:

Nel vedere la cattedra io ci sono con il mio io completo [*bin ich mit meinem vollen ich dabei*], esso vi risuona [*es schwingt mit*] [...], è un'esperienza propria a me, ed è così che io la vedo; ma non si tratta di un processo [*Vorgang*], bensì di un *evento* [*Ereignis*]<sup>44</sup>.

Nel vedere la cattedra, l'io è assorbito in ciò che vive, si realizza nell'atto stesso del vedere, come fosse una risonanza di ciò che va vivendo. A contatto con le cose – potremmo dire, per estendere la metafora – l'io vibra, facendo tutt'uno con il mondo in cui vive; se il ritmo della vita si arrestasse, si de-vitalizzerebbe e l'esperienza vissuta s'irrigidirebbe in un atteggiamento oggettivante che pensa, tematizza, teorizza. Dall'antropologico deriverebbe, allora, una reimpostazione generale dello spazio concettuale al cui interno poter pensare il fenomeno della vita: l'opposizione tra il trascendentale e l'empirico lascia il posto a un rapporto non più di contraddittorietà tra il vivente e il teoretico, bensì di contrarietà che ammette la possibilità di una transizione tra una sfera e l'altra. La stessa considerazione si applica alla distinzione tra il soggettivo e l'oggettivo. Il vissuto, specifica Heidegger, è ciò che mi è «proprio» (*eigen*); è il *mio* vissuto, *hic et nunc*, ogni volta unico e temporalmente irripetibile; accade (*ereignet*), me ne approprio (*ereigne es mir*) ed è un «evento» (*Ereignis*), diversamente dalla reiterabilità di un processo che avviene fattualmente, tra le cose del mondo (*Erlebnis*, *eigen*, *ereignen*, *Ereignis*)<sup>45</sup>. In esplicita antitesi al carattere della cosalità, l'evenemenzialità riqualifica la soggettività nei termini dell'unicità, dell'irripetibilità e dell'appropriazione, coinvolgendo indiscriminatamente ogni esperienza e, per estensione, ogni forma di vita – ed è qui che risiede, come ora vedremo, l'elemento aporetico dell'analisi a partire da cui si riaprono gli interrogativi di Natorp.

## 6. L'esperienza del sé

Riformuliamo la nostra domanda: l'evenemenzialità, così intesa, basta a garantire all'io un principio d'individuazione? Il problema del 'chi' trova forse una possibile soluzione? Contrariamente agli esiti della riflessione successiva, va rilevato che in questi primi corsi Heidegger scorge nell'interrogativo del 'chi' il rischio di una postura teoreticamente compromessa che, aspirando a rendere l'ipseità accessibile, finirebbe per reificarla nel corrispettivo sog-

<sup>44</sup> GA 56/57, p. 73; trad. it. cit., p. 71. Cfr. anche *ibidem*: «[...] è solamente nel risuonare [*Mitanklingen*] di quello che è di volta in volta il proprio io, che si esperisce una ambientalità, che si fa-mondo, e laddove e quando si fa-mondo per me *io* vi partecipo completamente [*bin ich irgendwie ganz dabei*]».

<sup>45</sup> GA 56/57, pp. 75-75; trad. it. cit., pp. 72-73.

gettivo della cosalità, l'egoità<sup>46</sup>. Domandando «chi?», saremmo in un certo modo già soggetti a una volontà di sapere che immobilizza l'io, oggettivandolo. Di quale accesso disporremmo, allora, per capire chi è l'io, chi sono io, quand'anche il semplice chiedere basta a sbarrare la strada? Ecco l'aporia che finisce per ridar credito all'impostazione natorpiana: fintantoché nella sfera soggettiva tutto è indiscriminatamente 'evento', l'io non risulta ontologicamente distinguibile da ciò che vive; l'io coinciderebbe, ogni volta, con le sue esperienze vissute, a riprova che non c'è coscienza senza contenuto, o, per dirlo in termini heideggeriani, non c'è io senza mondo. Dovremmo, pertanto, ammettere che è al mondo che ci rivolgiamo per descrivere l'io, e non all'io stesso, i cui caratteri variano in funzione dei contesti in cui vive mondaneamente. Il rapporto di permeabilità tra *Ich* e *Welt* rischierebbe, cioè, d'occultare il senso concreto dell'ipseità, di cui non resterebbero che le tracce di un accumulato che va cristallizzandosi in una pratica di vita. L'io, non più inteso trascendentalmente, figurerebbe come la propaggine di un evento descrivibile alla stregua di una risonanza che si produce a contatto con le cose del mondo; sarebbe ciò in relazione a cui si ha coscienza di qualcosa, per riprendere la formulazione di Natorp, coincidendo, fino a confondersi sul piano empirico, con i suoi stessi contenuti, le oggettivazioni, in quanto prodotti di una soggettività di per sé inaccessibile.

