

Bollettino Filosofico

XXXV (2020)

RITORNO ALLE ORIGINI
GENESI ED EVOLUZIONE DEL PENSIERO
DI MARTIN HEIDEGGER

M habe mich nicht in Richtung Erf-
forschung, kein programm Dampfen
Sich, wie die Symphonie zu verstehen,
abgeschlossen.

Wohin ich mich bin, gehen ich
nicht hinaus.

Mit allem guten Denken
für Sie und Ihre Arbeit
ich bin froh.

Ihr
Manfred R. K. K. K.

Bollettino Filosofico XXXV (2020)

RITORNO ALLE ORIGINI
GENESI ED EVOLUZIONE DEL PENSIERO
DI MARTIN HEIDEGGER

A CURA DI EUGENIO MAZZARELLA

In copertina:
Manoscritto di M. Heidegger, senza data. Collezione privata.

Pubblicata da:
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60
80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB – Elektronische Zeitschriftbibliothek
ESCI- Clarivate Analytics
Web of Science

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1 e 11/C3

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio COLONNELLO

Steering Committee

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli - Federico II) · Carlo SINI (Università Statale di Milano)

Editors Committee

John ABBARNO (University of Buffalo - New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM - México) · Horacio CERUTTI GULBERG (CIALC-UNAM - México) · Carmine Di Martino (Università di Milano) · Enrique DUSSEL (UNAM - México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raül FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università degli Studi di Bologna) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli "Federico II") · David ROBERTS (University of Georgia - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Felice CIMATTI (Università della Calabria) · Ines CRISPINI (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

Editorial Team

Ingrid BASSO (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria) · Giuseppe BORNINO (Università della Calabria) · Deborah DE ROSA (Università della Calabria) · Gualtiero LORINI (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Luca LUPO (Università della Calabria) · Caterina Marino (Università della Calabria) · Maria Lidia MOLLO (Università della Calabria) · Marco RISADELLI (Università della Calabria) · Ivan ROTELLA (Università della Calabria)

Indice

Focus

Genesi ed evoluzione del pensiero di Martin Heidegger

7 Sylvaine Camilleri

Mouvement et pulsion. Note sur Bernet lecteur de Heidegger lecteur d'Aristote

17 Giuseppe Cantillo

Aspetti del rapporto del giovane Heidegger con la Erkenntnistheorie e la Wertphilosophie di Rickert

32 Annalisa Caputo

L'origine resta futuro. La questione dell'affettività nel corso heideggeriano sui Concetti fondamentali della filosofia aristotelica (1924)

45 Giuditta Corbella

La distruzione di "possibile" e "reale" nel giovane Heidegger

58 Bruno Cassara

A-Priority and Hermeneutics: The Scientificity of Phenomenology from Husserl to Heidegger

71 Michael Großheim

Die hermeneutische Wendung im Frühwerk Martin Heideggers

83 Lucilla Guidi

The Pragmatic and Transformative Dimension of Heidegger's Early Method of Formal Indication

93 Christian Ivanoff-Sabogal

Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren

108 Eugenio Mazzarella

Vita ed essere. Il doppio inizio della Seinsfrage heideggeriana

125 Bruno Moroncini

Il giovane Heidegger e la decostruzione delle categorie aristoteliche. Vita e concetto

143 Harald Seubert

Phänomenologie als Urwissenschaft und neue "Metaphysik der Metaphysik". Die systematische Genealogie von Heideggers philosophischen Anfängen

Forum

Il giovane Heidegger tra fatticità ed esperienza religiosa

159 Jean-Sophie Arrien

Heidegger lettore di Agostino: verso un'ermeneutica della fatticità, attraverso l'esperienza della vita religiosa

172 Pio Colonnello

Esperienza della fatticità e Kairós nella Vorlesung heideggeriana del 1920/21

180 Costantino Esposito

Vivere il mondo, vivere nel mondo. Agostino in Heidegger

198 Juan José Garrido Periñán

¿Qué es filosofía? ¿Y tú me lo preguntas? Filosofía... eres tú. Sobre la condición de la filosofía en el pensamiento del joven Heidegger

213 Francesco Mora

La vita fattiva nell'esperienza del protocristianesimo

227 Massimo Marassi

L'"indicazione formale" (formale Anzeige) della comprensione

234 Valentina Surace

Inquietus sum. Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto

Appendice

Alle origini del dissidio fenomenologico

249 Stefano Besoli

Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl

280 Thomas Sheehan

Hiding in Plain Sight: Κινησις at the Core of Heidegger's Work. Prolegomenon

APPENDICE

Alle origini del dissidio fenomenologico

At the Origins of the Phenomenological Rift

Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl

Abstract: *A Comparison Between Heidegger's Fundamental Ontology and Husserl's Transcendental Phenomenology*

This essay examines some theoretical events related to the history of the so-called phenomenological movement, starting with the realistic phenomenology of the object, put forward – as opposed to the alleged idealistic turn of Husserl – by the scholars belonging to the first phenomenological circles of München and Göttingen. The main part of the essay, however, meant to reconstruct the features of Heidegger's fundamental ontology in relation to the authentic Husserlian transcendental phenomenology, in order to show the meaning of the most important philosophical dispute that arose in the Twentieth century. The essay tries to show that Heidegger's existential analytic does not assume the traits of ontologism or of an *en philosophe* anthropology, but remains closely connected to a transcendental level, pursuing however – also through the reference to ontological transcendence – an idealistic-metaphysical ideal far more pronounced than the one found in Husserl's thought.

Keywords: Constitution, Fundamental Ontology, Intentionality, Reduction, Transcendental Phenomenology

1.

La storia del pensiero filosofico si è sempre nutrita di tradimenti, di dissidi e rotture, di fraintendimenti produttivi e dissimulazioni più o meno oneste. Su questo piano, anche le vicende della fenomenologia hanno rispettato il copione, giacché l'idea stessa di un movimento fenomenologico nasce quasi in coincidenza con le condizioni della sua dissoluzione. Infatti, man mano che, dagli inizi del Novecento, si ampliava il consenso per il metodo della fenomenologia e crescevano i campi d'osservazione in cui esso poteva essere applicato, iniziò a palesarsi un disagio per il diverso orientamento che sembrava profilarsi in seno alla filosofia husserliana, dopo la scoperta e la messa a regime della riduzione fenomenologico-trascendentale, ma anche per il contrasto e l'inversione di tendenza che si volle evidenziare tra l'antipsicologismo del primo volume delle *Ricerche logiche* – con la difesa dell'autonomia di una logica pura e l'avversione per ogni empirismo male inteso – e il tenore all'apparenza psicologistico delle «ricerche fenomenologiche e gnoseologiche» del secondo e più cospicuo volume.

Il primo distacco critico nei confronti dell'impostazione trascendentale della filosofia husserliana, frutto in verità di un'esigenza sistematica e non di un improvviso rivolgimento o di una conversione casuale, si registrò nella cerchia di quegli esponenti della fenomenologia “della prima ora” che, dopo aver preso congedo dall'idealismo psicologico di Theodor Lipps, si opposero con eguale intransigenza alla curvatura soggettiva che Husserl sembrava aver impresso alla propria riflessione. Da qui prende corpo la convinzione che la storia di tale movimento sia stata fin dall'inizio contrassegnata da secessioni e diaspore più che da integrazioni e stabili convergenze. Del resto, uno dei più autorevoli eretici dell'autentica fenomenologia husserliana ha sostenuto, in maniera non proprio disinteressata, che al movimento fenomenologico non poteva essere attribuita un'unità di scuola, poiché la «fenomenologia è meno una scienza delimitata che un nuovo

* Università di Bologna.

atteggiamento filosofico, più una nuova arte [techne] della coscienza intuitiva che un determinato metodo del pensiero»¹.

L'insieme delle valutazioni, assai poco condivisibili, che scaturirono dal *milieu* dell'“indirizzo realistico” della fenomenologia, misero in risalto come la fenomenologia fosse fin dall'inizio esposta, quasi inconsapevolmente, al medesimo destino del neokantismo, aprendosi a una frammentazione che avrebbe finito per compromettere la fiducia riposta, in primo luogo da Husserl, nel fatto che una filosofia, condotta con rigoroso metodo fenomenologico, potesse elevarsi al rango di scienza, stabilendo la propria peculiare scientificità in virtù di un atteggiamento di ricerca ben calibrato sui singoli problemi da affrontare in modo analitico. In un clima di dissidenza verso la presunta deriva idealistica del pensiero husserliano, la maggior parte degli esponenti dei Circoli di München e Göttingen, partecipi di un'appassionata «primavera fenomenologica», svilupparono il disegno di una *fenomenologia dell'oggetto* che avrebbe dovuto integrare la *fenomenologia dell'atto* di ascendenza husserliana. Tali filosofi non si lasciarono eccessivamente sedurre dal progetto husserliano di rivendicare alla fenomenologia il ruolo di scienza, né si mostrarono condiscendenti nell'approfondire il tema della soggettività, che – con la messa a punto del sistema delle riduzioni, la radicalizzazione dell'analisi intenzionale della coscienza e un sempre più marcato approccio trascendentalistico all'esperienza – aveva a loro dire determinato un rifluire della filosofia husserliana nell'alveo della tradizione criticista e, al contempo, un suo ricadere nel quadro immanentistico della gnoseologia cartesiana.

Con il rifiuto di ogni forma di costruttivismo, funzionale solo ai dettami di una spiegazione filosofica restia ad avvalersi di soluzioni di segno strettamente fenomenico, la compagine realistica della fenomenologia intendeva avallare un esercizio metodico capace di eludere di proposito ogni domanda metafisica, e di porsi al di qua di ogni illegittima ipotesi pregiudiziale. Nel far questo, i fenomenologi “prima maniera” evitarono di perseguire costruzioni dall'alto estranee alle cose stesse, sforzandosi di attingere ogni conoscenza dalle fonti ultime, e cioè dai principi visti nell'originale e penetrati per così dire con lo sguardo. In linea con l'editoriale che aveva inaugurato nel 1913 lo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* – per i tipi di Niemeyer che divennero così cari anche a Heidegger² –, si trattava di evidenziare gli aspetti eidetico-intuitivi del metodo fenomenologico, affidandosi a un descrittivismo che non optava per il riscontro di mere fattualità in un campo di ristrettezze come quello del sensismo dogmatico, ma intendeva volgersi ai tratti essenziali imposti allo sguardo da ogni tipo di oggettualità, e non rilevabili dal convergere in esse di artificiose esigenze di sistema.

Dietro al tentativo di fondare la fenomenologia come puro metodo, che accompagna un empirismo venato da forti tratti eidetici, c'era il convincimento di potersi servire di essa senza la necessità di professarsi fenomenologi, e cioè non esercitando quell'opzione ideologica di appartenenza che avrebbe snaturato il quadro fondazionale in cui appariva inscritta un'attività di ricerca, intesa come una tavola pitagorica della descrizione essenzialistica, e cioè come sfruttamento strumentale di un metodo valido, non si sa bene come, per tutti gli usi. Laddove Husserl considerava certi residui ontologici l'espressione di una filosofia acritica, mondana, scientificamente ingenua, portatrice di un realismo privo di fondamento, coincidente con un intuizionismo sprovvisto di una vera connotazione metodica, i *München-Göttinger* contrastarono l'idea che l'oggetto potesse *costituirsi nell'esperienza*, poiché ravvisarono in ciò il tentativo di riportare l'oggetto della conoscenza sotto l'egida di una fondazione egologica, riducendo in maniera impropria l'*analisi del dato* alla *condizione del suo essere-dato*. Con il rifiuto della problematica costitutiva, che – nelle intenzioni di Husserl – comportava la ricostruzione analitica della configurazione strutturale del dato esibito dalla riduzione, ci si oppose a un tipo di attività che sembrava rappresentare l'anticamera di un cedimento idealistico della fenomenologia. La tematica della costituzione, che Husserl aveva improntato in senso trascendentale già all'altezza

¹ Scheler (1973), p. 309.

² Heidegger (2007), pp. 96 ss.

delle *Ricerche logiche*³, fu vista come il ritorno a un'improvvida rivoluzione copernicana, che si opponeva a un atteggiamento volto a far parlare le datità, a coltivare la passione sfrenata per le differenze, disponendosi a un'assoluta dedizione alle cose stesse. Tralasciando l'aspetto costitutivo dell'ontologia fenomenologica, in cui il problema delle essenze oggettuali andava posto in stretta correlazione con quello delle strutture coscienziali (o vissuti esperienziali) in cui esse giungono a datità, nell'ambito della prima *vague* fenomenologica si finì per scindere il *momento ontologico* da quello *psicologico-eidetico*, con l'esito di consegnare il rapporto tra intenzionalità e oggetto a un *correlativismo statico*, che semplificava in maniera esiziale l'approccio ontologico di Husserl, per nulla attratto dai richiami del realismo più ingenuo, ma incline ad approfondire la problematica della soggettività fin nei suoi aspetti stratificati e reconditi. In difetto riguardo alla necessità di richiamarsi a entrambi i motivi essenziali della fenomenologia, tale concezione violava il *principio universale* della *correlatività*, non esponendosi ai rischi dell'*assolutismo logico*, ma attirandosi per converso il titolo derogatorio di *ontologismo*. Tale mutilazione o falsificazione dell'originario progetto husserliano consisteva nell'affermare un'*ontologia eidetica* non corredata dall'attuarsi della riduzione. Tale operazione, che sorregge l'impianto della fenomenologia trascendentale esplicitando tutto ciò che è indiretto o inattuale nei diversi orizzonti esperienziali del dato, rappresenta invece la porta d'ingresso di un campo d'indagini intenzionali e costituenti pressoché illimitato, che fa della fenomenologia trascendentale, sviluppata in modo sistematico, «l'ontologia universale vera e autentica», dalla quale non è esclusa nemmeno la «*metafisica in quanto tale*», a patto che rinunci ad avvalersi delle «assurde "cose in sé"»⁴.

2.

A differenza delle vicende più contenute che riguardarono il progressivo distanziamento dall'asse portante della fenomenologia husserliana di alcuni tra i principali allievi dei primi circoli fenomenologici, non si può dire che il dissidio tra Heidegger e Husserl abbia avuto ugualmente a che fare con un'attenuazione realistica della fenomenologia, o anche solo

³ Su ciò cfr. Husserl (2008a), p. 292 n. 13 e 452 ss., laddove si censura l'atteggiamento naturalistico della «cosiddetta scuola fenomenologica», rivendicando il motivo trascendentale che aveva guidato alla scoperta dell'«a priori universale della correlazione tra l'oggetto d'esperienza e i relativi modi di datità», e cioè del principio riguardante il «modo di considerazione correlativo» che, tramite la sua elaborazione sistematica, avrebbe informato lo sviluppo sempre più radicale della fenomenologia. Tale scoperta – avvenuta all'incirca nel 1898, durante la gestazione delle *Logische Untersuchungen* – avrebbe egemonizzato in seguito l'intera ricerca husserliana, per cui si prende spunto da qui per riaffermare il ruolo della riduzione fenomenologica e il radicale mutamento di senso che esige l'inserimento della «soggettività trascendentale» nel contesto della «problematica della correlazione», al fine di scongiurare ogni ricaduta nell'«atteggiamento naturale» e il rischio d'indugiare nella «vecchia ingenuità filosofica». La dura reazione husserliana nei confronti del «realismo fenomenologico» è peraltro documentata da varie prese di posizione, che tendono a estromettere tale movimento secessionista dal quadro di una fenomenologia autenticamente sorretta da una motivazione di ordine filosofico. Già nella prima metà degli anni Venti, nel periodo in cui Husserl intensifica il suo confronto con il trascendentalismo kantiano, nel tentativo di inverare in senso fenomenologico quelle intenzioni che Kant aveva colto – a suo dire – in maniera solo imperfetta, compare un rilievo di vago tenore autocritico, secondo cui «la fenomenologia era nel suo primo stadio di sviluppo, al quale peraltro si sono fermati una serie di fenomenologi, un mero metodo di descrizione puramente intuitiva», dal quale erano escluse per principio tutte le questioni eccedenti gli ambiti della «pura datità»: cfr. Husserl (1990), p. 120. Nel segnalare come il diffondersi della fenomenologia fosse rimasto legato, agli inizi, all'esercizio di un metodo che coniugava – in uno spettro assai ampio di campi – l'intuizionismo eidetico alla descrizione del vissuto immediato, Husserl lamentava che non avessero trovato seguito le discussioni più profonde, condotte nelle *Logische Untersuchungen*, riguardo alla «costituzione intenzionale delle oggettualità categoriali», recriminando altresì sul fatto che il programma di fondazione della fenomenologia come «filosofia trascendentale eidetica universale», esposto nelle *Ideen*, avesse in un primo tempo «scandalizzato» anche molti tra coloro che «si erano messi in luce come eccellenti collaboratori nella ricerca fenomenologica» (ivi, p. 122 ss.). Al riguardo, Tra le difficoltà che avevano ostacolato un approccio corretto alla sua filosofia, Husserl annovera quella di comprendere la differenza tra la «fenomenologia trascendentale» e la «psicologia descrittiva», di recente ribattezzata anche «fenomenologica» – un fraintendimento del quale erano rimasti «vittima anche studiosi che si riconoscono nell'orientamento fenomenologico»: cfr. Husserl (2002a), vol. 1, p. 422.

