

Ottobre 1927. Husserl, il fondatore della filosofia fenomenologica, invita Heidegger, il suo migliore «allievo», a scrivere insieme a lui l'articolo *Fenomenologia* per l'*Encyclopaedia Britannica*. L'episodio di quella collaborazione rappresenta un momento fondamentale nella storia della filosofia del Novecento. Infatti, a partire da qui e dal successivo radicale dissidio fra i due, sono sorti alcuni orientamenti di pensiero che hanno segnato la riflessione filosofica contemporanea: la complessa mappa della fenomenologia post-husserliana, l'esistenzialismo, alcuni aspetti dell'ermeneutica, dello strutturalismo e dell'antropologia filosofica. Dopo un'ampia esposizione storico-critica che presenta il confronto tra i due filosofi in forma analitica e documentaristica anche sotto il profilo biografico, vengono presentati, oltre al testo della «voce» *Fenomenologia*, numerosi materiali (lettere e brevi scritti di Husserl e di Heidegger) utili per la contestualizzazione di quel dibattito.

Renato Cristin (1958), è docente di Ermeneutica filosofica all'Università di Trieste. Tra le sue pubblicazioni: *Heidegger e Leibniz*, prefazione di H.-G. Gadamer, Milano 1989; *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität* (cura), Stuttgart 1994; *Phänomenologie in Italien* (cura), Würzburg 1995; *Europa al plurale* (con S. Fontana), Venezia 1997; *La Fenomenologia e l'Europa* (cura), Napoli 1998.

L. 35.000

ISBN 88-400-0556-0



8

Edmund Husserl - Martin Heidegger

FENOMENOLOGIA



Biblioteca di cultura filosofica - 8

Edmund Husserl - Martin Heidegger

FENOMENOLOGIA

a cura di
Renato Cristin

EDIZIONI UNICOPLI

BIBLIOTECA DI CULTURA FILOSOFICA

Collana diretta da Renato Pettoello

Volumi pubblicati

- 1 - Arrigo Pacchi *Introduzione alla lettura del Saggio sull'intelletto umano di Locke*
- 2 - Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura di) *Le due chiese. Progetti di riforma politico-religiosa nei secoli XII-XV*
- 3 - Achille Olivieri (a cura di) *Erasmus e il Funus. Dialoghi sulla morte e la libertà nel Rinascimento*
- 4 - Vittorio Morfino (a cura di) *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*
- 5 - Tommaso Campanella *LA CITTA DEL SOLE. Edizione complanare del manoscritto della prima redazione italiana (1602) e dell'ultima edizione a stampa (1637)*
- 6 - Emilio Garroni *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio di Kant*

Volumi in preparazione

- Georg Simmel *Kant. Sedici lezioni berlinesi* n. ed.
- Antonio Banfi *Platone. Lezioni 1937-38*
- Francesco Barone *Logica formale e logica trascendentale* Vol. 1 e 2

Edmund Husserl, Martin Heidegger

FENOMENOLOGIA

a cura di Renato Cristin

EDIZIONI



UNICOPLI

INDICE

p.	7	Premessa
	11	R. Cristin, <i>Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione</i>
	11	1. La questione
	38	2. Heidegger 1: la critica della fenomenologia
	58	3. Storia di una collaborazione
	78	4. Husserl lettore di <i>Essere e tempo</i>
	101	5. Heidegger 2: prossimità e distanza «nella» fenomenologia
	115	Bibliografia
		TESTI:
	133	M. Heidegger, <i>L'idea della fenomenologia e il ritorno alla coscienza</i>
	143	M. Heidegger, <i>Lettera a Husserl del 28 ottobre 1927</i>
	149	E. Husserl, <i>Fenomenologia</i>
	173	E. Husserl, <i>Lettera a E. R. Jaensch del 26-6-1925</i>
	175	E. Husserl, <i>Lettera a R. Ingarden del 19-11-1927</i>
	177	E. Husserl, <i>Lettera a D. Mahnke del 26-12-1927</i>
	181	E. Husserl, <i>Lettera a D. Cairns del 21-3-1930</i>
	183	E. Husserl, <i>Lettera a A. Pfänder del 6-1-1931</i>
	189	E. Husserl, <i>Fenomenologia e Antropologia (1931)</i>
	208	E. Husserl, <i>Lettera a D. Mahnke del 4/5-5-1933</i>
	213	E. Husserl, <i>Lettera a K. Löwith del 22-2-1937</i>
	215	M. Heidegger, <i>Lettera a Elisabeth Husserl del 24-4-1919</i>
	218	M. Heidegger, <i>A E. Husserl nel settantesimo compleanno (1929)</i>
	223	Elfride Heidegger, <i>Lettera a Malvine Husserl del 29-4-1933</i>
	225	M. Heidegger, <i>Uno sguardo all'indietro sul mio sentiero (1937/38)</i>

Prima edizione: marzo 1999

Copyright © 1999 by Edizioni Unicopli, via della Signora 2a,
20122 Milano - tel. 02/76014680

E-mail: unicopli@galactica.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, a uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata dall'editore

ISBN 88-400-0556-0

- p 232 M. Heidegger, *La questione fondamentale dell'essere stesso* (1946)
 235 M. Heidegger, *Sul principio «alle cose stesse»* (ca. 1957)
 239 M. Heidegger, *Lettera a W. J. Richardson* (inizio aprile 1962)
 247 M. Heidegger, *Il mio sentiero nella fenomenologia* (1963)
 256 M. Heidegger, *Della comprensione del tempo nella fenomenologia e nel pensiero della questione dell'essere* (1969)

PREMESSA

L'episodio della collaborazione fra Husserl e Heidegger per la stesura dell'articolo *Fenomenologia* destinato all'*Encyclopaedia Britannica* rappresenta un momento fondamentale nella storia della filosofia del Novecento. Non si tratta di un'affermazione retorica, né di un'ovvietà, ma di un giudizio storico-filosofico ben fondato, non solo perché i due protagonisti discutono sull'essenza della filosofia e sul modo stesso di concepire l'attività filosofica, ma anche perché a partire da quella collaborazione e dalla successiva divaricazione teorica sono sorti alcuni orientamenti di pensiero che hanno segnato la riflessione filosofica del nostro secolo: la complessa mappa della fenomenologia post-husserliana, l'esistenzialismo, buona parte dell'ermeneutica contemporanea, alcuni aspetti dello strutturalismo e dell'antropologia filosofica.

Questo volume raccoglie, oltre al testo della «voce» *Fenomenologia* e agli scritti ad esso collegati, alcuni materiali utili per la contestualizzazione storica e teoretica di quel dibattito. Si tratta di lettere e brevi scritti di Husserl e di Heidegger che illuminano e precisano i termini del loro rapporto. I testi sono preceduti da un'ampia introduzione storico-critica, nella quale vengono esaminate le implicazioni di questo rapporto, anche alla luce delle nuove fonti. Le principali ora accessibili sono: la pubblicazione quasi completa delle lezioni tenute da Heidegger a Marburg tra il 1923 e il 1928, nelle quali si chiarisce definitivamente la sua posizione rispetto alla fenomenologia di Husserl; la più recente pubblicazione delle lezioni di Freiburg degli anni 1919-1923, nelle quali si manifestano i presupposti del confronto (queste lezioni sono, in effetti, una ricca miniera concettuale e rivestono

un'importanza a tutt'oggi poco conosciuta per la ricostruzione del rapporto con la fenomenologia); e, infine, l'edizione del monumentale *Epistolario* husserliano.