A questa difficoltà se ne aggiunge un'altra: nel carattere mondano di ogni pratica di vita vigerebbe il senso di un'abitudine inerente alla sfera del 'sé' che s'incontra nel mondo – l'ipseità che vive mondaneamente, seguendo il corso delle sue abitudini. Ciò che è originario risulterebbe, di conseguenza, generalizzabile, rendendo problematica l'enucleazione di un momento individuante dell'ipseità all'interno della dimensione mondana in cui l'io vive. Heidegger, consapevole dell'aporia, riformula il problema come segue: «Ciò che è abituale è significativo nella modalità dell'ipseità mondana, ma non è ciò che costituisce l'esistenza»<sup>47</sup>.

Si attesterebbe uno scarto tra fatticità ed esistenza che addita, fenomenologicamente, un altro tipo di «situazione», in base a cui l'ipseità non sarebbe più definibile alla luce dei suoi caratteri mondani, ovvero dei suoi contenuti. Letteralmente, una situazione in cui l'io è o, meglio, si dà 'senza mondo'. Per quanto all'apparenza paradossale, è questa la via lungo la quale il giovane Heidegger si cimenta nei corsi del 1919/20, ricorrendo – in modo piuttosto allusivo – all'idea di una «significatività *pura* dell'ipseità mondana», il cui significato si lega al concetto di attuazione (*Vollzug*), impiegato ai fini di una descrizione del fenomeno inteso nella sua totalità di senso<sup>48</sup>.

Di fronte a ogni tipo d'esperienza, Heidegger argomenta, possiamo porre essenzialmente tre domande: *che cosa* è esperito; *come* è esperito ciò che è esperito; *come* si attua il senso dell'esperienza stessa<sup>49</sup>. Le prime due ricalca-

<sup>46</sup> GA 56/57, p. 90; trad. it. cit., p. 85.

<sup>47</sup> GA 59, p. 84; trad. it. cit., p. 74.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Per una tematizzazione più esplicita del *Vollzug* si veda M. HEIDEGGER, *Phänomeno-*

no la distinzione tra il *was* e il *wie* – il «che cosa», ossia il contenuto, e il «come» del riferimento intenzionale. Nella terza s'introduce un elemento d'originalità: raddoppiando la domanda sul «come», il *Vollzug* specifica il senso di un'intenzione più profonda, che si comprende in relazione al contesto in cui si effettua una data esperienza<sup>50</sup>. L'attitudine teoretica, negativamente intesa, funge da esempio: una volta ridotto il mondo-ambiente a cosalità, l'iniziale indeterminazione dell'esperienza si cristallizza in una forma de-vitalizzata, disponibile ad altri usi rispetto a quelli in vigore nell'ambito originario dell'esperienza stessa («stabilire», «generalizzare», «universalizzare», «calcolare» ecc.). In ogni contesto di significatività vigerebbe una modalità dominante che orienta implicitamente il nostro vivere. Nel 'come' si attua una determinata intenzione sarebbe, cioè, riscontrabile un senso direttivo, un atteggiamento, capace di ricomprendere i primi due momenti, il *was* e il *wie*, all'interno di una più ampia configurazione di senso. Ciò che otteniamo, puntualizza Heidegger, è il modo in cui la vita umana ha se stessa; il modo in cui ho me stesso. Nell'attuarsi delle mie intenzioni, sono io stesso ad esprimermi; è il senso delle mie intenzioni a determinare chi sono. Non, dunque, ciò che faccio, ma come sono: la domanda sul chi, per dirlo altrimenti, sta nel chiedere se e in che misura ho me stesso; ed è in questo aversi, in questo appropriarsi ancor prima d'essere, che risiederebbe il senso dell'esistenza non più concepibile nei termini della fatticità – al 'chi' risponde il 'come'.