⁴ Cfr. Husserl (2017), p. 239 ss.

con il tentativo di piegarla al verbo esistenzialistico. Se da un lato, infatti, si è incorso in molteplici incomprensioni che hanno teso a privilegiare un *rivolgimento d'atto* di stampo realistico rispetto all'originaria concezione husserliana dell'*operatività intenzionale fungente*, la quale era in grado di mostrare come fosse l'orizzonte del flusso temporale a organizzare spontaneamente, già a livello iletico, i contenuti dati in base a un'intenzionalità passiva e latente – di natura «longitudinale» e non obiettivante⁵ – che impediva di eleggere la coscienza a principio assoluto, dall'altro la profonda trasformazione della fenomenologia, progettata da Heidegger, mirava a rinnovarne il senso trascendentale, rendendola tema di una riflessione ontologica ben diversamente atteggiata.

Così come Peirce, per reagire allo spostamento di senso del *pragmatismo* dettato da William James e dai suoi seguaci, escogitò per esigenze di rigore il termine *pragmaticismo*, al fine di consegnare la propria autentica filosofia a un nome talmente astruso da risultare difficilmente condivisibile, lo stesso Heidegger – tramite un gesto ancor più plateale – prese congedo, anche dal punto di vista terminologico, dalla fenomenologia. Dopo almeno un decennio di sentieri percorsi che, con l'aggiunta originale di un'enorme *Sprachschöpfung*, lo avevano condotto attraverso la selva prima ad approfondire l'impianto dell'*analitica esistenziale*, e poi a intravedere, al di sopra di un ulteriore tornante, il dischiudersi della *radura*, Heidegger prese atto che non c'era possibilità di ritorno rispetto all'intransigenza con cui Husserl aveva negato legittimità fenomenologica e perfino il raggiungimento dello «specifico terreno filosofico» alle riflessioni di quei compagni di strada – come lui e Scheler, tra gli altri – colpevoli di aver operato un'ibrida commistione tra richiami ontologici e assunti empirico naturalistici, elevata al rango supremo di «antropologismo» o «psicologismo trascendentale»⁶.

In epoca tarda, e precisamente negli anni Cinquanta, Heidegger giunse a concludere che fosse meglio fare quasi del tutto a meno di termini come ermeneutica e fenomenologia – a lungo da lui intrecciati per illustrare il compito ontologico di approfondire il tema dell'«essere» nel suo assoluto divario rispetto a quello dell'«essere-«oggetto»⁷ – senza voler con ciò «negare l'importanza della fenomenologia», ma solo per far sì che il suo cammino di pensiero appartenesse al «dominio di ciò che sfugge a una denominazione precisa»⁸. Molti anni prima, quasi a ridosso del definitivo allontanamento da Husserl consumatosi anche sotto il profilo umano, egli si era tuttavia già sottratto all'onere di appartenere al solco di una certa tradizione, che tendeva a collocarsi a quel tempo sotto l'egida di una «fenomenologia della coscienza», maturando la decisione che «dopo le recenti pubblicazioni di Husserl, che rappresentano un deciso distacco nei confronti di quelli che finora sono stati i suoi collaboratori, sarà bene chiamare d'ora innanzi la fenomenologia solo ciò che lo stesso

⁵ Cfr. Husserl (2001a), pp. 106 ss.

⁶ Husserl (2002a), vol. 1, p. 419 (si tratta della Postilla alle *Idee* del 1930). Al riguardo, si veda anche il testo della conferenza, tenuta in varie sedi tedesche della *Kantgesellschaft*, su *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in cui Husserl replica alle accuse di Scheler definendo la posizione di quest'ultimo una forma di «*idealismo ontologico*»: Husserl (1988), pp. 164 ss. e 179 ss. In tale scritto, Husserl criticò la «tendenza», presente nel «movimento fenomenologico», a trovare il «vero fondamento della filosofia» in una «dottrina essenziale dell'esserci concreto-mondano», con la quale s'intendeva riformare l'«originaria fenomenologia costitutiva». Per Husserl, invece, tale prospettiva operava un deprecabile «rovesciamento» della fenomenologia trascendentale che, nella sua piena maturazione, aveva negato alla «scienza dell'uomo» qualsiasi ruolo fondazionale in ambito filosofico, etichettando perciò tali tentativi come «antropologismo o psicologismo». Per un'ulteriore critica della «trasposizione sul piano antropologico», effettuata da Heidegger, della fenomenologia genetico-costitutiva cfr. Husserl (1997), pp. 64 ss., ma anche p. 111 s., laddove l'ontologia dell'esserci e le articolazioni della relativa interpretazione vengono rubricate come «antropologia filosofica». In relazione alla conferenza del 1931, Husserl confidò, in una lettera a Ingarden del 16 aprile, che per l'occasione avrebbe dovute leggere con cura gli scritti dei suoi «antipodi» (Scheler e Heidegger): Husserl (1968), p. 67.

⁷ Cfr. Gadamer (1994), p. 5, ma cfr. anche Landgrebe (1974), p. 54. In polemica con Husserl, con riferimento al saggio pubblicato su *Logos* nel 1910-1911 («Filosofia come scienza rigorosa»), Heidegger osserva che per lui «essere» non significa altro che «vero essere, *obbiettività, vera per una coscienza teoretica*. Qui il problema non viene posto rispetto all'essere specifico della coscienza, dei vissuti, ma rispetto a un *privilegiato essere oggetto per una scienza obbiettiva della coscienza*»: Heidegger (1991), p. 150.

⁸ Heidegger (1973), p. 104.

Husserl ha creato e che ancora apporterà alla sua creazione. Resta con ciò indiscutibile che tutti abbiamo imparato e continueremo a imparare da lui»⁹.

A questa deferente attestazione di stima, che fa da *pendant* con altre annotazioni in cui Heidegger dichiara il debito contratto con l'iniziatore della fenomenologia e suo generoso mentore¹⁰, si accompagna però una ripulsa del pensiero husserliano, spesso affidata a scambi epistolari con colleghi¹¹, dalla quale traspare il carattere ambivalente del rapporto che Heidegger intratteneva quantomeno con l'opera husserliana, sempre scandito da un'alternanza di attrazione e repulsione, qualificata ad esempio dalla difesa della fenomenologia husserliana nei confronti di alcune opposizioni neokantiane e neohegeliane e, viceversa, dal rifiuto del lessico cartesiano con cui Husserl aveva imbastito gran parte delle formulazioni della sua fenomenologia trascendentale. Sebbene il processo di emancipazione di Heidegger dalla concezione della fenomenologia husserliana presenti un grado d'ispirazione e profondità incomparabile rispetto all'approssimazione evidenziata dall'approccio degli allievi arroccati su un disegno di mero realismo ontologico – equiparato da Husserl a una sterile *Bilderbuchphänomenologie* – non vi è dubbio che anche l'ontologia fondamentale maturi la propria fisionomia secondo un'immagine in gran parte distorta dell'andamento della fenomenologia husserliana. Lo stesso Heidegger, infatti, ripercorrendo le tappe della propria formazione, indulge nel considerare lo svolgimento della fenomenologia husserliana come contrassegnata da svolte e da fasi difficilmente conciliabili tra loro, senza riuscire a intravedere il momento di continuità che, derivante da una necessità intrinseca, indica l'esigenza di rintracciare, in sempre più approfondite stratificazioni di senso, l'unitarietà di un motivo fondamentale presente fin dagli esordi della fenomenologia husserliana¹². Senza porre attenzione al modo in cui una riforma radicale della filosofia, come quella husserliana, doveva necessariamente declinarsi nella storia della radicalizzazione di un problema, non era possibile attuare nemmeno un confronto tra le nuove configurazioni della fenomenologia e un intero originario che si voleva in realtà costituito da parti disomogenee e da componenti dottrinarie in disaccordo tra loro. Al riguardo anche solo il rimando a un'opera fondamentale, come *Logica formale e trascendentale* (1929), avrebbe consentito, a occhi un po' meno superficiali, di cogliere la saldatura tra aspetti apparentemente diametrali e distinte anime della fenomenologia, lasciando vedere ad esempio come al movimento di presa di distanza dal mondo (*epochè*) si coniughi strettamente quello di un ritorno ad esso (*metanoia*), poiché il senso dell'autonomia della logica si chiarisce solo attraverso la scoperta di un'effettiva compromissione mondana del *logos*, e cioè di un'essenziale inerenza della logica al mondo che pone le condizioni per un processo di costante ampliamento dell'esperienza.

⁹ Heidegger (1988, 1991), p. 60 ss. Trattandosi del corso sulla *Fenomenologia dello spirito*, tenutosi nel semestre invernale 1930-1931, gli scritti husserliani cui fa riferimento Heidegger sono facilmente individuabili.

¹⁰ Tra tutte va certamente citata quella che compare in *Essere e Tempo*, in cui si dice che «se la ricerca che segue fa qualche passo avanti nel dischiudere le "cose stesse", l'autore deve ringraziare in primo luogo E. Husserl che negli anni di assistentato a Friburgo gli rese familiari i più diversi campi dell'indagine fenomenologica mediante un'incalzante guida personale e il più libero accesso a ricerche non ancora pubblicate»: Heidegger (2005), p. 55 n. 6.

¹¹ Al riguardo, ci si può riferire alle lettere scritte a Löwith nel 1923, nelle quali Heidegger afferma tra l'altro di aver pressoché demolito le considerazioni filosofiche contenute nelle *Ideen*, avventurandosi perfino a sostenere che «Husserl non sia mai stato un filosofo nella sua vita, nemmeno per un secondo»: cfr. Papenfuss, Pöggeler (1990), pp. 27-39 (si tratta di *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, a cura di H. Tietjen). Pur al riparo dello schermo finzionale rappresentato dal *symphilosophiein*, in ossequio all'*Etica Nicomachea* aristotelica, Heidegger era consapevole di camminare oramai sulle proprie gambe e di giocare il problema della successione accademica partendo dal contrasto con la fenomenologia che la propria ermeneutica della fatticità aveva iniziato ampiamente a delineare fin dai primi corsi friburghesi. In tal senso, Heidegger dichiarò a Jaspers che la questione di fondo non riguardava più Rickert e l'ostilità da lui manifestatagli, giacché «se il mio testo è stato scritto "contro" qualcuno, quegli è Husserl, che se ne è accorto subito, ma che dall'inizio ha mantenuto un atteggiamento positivo»: Heidegger, Jaspers (2009), p. 60 (lettera del 26 dicembre 1926 da Murburgo).

¹² Cfr. Heidegger (2007), pp. 97 ss.

Incorrendo nell'errore di scomporre l'indagine husserliana in mille rivoli, in un succedersi quasi caleidoscopico di posizioni contrastanti, ci si preclude l'accesso a ciò che costituisce davvero la fenomenologia nell'accezione husserliana, e che resta pur sempre un titolo molto ampio. Per questo c'è un certo imbarazzo quando ci viene richiesto di definire, in poche parole, che cosa sia la fenomenologia. Essa comprende, da un lato, un suo peculiare atteggiamento di ricerca (*phänomenologische Forschung*), che si realizza attraverso un metodo trascendentale (*transzendente Phänomenologie*) correlativo e, dall'altro, l'insieme dei risultati cui tale atteggiamento approda (*phänomenologische Philosophie*) obiettivandosi tramite quel metodo. Per questa ragione, che potrebbe esser fatta valere anche per alcune grandi filosofie del passato, ciò che il titolo "fenomenologia" indica mal sopporta la riduzione a -ismo, e cioè l'etichetta di sistema filosofico, nel senso più tradizionale e volgare del termine. In quest'accezione amplissima, la parola "fenomenologia" ha una portata così ampia quanto quella dei termini "logica" e "psicologia", quando siano usati senza aggettivazioni restrittive (come ad esempio "formale" o "trascendentale" per logica e "sperimentale" o "introspettiva" per psicologia). Ricollocata in questo scenario più generale, l'opzione di campo che la fenomenologia trascendentale esprime non può consistere nel prender congedo da un mondo cui la soggettività dovrebbe cercare faticosamente di ricongiungersi. La peculiarità dell'idealismo trascendentale husserliano – il suo «senso fondamentale *nuovo*»¹³ – sta invece nel «portare interamente con sé il realismo naturale»¹⁴, rimontando alle spalle di tutte le opposizioni concettuali che la tradizione filosofica ci ha consegnato¹⁵. Per quanto si possa ritenerlo minimale, l'obiettivo della fenomenologia non è di «garantire l'obiettività, ma di comprenderla», nel tentativo di problematizzare anche l'evidenza di ciò che è obiettivo, giacché il paradigma della spiegazione dev'esser revocato al dedurre, per risultare stabilmente conferito a una *comprensione* di segno *trascendentale*¹⁶. In questo senso si capisce anche perché la fenomenologia non sopporti di essere posta alla stessa stregua di una qualsiasi corrente filosofica, poiché essa si presta – con modestia quasi ancillare – ad «aiutare l'empiria ad ottenere la sua auto-comprensione»¹⁷, portando allo scoperto l'anonima operatività che vi regna implicita, fino a sbarazzarsi così delle residue astrazioni sostanzialistiche di stampo cartesiano che gravano su ogni forma di naturalizzazione indebita. Nel distruggere il modo ingenuo d'intendere la relazione col mondo, liberando con ciò anche l'io da quei limiti naturalistici che lo avevano portato ad alienare il proprio ruolo trascendentale, la soggettività in senso husserliano – che non ha nulla di soggettivo, ma appartiene alla correlazione strutturale che esprime il carattere organico dell'esperienza fenomenologica – riacquista un significato *ermeneutico*, poiché «il mondo trascendente, gli uomini, il loro rapporto reciproco e il loro rapporto con me come uomo, il loro esperire insieme, il loro pensare, agire e creare insieme, non viene eliminato dalla mia presa di coscienza radicale, né svalutato o modificato, bensì solo

¹³ Husserl (2017), p. 64 (*Lezioni parigine*).

¹⁴ Husserl (1962, 1968), p. 254 (*Erster Entwurf* della voce "Fenomenologia" scritta per l'*Encyclopaedia Britannica*, alla cui redazione avrebbe com'è noto dovuto collaborare, dall'autunno del 1927, anche Heidegger. Tale voce apparve a sola firma di Husserl nel 1929). Husserl non intende certo appaiare il proprio idealismo trascendentale fenomenologico all'idealismo metafisico, giacché esso rifiuta ogni tipo di metafisica che si dibatta in vuote sustruzioni formali, laddove il lavoro fenomenologico deve sempre prendere le mosse da datità intuitive, attuando una progressione dal basso verso l'alto: cfr. *ivi*, p. 253 ss. In contrapposizione a ciò che veniva attribuito alla sua fenomenologia trascendentale, Husserl decretò che «non esiste un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc. e di ciò non ho il minimo dubbio". Ma il grande problema è appunto quello di capire quest'"ovvietà": Husserl (2008a), p. 213.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 300 ss. (*vierte, letzte Fassung*), dove si accenna al fatto che il procedere fenomenologico da datità intuitive abbia consentito di dissolvere opposizioni ben radicate, come quelle ad es. tra «razionalismo (platonismo) ed empirismo, relativismo e assolutismo, soggettivismo e oggettivismo, ontologismo e trascendentalismo, psicologismo e antipsicologismo, positivismo e metafisica», nonché quello tra una concezione del mondo teleologica e una causalistica.

¹⁶ Husserl (2008a), p. 215.

¹⁷ *Ivi*, p. 250. In sintonia, su questo, con la riflessione husserliana, Heidegger rileva che «da Husserl abbiamo imparato di nuovo non solo a comprendere il senso di ogni "empiria" filosofica genuina, ma anche a maneggiare gli strumenti relativi»: Heidegger (2005), p. 70 n. 11.

compreso, e così viene anche compresa la scienza positiva elaborata in comune, che al riguardo si comprende essa stessa come funzione riflessiva nell'intersoggettività trascendentale»¹⁸.

In questo passo si condensa quasi tutto il significato della fenomenologia trascendentale husserliana nella sua estensione più dispiegata. Nel pensiero husserliano non vige, infatti, una banale congiunzione tra i temi cartesiani della riflessività egologica e i motivi kantiani dell'io trascendentale, al fine di assicurare alla filosofia razionalistica la sua ultima destinazione, ma esso persegue con originalità la propria realizzazione nell'autosvelamento del trascendentale, e cioè nell'esplicitare l'operatività intenzionale che funge in ogni atteggiamento conoscitivo e di ordine pratico¹⁹. Malgrado Heidegger abbia affermato che proprio la fenomenologia husserliana gli aveva consentito di accostare senza bende agli occhi la *Critica della ragion pura*²⁰, così com'era stata la frequentazione friburghese di Husserl a risvegliare in lui la possibilità d'interpretare l'ontologia di Aristotele come una fenomenologia *avant la lettre*²¹, giacché con la scoperta husserliana dell'«intuizione categoriale» si era riusciti a ricavare «per la prima volta la via concreta di una ricerca dimostrativa e autentica delle categorie»²², non manca però nei corsi marburghesi, che presentano per molti versi l'impalcatura e una parziale rielaborazione di *Essere e tempo*, una prima resa dei conti con la fenomenologia husserliana, affidata a giudizi talvolta un po' vietati, che finiscono per riproporre stancamente l'idea che nel coscienzialismo husserliano di marca cartesiana abbia fatto irruzione «l'idealismo nel senso del neokantismo»²³ e che nel passaggio alle *Ideen* sia andata persa la neutralità metafisica delle indagini avanzate nelle *Ricerche logiche*, a ulteriore testimonianza che «l'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non fosse ottenuta *fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse*, ma nel ritorno a un'idea tradizionale di filosofia»²⁴.