Dopo un primo inquadramento del tema, il saggio introduttivo esporrà i tratti essenziali della ricerca critica, presentandone in sintesi gli esiti più rilevanti. Successivamente (capitolo 2), verrà analizzata la posizione che Heidegger assume nei confronti della fenomenologia durante il periodo del suo primo insegnamento a Freiburg e in quello di Marburg, nei quali matura *Essere e tempo* e si condensano tutte le tematiche del cosiddetto «primo» Heidegger. L'analisi dell'aspetto teorico della collaborazione farà poi emergere (capitolo 3) i temi concreti e i contorni precisi del loro confronto. Il capitolo 4 è centrato sull'interpretazione husserliana di *Essere e tempo* e sulle conseguenze di quella lettura, mentre il capitolo conclusivo espone le prese di posizione sulla fenomenologia espresse da Heidegger durante la sua ultima fase di pensiero. Si ha così la possibilità di seguire in senso cronologico lo sviluppo della questione. La scelta di strutturare il testo del saggio introduttivo su un'ampia base di citazioni corrisponde al concetto di questo lavoro: un'esposizione storico-critica di carattere marcatamente filologico, accompagnata da alcuni spunti ermeneutici, che tenta di presentare il confronto tra i due filosofi in forma analitica e documentaristica, anche sotto il profilo biografico.

Ringrazio i proff. Samuel Ijsseling e Rudolf Bernet, rispettivamente ex-Direttore e attuale Direttore dell'Archivio-Husserl di Lovanio, per aver cortesemente acconsentito alla traduzione italiana del testo definitivo della voce *Fenomenologia e degli scritti connessi*.

Ringrazio l'editore Kluwer (Dordrecht), che detiene il copyright della «Husserliana», per aver concesso i diritti di traduzione dei testi di Husserl qui pubblicati.

Un grazie particolare al Dr. Hermann Heidegger, che ha acconsentito alla traduzione degli scritti di Heidegger.

R.C.

I seguenti scritti di Husserl e di Heidegger sono già stati editi in italiano:

E. Husserl, *Lettera a Alexander Pfänder del 6 gennaio 1931*, trad. di R. Cristin, «aut aut», 216, 1986, pp. 3-6.

E. Husserl, *Lettera a Karl Löwith del 22 febbraio 1937*, trad. di R. Cristin, «aut aut», 222, 1987, pp. 106-107.

M. Heidegger, *Lettera a Elisabeth Husserl del 24 aprile 1919*, trad. di R. Cristin, «aut aut», 223-224, 1988, pp. 6-11 (con testo originale a fronte)

M. Heidegger, *Il mio sentiero attraverso la fenomenologia*, trad. di E. Mazzarella con il titolo *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 183-191.

M. Heidegger, *Della comprensione del tempo nella fenomenologia e nel pensiero del problema dell'essere*, trad. di M. Sesti, «Il Cannocchiale», 1/3, 1981, pp. 47-48

Ringrazio gli editori e i direttori delle riviste per aver gentilmente acconsentito alla ripubblicazione dei testi

Renato Cristin

Husserl-Heidegger:
la fenomenologia in discussione

1. LA QUESTIONE

In una delle prime lezioni del corso del semestre estivo del 1927, Heidegger disse ai suoi studenti: «quella componente fondamentale del metodo fenomenologico che consiste nel ricondurre lo sguardo indagante dall'ente, colto in maniera ingenua, all'essere, la chiamiamo *riduzione fenomenologica*. Con questa espressione noi ci riallacciamo, per quanto riguarda il vocabolo usato, ma non per quel che concerne la cosa in questione, ad uno dei termini chiave della fenomenologia husserliana. *Per Husserl* la riduzione fenomenologica [...] è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dall'atteggiamento naturale, proprio dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. *Per noi* 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).¹

In pochi tratti Heidegger delinea la questione intorno alla quale si gioca il suo rapporto con il pensiero di Husserl: la riduzione – nucleo fondamentale del metodo fenomenologico –, intesa come dispositivo per una trasformazione radicale del pen-

¹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, a cura di von F.-W. von Herrmann, «Gesamtausgabe» (citata con la sigla GA) vol. 24, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, p. 29; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, *Introduzione* di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1988, p. 19

siero, in modo da riuscire così a passare da un coglimento ingenuo del mondo degli enti a una comprensione fenomenologica del mondo in quanto fenomeno. Ma ciò che Heidegger svela, è una sua particolare interpretazione del metodo fenomenologico, secondo la quale la riduzione non dischiude soltanto il campo della coscienza trascendentale costitutiva, ma offre la possibilità di una comprensione dell'essere e non dei meri enti, al prezzo però di una trasformazione della riduzione stessa. In quelle frasi si condensano tutti i problemi del confronto. Oltre alla riduzione, scorgiamo infatti altri temi centrali: il mondo, gli enti, l'io, l'esperienza vivente, la coscienza, il trascendentale e l'empirico, l'essere, la fatticità, l'esistenza, la trascendenza.

Parole decisive, queste pronunciate da Heidegger nel 1927, dalle quali è necessario partire per analizzare e interpretare il suo rapporto con Husserl. La questione è, dunque, la fenomenologia, il suo statuto metodologico, i suoi obiettivi e il suo futuro, la fenomenologia come possibilità della filosofia stessa. Dietro ad ogni critica che i due si rivolgono, c'è sempre il problema fondamentale; in ogni momento della loro discussione ne va della filosofia tutta intera. Ecco perché questo rapporto è cruciale non solo per gli sviluppi della filosofia del Novecento, ma anche per il futuro del pensiero filosofico stesso: proprio perché non si tratta di una disputa su problemi determinati e circoscritti, ma di un'autentica sfida intorno all'essenza e alla persistenza della filosofia.

a. Husserl, Heidegger e la fenomenologia

Un aneddoto racconta che negli anni Venti Husserl diceva spesso a chi era in confidenza con lui: «la fenomenologia, siamo io e Heidegger e nessun altro».² L'espressione è rivelatrice dell'alta considerazione nella quale Husserl teneva il lavoro filosofico che andava producendo il suo migliore allievo. Ma la definizione di «allievo» è adeguata e al tempo stesso impropria: Heidegger infatti non ha studiato con Husserl, ma si è incontrato con lui solo dopo l'abilitazione, e tuttavia per il solco profondo

che il pensiero husserliano ha tracciato su di lui durante oltre un decennio (in un arco di tempo che va dal 1916 al 1927 circa), si può con una certa ragione parlare in termini di maestro e allievo. Cerchiamo ora di esaminare brevemente i loro rispettivi itinerari filosofici fino ai primi anni Venti, per fissare i confini della *questione fenomenologica*.

Edmund Husserl (1859-1938) arrivò all'Università di Freiburg nel 1916, attraverso un percorso accademico che lo aveva portato nelle Università di Halle (1887-1901) e di Göttingen (1902-1916). Tra il 1900 e il 1901 pubblica i due volumi delle *Ricerche logiche*, che rappresentano il primo documento della tematica fenomenologica, alla quale Husserl era giunto dopo essersi dedicato a problemi di fondazione filosofica della matematica (nel 1891 aveva pubblicato la *Filosofia dell'aritmetica*). L'obiettivo primario delle *Ricerche logiche* è la sfera della logica pura in quanto logica filosofica, sciolta dai legami con la psicologia e, al tempo stesso, con il formalismo o logicismo. Con quest'opera, che si situa simbolicamente all'esordio del Novecento, si dischiude dunque il campo specifico della fenomenologia, che si arricchisce progressivamente e di cui sono testimonianza pubblica le lezioni universitarie (particolarmente rilevanti quelle del 1905 su *La fenomenologia della coscienza interna del tempo*, e del 1907 su *La cosa e lo spazio*) e il saggio *La filosofia come scienza rigorosa* del 1911, in cui viene esposta in forma programmatica l'intenzione della fenomenologia di collocarsi in una posizione autonoma rispetto sia alle scienze della natura che alle scienze dello spirito. In tal modo Husserl vuole mostrare, attraverso una critica parallela dello scientismo e dello storicismo, che il livello d'indagine fenomenologico si situa al di là delle opposizioni tradizionali, entrambe legate ad un «atteggiamento naturale» in cui resta escluso lo svelamento fenomenologico dell'essenza. Alle «scienze di fatti» (naturali o spirituali) viene contrapposta qui la «scienza eidetica», come nuova dimensione per l'esistenza della filosofia in quanto tale.