Ma come si attua, allora, l'identità del *Selbst*? Non certo in virtù di un'auto-riflessione che trasformerebbe il soggetto in oggetto – su questo punto la convergenza tra Heidegger e Natorp è indiscutibile. Come, dunque? Vivendo il 'sé'. L'accesso all'ipseità passerebbe per un'esperienza diretta e tutta la difficoltà consiste nel non ridurre l'esito a una qualche forma d'oggettivazione<sup>51</sup>. Ciò, naturalmente, non impedisce che un atto riflessivo possa avere luogo. Non vanno, tuttavia, confusi i due sensi del genitivo: il 'sé' può intendersi oggettivamente – pensiamo, ad esempio, al fenomeno dell'auto-coscienza, alla consapevolezza di sé o all'esame di coscienza – e, per l'altro, soggettivamente, nel senso di chi fa l'esperienza d'«essere se stesso». Ciò che importa è

---

*logie des religiösen Lebens*, GA 60, p. 63, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi 2003, p. 99. Il riferimento, in particolare, va al § 13, significativamente intitolato «L'«indicazione formale»»: «Ogni esperienza – sia come esperire (*erfahren*) sia come esperito (*Erfabrenes*) – può «essere colta nel fenomeno». Si può cioè domandare: 1) del «che cosa» [*was*] originario che in esso è esperito (*contenuto*). 2) del «come» [*wie*] originario in cui esso è esperito (*riferimento*). 3) del «come» [*wie*] originario in cui il senso del riferimento è attuato (*attuazione*) [*Vollzug*]. Queste tre direzioni del senso (senso del contenuto, senso del riferimento, senso dell'attuazione) non stanno però semplicemente l'una accanto all'altra. Il fenomeno è totalità di senso [*Sinnanzzeit*] secondo queste tre direzioni». Per un approfondimento, si vedano: R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos 1997; L. VILLEVIELLE, *Heidegger, de l'indication formelle à l'existence*, «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», IX, 2013, pp. 1-96.

<sup>50</sup> Cfr. a tale proposito l'*Avvertenza* di Franco Volpi, in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 15-30.

<sup>51</sup> Cfr. a tale proposito GA 2, § 25, p. 115; trad. it. cit., p. 150.

il principio di datità: il sé si attua e, quindi, si dà per attuazione, vivendo concretamente un determinato contesto di significatività. Heidegger aggiunge, a tale proposito, un ulteriore elemento descrittivo: l'*Erneuerung*, il «rinnovamento». Attuando le sue potenzialità più proprie, il sé si rinnova e rinnovandosi, si appropria della sua esistenza. «Mi approprio di me stesso»; «sono affetto da me stesso ed esisto in un'attuazione rinnovata»<sup>52</sup>. Il *Vollzug* dell'ipseità esula da un'esperienza reiterabile da cui si possa ricavare un *habitus*: «l'esser affetti da se stessi cresce in un modo determinato» e conduce al «ri-oggetto di ogni traccia definitiva»<sup>53</sup>. L'attuazione del sé ha il carattere dell'unicità, dell'irripetibilità ed ogni volta è «come la prima volta [*wie zum ersten Mal*], ogni volta è sempre più spazzante»<sup>54</sup>. Si descriverebbe così l'esperienza del sé: ogni volta che esisto, è «come la prima volta» ed esistendo – qui risiede il punto di maggior rilievo – sospendo ogni relazione al mondo. «Questo momento del “come la prima volta”», specifica Heidegger, «[...] è interamente irrelato al mondo circostante [*umweltlich ganz unbezogen ist*]»<sup>55</sup>. «Le azioni passate, persino i tentativi mal riusciti e i risultati mancati, e anche gli incontri, gli eventi così come le abitudini» possono certamente giocare un ruolo nel determinare chi sono, non costituiscono, tuttavia, il nocciolo o, potremmo dire, il cuore dell'ipseità<sup>56</sup>.