A ben vedere, il «radicale soggettivismo trascendentale»²⁵, perseguito programmaticamente da Husserl, non configura però un soggetto ideale impoverito da un isolamento solipsistico, né sottrae il soggetto alla condizione di risultare a sua volta esperito al pari degli oggetti cui conferisce senso e validità d'essere, ma amplia a tal punto il terreno della soggettività e la relativa comprensione da includere nella sua costituzione il ruolo della passività in chiave intersoggettiva. Nel farsi sempre più decisamente genetica, la fenomenologia trascendentale – a partire all'incirca dal 1920 – non comporta più un richiamo metodologicamente statico al campo dell'immanenza coscienziale e all'affannosa ricerca di una sfera d'evidenza assoluta, ma fa rientrare la genesi trascendentale dell'io «nell'unità di una storia»²⁶, rendendo tematico ciò che all'altezza delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (1905) appariva ancora latente, e cioè l'idea – assai poco cartesiana o anche solo kantiana – di una passività della genesi e di una sintesi di uguale registro che verrebbe prima di ogni attività costituente dell'io²⁷. In altri termini, all'interno del concetto di costituzione trascendentale e della sua operatività vige una formazione di senso che pertiene ai fenomeni stessi, per cui occorre contestualmente riconoscere la presenza di condizioni trascendentali della formazione di senso non di tipo soggettivo, ma tali da mostrare appunto come, nel suo manifestarsi, qualcosa costituisca un senso per un soggetto esperiente che non può disporre di costituirlo in proprio e in perfetta

¹⁸ Husserl (1966) p. 338 (trad. modificata).

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 336 e Husserl (2017), p. 158 ss.

²⁰ Cfr. Heidegger (2002b), p. 253.

²¹ Cfr. Heidegger (2007), p. 100 ss.

²² Heidegger (1991), p. 90.

²³ *Ivi*, p. 132. Cfr. inoltre Heidegger (2007), p. 56 ss., laddove si dice che Husserl – pur considerando il termine ontologia alla stregua di un'«espressione proibita», soprattutto nella *Sesta ricerca logica* arrivò assai vicino a porre l'autentica questione dell'essere, ma sottostando all'influsso di Natorp finì per piegare la propria fenomenologia a un disegno filosofico di segno marcatamente neokantiano.

²⁴ *Ivi*, p. 134 (trad. adattata).

²⁵ Husserl (2008a), p. 126.

²⁶ Husserl (2017), p. 150.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 152 ss.

autonomia. Nell'affermare il carattere intenzionale dell'*associazione* come «principio universale della genesi passiva che concerne la costituzione di tutte le oggettualità già date in quello che è il formare attivo»²⁸, si ottiene dunque la prova – contro ogni preteso idealismo husserliano²⁹ – di come la coscienza si scopra limitata e condizionata nel tempo, così come la filosofia della soggettività incontra la figura dell'*alter-ego* in qualità di problema-limite che modera, dall'interno, il ruolo di un potere trascendentale costituente. L'inerenza dei dati sensibili al flusso coscienziale comporta, quindi, una correlativa e simmetrica dipendenza della coscienza dalla corrente di vita, di modo che la tanto stigmatizzata coscienza trascendentale husserliana è essenzialmente flusso di coscienza, la cui tendenza estatica – che l'apparenta nell'apertura al *Dasein* heideggeriano – vale solo come momento astratto che sussiste in funzione del vissuto, e cioè della struttura metafisica rappresentata husserliatamente dalla materia viva del tempo quale matrice di ogni forma.

La rinnovata apertura al problema dell'esperienza dell'altro e al tema dell'intersoggettività, che ha richiesto alla fenomenologia trascendentale d'investire su una riduzione appositamente intersoggettiva³⁰, esclude il «vezzo» di poter far rientrare la filosofia husserliana nell'ambito del «cartesianesimo»³¹, poiché il percorso di fondazione che porta, paradossalmente, da un solipsismo egologico rincarato in senso trascendentale alla concezione di una comunità intermonadica edificata su di esso, apre alla via intenzionale nella sua concreta pienezza intersoggettiva. D'altronde, al di là del fatto che la funzione trascendentale dell'ego sia già da sempre dissimulata in quella psicologico-empirica dell'io e che la soggettività trascendentale non vada compresa in termini di chiusura o di desolata fissità essendo in essa sempre intenzionalmente co-implicati dati originari passibili di essere ridotti, il cammino della fenomenologia trascendentale husserliana si arricchisce di tutto ciò che attiene all'ontologia del mondo della vita³². Non collocandosi perciò al di sopra della storia in un dominio di atemporale eternità, essa

²⁸ Ivi, p. 155 (trad. in parte modificata).

²⁹ Al riguardo, non ci si deve far ingannare dalle espressioni di Husserl, talvolta un po' incontrollate, come quando ad esempio egli afferma che la «fenomenologia è *eo ipso* un *idealismo trascendentale*»: Husserl (2017), p. 161. Il tema del trascendentale non rappresenta infatti per la fenomenologia una scoperta tardiva, influenzata da scontati richiami kantiani, ma dà corpo a un tipo d'idealismo trascendentale che non si propone di «dedurre» un mondo sensato da materiali sensibili del tutto amorfi e sprovvisti di un'autonoma strutturazione, né si basa sull'oscura plurivocità operativa della «cosa in sé» che, anche come *Grenzbegriff*, è al servizio di una «metafisica senza limiti», bensì attua una scienza sistematica votata all'«autoesplicitazione del mio ego» (ivi, p. 95), riconducendo tutto ciò che ha senso per me in quanto io alla matrice noetica di tale senso, senza che un idealismo siffatto pretenda di contrapporsi, con argomentazioni vincenti, a qualunque forma di realismo. Per questo, la fenomenologia è vista da Husserl come la «prova» di «questo idealismo», che non ha fattezze psicologico-empiristiche, né tanto meno metafisiche o kantiane, ma che nella sua attitudine trascendentale non può essere disgiunto dalla fenomenologia, la quale soddisfa con ciò lo «stile» dell'«unica possibile interpretazione di senso» di tutto ciò che ci può essere dato ed esistere per noi: cfr. ivi, p. 162. Infatti, l'equivocità del *senso dell'essere* è assicurata per Husserl dal principio che non vi è un ente che possa fungere da paradigma di datità assoluta, poiché l'essere stesso si dice sempre in relazione alla modalità trascendentale del suo darsi alla soggettività. Tra l'altro, questa concezione dell'idealismo fenomenologico, assai meno problematica di quella che pareva comportare, cartesianamente, un primato ontologico della coscienza e una sorta d'ipostatizzazione metafisica della soggettività, sancisce solo il divieto – dal punto di vista conoscitivo – di affermare la trascendenza assoluta dell'essere, il cosiddetto realismo ontologico, ed è stata sviluppata con chiarezza in un testo coevo alla pubblicazione del primo volume delle *Ideen* e alla seconda edizione delle *Logische Untersuchungen*: cfr. Husserl (2002b), in particolare pp. 171-230. Su queste basi, Husserl ritiene che la fenomenologia sia in grado di attuare il superamento della contrapposizione classica tra realismo e idealismo, tramite una filosofia trascendentale che non incorre nel controsenso di restare ancorata al dominio naturale. Viceversa, solo chi fraintende il senso del metodo intenzionale e della riduzione fenomenologico-trascendentale può essere portato a scindere la fenomenologia dall'idealismo trascendentale, laddove invece si tratta di comprendere che «l'intera fenomenologia non è niente più che la presa di coscienza scientifica della soggettività trascendentale» (Husserl, 1966, pp. 336 ss.), ovvero il compiersi della sua «auto-esplicitazione», facendo dell'intenzionalità fungente, della vita che esperisce il mondo trascendendosi di continuo, il tema per eccellenza della fenomenologia trascendentale nel suo statuto di compiuta intersoggettività, di «totalità egologica trascendentale» così come scaturisce solo da un radicale approfondimento del campo dell'ego: cfr. ivi, p. 330.

³⁰ Cfr. Husserl (2008b), pp. 71 ss.

³¹ Husserl (2008a), p. 215.

³² Cfr. Husserl (2008a), pp. 170 e 199 ss.

risente di un processo di umanizzazione che rappresenta il sostrato di una teleologia della ragione in cui convergono i temi della spazialità, della temporalità, della corporeità, del senso comunitario attinente alla socialità della vita e della responsabilità etica, con il risultato di dover riconoscere a una compagine di spiritualità così dilatata un'assolutezza di stampo affatto dogmatico.

Avventurandosi nelle profondità delle analisi temporali della coscienza, la fenomenologia husserliana punta a superare, tramite la continuità che l'intenzionalità fungente assicura, le fratture che caratterizzano la gnoseologia classica e, in particolare, il soggettivismo del pensiero trascendentalistico, operando la saldatura della tradizionale correlazione dualistica soggetto-oggetto nell'unità intenzionale dell'esperienza, di tutta l'esperienza umana vissuta, rappresentabile nella nozione di mondo che, nella sua essenza teleologica, non è più un'ipotesi da verificare o un mero dato di fatto. Nel rivendicare l'autonomia dell'analisi dell'esperienza si chiarisce perciò il senso del *Diktum* husserliano «*Zu den Sachen selbst*», nonché il primato dell'intuizione opposto ad ogni costruttivismo deduttivo. Infatti, la fenomenologia genetico-costitutiva fa della sintesi associativa la condizione contenutistica di possibilità dell'esperienza, mostrando come già sul piano delle datità fenomeniche vi siano modi di strutturazione autonomi che esonerano dal dover dar loro un'interpretazione estrinseca. Di conseguenza, anche l'operatività del soggetto trascendentale va compresa in rapporto al carattere stratificato della costituzione oggettuale, che ha luogo in una strutturazione progressiva del materiale iletico attraverso una molteplicità di sintesi che si ergono una sull'altra, lasciando nell'oggetto tracce nella forma di rimandi o implicazioni intenzionali.

Il metodo della fenomenologia trascendentale è dunque al servizio di una filosofia dell'esperienza che contrasta i principi dell'idealismo razionalistico, nel quale si ha a che fare solo con funzioni di ordine conoscitivo o con principi ontologici non esperibili. Come scienza eidetico-materiale, la fenomenologia husserliana pone al riparo l'analisi genetico-costitutiva dai tentativi empirico-psicologistici di dissolvere l'oggetto in atti di natura soggettiva, così come sfrutta la propria vocazione descrittiva per evitare d'incorrere in postulazioni idealistiche di dati inaccessibili, e cioè nel rischio d'ipostatizzare le condizioni di possibilità trascendentali. Sotto il profilo fenomenologico, la soggettività trascendentale ha infatti un significato solo formale e non contenutistico, essendo il luogo o la sede ultima di ogni costituzione, e non il principio di una sua fondazione deduttiva. Di qui risulta con evidenza come Husserl consideri il trascendentale in modo genetico-strutturale e non apagogico-deduttivo, giacché esso non rimanda a una soggettività mitica, abilitata a creare ogni forma in perfetta solitudine, ma ai gradi inferiori dell'esperienza in cui regna la passività. Su questo piano, anche Heidegger – che aveva accesso ai testi husserliani non ancora pubblicati e che addirittura fu designato curatore, nel 1928, della «fenomenologia della coscienza interna del tempo», in sostituzione di Edith Stein che aveva in precedenza collazionato tali lezioni – non mancava di strumenti per valutare come l'intenzionalità rivolta all'oggetto non fosse rubricabile a mero atto della soggettività, ma fosse radicata, anche in termini di motivazione ultima, in un'affezione che le fornisce un ancoraggio esperienziale originario³³.

Lungi dal voler perseguire un ideale di conoscenza in linea con i requisiti del razionalismo più classico, la fenomenologia husserliana assume anzitutto il compito di rivelare l'assurdità di render conto della vita trascendentale con il ricorso a qualunque fatticità. In tal senso Husserl sperimenta per primo quella radicalità, cui anche Heidegger si richiama in seguito, esprimendo l'esigenza fenomenologica di andare «alle cose stesse», ovvero di contrapporsi «alle costruzioni slegate, ai trovamenti casuali, all'assunzione di

³³ Nella sua avvertenza dell'aprile 1928 (da Marburgo) in qualità di curatore dell'opera, Heidegger rilevava l'importanza di esplicitare il carattere intenzionale della coscienza, per cui giudica che tali studi husserliani forniscano «un complemento indispensabile al chiarimento fondamentale dell'intenzionalità, intrapreso per la prima volta nelle *Ricerche logiche*. Ancora oggi, quest'espressione non è una parola d'ordine ma il titolo di un *problema* centrale»: Husserl (2001), p. 22.

concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra, come "problemi"³⁴. Lo svolgersi del programma trascendentale della fenomenologia husserliana non incontra però, su questo fronte, ripensamenti di sorta, né esibisce effettive autocritiche, a dispetto di quanto Heidegger sembra ritenere. E tanto meno si può dire che l'intera problematica husserliana trascuri del tutto di considerare l'orizzonte ontologico del proprio campo tematico o che addirittura non metta in questione lo sfondo metafisico su cui sembrerebbe appoggiarsi, finendo così per essere una versione aggiornata della gnoseologia cartesiana o per esaurirsi come «realtà» incistata nella «corrente della filosofia trascendentale derivata dall'idealismo critico kantiano»³⁵. Attraverso una singolare aderenza al lessico husserliano, che provvede in corso d'opera a svuotare di senso, Heidegger comprime l'orizzonte della fenomenologia husserliana all'interno di margini ben definiti, al fine di poter avanzare la sua proposta – filtrata da appropriazioni non sempre dichiarate – di un'ontologia fondamentale in luogo di una mera impostazione trascendentale del problema gnoseologico, imponendo a una concezione dell'intenzionalità, alquanto decurtata nelle sue funzioni autenticamente trascendentali, i lineamenti di un'analitica o ermeneutica dell'esistenza. Tralasciando di rilevare le affinità tra la concezione della coscienza interna del tempo e la propria visione della natura estatico-orizzontale della temporalità, Heidegger lega il tema husserliano dell'intenzionalità all'individuazione di una regione della coscienza del tutto depurata che, in perfetto stile cartesiano, non si farebbe carico di esaminare il modo d'essere di tale sfera autonoma, non riuscendo perciò a definire il ruolo della trascendenza o finendo per riassorbirlo nell'immanenza di un'entità assoluta, depositaria di un discutibile potere costituente³⁶.

Con i toni incalzanti di una critica della ricerca fenomenologica che, per apparire rassicurante, si definisce «immanente»³⁷, Heidegger passa in rassegna i tratti ontologicamente originari della «coscienza pura husserliana come regione propria dell'essere», traendo la conclusione perentoria che tale indagine resta «*sotto il segno dell'antica tradizione*», senza affrontare il compito di determinare il «proprio campo tematico» e il rispettivo oggetto con riferimento al terreno delle «cose stesse», omettendo quindi di analizzare «*l'essere dell'intenzionale*», in una considerazione complessiva che, a dispetto del contesto che la ospita, appare propriamente «*non-fenomenologica*»³⁸. In questi rilievi heideggeriani, che puntano dichiaratamente a trasformare la fenomenologia in senso ontologico, rifiutando l'esclusività di un impegno teoretico-scientifico pregiudizialmente attribuito alla dimensione trascendentale della soggettività coscienziale, va persa però la parte più innovativa e realmente fondante dell'intera concezione husserliana dell'intenzionalità, che non può essere fatta rientrare a forza nelle maglie della mera coscienza obiettivante. Al fine di rimarcare i limiti ontologici della fenomenologia husserliana, nel quadro di un atteggiamento di pensiero che resta comunque trascendentale, Heidegger non tralascia di cogliere come nella tendenza al riempimento, che è parte integrante dell'intenzionalità, si avverta la presenza di «connessioni strutturali» che collocano la posizione husserliana ben al di là di un puro e semplice descrittivismo psicologico d'ispirazione brentaniana³⁹. In effetti, se il carattere intenzionale, attribuito da Brentano alla coscienza, finisce quasi per deprivarla di ogni concretezza, relegandola all'immanenza di uno splendido isolamento, l'intenzionalità in Husserl non è invece a rischio di soggettivazione, né si traduce nel contenuto di una metafisica della presenza di tipo cartesiano. Nella filosofia di Husserl non si afferma la vocazione per il riscontro classificatorio dei diversi modi coscienziali, giacché l'intenzionalità assume – nell'ambito di una coscienza concepita come incarnata, e dunque come strettamente personale – il rango

³⁴ Heidegger (2005), p. 42.

³⁵ Heidegger (2005), p. 54 n. c (nota priva di datazione).

³⁶ Cfr. Heidegger (1991), pp. 119 ss. e 161 ss.

³⁷ Ivi, p. 127.

³⁸ Ivi, p. 161.

³⁹ Cfr. ivi, pp. 56 ss.

di *Leistungsbegriff*, di concetto operativo al servizio di un'attività costituente che eccede i limiti di una cognizione puramente intellettuale, per ambire a una visione teleologica in cui è la stessa funzione dell'intenzionalità, e cioè il suo essere, a divenire tema.