Lo sviluppo della fenomenologia trova poi nel 1913, con la pubblicazione del Libro primo delle *Idee*, una svolta e al tempo stesso un definitivo consolidamento. Una svolta, perché il metodo fenomenologico passa da una dimensione logico-realistica a una dimensione trascendentale; anche se si tratta di una svolta annunciata, dato che la curvatura trascendentale aveva iniziato a manifestarsi almeno fin dal 1905 e si intravedeva già nella sesta

² Così riferisce H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, Den Haag 1960, vol. I, p. 352. Secondo Dorion Cairns ancora nel febbraio 1928 Husserl avrebbe detto a Heidegger «Sie und ich sind die Phänomenologie». Cfr. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 9

Ricerca logica. Un consolidamento, per due ragioni: anzitutto perché, nonostante gli elementi nuovi rispetto alle *Ricerche logiche*, in *Idee I* si affermano quei motivi che erano andati sedimentandosi negli anni precedenti e che con le Ricerche avevano trovato la loro prima manifestazione: la critica dello psicologismo e la concezione descrittiva della psicologia, la critica della logica formale, il recupero del concetto di intuizione, l'analisi fenomenologica e intenzionale della coscienza; in secondo luogo, si tratta di un consolidamento perché dal quel momento il piano trascendentale resterà l'orizzonte fondamentale del pensiero husserliano. Quando dunque, nel 1916, Heidegger incontra Husserl, la fenomenologia aveva già assunto una struttura ben delineata e non più solo esoterica.

Martin Heidegger (1889-1976), che aveva sostenuto la tesi di dottorato nel 1914 e quella di abilitazione nel 1916, aveva trovato (intorno al 1907) un fondamentale punto di appoggio teoretico nell'opera di Franz Brentano, *Sul molteplice significato dell'essere in Aristotele* (1862), sia perché lo introdusse allo studio di Aristotele (che sarebbe rimasto un momento essenziale in tutto il suo percorso filosofico), sia perché gli rivelava il problema che sarebbe diventato l'unico grande tema della sua meditazione. Ma Brentano aveva avuto una medesima influenza decisiva sugli inizi filosofici di Husserl. È nel 1884 a Vienna che, ascoltando le sue lezioni, Husserl si rivolge definitivamente alla filosofia come compito della propria vita, abbandonando così la matematica. Anche se l'opera brentaniana che lo colpì maggiormente era la *Psicologia dal punto di vista empirico* (il cui primo volume è del 1874), l'analogia con Heidegger è evidente, il quale condivideva un atteggiamento critico nei confronti del neokantismo che tra fine Ottocento e inizio Novecento dominava la scena filosofica tedesca (come pure nei confronti dell'idealismo).³

Mentre Brentano aveva additato a Heidegger il problema dell'essere, Husserl gli mostra ora la possibilità di un pensiero dell'essere, sotto forma di una critica alla psicologia e alla logistica. Le *Ricerche logiche* sono state infatti per Heidegger il libro fondamentale per scorgere la via che conduceva all'obiettivo che si

³ Sul periodo della formazione filosofica di Heidegger (all'incirca tra il 1905 e il 1916) e su tutta la sua prima fase di pensiero cfr. A. Marini, *Introduzione storica sistematica*, in M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la «svolta»*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. VII-XC.

stava in lui progressivamente delineando. Nel concetto di intuizione categoriale, elaborato nella sesta Ricerca, egli individua infatti il primo momento di quella dinamica che avrebbe portato alla comprensione dell'essere. Il superamento della dicotomia fra intuizione e concetto rappresenterebbe un passo decisivo verso il superamento della frattura nel rapporto tra soggetto e oggetto e, quindi, verso l'abbandono della concezione teoreticistica di tale rapporto.⁴ Il concetto di fenomeno che, sia pure in forma ancora contratta, le *Ricerche logiche* delineano, rappresenta per Heidegger la svolta nella filosofia in generale. Come ricorderà nel corso friburghese del 1923, «le domande sorgono dal confronto con le "cose". E le cose ci sono solo ove ci sono occhi. [...] e gli occhi me li ha aperti Husserl».⁵

La lettura del primo Libro delle *Idee* (1913) consente a Heidegger di valutare la rilevanza assegnata da Husserl all'ambito della coscienza trascendentale, che nelle *Ricerche logiche* era intesa soprattutto nel quadro degli «atti di coscienza» e della loro descrizione fenomenologica. Egli respinge fin da subito quella posizione predominante della coscienza, che si accompagna alla separazione fra io empirico e io puro, e in questo rivela già la propria strada, che non solo va in direzione opposta (negando la scissione fra i due tipi di *ego*), ma valorizza anche la dimensione esistenziale-fattuale del soggetto (l'io empirico). Tuttavia, mentre gli allievi e gli amici di München e degli anni di Göttingen avevano rimproverato a Husserl una svolta idealistica con le *Idee*, Heidegger non condivide tale critica, anzi: pur continuando ad apprezzare nelle *Ricerche logiche* un punto alto dell'elaborazione fenomenologica, riconosce in *Idee* un momento essenziale per il completo dispiegamento del metodo. Riconosce cioè che l'idealismo fenomenologico-trascendentale non conduce ad una dogmatica della ragione, e che dunque non è idealismo nel senso classico del concetto, ma concretizza la possibilità di una comprensione dell'essere in quanto tale. L'essere, che «non è mai spiegabile

⁴ Sull'interpretazione heideggeriana delle *Ricerche logiche* cfr. J. Taminioux, *Remarques sur Heidegger et les "Recherches logiques" de Husserl*, «Revue philosophique de Louvain», 75, 1977, pp. 74-100, F. Dastur, *Heidegger und die "Logische Untersuchungen"*, «Heidegger Studies», 7, 1991, pp. 37-51.

⁵ M. Heidegger, *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*, Sommersemester 1923, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, GA vol. 63, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, p. 5, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, trad. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988, p. 13.

mediante l'essente», è accessibile soltanto abbandonando qualsiasi realismo e percorrendo la via del trascendentale. Ora, è vero che Heidegger non perviene a questa posizione fin dai primi anni di confronto con Husserl, perché almeno fino alla tesi di abilitazione attribuisce ancora al realismo una certa potenzialità filosofica, ma già a partire dalle prime lezioni friburghesi e poi sempre più con quelle marburghesi valuta positivamente la prospettiva trascendentale, tanto che in *Essere e tempo* troviamo ben più che qualche singola traccia di una posizione chiaramente trascendentale: l'essere non è spiegabile tramite l'ente, quindi bisogna ricorrere alla dimensione originaria dell'essere stesso. Questa dinamica è stata intesa spesso come un permanere da parte di Heidegger nell'orbita idealistico-trascendentale, e proprio su questo elemento hanno fatto perno molte critiche. Ciò di cui Heidegger riscontra la mancanza in Husserl è il *problema* dell'essere, ma ritiene che la via per giungervi sia già ben tracciata nel metodo fenomenologico stesso.⁶ Sulla base di questi presupposti si articola, per poi animarsi accesa, la discussione che Heidegger intrattiene con Husserl.