I primi corsi del 1919/20 si attestano, sostanzialmente, su questo esito, per quanto la terminologia – è importante rilevarlo – sia lungi da un suo definitivo assestamento. Il darsi del sé non coincide necessariamente con il suo esserci. L'*Existenz*, in opposizione al *Dasein*, usato in un'accezione non ancora univoca, si differenzia dal semplice «da sein»<sup>57</sup>. «Der Mensch kann *da sein*, *Dasein* haben ohne zu existieren» – «l'uomo può esserci, avere l'esserci, senza esistere»<sup>58</sup>. E, per riflesso, l'esistere implica un *surplus* di senso rispetto al semplice esserci. Distruggendo la fatticità, otteniamo l'esistenza, dove chi esiste si spoglia degli attributi della mondanità e, in un certo senso, non c'è, ma ha se stesso.

<sup>52</sup> Cfr. GA 59, p. 84; trad. it. cit., p. 73.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cfr. GA 59, p. 81; trad. it. cit., p. 71.

<sup>57</sup> Circa il significato ontologico del termine «Dasein» e la sua progressiva istituzione, cfr. J. KISIEL, *The missing link in the Early Heidegger*, in *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*, ed. by J.J. Kockelmans, Washington D.C., University Press of America 1988, p. 21: «[...] although it [*i.e.* Dasein] begins to be equated with “life” already in WS 1921-22 (*e.g.*, on p. 85 of GA 61) and in October 1922, *i.e.*, with the ontologizing of terms that sets in with Heidegger's turn to Aristotle, “Da-sein” does not receive official status until SS 1923, when it is introduced to underscore the temporal particularity (*Jeweiligkeit*) of “my” life».

<sup>58</sup> GA 59, p. 82; trad. it. cit., p. 71.

### 7. La ricerca dell'origine

«Fatticità ed esistenza non significano la stessa cosa»<sup>59</sup>. Le tesi del periodo friburghese approderanno, ulteriormente elaborate, in quello scritto programmatico dal titolo «Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele», il cosiddetto *Natorp Bericht*, di cui Natorp fu il destinatario a tal punto entusiasta che non esitò a riscontrare nella prospettiva heideggeriana l'essenziale del percorso intrapreso a seguito dell'*Allgemeine Psychologie*. Per cogliere le ragioni di questo avvicinamento all'apparenza sorprendente è sufficiente riferirsi allo scambio epistolare tra Natorp e Husserl, motivato fin dall'inizio del 1922 da una circostanza di natura accademica: l'apertura presso l'Università di Marburgo di una cattedra da professore straordinario in filosofia che fu poi assegnata, com'è noto, al giovane Heidegger<sup>60</sup>. In più di una lettera, Natorp procede a una messa in prospettiva del gesto filosofico che Heidegger andava allora abbozzando con i passi da lui stesso compiuti in vista della «grande opera» che porta il titolo delle lezioni del 1922-23, la *Philosophische Systematik*, pubblicata postuma nel 1958 e inizialmente intrapresa come un «lavoro preliminare e necessario» per il secondo volume – mai apparso – dell'*Allgemeine Psychologie*<sup>61</sup>. La distruzione della storia della filosofia su basi fenomenologiche veniva, in tal modo, a riverberarsi sullo sfondo del progetto natorpiano teso a un rinnovamento della filosofia tramite la radicalizzazione dell'approccio trascendentale. Il minimo comune denominatore, se ci atteniamo alla prospettiva di Natorp, s'individua nel tentativo di cogliere il vincolo che unisce il pensiero e l'essere risalendo verso il punto d'origine di tutto il filosofare, la vita, da cui si dirama ciò che è oggettivamente comprensibile – dalle scienze esatte alle scienze naturali e umane, fino all'ambito della morale, della cultura e della religione. Come leggiamo in incipit della *Philosophische Systematik*:

La filosofia vuole essere una 'riflessione' radicale che interroghi fino alla radice [*bis zur Wurzel*], fino a ciò che è da ultimo raggiungibile [*zum erreichbar Letzten*]. Non vuole ritirarsi dalla vita come se si potesse riflettere senza vivere o vivere senza riflettere<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, «Dilthey-Jahrbuch», VI, 1989, pp. 235-274; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät* (1922), Stuttgart, Reclam 2003 (rist. in GA 62).