Essendo rimasto impigliato in pregiudizi di ordine naturalistico, il quadro psicognostico dell'impostazione brentaniana non era stato in grado, infatti, di far fronte ai compiti di un'autentica «psicologia dell'intenzionalità» e dei «fenomeni intenzionali»⁴⁰. Il motivo-guida, e il tema generale della fenomenologia, non è costituito dalla coscienza intenzionale quale astratto polo d'identità o vuoto schema formale che assume in maniera intermittente la proprietà, variamente colorata, di avere coscienza-di⁴¹, ma dall'indagine sulla struttura essenziale di quell'operare dell'intenzionalità che, in quanto portatore di ogni trascendenza, è condizione di possibilità della stessa coscienza trascendentale, ovvero del suo potersi trascendentalmente rapportare anche a sé, svelando con ciò la complessa configurazione degli infiniti orizzonti della vita coscienziale. Poiché l'intenzionalità non si traduce, per Husserl, in un accadimento psicologico di stampo introspettivo, o in una proprietà appartenente ai canoni di un'immanenza eretta a baluardo di un idealismo soggettivo e solipsistico, né tanto meno riguarda una relazione tra enti che necessitano di essere correlati in quanto privi di un legame originario, non si può dire che sia stato il passaggio alla fenomenologia trascendentale ad aver comportato un cambiamento profondo nella problematica dell'intenzionalità, ma che al contrario sia stata la struttura fondamentale dell'intenzionalità a far emergere la sistematica impostazione trascendentale della fenomenologia.

Proprio perché l'intenzionalità, nell'originarietà del suo fungere, è scoperta tramite la riduzione che ne dischiude l'operare anonimo, portando alla luce ciò che nell'atteggiamento naturale ingenuo opera solo in incognito, l'aspetto della trascendenza è sempre già contemplato in quest'analisi genetico-costitutiva, che consiste nel rendere filosoficamente problematico ciò che da prima sembra fare tutt'uno con l'intenzionalità, e cioè l'essere già dato del mondo. L'intenzionalità si rivela infatti solo nella sospensione della tesi mondana, facendo sì che il mondo possa riacquistare il valore e il senso che in precedenza non aveva come espressione di una datità per così dire scontata. Al riguardo, la negazione dell'intenzionalità coincide dunque con la completa naturalizzazione del mondo, mentre l'intenzionalità è, per converso, la capacità di trascendersi di continuo nel mondo e non banalmente verso di esso, poiché la soggettività non è mai priva del mondo e della relazione con gli altri. È del tutto ingannevole, quindi, supporre un divario tra io e mondo, che solo l'*In-der-Welt-sein* avrebbe il merito di superare, dal momento che già la correlazione – nell'originarietà contenutistica che precede di volta in volta i termini rispetto a cui si definisce – assolve nella filosofia husserliana la medesima funzione del *Dasein* e degli *Existenzialien* che ne rappresentano le determinazioni ontologiche costitutive.

D'altronde, la «soggettività è ciò che è – un io costitutivamente fungente – solo nell'intersoggettività»⁴², e l'intenzionalità costituisce il fungere della vita soggettiva, indipendentemente dal modo in cui essa si attua. Infatti, nella misura in cui l'intenzionalità equivale a trascendenza, la coscienza-di è sempre, essenzialmente, coscienza di qualcosa, nel senso che la coscienza intenzionale è sempre presso l'ente di cui è coscienza, anche se «una coscienza di qualcosa non deve necessariamente avere in sé la forma privilegiata dell'essere-diretto su questo qualcosa [*Was*], sulla sua oggettualità»⁴³. Sotto tale profilo, partendo dal primato genetico delle sintesi passive – temporali e contenutistiche – non si può certo dire che l'intenzionalità risponda a una spontaneità di ordine soggettivistico, in linea con un conferimento di senso che prescinderebbe dalla struttura delle sintesi passive stesse, quando la sua natura più propria consiste invece nel rispondere ai richiami delle

⁴⁰ Cfr. Husserl (2008a), pp. 253 ss.

⁴¹ Cfr. Husserl (1962, 1968), p. 36.

⁴² Husserl (2008a), p. 199 (trad. modificata).

⁴³ Husserl (2016), p. 177.

tendenze, delle intenzioni passive, dell'affezione come «stimolo coscienziale, trazione [Zug]»⁴⁴ peculiare che un oggetto dato alla coscienza esercita sull'io.

Entro la cornice della riflessione trascendentale-fenomenologica l'essere ha senso solo nella dimensione dell'intenzionalità, che – nel suo fungere e nel suo trascendersi costantemente – non può a sua volta tradursi in qualcosa di oggettuale. Non c'è quindi una scissione tra qualcosa che, da un lato, sia per così dire alla mano e qualcosa che, da un altro, lo animi conferendogli senso. Il senso dell'essere non è qualcosa che accade nella coscienza, nella quiete del dominio di appartenenza di una soggettività assoluta, ma è ciò che si ottiene esplicitando gli orizzonti delle implicazioni intenzionali del dato. Solo nell'apertura dischiusa dall'epoché, e dai procedimenti riduttivi che ne conseguono, l'essere si mostra come non più oggettuale, divenendo interrogabile nel suo modo di essere, e al contempo l'analisi intenzionale dispiegata sul versante della soggettività mostra di non attuarsi al riparo di una chiusura predefinita da rigide consegne disciplinari, come quelle ad esempio della psicologia e della logica, che per Heidegger impedivano di determinare il «campo fenomenologico» in cui i «comportamenti» intenzionali «diventano primariamente accessibili»⁴⁵.

Il legame che Husserl istituisce tra esercizio della riduzione e scoprimento dell'intenzionalità fungente mostra come la sospensione del giudizio, la messa fuori circuito o tra parentesi non comporti dunque l'instaurazione di una soggettività di per sé indipendente né – come osserva correttamente Heidegger – un assumere che «l'ente non sia», poiché il senso di tale «rovesciamento dello sguardo è proprio di render presente il carattere d'essere dell'ente [...e cioè] ha unicamente la funzione di render presente l'ente quanto al proprio essere»⁴⁶. Nell'operare la riduzione fenomenologico-trascendentale si è esentati dal porsi il problema di come uscire dall'immanenza fantasticata della nostra isola coscienziale per approdare alla trascendenza immaginaria del continente mondano, soddisfacendo con ciò le esigenze cui la filosofia trascendentale classica non era stata in grado di far fronte, poiché – non riuscendo a costituirsi tramite un'autentica riduzione – essa aveva dovuto ripiegare su un costruttivismo che escludeva di principio il ritorno alla dimensione precategoriale della vita. L'imporsi della soggettività trascendentale nelle vesti d'intenzionalità fungente chiarisce che l'idealismo rivendicato da Husserl può essere ricompreso solo all'interno di una filosofia radicalmente nuova, nella quale non si avverte il bisogno di dimostrare il mondo esterno e in cui un io privo di mondo, che non si estranei da sé per fare esperienza di esso in un autentico slancio di trascendenza, rappresenta un effettivo non-senso. La fisionomia del reale percorso compiuto dalla riflessione husserliana restituisce un ideale fenomenologico in cui non compare una soggettivazione del trascendentale, né un ricadere sul piano del naturalismo, non importa se di più alto grado, come quello che Husserl imputa all'ontologismo fenomenologico heideggeriano. Ma a parte ciò, è evidente che l'impostazione fenomenologico-trascendentale non può essere ricondotta all'elaborazione regressiva di una regione dell'essere posta in assoluta sicurezza, così com'era fuorviante ritenere che i problemi di ordine costitutivo riguardassero solo la sfera logico-gnoseologica. In una lettera a Georg Misch, esponente di punta della *Lebensphilosophie*, Husserl ricorda infatti che anche nelle *Ricerche logiche* vi era una chiara apertura al trascendentale e che, pur conservando tutti i suoi diritti, alla stessa ontologia si manifestava un senso ultimo trascendentale, dotato di piena concretezza. Di conseguenza, già nel periodo successivo alle *Ricerche logiche*, e in forma ancor più matura in prossimità della comparsa delle *Idee*, i temi della «logica formale» e dell'«ontologia reale» avevano smarrito per Husserl il loro «interesse originario», a fronte della rilevanza assunta da una «fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, e

⁴⁴ Ivi, p. 243 (trad. in parte modificata e adattata). Sul tema della costituzione temporale e genetica delle sintesi passive, la quale precede la distinzione stessa tra atto e oggetto, si veda ciò che Husserl dice a proposito di ciò che funge da «estetica [...] trascendentale in un senso nuovo»: Husserl (1966), p. 356 s. Molti di questi rilievi husserliani precedono la versione della temporalità fornita da Heidegger e avrebbero per così dire neutralizzato gran parte delle sue critiche all'impianto della fenomenologia trascendentale.

⁴⁵ Heidegger (1991), p. 119 ss.

⁴⁶ Ivi, p. 124.

precisamente in quanto intersoggettività»⁴⁷. Con il dileguarsi, dall'interno dell'egologia trascendentale, dell'apparenza solipsistica, la pienezza della vita intenzionale apre infatti la strada – nella sua assoluta storicità – a una fondazione intersoggettiva dell'oggettività stessa, consentendo di mutare la portata dell'impostazione trascendentale. «Infatti, con la “riduzione trascendentale” era mia convinzione aver raggiunto la soggettività concreta, effettiva e ultima nella totale pienezza del suo essere e del suo vivere, e in essa la vita operativa universale e non solo quella operativa dal punto di vista teoretico: la soggettività assoluta nella sua storicità. Soggettività, scienza, mondo, cultura, aspirazione etico-religiosa ecc. – tutto ciò in un senso noematico nuovo»⁴⁸.

3.

All'interno della galassia fenomenologica l'analitica esistenziale heideggeriana non si pone come una delle tante direttrici di pensiero capaci d'innestare, sull'impianto della filosofia di Husserl, nuove ricognizioni tematiche, facendo emergere ambiti di riflessione non ancora apertamente dischiusi, ma punta direttamente a soppiantare il programma della fenomenologia trascendentale tramite un'ermeneutica riguardante il modo d'essere dell'esistenza, e più precisamente un'ontologia dell'esistenza in quanto tale. Lungo un percorso di cui erano già in qualche modo scandite le tappe, la fenomenologia husserliana – a scapito del ruolo vitale che continuava a manifestare – sembrò dover essere ormai relegata, anche per i giudizi fuorvianti che Heidegger attribuiva alle sue esplicitazioni radicali, al ruolo di un mero antecedente storico privo di autentica prospettiva. Certo, Heidegger si è sempre proposto di restar fedele «alle cose stesse», e dunque di salvaguardare il nucleo più autentico della fenomenologia⁴⁹, rispettoso del richiamo husserliano secondo cui «*non dalle filosofie, ma dalle cose e dai problemi deve partire l'impulso della ricerca*», essendo la filosofia, per sua essenza, «scienza dei veri inizi, delle origini, dei rizoma panton»⁵⁰. Tuttavia, proprio il fatto che Husserl – a dire di Heidegger – avesse scelto d'indirizzare la propria indagine, non diversamente da Hegel, al tema della «soggettività della coscienza», piegandosi così a presupporre come «cosa della filosofia» una soggettività trascendentale posta al centro di una «scienza dell'unico ente in senso assoluto»⁵¹, spinse Heidegger a ripristinare la questione dell'essere, ovvero quella dell'essere dell'ente, come tema che pertiene fin da principio, con pregnanza cosale, alla filosofia stessa, e del quale solo «l'atteggiamento fondamentale della fenomenologia» avrebbe potuto dar conto in qualità di metodo che si attaglia, in maniera intrinseca, a ciò cui è destinata un'analisi con dichiarato *ontological commitment*⁵².

In larga parte degli scritti marburghesi, e perfino in *Essere e tempo*, l'incedere della riflessione heideggeriana sembrò, a prescindere dal radicalismo della sua interrogazione, mantenere una certa adesione alla fenomenologia trascendentale, quantomeno nella sua forma esteriore⁵³. A ben vedere, però, il richiamo disciplinato al metodo della fenomenologia husserliana non realizzò una prosecuzione del programma di ricerca husserliano o anche solo un suo accentuato riorientamento, ma determinò una frattura pressoché insanabile

⁴⁷ Husserl (1994), Bd. VI, p. 283: *Brief an Georg Misch (16.XI.1930)*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. Heidegger (2007), p. 57.

⁵⁰ Husserl (1994/2005), p. 105.

⁵¹ Husserl (1966), p. 333 (trad. in parte modificata).

⁵² Cfr. Heidegger (2007), pp. 56 ss. e 81 ss.

⁵³ Husserl ribadì però, a più riprese, che non si poteva combinare nulla con la «geniale ascientificità» di cui aveva dato prova Heidegger: Husserl (1994), Bd. II, p. 184 (*Lettera a Pfänder del 6.I.1931*). Al contempo, per rimarcare la doppiezza che aveva contrassegnato i comportamenti di Heidegger anche nel tentativo abortito di collaborare alla stesura della voce “fenomenologia” per l'*Encyclopaedia Britannica*, Husserl segnalò all'allievo di Göttingen come Heidegger gli avesse negato di voler abbandonare la sua fenomenologia trascendentale, rimandandolo al secondo volume di *Essere e tempo*, peraltro mai apparso. In un periodo in cui non sentiva troppa fiducia in se stesso, Husserl preferì, con grande magnanimità, dubitare delle proprie capacità di apprezzare e comprendere a pieno motivi di pensiero a lui estranei, piuttosto che dubitare delle intenzioni che Heidegger gli aveva comunicato.

con l'assetto evoluto della filosofia husserliana. Senza trascurare gli elementi di continuità riscontrabili tra la natura trascendentale della fenomenologia *tout court* e il piano di una filosofia dell'esistenza che Heidegger rifiutava però di riconoscere come tale, è indubbio che il pensiero di Husserl sembrò a un tratto doversi rassegnare a veder esaurita la propria forza propulsiva o, viceversa, a doversi per così dire superare in quell'ontologia fondamentale che imponeva di sostituire una posizione ingenua ed esposta ai limiti dell'idealismo teoreticistico con una concezione più matura, frutto di un definitivo scavo ontologico della «costituzione d'essere dell'esserci»⁵⁴. Sebbene in questa vicenda a Husserl non potesse essere risparmiato il destino di padre, e malgrado il parricidio si traduca spesso nella forma più ineluttabile di fedeltà, e dunque in uno stretto passaggio di successione, dietro alla rivendicazione heideggeriana del fatto che «l'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza»⁵⁵ non si annida la presenza equivoca di un realismo ontologico fondamentale, né il tentativo surrettizio d'intestarsi un'intera tradizione sotto forma di appropriazione indebita, ma lo sforzo di portare a compimento la determinazione ontologica dell'essere dell'uomo, senza cioè abbandonare il terreno della soggettività e per estrarne anzi l'aspetto essenziale che attiene alla «soggettività del soggetto», attraverso quell'«analitica ontologica preliminare»⁵⁶ che era mancata allo stesso Kant e che avrebbe viceversa consentito di cogliere «l'a priori del solo soggetto "effettivo"», ovvero di una «soggettività reale»⁵⁷.

Nel percorso di riflessione heideggeriano le *Ricerche logiche* di Husserl hanno costituito un riferimento costante, partendo dalla fase iniziale dei suoi studi teologici. Accanto a quest'«opera di rottura» si stagliava però, quanto a rilievo tematico, la dissertazione di Franz Brentano sui «molteplici significati dell'essere secondo Aristotele» (1862), la cui lettura andò a rafforzare l'influenza esercitata sullo Heidegger liceale dal *Compendio di ontologia*, pubblicato dal teologo Carl Braig nel 1896. Il richiamo attuato dalla dottrina che studia l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per sé orientò fin da principio l'interesse di Heidegger per il problema del senso dell'essere, e cioè per il significato che il fatto di essere in questo o quel modo ha per chi lo esperisce. È in questo quadro che l'esegesi aristotelica di Brentano fu eletta fin dal 1907, secondo l'espressione del *Salmo 23*, come il «vincastro e il bastone» su cui sorreggersi nello studio della filosofia, che all'epoca appariva ancora a Heidegger dai contorni piuttosto vaghi e indefiniti. Dalle *Ricerche logiche* husserliane Heidegger si attendeva un aiuto decisivo per affrontare le questioni poste a tema nel lavoro di Brentano. Sulle prime ciò risultò vano, senza distogliere però interesse dall'opera che aveva avviato il cammino della fenomenologia, e di cui Heidegger stentava a comprendere ciò che in essa lo avesse così avvinto al punto da doverla compulsare di continuo. Fu tramite gli studi fondamentali di Emil Lask, dedicati alla dottrina delle categorie e del giudizio, che l'impulso dell'opera husserliana con cui si era aperto la riflessione del Ventesimo secolo, e che appariva per molti versi come «filosoficamente neutrale», tornò a manifestarsi con forza, anche se i tentativi heideggeriani di penetrare la modalità di pensiero chiamata «fenomenologia» non risultarono soddisfacenti per via delle difficoltà a venire a capo delle contraddizioni e discrepanze che non lasciavano individuare in cosa consistesse, con precisione, la peculiarità della fenomenologia, nel suo apparente oscillare tra gli estremi della logica e della psicologia. A parte gli evidenti limiti d'interpretazione, che lasciavano Heidegger perplesso e inquieto nei confronti di una dualità non presente però di fatto nell'impostazione del lavoro husserliano, i fraintendimenti ingenerati dagli sviluppi della fenomenologia erano destinati ad attenuarsi con il diretto approssimarsi di Heidegger all'insegnamento husserliano, che «si svolgeva sotto forma di un'esercitazione graduale al vedere fenomenologico»⁵⁸. Rispetto a tale indirizzo metodico, Heidegger era propenso ad accettare il divieto di rifarsi a nozioni

⁵⁴ Heidegger (2005), p. 276.

⁵⁵ Ivi, p. 60.

⁵⁶ Ivi, p. 38.

⁵⁷ Ivi, p. 276.