6. Le tendenze dell'interpretazione

Nonostante un'ormai imponente quantità di studi critici,⁷ il problema del rapporto fra Husserl e Heidegger non può assolutamente essere considerato risolto e concluso. Pur avendo avuto una collocazione cruciale, sia per quanto riguarda lo studio del «movimento fenomenologico», sia per quanto concerne la comprensione del pensiero di Heidegger, questa relazione presenta ancora alcuni lati oscuri. Questa *incompiutezza ermeneutica* riflette lo stato della questione, intricata e controversa, che ha spinto Gadamer a parlare di un dialogo fra Heidegger e Husserl che non sarebbe mai stato veramente realizzato, nemmeno dai loro interpreti. In realtà gli studi degli ultimi vent'anni hanno tentato di superare questa chiusura interpretativa e, indirettamente, hanno

⁶ Per un panorama complessivo della posizione del giovane Heidegger nei confronti della fenomenologia cfr. K. Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*, «Philosophisches Jahrbuch», 1964-65, pp. 331-357.

⁷ Cfr. la Bibliografia annessa al presente saggio, che rivela a colpo d'occhio le proporzioni della letteratura sul rapporto Husserl-Heidegger.

rimesso in collegamento i due filosofi con maggiore chiarezza rispetto al passato. Tuttavia, prendendo la considerazione di Gadamer come un'esortazione a ripercorrere le tracce di questo dialogo incompiuto e ad approfondirlo, il compito che potremmo prefiggerci è di ricostruirne le fasi e scoprire le modalità di una sua prosecuzione. L'ipotesi intorno alla quale lavorare è dunque l'idea di un colloquio difficile, faticoso e irto di equivoci, nel quale però sia Husserl che Heidegger hanno voluto stare. Husserl in forma più sofferta, maggiormente volentieri all'inizio e molto meno in un secondo momento, Heidegger in forma più enigmatica, lasciando però sempre uno spiraglio aperto. Si tratta ora di farli «restare in discorso».⁸ L'esposizione e il ripensamento del lavoro svolto dalla critica, ovvero dalla ricerca intorno a questo tema, è uno dei passi necessari per ricostruire il colloquio sospeso.

L'impulso principale da cui parte la mia ipotesi – che riflette semplicemente la cosa stessa –, proviene da Heidegger, il quale, nell'ultima fase del suo pensiero, ha posto di nuovo l'accento sulla propria vicinanza alla fenomenologia e al «maestro». A partire dagli anni Sessanta, egli ha ripetutamente invitato a riflettere sul vincolo che lo ha sempre legato a Husserl, toccando più volte la questione.⁹ Il primo di questi segnali fenomenologici è la lettera dei primi di aprile del 1962 a William Richardson.¹⁰ Altra indicazione nel 1963: le informazioni autobiografiche dello scritto *Il mio cammino nella fenomenologia* confermano la persistenza della fe-

⁸ L'espressione, formulata per indicare lo spazio discorsivo dell'ermeneutica, è di M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.

⁹ Nell'intervista a *Der Spiegel* (realizzata nel 1966 ma pubblicata per volontà del filosofo solo dopo la sua morte), Heidegger parla solo brevemente di Husserl, ma in un modo che non lascia dubbi: la vicinanza alla fenomenologia di Husserl non è eliminabile da nessuna «svolta», anche se deve sempre di nuovo venir ridiscussa e reinterpretata. Il testo dell'intervista è stato pubblicato postumo, con il titolo *Nur noch ein Gott kann uns retten*, il 31 maggio 1976 in *Der Spiegel*, 23, pp. 193-219. Ora si trova in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, a cura di G. Neske e E. Kettering, Neske, Pfullingen 1988, pp. 81-111. In italiano è apparso una prima volta sulla rivista «Metaphorein», n. 4, 1978, pp. 7-23 (*Soltanto un dio può ancora salvarci*, trad. it. di A. Martone), successivamente in forma di libro curato da A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Parma 1987, e infine nel volume M. Heidegger, *Scritti politici*, trad. it. a cura di G. Zaccaria, Prefazione di F. Fédier, Piemme, Casale Monferato 1998, pp. 263-296.

¹⁰ La lettera è stata pubblicata come Prefazione a W. J. Richardson, *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague 1963, pp. IX-XXIII.

nomenologia nell'itinerario heideggeriano.¹¹ Infine, nel 1973, durante il suo ultimo seminario, Heidegger delimita ancora una volta la propria ricerca rispetto a quella husserliana, ma testimonia pure il suo debito nei confronti delle scoperte di Husserl, in particolare verso il già citato concetto di «intuizione categoriale».¹² Ma su questi spunti ci soffermeremo analiticamente nel quarto capitolo. Per il momento possiamo affermare: che queste indicazioni rappresentassero molto di più di semplici annotazioni biografiche fu subito chiaro, ma non è stata immediatamente colta la possibilità che sulla loro base si riuscisse a riscrivere in modo più dettagliato alcuni passaggi cruciali del rapporto fra Heidegger e la fenomenologia. È pertanto da questo possibile riannodamento che dobbiamo partire per riconsiderare le linee di lettura della critica.

Nella vastissima bibliografia secondaria heideggeriana, il tema del confronto con Husserl può essere schematicamente ricondotto a due orientamenti. Da una parte si è ritenuto che il pensiero heideggeriano rappresentasse un approfondimento interno della fenomenologia; dall'altra se ne è evidenziato il distacco, considerando la produzione del secondo Heidegger come la misura di questa distanza. La ricerca critica, sviluppata soprattutto nel secondo dopoguerra, ha sostanzialmente inclinato verso l'una o l'altra di queste linee, ma negli ultimi anni si è profilata una prospettiva che tende a considerare il percorso heideggeriano, nella sua specificità, come affine e al tempo stesso differente rispetto alla fenomenologia di Husserl. Si tratta di una ten-

¹¹ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), pubblicato in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969. La traduzione italiana reca il titolo *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia* ed è contenuta in M. Heidegger, *Tempo ed essere*, trad. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, pp. 183-191. Si noti come questa traduzione, che per tutti gli altri aspetti è di alta qualità, non tematizzi il senso di appartenenza del percorso heideggeriano alla fenomenologia. L'indicazione heideggeriana alla quale si richiama il traduttore italiano per la resa del titolo, riportata dai curatori francesi di M. Heidegger, *Questions IV*, Éd. de Minuit, Paris 1976, trova una indiretta smentita in ciò che Heidegger sostiene nella lettera a Richardson del 1962: «se intendiamo la "fenomenologia" come il lasciarsi mostrare della cosa più propria del pensiero», allora il titolo per designare il percorso heideggeriano «dovrebbe suonare "un sentiero attraverso la fenomenologia nel pensiero dell'essere"»

¹² M. Heidegger, *Seminar in Zähringen* 1973, in Id., *Seminare*, a cura di C. Ochswald, GA vol. 15, Klostermann, Frankfurt am Main 1986, pp. 372-407; *Seminario di Zähringen* (1973), trad. it. di R. Cristin, «aut aut», 223-224, 1988, pp. 27-52 (ora anche in M. Heidegger, *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, pp. 145-188)

denza non solo e non tanto a riportare Heidegger verso Husserl, quanto piuttosto a cogliere i problemi sviluppati dall'uno e dall'altro come possibili complementi reciproci. E ritengo che sia proprio in questa direzione che bisognerebbe spingere oggi la ricerca.