<sup>60</sup> Cfr. in particolare la lettera di Natorp a Husserl del 9 novembre 1922, in HUA, *Dokumente*. Bd. III, Teil 5: *Briefwechsel*, pp. 162-163. Cfr. a tale riguardo il commento di J. KISIEL, *The missing link in the Early Heidegger*, cit., p. 14: «What was it about Heidegger's burgeoning ideas that reminded Natorp of his own work? This could be the subject of a dissertation, but one can at least mention that, in his lecture courses since 1917, Natorp out of his neo-Kantian framework had been discussing the dynamic *fieri* of facticity and made some use of the etymological sens of *aletheia* as unconcealment».

<sup>61</sup> Cfr. la lettera di Natorp a Husserl del 22 settembre 1922, in HUA, *Dokumente*, cit. p. 159.

<sup>62</sup> P. NATORP, *Philosophische Systematik*, Hamburg, Meiner 1958, p. 2.

Si attestava un'esigenza d'approfondimento che, per Natorp, implicava, al contempo, una sostanziale rettifica dell'impianto dell'*Allgemeine Psychologie*: al fine di fondare la struttura unificata di tutte le conoscenze, il regresso alla soggettività non appariva più adeguato nella misura in cui il rapporto tra il soggetto e l'oggetto veniva concepito alla stregua di un fatto e, quindi, assunto acriticamente. «Ponendo le ultime questioni fondamentali della filosofia interamente al di qua dell'opposizione tra il soggettivo e l'oggettivo», puntualizza Natorp, «sto solo facendo un passo avanti rispetto a prima»<sup>63</sup>. Un passo avanti che apre la via lungo cui la *Philosophische Systematik* è chiamata a cimentarsi: interrogare le condizioni di possibilità del domandare filosofico nell'assenza più totale di presupposti, procedendo in vista dell'unità a cui la filosofia ambisce per sua intima vocazione. «La filosofia», afferma Natorp, «è essenzialmente una domanda sistematica» che si consuma nella «realizzazione della possibilità del sistema» in quanto «unità ultima del sapere» come, del resto, Kant e, prima ancora, Platone ed Eraclito avrebbero intuito nel tentativo di cogliere il vincolo tra il «tutto» della filosofia e le «parti» che dal tutto si diramano, tra «il sapere unico» e i «molteplici contenuti del sapere»<sup>64</sup> – «non si cerca la verità», leggiamo a tale proposito nella *Philosophische Systematik*, «se non si cerca 'la' verità»<sup>65</sup>.

Alla luce di una tale ridefinizione del problema, è giocoforza constatare la conseguente delimitazione del metodo ricostruttivo. Quale è, infatti, il presupposto della complementarità tra il soggetto e l'oggetto? E in che cosa la ricostruzione potrebbe distinguersi da una qualsiasi forma d'oggettivazione, se si concepisce la soggettività a partire da un'oggettività preesistente? In linea con le critiche che Heidegger gli rivolgerà successivamente, Natorp non si esime dal formulare simili obiezioni pur rivendicando un'intrinseca coerenza del proprio percorso filosofico che, per quanto privo di linearità, lascerebbe emergere fin dall'inizio un'unica domanda fondamentale:

Ho cercato, cercato incessantemente, l'incrollabile sicurezza di una comprensione indivisa della conoscenza e della vita che vincolasse in una connessione indissolubile la ragione e l'esperienza, la natura e lo spirito umano, la comunità e l'individuo, la scienza e la vita, la dimensione ultima del razionale e l'individuale<sup>66</sup>.

L'*Allgemeine Psychologie* avrebbe allora il merito d'assicurare i primi esiti di questa visione, esplicitando, sebbene in negativo, i lineamenti di un'indagine altrimenti celata nelle opere precedenti<sup>67</sup>. «Con questo libro», specifica Natorp nella *Selbstdarstellung* del 1921, «il ghiaccio è stato rotto», per

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>64</sup> *Ivi*, pp. 1-2.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>66</sup> P. NATORP, *Selbstdarstellung*, in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von R. Schmidt, Bd. I, Leipzig, Meiner 1921, p. 155.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 157: «Una certa idea di dove mi stavo dirigendo poteva essere data solo nell'*Allgemeine Psychologie* del 1912 [...]».