⁵⁸ Heidegger (2007), p. 100.

filosofiche dall'uso assai poco verificato, ma non intendeva al tempo stesso rinunciare all'opportunità di confrontarsi con l'autorità di alcuni grandi pensatori del passato, poiché proprio la pratica della fenomenologia gli aveva permesso di accedere a un approccio rinnovato alla filosofia aristotelica, che si sarebbe ulteriormente incrementato – a partire dal 1919 e dai primi seminari friburghesi – con il riscontro di come il senso della distinzione husserliana tra intuizione sensibile e intuizione categoriale potesse contribuire a determinare il problema costituito dal molteplice significato dell'essere. Vieppiù illuminato dall'atteggiamento fenomenologico, Heidegger si trovò così ancor più sulle tracce dell'essere, e in particolare a ridosso del problema dell'«essere dell'ente», che era stato per così dire abbandonato come «principio della fenomenologia», dopo che una deprecabile svolta trascendentalistica sembrava aver riportato la coscienza al centro del dibattito fenomenologico, confermando in qualche modo come – al di là di un accostamento temporaneo alla «questione dell'essere» – «l'ontologia» rimanesse per la fenomenologia husserliana una «parola proibita»⁵⁹. Pur non considerando la fenomenologia una mera «corrente filosofica», Heidegger giunse da ultimo a decretare che il «tempo della filosofia fenomenologica» fosse «finito» e che essa potesse essere rubricata sul piano storiografico al pari di altri correnti ugualmente sorpassate. In positivo, come suo carattere proprio, la fenomenologia è però la «possibilità del pensiero» che, soggetta a trasformarsi nel tempo, mantiene intatta la capacità di «corrispondere all'appello di ciò che è da pensare», facendo venir meno la sua qualifica di «denominazione storiografica a favore della cosa del pensiero, la cui manifestatezza resta un mistero»⁶⁰. Ed è su queste basi che la differenza di vedute con Husserl fu costantemente rilanciata, per cui anche nel suo ultimo seminario, tenutosi a Zähringen nel 1973, Heidegger rivendicò di essere allievo del Brentano interprete dell'ontologia aristotelica, mentre Husserl lo era, più modestamente, dello studioso di psicologia descrittiva e della sfera degli atti coscienziali⁶¹, in quanto legato a una fenomenologia che necessitava di essere spinta ben oltre quei confini.

4.

Con Heidegger, la fenomenologia si libera dalle ristrettezze di ogni consegna gnoseologica per sfociare direttamente nell'ontologia, senza che venga meno però all'orizzonte il ruolo della trascendenza. Il fatto che ciò che esiste sia riducibile – com'è sostenuto anche da Sartre – alla serie delle apparenze che lo manifestano, non significa che per Heidegger il fenomeno sia l'essere, ma al contrario che esso rimanda di necessità all'essere. La questione del senso dell'essere è dunque per ciò stesso dirimente e le pagine che Heidegger dedica all'esegesi del termine «fenomenologia» sembrano in grado di distinguere i connotati della filosofia di Husserl da quelli della tipica accezione heideggeriana. Pur prendendo entrambi gli autori le mosse dalle «cose stesse», l'interpretazione di tale massima è sembrata da un lato condurre a un idealismo trascendentale, a una sorta di razionalismo integrale in cui la nozione di *essere* finirebbe per risultare assorbita in quella più generalizzata di senso, mentre in Heidegger la problematica dell'essere appare interamente rinnovata, nel tentativo di risalire all'origine della distinzione tra l'essere concepito come *essenza* e l'essere nella sua veste esistenziale.

Subito sopra alla nota in cui Heidegger sembra mostrarsi legato all'insegnamento della fenomenologia husserliana, il testo di *Essere e tempo* rammenta però che «l'analisi del concetto preliminare di fenomenologia indica che l'essenziale per essa non sta nell'essere *reale* come «corrente» filosofica [ma che] più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come *possibilità*»⁶². Nel ribadire con ciò il primato kierkegaardiano della possibilità come la più «grave» delle categorie, con un rovesciamento della stessa posizione aristotelica circa

⁵⁹ Ivi, p. 56, ma si veda anche p. 100 ss.

⁶⁰ Ivi, p. 105.

⁶¹ Heidegger (1992), p. 162.

⁶² Heidegger (2005), p. 54 ss.

l'anteriorità dell'atto sulla potenza, Heidegger esprime la convinzione che il carattere più proprio della fenomenologia non richieda necessariamente di essere portato a termine o realizzato in maniera sistematicamente compiuta, ma si qualifichi per quello che è anche solo come possibilità, e dunque come un progetto che attende di essere realizzato. In un'ontologizzazione della fenomenologia, che per converso contempla anche una fenomenologizzazione dell'ontologia, in conformità col fatto che il richiamo alla «cosa» della filosofia esige un «metodo» filosofico del tutto adeguato ad essa, il tema della possibilità della fenomenologia non fa i conti con quello della realtà del trascendentalismo husserliano, ma s'incentra sul significato che l'indagine sul problema dell'essere può maturare. Con l'esclusione della prospettiva metafisica in cui la possibilità della fenomenologia sembrava peraltro già compromessa dal riconoscimento che il campo della coscienza dovrebbe detenere in esclusiva, nella sua assolutezza, il dominio sul senso dell'essere, Heidegger imbocca con decisione una strada diversa. In questa, la fenomenologia non consiste nel compimento della filosofia trascendentale e non vale come estrema concretizzazione di una possibilità reale – un po' alla maniera in cui Husserl sembrò per certi versi celebrare la fenomenologia come «segreta nostalgia di tutta la filosofia moderna»⁶³, e cioè come «*forma finale*» della filosofia trascendentale in cui ci si sarebbe dovuti forse acquietare⁶⁴ – ma si configura in primo luogo⁶⁵ come *Weg...hin*, tramite cui la possibilità può apparire nella sua conformazione problematica, e di cui il metodo fenomenologico decostruisce i tratti fondamentali del senso che si rivela, per l'appunto, come quello pertinente a tale possibilità.

L'andamento dell'ontologia fondamentale heideggeriana non comporta, dunque, una mera rettifica fenomenologica su come affrontare la questione del senso dell'essere, e cioè su come poter dire l'essere dell'ente, ma deve farsi carico d'impostare tale problema in modo da eliminarne ogni residua inadeguatezza. Sotto questo profilo, la difficoltà nel tentare di «cogliere l'ente nel suo essere» deriva dal fatto che, per affrontare tale compito, «mancano non solo la maggior parte delle parole, ma, prima di tutto, la “grammatica”»⁶⁵. Questa carenza sintattica si riverbera anche sulla qualità espressiva delle analisi esistenziali, ma ciò che importa dal punto di vista dell'impostazione problematica è l'inserimento della questione del senso dell'essere all'interno di un'analisi del *Dasein*, e cioè dell'ente che ha il privilegio e al tempo stesso la responsabilità di attuare la comprensione dell'essere. Dal punto di vista del suo «contenuto reale» la fenomenologia è ontologia, ovvero «scienza dell'essere dell'ente», ma per far fronte al «problema del senso dell'essere in generale», e cioè di un essere non considerato come un genere, ma «nella totalità di *essere dell'ente*», è necessario mettere in campo un progetto di «ontologia fondamentale» che ponga a tema il *Dasein*, vale a dire «l'ente privilegiato ontologico-onticamente»⁶⁶. Ciò significa che un'indagine sull'essere in quanto tale deve comunque prendere le mosse dall'analisi tematica dell'esserci nel suo esistere, inteso come suo specifico modo di essere, per cui si può dire che il disegno di una nuova *ontologia generale* sia radicato in un'*ontologia speciale* riferita al *Dasein*. La filosofia heideggeriana potrà qualificarsi davvero come ontologica, e dunque come dottrina dell'essere in generale, solo ponendo inizialmente a tema l'essere dell'esserci e la comprensione che il *Dasein* ha del proprio essere⁶⁷. L'aspetto differenziale che procede dall'impresa heideggeriana rovescia quindi l'ordine di fondazione stabilito, nell'ambito della tradizione scolastica, tra metafisica generale e metafisica speciale, lasciando intravedere come sia la parte che presiede al tutto,

⁶³ Husserl (2002a), vol. 1, p. 153 (traduzione modificata).

⁶⁴ Husserl (2008a), p. 98, ma si veda anche p. 100.

⁶⁵ Heidegger (2005), p. 55. Cfr. anche Heidegger (1985), p. 198, laddove si dice che «comprendiamo l'essere, e tuttavia ce ne manca il concetto».

⁶⁶ Ivi, p. 53.

⁶⁷ Sulla comprensione dell'essere e sul fatto che questo costituisca, in ragione delle sue varie determinazioni, la condizione di possibilità della comprensione di ogni ente cfr. Heidegger (1990a), pp. 62 ss. È qui che Heidegger smarca il carattere triadico della sua ermeneutica esistenziale dal modello dualistico proprio della dottrina dell'intenzionalità husserliana e da quello di molte teorie della conoscenza di scuola neokantiana.

giacché l'ostensione dell'essere richiede, in maniera anticipata, un approccio adeguato all'ente che deve manifestarsi secondo una modalità d'accesso autenticamente propria, tale da definire il luogo circoscritto in cui l'essere – che è sempre essere dell'ente – si rivela. Com'è noto, Heidegger non giunse ad articolare in maniera definitiva il rapporto tra il compito preliminare, costituito dall'analitica dell'esserci, e quello principale riguardante la chiarificazione della questione dell'essere nella sua generalità, ma al riguardo finì per trovare un alleato nello stesso Kant, mostrando come il «problema della fondazione della metafisica» si radichi «nell'interrogazione sull'esserci nell'uomo», ovvero chiami in causa la «comprensione dell'essere come finitezza essenzialmente esistente»⁶⁸. In questa prospettiva a Heidegger apparve chiaro che la metafisica poteva essere fondata solo sulla base di una «metafisica dell'esserci», e in ciò valeva richiamarsi a Kant che non aveva mai perso di vista il «problema della possibilità della metafisica» che, in una lettera a Marcus Herz del 1781 – coeva dunque alla pubblicazione della *Critica della ragion pura* – egli riteneva dovesse essere indagato in direzione di una «metafisica della metafisica»⁶⁹. Questo sviluppo tematico non solo comportava quindi un ampliamento e una modifica della nozione tradizionale di metafisica, ma consentiva a Heidegger di sottrarre la propria ontologia – non basata sull'oggettualità dell'ente ma sul manifestarsi temporale dell'essere – dal novero delle ontologie tradizionali e classiche, riservandole quindi – nell'ultimo dei suoi corsi marburghesi (1928) – il nome di «meta-ontologia»⁷⁰.

5.

L'essere è un termine cui Heidegger non era forse poi così affezionato, tanto da soppiantarlo senza troppi rimpianti, nel deciso svoltare della sua riflessione, con il concetto di evento (evento-appropriazione, *Ereignis*). All'essere va attribuita comunque la funzione d'indicare un compito ermeneutico alquanto generalizzato, ma è soprattutto riguardo alla «differenza ontologica» che l'essere manifesta la sua funzione inaggirabile. Nella sua forma infinitiva l'essere svetta sull'ente che, in veste viceversa sostantivata, appare come il solo modo per restituirlo nel discorso filosofico, per poterlo conoscere dal punto di vista scientifico e perfino per maneggiarlo in senso tecnico. Nel suo apparire dinamico, l'essere è condizione di ogni possibile manifestazione, per cui definisce ciò che resta costantemente da pensare, costituendo quella possibilità sempre aperta cui il pensiero non può rinunciare, se non vuole definitivamente negare il proprio esercizio. L'essere è essenzialmente distinto dall'ente ed è su tale distinzione che si regge primariamente l'ontologia. Con tale differenziazione ontologica non si distingue però banalmente un ente da un altro, bensì l'essere dall'ente, realizzando quell'atteggiamento critico che ci mantiene aderenti al terreno della filosofia, introducendoci così nell'ambito di una problematica filosofica non più contrassegnata dall'ingenuità. Come scienza dell'essere l'ontologia diverge perciò dalle varie scienze che trattano dell'ente, divenendo «la scienza critica, [...] la scienza del mondo invertito»⁷¹. Ma proprio perché tale «prelievo tematico dell'essere» ci consente di trascendere realmente l'ambito dell'ente, l'ontologia assume un risvolto critico che ne fa la «scienza trascendentale», non appiattita sulla nozione kantiana di trascendentale ma tesa a inverarne il senso originario rimasto nascosto forse allo stesso Kant. Oltrepassare l'ente in direzione dell'essere non vuol dire dunque approdare a un ente situato in un «retro-mondo» ancora concepito alla maniera della metafisica più vieta, ma qualifica quel «concetto scientifico di metafisica» che coincide con la «filosofia in generale»⁷². Di conseguenza, l'ontologia si candida a «scienza critico-trascendentale dell'essere» a patto di chiarire il senso della differenza ontologica, mostrando cioè come la «temporalità renda possibile la

⁶⁸ Heidegger (1985), p. 198.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. Heidegger (1990c), pp. 187 ss.

⁷¹ Heidegger (1990a), p. 15.

⁷² Ivi, p. 15 ss.

distinzione tra essere e ente»⁷³, giacché la temporalità dell'esserci è il presupposto della sua esistenza sia come orizzonte di comprensibilità sia come tratto caratteristico della sua struttura. In questo modo l'analitica esistenziale si configura come disciplina fondamentale dell'ontologia, poiché anche l'essere si manifesta solo se c'è la comprensione dell'essere stesso, con la conseguente formulazione heideggeriana secondo cui «l'ontologia non si lascia fondare in modo puramente ontologico [giacché] la sua condizione di possibilità viene rinviata a un ente, a qualcosa di ontico: l'esserci»⁷⁴.

Rispetto all'andamento prevalente della fenomenologia novecentesca, l'ontologia fondamentale heideggeriana scarta in maniera sensibile. Nel caso, infatti, il fenomeno non si rapporti più all'essere, rinviando ad esso, ma coincida con l'essere concepito non in sé ma nel modo in cui ci appare soggettivamente, l'essenza del fenomeno risulterebbe costituita da un apparire che non si oppone più all'essere, ma che ne è al contrario la misura. L'essere di un ente finirebbe per ridursi a ciò che esso sembra, al modo in cui esso si manifesta, determinando il carattere essenziale della soggettività del fenomeno, che non consente di porre in alcun modo l'essere al di là di esso. In tal senso, il fenomeno apparirebbe come una sorta di relativo-assoluto, in quanto da un lato presupporrebbe un soggetto al quale apparire, ma dall'altro non scontrerebbe la duplice relatività dell'*Erscheinung* kantiana, non indicando al di là di sé un essere vero e proprio che ne costituirebbe il fondamento, ma risultando con ciò qualcosa di assoluto. In tale congiuntura di pensiero, il fenomeno non è quindi segno di una realtà che si pone al di là del dato, ma è indicativo in assoluto solo di se stesso, limitandosi a mostrarsi per quello che è. Come nell'adagio di Herbart più volte ripreso da Husserl, «*Soviel Schein soviel Sein*», per cui la riflessione trascendentale di stampo fenomenologico assicura l'inibizione di ogni ipotesi trascendente, evitando l'esito paralogistico d'interpretare l'oggetto come una realtà assoluta.

Il fatto che Husserl – secondo la critica heideggeriana – consideri invece l'essere della coscienza (e per la coscienza) come il modo assoluto di essere, e cioè come quello in cui l'essere è realmente, si tradurrebbe nell'assioma dell'assoluta fenomenicità dell'essere, vista come condizione insuperabile, essenziale e costitutiva di ogni ente. In altre parole: qualsiasi cosa si possa dire che “sia”, e qualsiasi significato si dia al suo “essere”, tutto ciò è necessariamente legato al soggetto che lo esperisce, per cui si potrebbe anche dire che l'esperienza sia caratterizzata di principio da un'intrinseca relazionalità. La nozione di fenomeno che si afferma in tale contesto ottiene il suo pieno investimento tramite il dispiegarsi della fenomenologia trascendentale e il metodo della riduzione fenomenologico-trascendentale con la quale Husserl sancisce il venir meno di ogni trascendenza ontologica, o per lo meno del significato che la realtà in sé ha per la filosofia. Il cambio di atteggiamento operato dalla riduzione trascendentale inverte la naturale direzione di marcia del nostro sguardo, sancendo che la fenomenologia non conosce altra realtà che il fenomeno dato alla coscienza, e come tale correlativo di un soggetto non più empirico ma trascendentale. È dunque nell'ambito di una soggettività trascendentale, di un campo coscienziale purificato dall'epochè e dal sistema di riduzioni fenomenologiche che si costituiscono oggetti dotati di un fondamento oggettivo: e precisamente, tramite sintesi attive e passive, tutti gli oggetti del conoscere con le loro peculiari modalità d'essere. Da questo punto di vista, anche in ragione della valutazione critica di Heidegger, la riduzione fenomenologica rappresenta un piano d'accesso (forse quello privilegiato) a una teoria dell'oggettività della conoscenza, a una gnoseologia che Husserl considera affidabile proprio per aver preso congedo dalla trascendenza ontologica che appare inaccessibile alla conoscenza, e per aver rifiutato di attribuire agli oggetti della conoscenza quella realtà trascendente che ostacolava la loro conoscibilità.

Ma è proprio su questo, e cioè sull'esclusione di ogni trascendenza in senso ontologico e sull'interdizione all'ontologia maturata in seno al programma trascendentale della fenomenologia husserliana, che Heidegger approfondisce il suo distacco dall'«antico

⁷³ Ivi, p. 16 (trad. adattata).

⁷⁴ Ivi, p. 18.