Nell'ambito degli studi critici, casi a sé stanti possono essere considerate le opere di Georg Misch, Jürgen Passweg, Franz Muth, Julius Kraft e, anche se di molto posteriore, Max Müller, che costituiscono i primi tentativi di affrontare il problema sistemandolo nella sua cornice storico-filosofica e, quindi, mantenendo una certa distanza ermeneutica.¹³ In particolare, per quanto riguarda il lavoro di Misch, la cui importanza è stata per lo più sottovalutata dagli studiosi, va ricordato che la sua analisi prende come punto di partenza il pensiero diltheyano (e le sue implicazioni storicistiche) e i rapporti che, pur nella loro diversità, Husserl e Heidegger hanno avuto con Dilthey, facendo risaltare così la peculiarità di ciascuno dei due. La ricerca di Misch è stata inoltre fondamentale, nell'ottica storico-filosofica, per valutare la posizione sia della fenomenologia di Husserl, che del pensiero di Heidegger verso il problema della storia e verso lo storicismo. È degna di nota pure la lettura di Kraft, che consiste in una critica tanto dell'«irrazionalismo» di Heidegger quanto della fenomenologia come «scienza rigorosa» di Husserl (che del primo rappresenterebbe l'origine). Il pensiero heideggeriano costituirebbe una sofisticazione esistenzialistica del trascendentalismo husserliano; sarebbe il «germoglio filosofico-esistenziale» che avrebbe «radicalizzato l'intuizionismo ed eliminato la ricerca eidetica, caratteristica della sua matrice fenomenologica».¹⁴

Dovendo necessariamente procedere in forma sintetica, rinunciando così all'estensione di un'analisi critica, presenteremo ora alcuni casi interpretativi esemplari. Nel 1960, nel contesto della sua monumentale ricostruzione del movimento fenomenologico, Herbert Spiegelberg presenta il rapporto Husserl-Heidegger secondo il seguente schema: inizialmente Heidegger

¹³ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Cohen, Bonn 1930 (II ediz. Teubner, Stuttgart 1967); J. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheler, Heidegger*, Heitz, Zürich 1939; F. Muth, *Edmund Husserl und Martin Heidegger*, Schwäbischer Verlag, Tübingen 1931; J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, Buske, Leipzig 1932 (Öffentliches Leben, Frankfurt am Main 1957, II ediz. accresciuta); M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1949

¹⁴ J. Kraft, *op. cit.*, pp. 127-128

si confronta e si contrappone a Husserl, adottandone il metodo per trasformarlo però in larga misura, ma nel periodo successivo alla «svolta» abbandonerebbe in forma definitiva l'impostazione fenomenologica. L'analisi di Spiegelberg non è così schematica come potrebbe sembrare, né semplicistica, e si fonda sui materiali disponibili fino al 1960 e su tutta la letteratura critica relativa.¹⁵

Poco prima della pubblicazione del lavoro di Spiegelberg, che tende dunque a separare i due pensatori e ad attribuire scarsa importanza al loro influsso reciproco, era apparso un saggio di Otto Pöggeler nel quale viene delineata un'interpretazione più sensibile alle sfumature del problematico legame che unisce Heidegger alla fenomenologia. Pöggeler ritiene che Heidegger abbia radicalizzato il metodo husserliano e che il suo pensiero successivo, quello propriamente autentico, pur lasciando da parte questo metodo per raggiungere una completa autonomia, ne conservi almeno alcune tracce. Innestandosi su quella che possiamo individuare come la carenza ontologica della fenomenologia, Heidegger interviene nella struttura profonda del pensiero fenomenologico: «per lui la fenomenologia diventa ontologia. L'ontologia non fornisce più solo il filo conduttore per la costituzione fenomenologica, non rimanendo più (come in Husserl) subordinata a questa, ma fenomenologia indica il metodo e ontologia il contenuto, per caratterizzare la medesima impresa»¹⁶

Per restare nell'ambito tedesco, in una prospettiva tesa a valorizzare principalmente il fattore ermeneutico lavora Hans-Georg Gadamer, padre dell'ermeneutica filosofica contemporanea e grande continuatore-rinnovatore del pensiero di Heidegger. Quasi contemporaneamente a Pöggeler e a Spiegelberg, egli ricostruisce il percorso storico della fenomenologia, dedicando particolare attenzione al nesso fra Heidegger e Husserl, e offrendo una prima sistemazione «storico-effettuale» del metodo fenomenologico e delle sue tematiche.¹⁷ Il tentativo gadameriano non è

quello di fornire una esposizione storiografica, per quanto precisa e oggettiva, ma piuttosto di conseguire una vera e propria interpretazione alla luce dell'influenza e dei concreti influssi che il pensiero husserliano ha esercitato sulla filosofia contemporanea, anche perché «il tempo sembra maturo per scrivere una storia del movimento fenomenologico», una storia dei suoi *effetti*, la sua *Wirkungsgeschichte*. Per quanto riguarda il rapporto che a noi interessa, Gadamer sostiene che «in verità vi sono fondamentali differenze di *contenuto*, che si annunciano fin dall'inizio e attestano l'originale operazione di Heidegger». A suo avviso, il tentativo heideggeriano di oltrepassare la metafisica supererebbe di slancio anche la fenomenologia trascendentale di Husserl, il cui «concetto di essere [] è proprio quello della metafisica»¹⁸

Già in *Verità e metodo* Gadamer aveva rilevato quanto fosse sfuggibile il confine preciso che segni il luogo del distacco: «non è facile, di fatto, delimitare il punto a partire dal quale Heidegger poté prendere posizione contro l'idealismo fenomenologico di Husserl. Bisogna anzi ammettere che il progetto heideggeriano di *Sein und Zeit* non si era completamente sottratto all'ambito problematico della riflessione trascendentale».¹⁹ Husserl da parte sua, che dunque non sarebbe rimasto insensibile agli esiti heideggeriani, avrebbe riflettuto sull'esigenza di superamento della metafisica ed emendato la fenomenologia dall'eccessivo peso assegnato al concetto idealistico di soggetto. L'entrata in scena della tematica della *Lebenswelt* rappresenterebbe proprio questo spostamento husserliano, un autentico autosuperamento in chiave ontologica. È in questa ottica interpretativa che Gadamer legge la *Crisi delle scienze europee* come il tentativo di fornire «un'implicita risposta a *Essere e tempo*».²⁰ Una risposta che doveva però necessariamente restare interrotta, non soltanto «per ragioni biografiche». È probabile infatti «che Husserl non riuscisse ad uscire da un giudizio oscillante nei confronti di *Essere e tempo*, che gli appariva ora come fenomenologia trascendentale, ora come critica di questa. Egli vi riconosceva le proprie stesse idee, ma

¹⁵ Cfr H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 voll., Nijhoff, The Hague 1960 (1982, III ediz. accresciuta)

¹⁶ O. Pöggeler, *Sein als Ereignis*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13, 1959, pp. 597-632 (ora in Id., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1983, pp. 71-138, che raccoglie anche altri studi sul rapporto di Heidegger con Husserl)

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Die Phänomenologische Bewegung*, «Philosophische Rundschau» 1/2, 1963, pp. 1-45 (ora in Id., *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr, Tübingen

1989 sgg., vol. III, pp. 105-146), *Il movimento fenomenologico*, trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1992

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Die Phänomenologische Bewegung*, cit., pp. 37-38, trad. it. cit.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, p. 241, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 302

²⁰ H.-G. Gadamer, *Die Phänomenologische Bewegung*, cit., p. 28, trad. it. cit.

presentate in una forma del tutto diversa e, ai suoi occhi, sfigurate in senso polemico».²¹

Va inoltre ricordato lo studio di Ernst Tugendhat, il quale mostra come la nozione di verità sia costitutivamente essenziale all'intera filosofia di entrambi i pensatori e permetta un confronto globale. Heidegger avrebbe deformato il «presupposto dogmatico» dell'evidenza apodittica, ma non lo avrebbe superato, come invece riesce a fare Husserl, in direzione di un rapporto proficuo fra verità logico-proposizionale e verità ontologica. Heidegger si sarebbe «smarrito» nei labirinti dell'esistenza, ai quali va contrapposto l'impiego del metodo fenomenologico, con cui si perviene all'autodati dei fenomeni. Quindi, nel suo concetto di verità, egli non avrebbe sviluppato l'idea husserliana dell'esercizio intenzionale soggettivo, rimanendo così confinato a un livello conoscitivo astratto. Tugendhat può dunque concludere che «l'evidenza nel senso husserliano caratterizza semplicemente il correlativo soggettivo della verità [...] e, in quanto idea regolativa, risulta indispensabile anche alla posizione di Heidegger».²²