aggiungere poche righe più avanti: «quasi dal giorno in cui fui in grado di gettare le fondamenta dell'*Allgemeine Psychologie*, mi si parò davanti agli occhi un'esigenza più grande»<sup>68</sup>. La ricerca di un fondamento rigorosamente unitario da cui poter derivare ogni distinzione categoriale d'ordine teoretico, pratico e poetico; un fondamento, la cui istituzione esige l'individuazione di un punto d'inizio preliminare a ogni forma di conoscenza, basato sul riconoscimento che il pensiero si unisce inscindibilmente all'essere di cui è pensiero:

Bisogna tornare al punto d'indifferenza [...], il punto d'origine di entrambi allo stesso tempo [*i.e.* dell'essere e del pensiero], dell'essere come pensiero-essere [*Denk-Sein*], del pensare come essere-pensiero [*Sein-Denken*] [...]. Tutto è incluso in questo punto zero<sup>69</sup>.

Si trattava, per dirlo altrimenti, dell'elaborazione di una logica intesa non più teoricamente che fin dal 1914 Natorp qualifica di «generale», volta a ricomprendere «il darsi di tutto il senso, anche del senso stesso», in modo da superare l'impasse in cui si era arenata la psicologia del 1912<sup>70</sup>. Il soggettivo e l'oggettivo andavano, di conseguenza, riconfigurandosi come momenti parziali di una più ampia unità categoriale, il cui principio di deduzione è, a vario titolo, designato nella *Philosophische Systematik* come «der absolute Nullpunkt des Seins», il «nudo è» antecedente ogni possibile determinazione, il semplice *Daß* prima di ogni *Was*, il fatto primordiale che qualcosa è (*es ist*), riconducibile al *tò tí ên eînai* aristotelico, «l'essere della totalità dell'essere» in quanto «tutto privo di presupposti» che il pensiero perviene ad afferrare solo spingendosi fino ai suoi propri limiti. Per dirlo con il lessico platonico di cui la *Philosophische Systematik* si appropria, l'unità sistematica a cui la filosofia, per sua natura, aspira, rinvia all'*epèkeina tês ousias* che genera e oltrepassa ogni forma d'opposizione, nella misura in cui i limiti del pensiero annunciano l'al di là del pensiero stesso<sup>71</sup>. In questo consisterebbe, per Natorp, «l'intuizione più profonda de criticismo», il cui potenziale metodologico può realizzarsi pienamente solo attraverso un approfondimento del vincolo tra la «domanda trascendentale» e la «cosa in sé», a riprova che il trascendente non è raggiungibile se non trascendentalmente:

È proprio in Kant che questa affermazione indiscutibile del trascendente, che viene bollata come metafisica acritica dai successori che non l'hanno compreso, si è espressa dall'inizio alla fine senza vacillare nel riconoscimento indiscutibile dell'"in sé" [*An-sich*]<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>70</sup> Circa il progetto dell'*Allgemeine Logik* di Natorp si veda l'abbozzo pubblicato per la prima volta in *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, hrsg. von W. Flach und H. Holzhey, Hildesheim, Gerstenberg 1981, pp. 227-326.

<sup>71</sup> Cfr. P. NATORP, *Philosophische Systematik*, cit., p. 70: «il trascendentale di Kant è interamente radicato nell'*epèikena* platonica».

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 45.

Da qui sorge «la meraviglia che in generale qualcosa “è”, anzi, che in un certo senso tutto è», la meraviglia della filosofia che altro non è se non la «meraviglia dell'origine», il punto d'inizio che Natorp andava ricercando al termine del suo percorso filosofico tramite un rinnovamento, non privo d'audacia, della lezione ereditata da Kant – un rinnovamento che gli avrebbe permesso d'intravedere sulle sponde della fenomenologia, e nonostante le differenze, un prezioso interlocutore nel giovane Heidegger che si accingeva a lasciare Friburgo per Marburgo<sup>73</sup>.