Maestro», realizzando ciò che da alcuni è stato considerato il suo esistenzialismo e che forse può essere invece più adeguatamente considerato come un'interna radicalizzazione della fenomenologia, passibile però di portarla a esaurimento. Certo, in primo luogo è vero che anche Heidegger definisce il fenomeno distinguendolo dall'*Erscheinung* kantiana⁷⁵, ma tale definizione non elimina – come avviene invece in Husserl – ogni richiamo alla trascendenza. D'altronde è vero che l'indagine ontologica si volge «dapprima e necessariamente sempre verso un ente, ma da questo ente viene poi *distolta e ricondotta in modo determinato al suo essere*. Quella componente fondamentale del metodo fenomenologico che consiste nel ricondurre lo sguardo indagante dall'ente, colto in maniera ingenua, all'essere noi la chiamiamo riduzione fenomenologica». La torsione ontologica della riduzione, nell'accezione conservata da Heidegger, non persegue un ideale obiettivistico frutto di una riconduzione riflessiva dello sguardo fenomenologico verso la sfera più riparata della vita trascendentale della coscienza e i rispettivi vissuti noetico-noematici, ma si carica di un'altra destinazione, poiché la «riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento)»⁷⁶. A prescindere dalla ripresa puramente terminologica dell'atteggiamento riflessivo e «dell'orientamento innaturale del pensiero e dell'intuizione» con cui Husserl intendeva far fronte alle costanti ricadute sul piano obiettivistico⁷⁷, la profonda trasformazione della fenomenologia operata da Heidegger segna una distanza incolmabile con l'orizzonte trascendentale del pensiero husserliano, anche in considerazione del fatto che la trattazione della problematica ontologica richiede un metodo strutturato su tre componenti che si co-appartengono in maniera essenziale, poiché oltre all'accesso ai fenomeni, di cui si occupa la riduzione, occorre prevedere una «costruzione fenomenologica» riguardante la progettualità dell'ente «alla luce del suo essere e delle sue strutture ontologiche», nonché una «distruzione», e cioè una «decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati» e che devono essere utilizzati per «risalire alle fonti da cui sono scaturiti»⁷⁸.

Al riguardo, non c'è dubbio però che l'analitica esistenziale heideggeriana costituisca, a pieno titolo, una filosofia trascendentale, giacché «ogni aprimento dell'essere in quanto *transcendens* è conoscenza *trascendentale*»⁷⁹, per cui essa non si può banalmente ricondurre a un'antropologia di tipo nuovo, d'inclinazione filosofica, cresciuta nel solco della *Lebensphilosophie* diltheyana. Del resto, la vocazione trascendentale dell'ontologia heideggeriana è già presente nel modo heideggeriano di concepire l'intenzionalità, che egli vuole sottratta alle maglie dell'idealismo husserliano e al dominio di una scienza assoluta di una coscienza pura. Da un lato, per evitare un'eccessiva soggettivazione, Heidegger predica di avviare una comprensione del soggetto sulla base dell'intenzionalità, rovesciando il tradizionale ordine che suole comprendere l'intenzionalità partendo da una nozione di soggetto già in qualche modo pregiudicata. Per Heidegger, infatti, la fenomenologia richiede un'elaborazione più radicale dell'intenzionalità, che non può prendere l'abbrivo dalla mera concezione di soggetto, essendo l'intenzionalità la struttura più essenziale del soggetto stesso, anche se non la più originaria. Di qui il richiamo alla struttura intenzionale dei vari atteggiamenti dell'esserci come «*condizione ontologica della possibilità di qualsiasi trascendenza*», poiché – come dice Heidegger con un linguaggio carico di reminiscenze scolastiche – «l'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza [mentre] la trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi

⁷⁵ Nella concezione heideggeriana, anche la differenza ontologica non può essere considerata equivalente a quella istituita da Kant tra fenomeno e noumeno, e nemmeno simile a quella platonica tra *aistheton* e *noeton*.

⁷⁶ Heidegger (1990a), p. 19.

⁷⁷ Husserl (1968-2005), p. 274 ss.

⁷⁸ Cfr. Heidegger (1990a), p. 20 ss.

⁷⁹ Heidegger (2005), p. 54.

aspetti»⁸⁰. Dall'altro lato, però, la relazione intenzionale e la funzione che essa esercita richiede un approccio diverso alla soggettività, poiché questo dirigersi verso qualcosa «è possibile solo se l'esserci come tale è in se stesso *trascendente* [e] l'esserci può essere trascendente solo se la sua costituzione ontologica si fonda originariamente sulla *temporalità estatico-orizzontale*»⁸¹. In altri termini, l'indagine fenomenologica dell'intenzionalità porta a scoprire la trascendenza del *Dasein*, che si rivela essere il fondamento ontologico dell'intenzionalità stessa⁸².

Approfondendo il senso della fenomenologia come «*concetto di metodo*», che non contrassegna l'aspetto oggettuale della ricerca filosofica ma unicamente il suo «come», Heidegger rilancia l'idea che il metodo sia in grado di contribuire alla determinatezza di una scienza solo nella misura in cui trova un radicamento originario nelle «cose stesse», con l'indicazione di procedere in maniera ostensiva, esibendo i fenomeni in base al modo in cui «sono incontrati»⁸³. Per questo, non essendo la fenomenologia un metodo che aderisce alle cose dall'esterno, tutto ciò che esula da tali requisiti, e si attarda – come rileva a Heidegger – a definire i caratteri di una conoscenza filosofica o i contorni di mere discipline teoretiche, resta consegnato al ruolo di «artificio tecnico»⁸⁴, di pratica di pensiero speculativo del tutto vuota. In questa chiave, Heidegger dà compimento alla profonda riforma della dottrina husserliana della riduzione e dell'intenzionalità, assumendo anche il compito di smantellare la concezione idealistico-trascendentale della costituzione. Il contrasto nei confronti di un idealismo fenomenologico che si pensava vocato a condensare, nei suoi ambigui tratti soggettivistici, gli aspetti più tradizionali di una metafisica della presenza insieme a una dominante conoscitiva di ordine teoretico-scientifico, non avviene tuttavia, per Heidegger, tramite l'adozione di un banale realismo metafisico, ma con un rifiuto esplicito della nozione di costituzione e quindi dello statuto più autenticamente trascendentale della fenomenologia. Heidegger, a dire il vero, ha sempre manifestato contrarietà ai tentativi di offrire una risoluzione trascendentale al problema gnoseologico, ma al contempo non si può dire che giudicasse incompatibili l'ontologia e la riflessione trascendentale. In questo caso, però, la visione parziale e per molti versi raccorciata che Heidegger offre della fenomenologia trascendentale husserliana condanna la peculiare declinazione del suo pensiero a essere inevitabilmente etichettata come una «cosiddetta fenomenologia»⁸⁵.

In termini husserliani, la riduzione fenomenologica consiste nel prender atto dell'assoluta necessità di un «cambiamento di posizione» (*Umstellung*) trascendentale⁸⁶, quale spostamento tematico o mutamento d'attitudine che scongiuri la *metabasis* alla positività mondana in cui incorre il trascendentalismo classico, al fine d'introdurre alla «terza dimensione» di quella «vita profonda» che contrasta in maniera insanabile con l'aspetto

⁸⁰ Heidegger (1990a), p. 60 (trad. adattata). Come del resto afferma Heidegger, «in quanto trascendenza ontica», l'intenzionalità «è possibile solo sul fondamento della trascendenza originaria: sulla base dell'essere-nel-mondo»: Heidegger (1990c), p. 161. Sotto questo profilo si potrebbe anche dire che per Heidegger l'*In-der-Welt-sein* rappresenta qualcosa in più di un semplice essere in relazione al mondo, dal momento che anche il conoscere non è che un «modo dell'essere-nel-mondo»: cfr. Heidegger (1991), p. 199 ss.

⁸¹ Heidegger (1990a), p. 302.

⁸² Heidegger sottolinea, al riguardo, che la «trascendenza dell'essere-nel-mondo si fonda, nella sua totalità specifica, sull'originaria unità estatico-orizzontale della temporalità. Se la comprensione dell'essere è resa possibile dalla trascendenza, e se la trascendenza si fonda sulla struttura estatico-orizzontale della temporalità, allora quest'ultima costituisce la condizione di possibilità della comprensione dell'essere»: Heidegger (1990a), p. 289. L'intenzionalità smarrisce perciò la consueta identità di «fenomeno ultimo e originario», mostrando di avere nella temporalità estatico-orizzontale la sua «condizione di possibilità». Ne consegue che l'intenzionalità dell'esserci si deve al fatto di essere «determinato nella sua essenza dalla temporalità», il che apre la strada a ricomprendere l'ontologia come «scienza trascendentale»: cfr. *ivi*, p. 256.

⁸³ Heidegger (2005), p. 50. Sulla fenomenologia come «metodo della filosofia scientifica in generale» cfr. Heidegger (1990a), p. 3. Circa il fatto che la fenomenologia sia il nome del metodo dell'ontologia e che il carattere ontologico della filosofia si debba al fatto che essa è «un'interpretazione teorico-concettuale dell'essere, della sua struttura e delle sue possibilità» cfr. Heidegger (1990a), pp. 10 e 17 ss.

⁸⁴ *Ivi*, p. 42.

⁸⁵ Husserl (1994), Bd. III, p. 476 (*Lettera di Husserl a Mahnke dell'8.I.1931*).

⁸⁶ Husserl (2002a), vol. 1, p. 425 (trad. modificata).

bidimensionale della «vita in superficie» di stampo obiettivistico⁸⁷, quasi che il piano orizzontale delle *relations of ideas* humane potesse venire così trasformato – al riparo delle deformazioni naturalistiche – nella verticale profondità della soggettività trascendentale finora occultata. Una volta resa tematica la correlazione intenzionale che scaturisce dalla riduzione trascendentale, in direzione simmetrica e complementare si attua l'operazione costitutiva, che non risente di limiti rappresentazionalistici, né si candida a esercitare un ruolo eminentemente causale. Come operatività strutturata su più livelli, la costituzione (*Konstitution*) – che è la problematica fondamentale della fenomenologia husserliana – mostra che solo su tale terreno operativo risulta determinabile il tema più autentico dell'indagine fenomenologica, che non riguarda il mondo in quanto tale o la soggettività trascendentale ad esso contrapposta, ma il divenire del mondo nel suo costituirsi intenzionalmente nella soggettività, ovvero nel continuo dispiegarsi dell'apparire. Così intesa, la costituzione non ha in senso stretto a che fare con una sintesi tra atti intenzionali e i rispettivi contenuti, ma diviene il fulcro di un'analisi intenzionale in cui la fenomenologia deve dar conto delle operazioni sintetiche tramite cui gli oggetti giungono ad apparire nel modo in cui propriamente si manifestano. Pertanto, la costituzione in senso husserliano non è sinonimo di costruzione (*Aufbau*), né definisce una sorta di messa in forma attraverso cui, alla maniera della logica trascendentale kantiana, l'intelletto getterebbe dall'alto sui dati sensibili una luce eteronoma. Il tema fenomenologico della costituzione non rappresenta la riproposizione di una filosofia dell'immanenza, ma traccia un percorso in cui soggettività e oggettualità procedono per così dire appaiate, e in cui si manifesta non solo il modo in cui gli oggetti si costituiscono ma anche quello in cui la coscienza stessa viene a essere costituita. Lungi dall'aver quindi un ruolo propriamente costruttivo, come operazione intenzionale della coscienza la costituzione ha una funzione *rivelativa*, tesa a restituire alle cose quel senso d'essere che, nell'atteggiamento naturale, restava viceversa occulto.

Dietro al tema della costituzione non si nasconde dunque la trama di un potenziale idealismo metafisico, ma si esplicita solo la condizione per cui – dopo l'effettuazione dell'epochè e delle procedure riduttive – non è più possibile separare o tenere distinti il senso e la validità di un oggetto dalla sua realtà e modo d'essere. Quando si considera, infatti, il modo in cui le cose appaiono o si manifestano da sé, si sta già al tempo stesso esaminando il loro modo di essere, giacché la loro manifestazione non si può distinguere dal modo in cui esse sono. L'apparire delle cose richiede sempre però il manifestarsi a una soggettività, per cui tale manifestazione potrà essere esaminata solo in relazione alla coscienza, che non ha una funzione produttiva ma è solo la condizione dell'apparire delle cose stesse. Rispetto a ciò, la tesi forse più insidiosa, nella sua pretesa radicalità, è quella secondo cui la fenomenologia trascendentale non sarebbe tanto qualificata dal fatto d'incorporare la realtà nella coscienza, fagocitandola o dissolvendola nelle trame del suo flusso coscienziale, quanto dall'aver voluto fare di essa la matrice noetica del senso della realtà, operando un'equivocazione esiziale tra realtà e senso della realtà che porterebbe a decretare un idealismo del senso (e non, più banalmente, un idealismo ontologico), in cui tale dimensione più riposta – a completa disposizione della coscienza o soggettività trascendentale – finirebbe per essere la condizione di accesso alla realtà stessa, privilegiando il senso rispetto all'essere e attribuendo alla sfera del senso, nella sua autonomia, la capacità di determinare *ciò che è*, quasi che l'essere (o la realtà) risultassero propriamente costituiti dal senso che viene loro attribuito e per certi versi anche imposto.

In polemica diretta con Husserl, con riferimento al richiamo kantiano alla coscienza pura, Heidegger sostiene che questa è il «sapere che non si riferisce solo a ciò che è percepibile sensibilmente, agli oggetti empirici, ma anche a ciò che rende possibile l'esperibilità degli oggetti, e cioè alla loro oggettualità. L'oggettualità degli oggetti, vale a dire l'essere dell'ente, è orientata alla coscienza. Fino a Husserl incluso ciò si chiama

⁸⁷ Husserl (2008a), pp. 147 ss.

idealismo moderno»⁸⁸. Per Heidegger, infatti, lo scenario della costituzione muta, poiché l'essere-nel-mondo manifesta una differenza essenziale rispetto alla «semplice presenza» all'interno di tale mondo, che non è dal punto di vista heideggeriano l'orizzonte entro cui opera l'attività costituente della soggettività trascendentale. In una lettera a Husserl, Heidegger dice di concordare con lui sul fatto che

l'essere dell'ente che questi chiama "mondo" non può essere chiarito, nella sua costituzione trascendentale, tramite un regresso a un ente che ha un medesimo modo d'essere. Con questo non si dice, tuttavia, che ciò che costituisce il luogo del trascendentale non sia affatto un ente, ma anzi è proprio qui che sorge il *problema*: qual è il modo d'essere dell'ente in cui si costituisce il "mondo"? Questo è il problema centrale di *Essere e tempo*, e cioè quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci. Occorre mostrare che il modo d'essere dell'esserci umano è totalmente diverso da quello di ogni altro ente e che esso, come ciò che è, racchiude in sé la possibilità della costituzione trascendentale. La costituzione trascendentale è una possibilità centrale dell'esistenza del sé effettivo. Questi, l'uomo concreto, non è mai come tale, come ente, un "fatto mondano reale", poiché l'uomo non è mai semplicemente presente, ma esiste. E questo "aspetto meraviglioso" risiede nel fatto che la costituzione esistenziale dell'esserci rende possibile la costituzione trascendentale di ogni cosa positiva⁸⁹.

Come si può facilmente constatare, l'accordo tra Heidegger e Husserl è però alquanto limitato, e concerne il fatto che l'essere di ciò che è semplicemente presente, e la sua relativa costituzione, può essere chiarificato solo ricorrendo alla dimensione trascendentale che, dischiudendosi in maniera riflessiva, non può comunque rientrare nell'atteggiamento naturale. Tuttavia, per Heidegger, la meravigliosa possibilità esistenziale del soggetto non esula dal livello per così dire naturale, poiché inerisce alla stessa costituzione ontologica del *Dasein* il fondamento per avviare una riflessione di ordine trascendentale. La costituzione d'essere dell'esserci implica che il *Dasein* abbia una relazione d'essere col proprio essere (e con l'essere in generale), comprendendosi nel suo essere, per cui tale comprensione è a sua volta una determinazione d'essere dell'esserci. Infatti, «la peculiarità ontica dell'esserci sta nel suo *esser-ontologico*»⁹⁰. Anche Heidegger, naturalmente, distingue tra *Mensch* e *Dasein*, ma l'opzione che privilegia è fare della soggettività trascendentale una possibilità esistenziale dell'essere umano, come se Husserl non avesse già peraltro abbondantemente riconosciuto la concreta identità di soggettività empirica e soggettività trascendentale, che invece era trasformata nell'idealismo trascendentale classico in un problema insoluto, che – insieme ai tratti costruttivistici e il rinvio ad oscure anticipazioni metafisiche – ne avrebbe a lungo andare provocato il declino⁹¹. In luogo di evocare gli effetti della riduzione, di cui anch'egli peraltro non rifiuta la funzione legittima, Heidegger mette in luce il grado di ontologicità radicato nell'esistenza umana, per cui prima ancora di entrare nell'ambito dell'indagine ontologica vera e propria, concernente l'essere dell'ente, va rimarcato che «l'esser-ontologico dell'esserci dovrà esser detto pre-ontologico»⁹², riguardando non tanto il suo essere in maniera ontica quanto il suo modo di comprendere l'essere e di potersi rapportare, in maniera più o meno autentica, all'esistenza, e cioè a quel «poter-essere» che costituisce il modo d'essere di un ente non chiuso in sé, ma che al contrario «ha sempre da essere», volta per volta, «il suo essere in quanto suo»⁹³, avendo l'esserci la possibilità di divenire ciò che già è.

⁸⁸ Heidegger (2000), p. 316 ss. (trad. modificata).

⁸⁹ Husserl (1962, 1968), p. 601 ss. (*Lettera a Husserl del 22.X.1927*).

⁹⁰ Heidegger (2005), p. 24.