Altre linee interpretative erano state proposte in precedenza dai fenomenologi Ludwig Landgrebe e Eugen Fink, entrambi allievi di Husserl ed entrambi convinti della necessità e della possibilità di un incontro fra le posizioni dei due maestri. Landgrebe fu assistente di Husserl negli anni Trenta e collaborò con lui alla sistemazione di molti manoscritti. La sua elaborazione degli inediti husserliani sull'origine della logica portò alla stesura di *Esperienza e giudizio*, opera che fu pubblicata un anno dopo la morte di Husserl e che, nonostante le riserve che sono state avanzate, possiamo considerare di Husserl a tutti gli effetti, non solo per quanto riguarda l'attendibilità del lavoro di Landgrebe, ma anche per le operazioni teoriche stesse che vi vengono sviluppate. Nei suoi studi sul rapporto fra Husserl e Heidegger, Landgrebe cerca di mostrare come la riduzione non sia un semplice rimaneggiamento dell'atteggiamento teoretico cartesiano, ma contenga la possibilità, mediante la scoperta del «punto zero» del pensiero, di agganciarsi alle riflessioni «esistenziali» di *Essere e tempo*, offrendo ad esse un appoggio di metodo. D'altro canto egli sotto-

pone i concetti fenomenologici ad una critica «metafisica», individuando nell'idea husserliana di «essere» la mancanza di un appropriato riscontro dell'esistenza nella sua fatticità e nella sua trascendenza: «in ogni caso ci troviamo di fronte ad un limite del metodo usato *di fatto* da Husserl».²³ L'accento che Landgrebe ha posto sulla questione della storia nella maggior parte delle sue opere, testimonia un'attenzione della fenomenologia posthusserliana per la dimensione della storicità e della «fatticità» dell'esistenza umana, per una dimensione cioè di cui Heidegger è uno dei grandi scopritori. Secondo Landgrebe, la critica di Heidegger rappresenta «un vero e proprio attacco» al nucleo fondamentale del metodo husserliano. Per Heidegger la riduzione trascendentale alla soggettività assoluta dev'essere sostituita con l'analisi ermeneutica dell'esserci nella sua finitezza. Inoltre, Heidegger rifiuta il metodo dello spettatore disinteressato, perché con esso «non viene presa sul serio l'esperienza originaria che l'esserci compie di se stesso». Il metodo husserliano «potrebbe condurre soltanto ad un "soggetto idealizzato" e non al più intimo nucleo dell'essenza dell'esserci, alla fatticità della sua esistenza, ma dovrebbe fermarsi proprio di fronte a questa».²⁴ Nonostante queste evidenti differenze, Landgrebe ritiene che, «visto nell'insieme, il loro rapporto non sia di mutua esclusione, ma piuttosto di integrazione reciproca».²⁵ Ma un'integrazione di cui i protagonisti non si rendono quasi conto, poiché nella loro vicendevole interpretazione sono prevalsi i fraintendimenti. Ci sarebbe stata un'insufficiente comprensione reciproca, che Landgrebe individua in particolare nella disputa intorno al concetto di riduzione. Heidegger fraintende la riduzione vedendola come una riproposizione del cartesianismo teoretico-conoscitivo; Husserl rifiuta la fondazione della filosofia sulla fatticità e finitezza dell'esistenza scambiandola per antropologismo. Ma «il ritorno di Heidegger alla fatticità [...] rappresentava in realtà solo il prendere sul serio le conseguenze di uno sviluppo spirituale determinante per il destino dell'età moderna».²⁶

²³ L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn, Gütersloh 1963, p. 49, *Itinerari della fenomenologia*, trad. it. di G. Piacenti, Marietti, Torino 1974, p. 54. Di Landgrebe si veda anche *Phänomenologie und Geschichte*, Mohn, Gütersloh 1967, *Fenomenologia e storia*, trad. it. di M. von Stein, Il Mulino, Bologna 1972.

²⁴ L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, cit., p. 39, trad. it., p. 48.

²⁵ Ivi, p. 5, trad. it., p. 11.

²⁶ Ivi, p. 110, trad. it., p. 122.

²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 240, trad. it., p. 301.

²² E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1970, pp. 405 sgg.

Fink, che è stato assistente di Husserl e molto vicino al maestro nei suoi ultimi anni di vita, ma che è stato sempre legato da un vincolo di amicizia e stima reciproca con Heidegger, ha lavorato intensamente a un incontro fra i due, sviluppando non solo una valida base interpretativa, ma anche una prospettiva teorica autonoma ed originale. La sua «cosmologia fenomenologica» si presenta infatti come una rielaborazione del metodo fenomenologico sul piano di un'indagine sull'essere. Ma questa posizione è stata resa possibile da una precedente convinzione, che cioè i percorsi dei due maestri fossero intersecabili e che, dunque, il piano fenomenologico potesse ancora tenerli insieme. L'influsso dell'analitica heideggeriana dell'esserci si manifesta in Fink in un atteggiamento critico verso qualsiasi chiusura coscienzialistica. Questo atteggiamento, da un lato, gli consente di individuare e respingere il benché minimo accenno della fenomenologia husserliana in questa direzione, dall'altro lo aiuta a mantenere desta un'attenzione per quelle sfumature che, nella fenomenologia, aprono il metodo a nuove possibilità. L'importanza del lavoro teorico finkiano non si riduce al pur notevole merito di interprete, ma consiste in una elaborazione di nuove esperienze fenomenologiche, fondate sull'analisi fenomenologica di nuove tematiche, quali il problema del mondo, il problema dell'educazione e della coesistenza fra i soggetti socializzati, l'antropologia filosofica come cosmologia, e che traggono tutte grande ispirazione dall'analisi heideggeriana della fatticità dell'esistenza umana. Un esempio dell'applicazione finkiana della fenomenologia al di là di Husserl, è la rielaborazione delle *Meditazioni cartesiane*, che si è condensata nella stesura della VI *Meditazione cartesiana*, pubblicata postuma soltanto nel 1988. Si tratta di un testo ricco di indicazioni teoriche preziose per la comprensione dell'orizzonte tematico delle *Meditazioni cartesiane* e, al tempo stesso, ricco di spunti per l'ulteriore elaborazione delle questioni fenomenologiche.²⁷

Non potendo rendere conto qui degli sviluppi originali del pensiero finkiano, mi limito a segnalarne la densità e a rilevarne la stretta connessione con una dinamica fenomenologica che oscilla fecondamente fra Husserl e Heidegger. Il tratto forse più

²⁷ Cfr E. Fink, *VI Cartesianische Meditation*, a cura di H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven, 2 voll., Kluwer, Dordrecht 1988. Su tutto ciò cfr ora G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, trad. it. di M. Mezzanatica, il melangolo, Genova 1998.

rilevante di tale posizione è che i due pensatori vengono compresi nella loro specificità, e quindi salvaguardati rispetto a interpretazioni deformanti. Fink è stato forse uno dei pochi a poter svolgere questo ruolo di interprete imparziale, anche in virtù della sua vicenda biografica, grazie cioè alla sua strettissima collaborazione con Husserl e all'amicizia che lo ha sempre legato a Heidegger. Il suo grande merito consiste nell'esser riuscito a cogliere le possibilità di una declinazione fenomenologica della domanda heideggeriana sull'essere e, d'altra parte, a immettere nella procedura metodologica della fenomenologia (della quale è stato, dopo Husserl, forse il più profondo conoscitore) la questione ontologica, in tutta la drammaticità con cui la pone Heidegger.²⁸