### 8. Conclusioni

Più di un interprete ha letto in quest'esito tardivo della riflessione natorpiana una svolta di carattere ontologico che presenterebbe, tra l'altro, alcuni significativi punti di contatto con l'*es gibt* di cui Heidegger tratterà in *Sein und Zeit*<sup>74</sup>. Si è, inoltre, sollevata l'ipotesi di una partizione tra un 'primo Natorp', fedele al progetto neokantiano di una fondazione *erkenntnistheoretisch* delle scienze, e un 'secondo Natorp', più incline all'irrazionalismo di una speculazione dagli slanci pressoché mistici. È ad ogni modo certo il senso delle indicazioni che ritroviamo nella *Selbstdarstellung* e, prima ancora, nella recensione del 1918 al libro su Kant di Bruno Bauch, oltre che nella *Philosophische Systematik* e nelle *Vorlesungen über praktische Philosophie* del 1923-24: le aporie dell'*Allgemeine Psychologie* racchiudono la possibilità di un'apertura ulteriore verso un'affermazione positiva di ciò che inizialmente si formula solo in negativo<sup>75</sup>. E lo stesso potrebbe dirsi, *mutatis mutandis*, per i passi successivi del giovane Heidegger, che si orientano in funzione delle domande rimaste in sospenso nelle prime lezioni friburghesi del 1919/20. Resterebbe, infatti, da capire con più esattezza la situazione ermeneutica in virtù di cui l'ipseità rinnovandosi, diventa se stessa. Se l'individuo non può pienamente identificarsi con ciò che è nel mondo come se non fosse del mondo e, quin-

<sup>73</sup> Cfr. a tale proposito le precauzioni espresse da R. LAZZARI, *Ontologia della fatticità*, cit. p. 34: «[...] il clima intellettuale che prevale agli inizi degli anni Venti nella “cittadella del neokantismo ormai tramontante” era in qualche modo aperto a commistioni – se non a veri e propri ribaltamenti e “cambiamenti di fronte” – tra versanti filosofici che, sino a non molto tempo prima, parevano fra loro impermeabili, come nel caso dell'opposizione tra filosofia trascendentale e ontologia».

<sup>74</sup> Cfr. Ch. VON WOLZOGEN, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Würzburg-Amsterdam, Königshausen und Neumann-Rodopi 1984; ID., «*Es gibt*». *Heidegger und Natorps Praktische Philosophie*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1987. Cfr. anche M. FERRARI, *Cassirer e Heidegger. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*, «Rivista di Storia della filosofia», XLVII, 1992, pp. 409-440; ID., *Paul Natorp. «The missing link» in der Davoser Debatte*, in *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, hrsg. von D. Kaegi und E. Rudolph, Hamburg, Meiner 2002, pp. 215-233.

<sup>75</sup> Per un approfondimento del percorso che va dall'*Allgemeine Psychologie* alla *Philosophische Systematik*, si veda É. DUFOUR, *Paul Natorp. De la Psychologie générale à la Systématique philosophique*, Paris, Vrin 2010 (in particolare pp. 143-240).

di, in un certo senso, come se non fosse, in che termini possiamo descrivere il «contro-movimento» – *Gegenbewegung* dirà Heidegger nel *Natorp Bericht* – che mette in luce il carattere esistenziale della vita umana? Una volta sospeso ogni riferimento mondano, come si descrive la modalità in virtù di cui la vita non rinvia più a nient'altro che a sé? Cosa ci permette di diventare un problema per noi stessi, parafrasando il celebre interrogativo agostiniano (*Quaestio mihi...*)?

La risposta, com'è risaputo, si elabora tramite un progressivo approfondimento dell'antropologia protocristiana e una riconfigurazione del problema della fatticità all'interno di un più ampio quadro concettuale che Heidegger andrà riformulando a partire da una lettura *sui generis* d'Aristotele, oltre che di Paolo, d'Agostino, di Lutero e di Kierkegaard. Dall'iniziale *Lebensphilosophie* dei primissimi anni Venti alla formulazione della *Seinsfrage*, l'attuazione del sé, acquisendo una connotazione essenzialmente temporale, si definirà come un essere per la fine ossia, come Heidegger preciserà in *Sein und Zeit*, un «essere-per-la-morte», introducendo una distinzione, non ancora operativa nel 1919/20, tra due modalità ontologicamente fondamentali: l'autenticità e l'inautenticità dell'esistenza. L'accesso al sé dipende da una preliminare e necessaria distruzione della dimensione fattizia, in ragione dell'opacità che caratterizza la vita umana – l'«inclinazione al mondo» che si sovrappone a una tendenza altrettanto fondamentale dell'uomo a «perdersi nel mondo» (*Verfallen*). Si attesta così un primato della negatività che designa, a giudizio di Heidegger, la «situazione ermeneutica» da cui la riflessione filosofica prende il suo avvio, nel tentativo di svelare la vita nelle sue possibilità esistenziali in funzione di (e nonostante) ciò che, per principio, le occulta – la fatticità<sup>76</sup>. A questa negatività si appellano, del resto, i primi corsi friburghesi, lasciando trasparire una vicinanza con l'impostazione dell'*Allgemeine Psychologie* più profonda di quanto l'andirivieni tra la critica e la controcritica non permetta di cogliere a prima vista. Ricostruendo, in un caso, o distruggendo, nell'altro, risaliamo a ritroso verso il senso di un'origine che non si dà mai immediatamente per quello che è. L'incipit, potremmo dire, è negativo come negativo è il rapporto tra l'ipseità e il mondo.