⁹¹ Cfr. Husserl (2008a), p. 226: «L'io di *Fichte*, che pone se stesso, può essere un io diverso da quello di *Fichte*?». Il mancato riconoscimento dell'autentica posizione husserliana è ancor più sospetto perché lo stesso Heidegger dichiara di aver avuto, almeno nel periodo friburghese, «il più libero accesso a ricerche non ancora pubblicate»: Heidegger (2005), p. 55 n. 6.

⁹² Heidegger (2005), p. 24.

⁹³ Ivi, p. 25.

Posto che, secondo una valenza per così dire epistemologica, i fondamenti e i caratteri propri delle varie scienze, che ritagliano la totalità degli enti in ambiti cosali distinti, non possono per Heidegger essere rintracciati per via «logica», bensì «ontologica, e cioè dischiudendo l'essere di ciò che le scienze tematizzano, la «ricerca ontologica» si mostra quindi «certamente più originaria che la ricerca ontica delle scienze positive»⁹⁴. Per non incorrere però in risultanze ingenuie rispetto all'intento che si è proposta, tale ricerca ontologica deve occuparsi sia dell'essere come a priori presupposto dalle singole indagini scientifiche, sia del tema di fondo che ogni ontologia finora elaborata presenta, anche se in maniera alquanto opaca. E per essere all'altezza di tale compito essa deve «prendere in esame il senso dell'essere in generale [realizzando quindi] una chiarificazione anticipata di ciò “che intendiamo propriamente con l'espressione ‘essere’”»⁹⁵.

Come detto, l'esistenza presuppone un ente, un soggetto, in qualche modo sempre lacerato e alle prese con problemi, che non è garantito e non può riposare in sé come una cosa, ma che ha il privilegio di potersi rapportare sempre al proprio essere, comprendendosi e scegliendosi in ragione di tale apertura. Ciò che caratterizza il *Dasein*, vale a dire l'ente che noi siamo, è di non essere mai presente, di non essere cioè mai semplicemente dato, giacché di un ente di questo tipo, ovvero di ciascuno di noi, non si può dire che cosa sia, non si può attribuirgli un'essenza o circoscriverlo in una definizione. In questa dimensione d'incompiutezza, l'esserci scopre di non poter mai coincidere col proprio essere, ovvero di non essere ciò che già è, ma di poterlo divenire, poiché l'essere cui è «rimesso» è sempre in gioco. Ciò che siamo non lo saprebbe dire nessuno, nemmeno noi stessi. Il nostro essere, infatti, non ci è dato una volta per tutte, appartenendoci invece la prerogativa di conquistarlo, di progettarlo e di poterlo scegliere. Le cose sono sempre ciò che sono, in maniera definitiva, mentre ciò che siamo al momento non esaurisce mai il nostro essere, che costituisce in qualche modo un ruolo da assolvere. Il *Dasein* è perciò suscettibile solo di determinazione esistenziale, poiché la sua essenza non è di natura formale ma tende per così dire alla concretezza, al punto che il termine *Dasein* non designa il più delle volte il modo di essere del soggetto che siamo, ma quest'ente che ciascuno di noi è.

La peculiarità ontica dell'esserci consiste dunque nell'avere un rapporto con il proprio essere (e con l'essere in generale), anche se non in maniera esplicita. Quando il problema dell'esistenza, come essenza dell'esserci non definibile alla stregua di qualsiasi *quidditas*, è affrontato sul versante ontico, ecco che l'esserci realizza una comprensione problematica di tipo *esistentivo*, mentre se si analizzano le strutture propriamente costitutive dell'esistenza come tale, si ha una comprensione di stampo *esistenziale*. In quest'ordine di fondazione, per venire in chiaro della «struttura ontologica dell'esistenza» è necessario situarsi a livello esistentivo, e cioè delle concrete determinazioni dell'esserci per le quali non è richiesta la «trasparenza teoretica» di tale struttura⁹⁶. In tal modo, se è l'esistenza a determinare l'esserci, «il compito di un'analitica esistenziale dell'esserci è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'esserci» stesso, cosicché l'analitica in questione «richiede già sempre una considerazione preliminare dell'esistenzialità»⁹⁷. Di qui la conferma che l'analitica esistenziale, che Heidegger intende compiere in *Essere e tempo*, «ha in ultima analisi radici *esistentive*, cioè *ontiche*»⁹⁸.

Se l'esserci, dunque, è l'ente che va interrogato per primo, in linea essenziale, essendo l'ente che nel suo essere si rapporta da sempre a ciò che rappresenta il nucleo del problema posto⁹⁹, è evidente che anche l'ontologia fondamentale, dalla quale scaturiscono tutte le

⁹⁴ Ivi, p. 23.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Ivi, p. 25.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 26.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 27.

altre ontologie che hanno per tema un ente fornito di un carattere d'essere difforme rispetto a quello dell'esserci, «dev'essere cercata nell'*analitica esistenziale dell'esserci*»¹⁰⁰. Anche il tentativo di pervenire a una *concezione fenomenologica della fenomenologia*, e cioè a un'*ontologia fondamentale* che si fa carico, come problema principe, del senso dell'essere in generale, ha dunque come passaggio obbligato la valorizzazione di quell'ente che assomma, in tale prospettiva, un triplice primato: ontico, circa il rapportarsi concreto alla propria esistenza; ontologico, quanto al fatto di poter porre la domanda sull'essere in generale; ontico-ontologico, per via della capacità di elaborare le condizioni di possibilità di ogni tipo di ontologia, attuando la comprensione dell'essere dei relativi enti. Ritenendo di aver con ciò scongiurato ogni ricaduta di stampo soggettivistico attraverso una radicalizzazione della *soggettività del soggetto*, nonché il richiamo alla duplice apertura che funge da connotazione costitutiva dell'esserci, Heidegger piega con decisione la fenomenologia husserliana in direzione dell'ermeneutica e dell'«intuizione» che la sorregge, rimarcando il triplice investimento ermeneutico dell'ontologia fondamentale, che finisce per smarcarsi da tutte le altre discipline filosofiche per il grado di universalità raggiunto.

Essendo al servizio della questione dell'essere in generale, l'ontologia del *Dasein* si traduce immediatamente in ontologia fondamentale, nella quale si accentua che non è l'essere a rivolgersi all'esserci, ma questo a vedersi costituito per l'essere, cui è chiamato dunque a dare risposta. L'oscurità in cui la metafisica classica aveva relegato il «senso dell'essere» è dissolta da Heidegger con la «differenza ontologica», e con l'istituirsi di una partecipazione che assegna all'essere il ruolo asimmetrico di condizione di possibilità (e di pensabilità) dell'ente, per cui la trascendenza dell'essere e il presupposto del suo «darsi» mostrano che l'ente non basta a se stesso, dipendendo dall'essere riguardo alla determinazione di ciò che è e di come viene a manifestarlo. La stessa trascendenza del *Dasein*, che gli permette d'incontrare gli enti intramondani e di «prendersi cura» di essi, opera nel presupposto di una «comprensione dell'essere» autorizzata dal *décalage* imposto da quest'originaria trascendenza, da una «verità ontologica» che espone la natura dell'esserci a una costante «indigenza trascendentale»¹⁰¹. Su questa base, la struttura unitaria dell'essere-nel-mondo, come costituzione ontologica fondamentale dell'esserci, legittima la stessa relazione tra soggetto e oggetto, inclusa in un'assai più ampia disposizione progettuale. Ma attribuire al piano dell'essere l'intera responsabilità fondazionale significa espropriare la soggettività dalla duplice attitudine *empirica* e *trascendentale*, disconoscendo il carattere che invece le spetta – per la fenomenologia husserliana – in quanto investita direttamente della costituzione del *senso* e dell'*essere dell'ente*. Così come il mancato richiamo alla riduzione carica ogni trascendentalismo di stampo kantiano di accenti costruttivistici, inibendo qualsiasi ritorno al mondo-della-vita e all'ambito precategoriale, allo stesso modo il peso ontologico che Heidegger assegna alla trascendenza dell'essere non consente di render tematico il problema della sua costituzione, allentando il legame fondazionale fino a farlo quasi divenire *mitico*. All'esigenza di dotare la struttura intenzionale dell'esistenza di una maggiore concretezza, facendola derivare dal fondamento della «trascendenza»¹⁰², si accompagna, in Heidegger, l'abbandono dell'esercizio costitutivo proprio di una soggettività trascendentale, con l'esito di far svanire il principio metodico della «correlazione», quale supporto dell'autentica analisi fenomenologica. In Heidegger, l'intento di sottrarre il tema della costituzione al primato gnoseologico del trascendentalismo, ignorando contestualmente – dal punto di vista husserliano – il necessario coinvolgimento problematico della «passività», finisce per «dislocare» le competenze costitutivo-trascedentali all'«uomo concreto», per il quale la «costituzione» diviene una «possibilità centrale» della sua «esistenza» effettiva¹⁰³. Non

¹⁰⁰ Ivi, p. 26.

¹⁰¹ Heidegger (1985), p. 203, ma cfr. anche p. 21.

¹⁰² Cfr. Heidegger (2005), pp. 82 ss. Tale concezione trova il consenso di Husserl, che vi trova espressa infatti la sua stessa teoria, privata però della dovuta fondazione e quindi passibile di essere quantomeno etichettata come ingenua: cfr. Husserl (1997), p. 73.

¹⁰³ Cfr. Husserl (1997), p. 64.

sorprende quindi che Husserl – a fronte delle obiezioni elevate, da più parti, nei confronti del presunto carattere «intellettualistico» del suo metodo, ritenuto incapace, per via di un'«astrattezza unilaterale», di affrontare la dimensione esistenziale della soggettività – abbia voluto non solo rimarcare la novità costituita dalla «riduzione fenomenologica» e l'«ascesa» che essa delinea dalla «soggettività mondana» a quella «trascendentale», ma si sia impegnato con vigore a denunciare il tradimento heideggeriano dell'ideale fenomenologico.

6.

Se, per Heidegger, l'idealismo trascendentale, con inclusione della variante husserliana, implicava un riferimento a un assoluto di carattere gnoseologico, da cui poteva trarre sostegno l'evidenza di tutto ciò che ne era intenzionalmente correlato, nell'analitica esistenziale è l'essere a vedersi riconosciuto il privilegio di un'alterità qualitativa¹⁰⁴, che rende possibile all'esserci scoprire il «senso dell'essere», vale a dire il senso di «ciò che determina l'ente in quanto ente»¹⁰⁵. Benché nella riflessione heideggeriana siano omessi o sterilizzati gran parte dei requisiti metodologici della fenomenologia trascendentale, non si può dire che l'analitica esistenziale inclini verso un «positivismo fenomenologico»¹⁰⁶, giacché riabilitando – sotto forma di principio non obbiectivabile – l'aspetto ideale intrinseco all'esistenza stessa, la *Fundamentalontologie* diffonde su di sé l'impronta di un *idealismo ontologico-trascendentale*, che non dispone più l'essere in funzione della soggettività, ma che al contrario lo elegge al ruolo di «*transcendens puro e semplice*»¹⁰⁷.

La ricerca che ha portato Heidegger a indagare l'origine dell'unitarietà di «essere ideale» ed «essere reale», ponendo al centro la questione della struttura dell'intenzionalità e dell'«ontologia fondamentale dell'esserci», vale a dire del modo d'essere dell'ente per il quale il mondo trascendentalmente si costituisce, fa tutt'uno con la vicenda riguardante l'opposizione tra idealismo e realismo, il cui superamento può avvenire solo approfondendo il momento idealistico, e cioè riprendendo il tema della soggettività, non già per farne il polo di riferimento *indeterminato* cui ricondurre ogni ente, ma per dar luogo a un'«analisi ontologica della coscienza» che sappia esibirne lo statuto differenziato. A un idealismo caratterizzato dall'irriducibilità, in termini esplicativi, dell'essere rispetto all'ente – nel quale anche Aristotele, non meno di Kant, si potrebbe secondo Heidegger riconoscere – va ascritta dunque «l'unica possibilità adeguata di una problematica filosofica»¹⁰⁸.

In tal senso – servendoci di una formula utilizzata da Landgrebe – potremmo dire che Heidegger supera l'idealismo tramite l'idealismo stesso, o addirittura lo porta a compimento, riportando l'essere «nella coscienza» come condizione di possibilità della sua comprensione e della manifestatività di ogni ente. Nel proporre una radicale trasformazione

¹⁰⁴ Qui emerge il tratto *arcaico* che regola l'inversione tipica dell'orientamento ontologico heideggeriano.

¹⁰⁵ Heidegger (2005), p. 17.

¹⁰⁶ Con tale formula ci richiamiamo alla concezione della fenomenologia espressa da M. Merleau-Ponty, per il quale il rifiuto del metodo riflessivo e dell'attitudine critica, teso a determinare le condizioni di possibilità dell'esperienza o della conoscenza obbiettiva, deve portare a sancire il «primato della percezione» e la parallela esclusione di ogni istanza che trascenda il piano esistenziale dell'«*In-der-Welt-sein*», che appare – al contrario di quanto si ritiene dal punto di vista idealistico – sullo «sfondo della riduzione fenomenologica» (per principio sempre incompleta). Al contempo, l'esclusivo orientamento «mondano» della fenomenologia di Merleau-Ponty riconverte in senso «strumentale» il metodo eidetico, che – imperniato sulla «fatticità del mondo» – rispetta la *positività* del riscontro fenomenologico che «fonda il possibile sul reale», per cui la stessa riduzione eidetica si risolve nel «far apparire il mondo così com'è prima di ogni ritorno su noi stessi», ambendo così a eguagliare la riflessione alla «vita irriflessa della coscienza»: Merleau-Ponty (2003), pp. 22 ss.). Com'è noto, Merleau-Ponty ridimensiona di molto l'originalità della riflessione heideggeriana, sostenendo che «tutto *Sein und Zeit* è uscito da un'indicazione di Husserl e in ultima analisi non è altro che un'esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* [...]»: *ivi*, p. 15. Peraltro, Merleau-Ponty sottolinea come la correlazione messa a nudo dalla riduzione non sia quella husserliana dell'intenzionalità trascendentale, e cioè la relazione tra soggetto e oggetto, ma quella tra io e mondo in senso heideggeriano. «Lungi dall'essere, come si è creduto, la formula di una filosofia idealistica, la riduzione fenomenologica è quella di una filosofia esistenziale: l'*In-der-Welt-sein* non appare che sullo sfondo della riduzione fenomenologica» (*ivi*, p. 23).

¹⁰⁷ Heidegger (2005), p. 54.

¹⁰⁸ Heidegger (2005), p. 252.

ontologica della fenomenologia husserliana, che va ben oltre lo stadio di una dissimulata e anodina «critica immanente», l'impegno esistenziale heideggeriano non ripercorre la via del «realismo fenomenologico», né quella di un «ontologismo critico» à la Hartmann¹⁰⁹, ma analizza in profondità la struttura dell'esserci, per svelarne il principio della costituzione e della sua fondata appartenenza al mondo. A fronte della rivendicazione idealista, che non ammetteva un oggetto senza un soggetto, l'analisi fenomenologica avrebbe replicato che non può darsi nemmeno un soggetto senza un oggetto. Nondimeno, secondo Heidegger la fenomenologia husserliana avrebbe considerato tale relazione reciproca come una legge trascendentale della coscienza pura, non cogliendovi l'attestazione immediata della realtà del mondo. Dopo aver esercitato la riduzione, la fenomenologia husserliana sembra accontentarsi infatti di reclamare, come correlativo del soggetto trascendentale, solo i *cogitata qua cogitata*, perdendo contatto sia con il mondo sia con l'io empirico. Questo genere di correlazione non può però in alcun modo soddisfare i requisiti dell'ontologia heideggeriana, poiché la stessa relazione d'intenzionalità non può continuare a essere sospesa in aria, ma necessita di un radicamento nell'essere dell'esserci umano. Heidegger intende dunque tradurre la vuota definizione di conoscenza fondata sul rapporto tra soggetto e oggetto nella relazione ontologica che esiste tra *Dasein* e mondo. E qui entra in scena la problematica dell'idealismo e la possibile risoluzione heideggeriana.