Infine, tra gli allievi di Husserl che si sono impegnati in un confronto con Heidegger bisogna ricordare, facendo così un salto cronologico all'indietro, i componenti della cosiddetta *Münchener-Göttinger-Schule*, così chiamata sia in relazione al gruppo degli allievi di Husserl negli anni dell'insegnamento a Göttingen (1901-1916), sia in riferimento al Circolo fenomenologico di München, promosso da Alexander Pfänder intorno al 1905.²⁹ Alcuni di loro, in particolare Pfänder e Hedwig Conrad-Martius, hanno espresso una netta critica nei confronti della svolta trascendentale della fenomenologia che Husserl compie nel 1913 con *Idee I*. Con questa torsione, Husserl sarebbe caduto «in un incomprensibile ritorno al trascendentalismo, al soggettivismo, se non addirittura allo psicologismo», sostiene Conrad-Martius. Parimenti, viene criticata la posizione di Heidegger, spostato sul versante metafisico o comunque distante da una posizione di realismo fenomenologico. A partire dalla metà degli anni Venti, «Heidegger, assieme al vasto movimento che a lui si collega, si è allontanato (anche se non fin dall'inizio) nella maniera più ampia dagli intenti husserliani»³⁰. Della scuola di Göttingen e del circolo di München facevano parte anche Hans Lipps, Dietrich Mahnke, Johan-

²⁸ I saggi più strettamente fenomenologici di E. Fink sono *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg/München 1976, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, a cura di F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg/München 1979.

²⁹ Per una panoramica storico-filosofica cfr *Die Münchener Phänomenologie*, a cura di H. Kuhn, E. Avé-Lallemant e R. Gladiateur, Nijhoff, Den Haag 1975.

³⁰ Cfr H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in *Edmund Husserl 1859-1959*, a cura di H. L. van Breda e J. Taminiaux, Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 175-184.

nes Daubert, Roman Ingarden, Adolf Reinach, Moritz Geiger, Edith Stein, Gerda Walther, Dietrich von Hildebrand, Wilhelm Schapp, Fritz Kaufmann, Jean Héring, Adolf Grimme, August Galingier. In particolare Ingarden, pur non dedicando al rapporto Husserl-Heidegger uno studio approfondito, ha potuto seguirne l'evolversi in modo ravvicinato e quasi diretto, dati i suoi stretti contatti con Husserl, di cui è testimonianza il ricco epistolario.³¹ A questa scuola era vicino, ma solo per alcuni aspetti, Max Scheler, la cui originalità e il cui livello di pensiero non consente però una classificazione così schematica.³² È evidente che a Scheler spetta un intero capitolo nella storia della fenomenologia, ma è altrettanto chiaro che per ragioni intrinseche al presente lavoro qui non possiamo far altro che indicare i termini generali della sua posizione nei confronti di Husserl e di Heidegger. Nei confronti del primo, egli elabora una critica di orientamento metafisico-realistico, che vede in *Idee I* lo smarrimento dell'ispirazione delle *Ricerche logiche*. Del secondo apprezza l'attenzione per la complessità dell'esistenza, ma lamenta sia la mancanza di un'ispirazione metafisica classica, sia l'abbandono della prospettiva antropologica, che l'analitica esistenziale poteva far supporre.³³

Le successive generazioni di fenomenologi hanno posto ulteriore attenzione alla figura di Heidegger e ai suoi legami con l'ambito fenomenologico. Molti sarebbero i nomi da elencare, ma ci limitiamo a segnalare alcuni casi esemplari: Walter Biemel, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Klaus Held e Bernhard Waldenfels.³⁴ Biemel, oltre ad avere per primo additato l'importanza

della collaborazione tra Husserl e Heidegger per la voce dell'*Encyclopaedia Britannica*, ha lavorato assiduamente sul nesso complessivo tra i due. Nel 1978 ha messo in evidenza (stimolando successive ricerche e spianando un intero campo d'indagine) l'importanza delle lezioni di Marburg e indicato il collegamento tra la *Seinsfrage* e il concetto husserliano di intuizione dei fenomeni. L'accomunare le due prospettive serve, secondo Biemel, a scoprire il loro comune obiettivo critico, il dogmatismo metafisico da un lato e lo scientismo dall'altro. Perciò, «forse oggi non c'è niente di più importante del vedere rigorosamente [...] contro che cosa lottavano sia Husserl che Heidegger».³⁵ Volkmann-Schluck ha continuato la critica heideggeriana della metafisica all'interno di un recupero (proprio come fece Heidegger) di alcuni momenti fondamentali della tradizione stessa. A suo avviso, Husserl è riuscito a sottrarre la verità alla sua dimensione meramente fattuale e relativistica, «consolidando l'unità ideale e fissando le sue legalità costitutive», ma non riesce a sganciarla dall'ambito delle idealità. Quindi, «cos'è la verità, se essa ha il proprio luogo in una sfera di fenomeni liberi dall'essere?»³⁶ Il progetto fenomenologico rimane dunque incompleto se non viene integrato dal motivo ontologico, il solo ambito in cui lo svelamento dei fenomeni ha un senso pieno. Da qui la critica heideggeriana della fenomenologia riceve la sua legittimazione, come unica possibilità di dotare la fenomenologia di un ambito concreto non regionalmente determinato.³⁷ Held ha ripreso la problematica centrale del suo maestro Landgrebe, la questione della storicità, dislocandola però sul piano del rapporto fra tempo e mondo. In questo percorso fenomenologico, che nelle sue opere lo porta da un'analisi del «presente vivente» in Husserl a una tematizzazione del concetto di mondo-della-vita, egli incon-

logica e sulla fenomenologia posthusserliana cfr S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, 2 voll. La Nuova Italia, Firenze 1978; H. R. Sepp (a cura di), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Alber, Freiburg/München 1988.

³⁵ W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, in E.-W. Orth (a cura di), *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, «Phänomenologische Forschungen», 6-7, Alber, Freiburg/München, 1978, p. 222.

³⁶ K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Idealität der Bedeutung nach Husserl*, in *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit*, a cura di H. L. van Breda e J. Taminaux, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 241.

³⁷ Cfr K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.

³¹ Cfr E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Nijhoff, Den Haag 1968, ora in E. Husserl, *Briefwechsel*, a cura di K. ed E. Schuhmann, 10 voll., Kluwer Dordrecht 1990, vol. III, pp. 175-317.

³² Scheler insegnò a München dal 1906 al 1910 e a Göttingen nel 1910-1911.

³³ Come esempi di questa posizione si vedano le letture scheleriane di *Idee I* e di *Essere e tempo*. M. Scheler, *Rand- und Textbemerkungen in Edmund Husserls "Ideen"* (1913), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler e M. S. Frings, vol. 14, *Schriften aus dem Nachlaß*, vol. V, Bouvier, Bonn 1993, pp. 423-432; Id., *Aus kleineren Manuskripten zu "Sein und Zeit"* (1927), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 9, *Späte Schriften*, Franke, Bern 1976, pp. 294-304; Id., *Rand- und Textbemerkungen in "Sein und Zeit"*, op. cit., pp. 305-321. Per una panoramica tematica e bibliografica cfr W. Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München 1998.