Un ulteriore punto di contatto concerne la sovrapposizione che si stabilisce per Natorp come per il giovane Heidegger tra il metodo e il tema: che sia per 'attuazione' o per 'costituzione', la risposta al 'chi' si articola in un 'come'. «Tutte le domande della filosofia» – Heidegger non esita a riconoscere – «sono in fondo domande riguardo al "come", ossia, in senso stretto, domande riguardo al metodo»<sup>77</sup>. Il problema della vita altro non è che il problema del suo accesso. E da questa sovrapposizione risulta il tema di cui la filosofia è chiamata a farsi carico in quanto modalità d'esplicitazione delle «esperienze originarie» che permettono un'appropriata concettualizzazione della vita stessa. Alla luce di una tale affinità è, allora, possibile apprezzare la

<sup>76</sup> GA 62, p. 14: «Hinsichtlich ihres konstitutiven Sinnes hat die Negation den ursprünglichen Primat vor der Position».

<sup>77</sup> GA 60, p. 88; trad. it. cit., p. 128.

distanza incolmabile che Heidegger rivendica *apertis verbis* nei confronti di Natorp, nonostante l'espressione di un profondo riconoscimento<sup>78</sup>. «La posizione di Natorp [...] è tanto maggiormente staccata dall'origine – nel nostro senso: lontana dall'origine e distorta – quanto radicale ed energica è, secondo il senso che le è proprio, la sua ricerca dell'origine»<sup>79</sup>. Il gesto iniziale a cui assistiamo nel 1919/20 coincide con un passo avanti estremamente ambizioso che tenta d'assicurare all'ipseità uno statuto ontologico sulla scorta di un'idea rinnovata di filosofia: «l'io non può essere pensato come io, non può essere in alcun modo un oggetto del pensiero». E d'altra parte, statuisce Heidegger, «la filosofia non rinuncia al pensiero», per subito aggiungere: «per noi, sullo sfondo, sta la tesi che la filosofia non è una scienza teoretica»<sup>80</sup>. Il sé, in questi primi corsi friburghesi, si attua, ovvero si dà per attuazione a dispetto del divieto su cui Natorp erigeva, nel 1912, la sua psicologia e che l'*Urwissenschaft*, la fenomenologia, per come il giovane Heidegger l'intende, consentirebbe d'aggirare in virtù o, potremmo forse dire, al prezzo di una tensione tra fatticità ed esistenza; una tensione che certifica il carattere negativo del rapporto tra l'ipseità e il mondo, rinviandoci alla problematicità della domanda da cui siamo partiti – in che senso esiste chi esiste?

EMANUELE MARIANI

---

<sup>78</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Nachruf auf Paul Natorp*, in GA 19, pp. 1-5; *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866*, in GA 3, pp. 304-311. Si tratta di due testi di circostanza pubblicati da Heidegger a Marburgo nel 1924 e nel 1927, di cui il primo è il necrologio di Natorp.

<sup>79</sup> GA 59, p. 96; trad. it. cit., p. 84.

<sup>80</sup> GA 59, p. 144; trad. it. cit., p. 122; GA 60, p. 62; trad. it. cit., p. 98.

FINITO DI STAMPARE  
NEL MESE DI GIUGNO 2024  
PER CONTO DI  
EDITORIALE LE LETTERE  
DA ABC TIPOGRAFIA  
CALENZANO (FI)