Il mondo cosale non è un assoluto che sussiste in sé, ma rinvia a un ente, a un'entità soggettiva. Questa è la verità contenuta nell'idealismo, per il quale «l'essere e la realtà esistono solo “nella coscienza”»¹¹⁰. Nel sostenere tale tesi l'idealismo mostra – per Heidegger – di aver riconosciuto che l'essere non si può spiegare tramite l'ente; l'idealismo, però, avrebbe anche dovuto sottolineare che per ogni ente «c'è già il “trascendentale”», non lasciando quindi inevaso il «problema dell'essere della coscienza», e cioè il compito di approntarne un'«analisi ontologica»¹¹¹. Naturalmente, ciò non porta a ritenere che le cose siano nella coscienza e che il mondo si riduca a rappresentazione del soggetto. La relazione istituibile tra *Dasein* e mondo deve permettere infatti di superare l'opposizione tra idealismo e realismo, di comprendere come gli oggetti (gli enti utilizzabili) siano al tempo stesso reali e presenti allo spirito: in altri termini, come possano essere immediatamente presenti al pensiero senza ridursi a modificazioni di un soggetto pensante, e inoltre come possano essere reali senza essere tuttavia delle cose in sé, di fatto inaccessibili al pensiero. All'affermazione idealista secondo cui il mondo è contenuto nella coscienza, si sostituisce l'espressione inversa per la quale il *Dasein* è nel mondo, essendo presenza ad esso, così come del resto la presenza del mondo è incontestabile e non come mero correlato della nostra conoscenza. Anche la conoscenza, in fondo, è solo una modalità dell'essere-nel-mondo, e cioè della relazione ontologica in senso originario. Reintegrando la relazione gnoseologica in quella ontologica e facendo rientrare l'intenzionalità nella determinazione esistenziale dell'essere-nel-mondo, Heidegger punta dunque a risolvere le varie aporie che ripetutamente si ripropongono sul piano della teoria della conoscenza. L'analisi heideggeriana dell'esistenza sembra dunque rispondere in maniera adeguata a un problema cruciale nella gnoseologia dell'idealismo. E cioè, come il mondo possa essere presente allo spirito senza essergli immanente e ridursi così a sua determinazione; e come, in maniera simmetrica, esso possa trascendere il soggetto che lo coglie e lo percepisce, essendo irriducibile alle nostre rappresentazioni senza risultare per questo in sé. La stessa fenomenologia trascendentale era giunta a dare una soluzione del problema conoscitivo non più basata sulla presenza di sostanze distinte, ma sull'implicazione di termini correlativi, sulla scorta della critica intrapresa da Kant al «paralogismo della sostanzialità» di marca cartesiana. L'originalità dell'impostazione heideggeriana è consistita, però,

¹⁰⁹ Per una critica dell'orientamento ontologico alla teoria della conoscenza dato da Nicolai Hartmann (sulla scorta di Scheler), cfr. Heidegger (2005), p. 253 n. 16, laddove si sottolinea l'insufficiente chiarezza circa l'assunzione ontologica tradizionale in cui resta impigliata la «tesi del conoscere come “relazione d'essere”», e dunque l'estraneità del «realismo critico» hartmanniano rispetto alla problematica che affronta.

¹¹⁰ Heidegger (2005), p. 252.

¹¹¹ *Ibidem*.

nell'aver fatto di una correlazione trascendentale una sorta di reciprocità esistenziale: vale a dire, il *Dasein* non potrebbe essere senza il mondo e il mondo non potrebbe darsi senza il *Dasein*, giacché per sua stessa costituzione l'esserci si trascende nel mondo che è, a sua volta, il correlativo trascendente dell'esserci.

7.

Quando *Essere e tempo* fu pubblicato, la fenomenologia era quasi esclusivamente associata alla figura di Husserl, che ne rappresentava in questo senso l'attualità. Attraverso l'analisi del suo concetto preliminare, Heidegger rivendicò per sé il diritto di sviluppare una nuova concezione della fenomenologia, con l'intento di rinnovarne la natura, la portata e gli obiettivi stessi. Tutto scaturiva dal fatto che, malgrado una certa rinascita della metafisica, il problema dell'essere fosse stato in larga parte dimenticato ma che, soprattutto, non fosse mai divenuto tema di una «vera ricerca»¹¹². Nella storia della metafisica si era spesso affermato il dogma che il problema del senso dell'essere fosse addirittura superfluo e che non fosse quindi illegittimo ometterlo. Ma tale dogma consisteva essenzialmente in una diceria: e cioè, che «essendo il concetto di "essere" il più generale e vuoto di tutti»¹¹³ esso resistesse a qualunque tentativo di definirlo, non essendoci poi al riguardo nemmeno troppo il bisogno di farlo. L'impiego totale di tale concetto e la comprensione assoluta di ciò che s'intende con esso erano il luogo e la causa dell'occultamento del problema del senso dell'essere – occultamento che fa tutt'uno con il carattere di ovvietà di tale senso. I pregiudizi riguardanti la generalità, l'indefinibilità e l'ovvietà del concetto di "essere" si riversano poi in una «comprensione media», in cui il senso dell'essere resta in realtà avvolto nell'incomprensione¹¹⁴. Il fatto che ci comprendiamo sull'uso del verbo "essere" non significa che ci s'intenda sull'uso di quel verbo, né che ci s'intenda su cosa significhi quella parola e su quale sia appunto il suo senso. Detto altrimenti: il senso di questa parola non si risolve nell'uso che ne facciamo e della comprensione che, in tal modo, mostriamo di averne. Di conseguenza, il *problema del senso dell'essere è quello dell'essere di questo senso*.

Per trovare una soluzione a tale problema occorreva però anzitutto impostarlo. Occorreva avviare una ricerca in cui il cercato fosse l'essere, ossia l'essere dell'ente che «non "è" esso stesso un ente»¹¹⁵ e che perciò esige un modo di esibizione diverso da quello dell'ente stesso. Interrogarsi sull'essere dell'ente significava dunque interrogare l'ente quanto al suo essere. L'ente in questione è quello che noi stessi siamo ed è proprio a questo ente che fa riferimento il cercare heideggeriano. Rispetto a ciò, all'apparente circolarità, sollevata da un'obiezione «formale», circa il fatto che l'essere rappresenti una presupposizione costante di tutte le più svariate ontologie, la risposta di Heidegger è che il problema del senso dell'essere «non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quella di un'ostensione che fa vedere il fondamento»¹¹⁶. In linea con tali considerazioni, Heidegger porta dunque il discorso sul fatto che la fenomenologia non riguarda il contenuto reale delle sue ricerche, rilevando tuttavia che occorre prestare attenzione a una connotazione più fenomenologica della fenomenologia stessa per portare a costituzione il tema dell'ontologia e fissare così che l'«*ontologia è possibile solo come fenomenologia*»¹¹⁷.

Questo punto fermo della riflessione heideggeriana sembra contrastare da subito, apertamente, con la sensibilità di Husserl circa i rapporti tra fenomenologia e ontologia, e quindi anche sulla questione del senso dell'essere. Husserl non è mai stato restio a trattare dei problemi riguardanti la possibilità di una metafisica o di una scienza dell'essere in senso assoluto, ma lo ha fatto per lo più nei termini di critica della conoscenza o nell'ambito

¹¹² Ivi, p. 13.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Ivi, 15.

¹¹⁵ Ivi, p. 17.

¹¹⁶ Ivi, p. 20.

¹¹⁷ Ivi, p. 51.

di una dispiegata e sistematica fenomenologia trascendentale a base intersoggettiva¹¹⁸. A Heidegger interessava invece essenzialmente l'*ontologia* a condizione però che fosse *fondamentale*, e quindi dotata della giusta caratura ermeneutica. Prescindendo dalla distinzione tra il livello formale e materiale delle ontologie, Husserl aveva riservato in gran parte all'ontologia una trattazione apofantico-formale¹¹⁹, legata cioè alla logica, tacciando oltretutto l'ontologia di essere praticata talvolta come «scienza dogmatica»¹²⁰. Ciò che Husserl sembra non riconoscere all'ontologia è un impianto rigorosamente trascendentale, per cui tra le varie difficoltà in cui essa si dibatte c'è che «in sé [...] l'*ontologia non è fenomenologia*»¹²¹. Il principale difetto che Husserl attribuisce all'ontologia riguarda il fatto che il suo modo di considerazione «è per così dire catastematico»¹²², e cioè essa si occuperebbe di determinate «unità» considerandole come identiche, come qualcosa di «saldo e definito», mentre il modo di procedere della fenomenologia costitutiva le assume nel loro flusso, analizzando i movimenti e le componenti di tali unità. Tale approccio «genetico» o «cinetico» è ciò che segnatamente distingue l'atteggiamento trascendentale della fenomenologia da ogni considerazione che parte da una genesi di ordine «naturale» o «naturalistico», com'era il caso ad esempio della «storia naturale della coscienza» attuata da Locke. In particolare, è nel caso delle ontologie reali che il problema emerge con nettezza, giacché per Husserl solo la fenomenologia può «educare a una visione compiuta» attraverso la propria struttura costitutivo-trascendentale. In questa direzione, Husserl travalica il senso dell'ontologia formale come «analitica», per evocare la funzione di «*un'altra ontologia formale*» riferita alla soggettività trascendentale, in cui si costituisce ogni ente di qualsiasi tipo¹²³ – un'immagine della fenomenologia trascendentale e dei relativi strati contro cui combatte l'analitica esistenziale heideggeriana, per la quale non è ammissibile il riscontro di una sfera dell'essere assoluto accreditata sulla base di considerazioni puramente gnoseologiche.

Certo, non è agevole attribuire tratti catastematici all'ontologia fondamentale heideggeriana, poiché l'analisi del senso dell'essere deve compiersi, invariabilmente, nell'orizzonte trascendentale della temporalità, come condizione che esprime il carattere dinamico dell'essere stesso, oltre naturalmente alla duplice apertura e al senso di progettualità che promana dalla strutturazione ontologica dell'esserci. Ma la posta in gioco era chiaramente un'altra, riguardava la fatticità che connota il carattere finito e storico dell'esistenza umana e la possibilità di sviluppare un'ontologia fenomenologica che non risentisse delle chiusure provenienti dall'impostazione husserliana, la quale non era stata in grado, per Heidegger, di attuare un ricorso impregiudicato alle cose stesse, che le consentisse di mantenersi aderente a tale piano. Ora, il problema diventa quello di come indagare, in senso fenomenologico, il dominio della soggettività trascendentale, per cui Heidegger si chiede, in contro-tendenza: «cosa significhi ego in senso assoluto a differenza del puramente psichico. Quale sia il modo d'essere di questo ego assoluto – in quale senso esso sia il *medesimo* dell'io fattuale, e in quale senso *non* sia invece lo stesso. Qual sia il carattere della posizione nella quale l'io assoluto è *posto* e in che senso non vi sia qui una positività (un *esser-posto*). L'universalità del problema trascendentale»¹²⁴.

Secondo Heidegger, la filosofia può risultare dogmatica non solo se rinuncia a interrogarsi in maniera adeguata sul senso dell'essere, ma anche se non approfondisce il tema dell'io, e in particolare se non affronta criticamente la natura dell'ego assoluto, che dev'essere trasformata essa stessa in un problema trascendentale. L'intera questione avanzata da Heidegger con estrema radicalità non si restringe quindi a una sorta di fraintendimento antropologico, ma resta orientata all'orizzonte di apertura dell'essere. In

¹¹⁸ Husserl (2017), p. 68 ss. (*Lezioni parigine*).

¹¹⁹ Cfr. Husserl (1966), pp. 175.

¹²⁰ Husserl (2002a), vol. II, p. 452, ma più in generale sul rapporto tra fenomenologia e ontologia cfr. pp. 448 ss.

¹²¹ Ivi, p. 496 (Appendice I).

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Husserl (1966), p. 333.

¹²⁴ Husserl (1962, 1968), p. 602 (*Lettera a Husserl del 22.X.1927*, Allegato 2, trad. adattata).

tale prospettiva, l'analitica esistenziale sembra ricongiungersi, in termini di problematica trascendentale, all'analitica di Kant, di cui forse Heidegger persegue la realizzazione più estrema. Ne discende che «la differenza tra me e Husserl non consiste semplicemente nel fatto che Husserl sviluppa in maniera del tutto astratta il problema della fenomenologia (e che io avrei posto ulteriormente il problema della coscienza), ma nell'essere fondamentalmente diversa la questione da me posta. Essa è rivolta all'essere dell'esserci in generale, al fine di procurare terreno alla metafisica. Dietro a ciò vi è la mia convinzione che la metafisica e la filosofia in generale non possano affatto essere poste su un fondamento esatto, e che sono impossibili nel senso di una scienza rigorosa. Al contrario, la filosofia si muove necessariamente in un abisso che, a dire il vero, è aperto solo fino a che si è in presenza di un filosofare concreto»¹²⁵.

Con un riferimento un po' troppo datato allo scritto in cui Husserl si proponeva di definire la peculiare scientificità della filosofia, distinguendola da quella delle scienze in senso stretto¹²⁶, Heidegger dà seguito alla critica magistralmente istruita sul "concetto" tradizionale di essere e su ogni tipo di ontologia improntata all'obiettivismo scientifico, trascurando di richiamarsi però agli incrementi tematici della fenomenologia trascendentale e di osservare che la filosofia per Husserl, già a quell'altezza, non esprimeva solo un'esigenza conoscitiva di ordine assoluto, ma riteneva inseparabile da essa anche l'indagine inerente alla volontà e al valore, al punto che per la fenomenologia husserliana l'essere non può venir colto indipendentemente dal valore. Prendendo le mosse dalla medietà della vita quotidiana e dalla comprensione pre-ontologica dell'essere, Heidegger indirizza la propria indagine a scandagliare quell'ontologia fenomenologica che, nei suoi tratti costitutivi, configura un'analitica che è a un tempo venata di trascendentalità e concretezza. In quest'atmosfera rinnovata, l'essere e il relativo senso non sono quindi mai esauribili sotto il profilo di una mera costituzione oggettuale, ma vanno investiti di un'interrogazione che porta ai limiti del fondamento metafisico, facendo dell'analitica esistenziale il naturale superamento della metafisica e dell'ontologia fondamentale il definitivo rifiuto della fenomenologia trascendentale. Heidegger si allontana dal campo della soggettività trascendentale per applicarsi all'analisi dell'esistenza e dell'essere-nel-mondo, ricercando il principio di conoscenza all'interno del *Dasein* stesso, in cui convivono, senza fratture, una dimensione ontologica e un orientamento mondano, per cui si può anche dire che la trascendenza del mondo restituisca, sotto il profilo dell'espressione simbolica, l'apertura all'essere come trascendente assoluto. La profonda revisione dell'armamentario concettuale su cui sembrava reggersi la fenomenologia trascendentale porta Heidegger a criticarne il cosiddetto sbocco idealistico, non scartando però affatto il tema della trascendenza ontologica. In apparenza, il rilievo dato alla struttura esistenziale dell'essere-nel-mondo sembrerebbe aver sottratto Heidegger a influenze idealistico-trascedentali, ma a uno sguardo più attento la perpetua interrogazione sull'essere che attraversa la nostra esistenza, unitamente al tentativo di cogliere – sulla scorta dell'interpretazione aristotelica di Brentano – il fondamento unitario dell'essere e di ricondurne la molteplicità dei sensi a un principio di segno univocistico, non fanno che diffondere nella trama dell'esistenza il richiamo idealistico-trascedentale per la trascendenza dell'essere, rendendo meno perspicue le ragioni del suo dissidio con la fenomenologia trascendentale husserliana.

Bibliografia

- Gadamer, H.-G. (1994), *Il movimento fenomenologico*, trad. it. e nota introduttiva di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari.
 Heidegger, M. (1968, 1979), *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.

¹²⁵ Heidegger (1997), p. 310.

¹²⁶ Cfr. Husserl (1994/2005).

- Heidegger, M., *Frühe Schriften (1972-19782)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1973), *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1985), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina rivista da V. Verra, con *Introduzione* di V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1986), *Logica. Il problema della verità*, trad. it. U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986.
- Heidegger, M. (1987, 1994), *Segnavia*, trad. it. a cura e con un *Glossario* di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1988, 19912), *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di Silvia Caianiello e presentazione di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990a), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris e *Introduzione* di C. Angelino, il melangolo, Genova 1990.
- Heidegger, M. (1990b), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, con introduzione e cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990c), *Principi metafisici della logica*, trad. it. a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1991), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1992), *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1997), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 28, C. Strube (Hrsg.), Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1999), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1998, 2004), *Il concetto di tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2000), *Seminari di Zollikon*, trad. it. a cura di A. Giugliano e E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2002a), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2002b), *Interpretazione fenomenologica della "Critica della ragion pura" di Kant*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2007), *Tempo e Essere*, trad. it. di C. Badocco, nuova edizione italiana, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2008), *Logica e linguaggio*, trad. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano.
- Heidegger, M., Jaspers, K. (2009), *Lettere 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, trad. it. di A. Iadicicco, Raffaello Cortina, Milano.
- Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, trad. it. di A. Canzonieri, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M. (2017), *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, trad. it. di A. Spinelli in collaborazione con J. Pfefferkorn, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M. (2018), *Introduzione all'indagine fenomenologica*, trad. it. di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (1962, 1968), *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Bd. IX, W. Biemel (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1966), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. di G.D. Neri con Presentazione di E. Paci, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (1968), *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, R. Ingarden (Hrsg.), Nijhoff, Den Haag.

- Husserl E. (1968/2005), *Ricerche logiche*, 2 voll., tr. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano, Net, Milano.
- Husserl, E. (1988), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, in *Husserliana* Bd. XXVII, Th. Nenon-H.R. Sepp (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (1990), *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. di C. La Rocca, con introduzione di G. Funke e postfazione di M. Barale, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*, in *Husserliana - Dokumente*, Bde. X, K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl E. (1994/2005), *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di C. Sinigaglia, con *Introduzione* di G. Semerari Laterza, Roma-Bari.
- Husserl E. (1997), *Glosse a Heidegger*, trad. it. e *Introduzione* di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano.
- Husserl, E. (2001a), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Husserl, E. (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002b), *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), in Id., *Husserliana* Bd. XX/1, U. Melle (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2008a), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, con introduzione di W. Biemel e prefazione di E. Paci, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2008b), *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. a cura e con un saggio introduttivo di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- Husserl, E. (2016), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. e *Premessa* di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. di A. Canzonieri, con *Introduzione* di V. Costa e *Postfazione* di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia.
- Landgrebe, L. (1974), *Itinerari della fenomenologia*, trad. it. e *Nota* di G. Piacenti, Marietti, Torino.
- Merleau-Ponty, M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Scheler, M. (1973), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1922)*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. VII, M.S. Frings (Hrsg.), Francke, Bern-München.
- Volpi F. (1984), "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", 1, *Teoria*, pp. 125-162.
- Volpi F. (a cura di) (1997, 2005), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.