³⁴ Anche Jan Patocka, Aaron Gurwitsch, Wilhelm Szilasi e Rudolf Boehm hanno sviluppato indicazioni comuni a entrambi i maestri. Cfr in particolare J. Patocka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, a cura di K. Nellen, J. Nemeč e I. Strubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, e R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, 2 voll., Nijhoff, Den Haag 1968-1981. Per una panoramica sulla scuola fenomenolo-

tra Heidegger, al quale riconosce il merito di aver introdotto nella fenomenologia la questione dell'accesso preteoretico alla comprensione del mondo.³⁸ Più di recente, elaborando la dimensione «politica» dell'atteggiamento fenomenologico, Held ha utilizzato anche il pensiero del primo Heidegger.³⁹ Il contributo di Waldenfels alla questione non è immediatamente evidente, poiché egli non ha quasi mai affrontato in chiave diretta il pensiero heideggeriano e nemmeno in relazione a Husserl, tuttavia è estremamente interessante, in quanto, nella sua originale elaborazione di una «fenomenologia della risposta»,⁴⁰ egli accentua quella dimensione dell'ascolto che è uno dei temi centrali dell'ultimo Heidegger e che, per la combinazione sinergica che in Heidegger essa ha con il vedere, rappresenta un elemento nuovo e fecondo nel campo fenomenologico. Così Waldenfels compie un'operazione teoretica fenomenologica che recupera più o meno esplicitamente l'apporto heideggeriano, mostrando una certa compatibilità anche delle riflessioni dell'ultimo Heidegger con l'orizzonte husserliano.⁴¹

Al di là del campo dei fenomenologi in senso stretto, un rilevante contributo viene da Friedrich-Wilhelm von Herrmann, che ha avuto il merito di richiamare gli studiosi heideggeriani a valorizzare gli elementi fenomenologici nel pensiero di Heidegger, troppo spesso dimenticati in favore di altre tematiche. Analizzando la differenza che il concetto di fenomenologia assume nei due filosofi, von Herrmann ha insistito sulla necessità di collocare *Essere e tempo* al centro ideale dell'itinerario heideggeriano, in modo da poter ricondurre anche le riflessioni successive ad alcuni tratti fenomenologici comuni. Nel tentativo di definire

³⁸ Cfr K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, a cura di A. M. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 111-139. Held innesta nell'atteggiamento fenomenologico di derivazione husserliana la questione, tutta heideggeriana, delle *Stimmungen*, ovvero della funzione delle tonalità emotive nel rapporto con il mondo. Cfr K. Held, *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Angeli, Milano 1992, pp. 177-201.

³⁹ Cfr K. Held, *La fenomenologia del mondo e i Greci*, Guerin, Milano 1995.

⁴⁰ Cfr B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

⁴¹ Waldenfels ha tematizzato fin dai suoi esordi filosofici la problematica del dialogo, portando nel campo della fenomenologia aspetti tipicamente ermeneutici e heideggeriani. Cfr B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971. Id., *Das Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980. Per gli ultimi esiti cfr Id., *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

l'ontologia heideggeriana rispetto alle linee portanti del pensiero di Husserl, von Herrmann intende mostrare che «la nuova determinazione che Heidegger fornisce dell'oggetto tematico della filosofia, delimitandolo nei confronti di Husserl, conduce anche ad un nuovo disegno del concetto di "metodo fenomenologico", nella salvaguardia però di un ambito comune»⁴² A questa impostazione fanno eco altri lavori, tra cui si segnalano quelli del fenomenologo Ernst-Wolfgang Orth, che nella serie delle «Phänomenologische Forschungen» ha prodotto e promosso numerose ricerche sui due filosofi, soprattutto alla luce delle fonti più recenti. La sua personale posizione si concentra principalmente sulla questione della *Kulturphilosophie*, nel cui ambito evidenzia soprattutto i temi della storicità e della temporalità, ritenendo che «sulla base del problema del tempo si ponga la questione riguardo alla possibilità della connessione complessiva fra i due pensieri».⁴³

Se, a questo punto, esaminassimo la mappa della filosofia tedesca del Novecento, troveremmo ulteriori arricchimenti per le nostre considerazioni, rilevando la presenza in tale contesto non solo di Karl Löwith, che studiò con Husserl e poi con Heidegger a Freiburg,⁴⁴ del già citato Gadamer o di Hans Reiner,⁴⁵ ma anche, tra gli altri, di filosofi non immediatamente collegabili alla fenomenologia, come Herbert Marcuse, che alla fine degli anni Venti frequentò le lezioni di Husserl e di Heidegger,⁴⁶ Theodor W. Adorno, autore di due critiche parallele a Heidegger e a Husserl,⁴⁷

⁴² F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, p. 7, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e in Husserl*, trad. it. di R. Cristin, il melangolo, Genova 1997, p. 28. Cfr anche Id., *Subjekt und Dasein*, Klostermann, Frankfurt am Main 1974, pp. 11-12 «nella misura in cui la fenomenologia di Husserl [] è certamente un approfondimento, ma non un superamento della moderna impostazione del problema della soggettività, bisogna interpretare *Essere e tempo* anche come confronto con l'impostazione coscienzialistica di Husserl».

⁴³ E.-W. Orth, *Einleitung* a E.-W. Orth (a cura di), *Husserl, Scheeler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, cit., p. 15.

⁴⁴ Cfr K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1953. *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases, Einaudi, Torino 1966.

⁴⁵ Cfr H. Reiner, *Das Phänomen des Glaubens*, Halle a. d. Saale 1934.

⁴⁶ Cfr H. Marcuse, *Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus*, «Philosophische Hefte», I, 1928.

⁴⁷ Su Husserl cfr Th. W. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und des Noematischen in Husserls Phänomenologie*, Dissertation, Frankfurt am Main 1924. Id., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, *La metacritica della gnoseologia*, trad. it. di A. Bürger.

Helmuth Plessner, il quale studiò con Husserl a Göttingen dal 1914 al 1916 o Hermann Lübke Plessner, per esempio, ritiene che Heidegger, con un movimento apparentemente paradossale, si rivoltò proprio contro il nucleo metodico della fenomenologia per riaffermarne il principio. Da un lato contro l'involuzione idealistica della fenomenologia e dall'altro contro la sua conduzione disciplinare nel senso delle scienze positive, Heidegger vorrebbe riaffermarne il valore ontologico «se in *Essere e tempo* Heidegger spodesta seriamente e in forma metodica la coscienza in favore dell'esserci, sebbene con ogni sorta di armamenti che rispettano ancora lo sfondo di una disciplina fenomenologica, ciò non cambia nulla nel fatto che egli afferma il principio fenomenologico contro il suo legame di metodo preteso da Husserl, ormai certo distanziandosi duramente dall'ideale dell'attività di ricerca positiva»⁴⁸ Secondo Lübke invece, «il percorso che conduce dall'analitica fenomenologica classica del soggetto intenzionale all'analitica dell'esserci è del tutto parallelo a quello che Husserl compie nella sua ultima opera: è la via che porta dalla comprensione del soggetto come astratto centro dei suoi atti intenzionali alla comprensione della sua totalità vitale in quanto concreta, storica e pratica»⁴⁹

Per chiudere questa breve rassegna del panorama tedesco, ricordiamo il giudizio di Jürgen Habermas: «Heidegger conferisce al metodo fenomenologico il senso di un'ermeneutica ontologica. Fenomeno è, nel senso di Husserl, tutto ciò che si mostra di per sé come se stesso. Heidegger, traducendo il termine "evidente" come "ciò che è manifesto", allude implicitamente ai concetti che vi si oppongono, del nascosto, del celato, dell'occultato [...]. Perciò occorre un particolare sforzo apofantico, per presentificare i fenomeni. Ma quale modello di tale sforzo non serve più, come in Husserl, l'intuizione, bensì l'esegesi di un testo. Non la presentificazione intuitiva di essenzialità ideali porta i fenomeni ad autopresentarsi, bensì la comprensione ermeneutica di un com-

Con, Sugar, Milano 1964, su Heidegger cfr. Id., *Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, *Il gergo dell'autenticità*, trad. it. di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989. Id., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, pp. 70-134, *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, pp. 53-118.

⁴⁸ H. Plessner, *Husserl in Göttingen* in Id., *Diessets der Utopie*, Diederichs, Düsseldorf/Köln 1966, p. 157.

⁴⁹ H. Lübke, *Husserl und die europäische Krise* «Kant-Studien», 49, 3, 1957/58, p. 235.

plesso contesto di senso disoculta l'Essere. Con ciò Heidegger prepara un concetto apofantico della verità e inverte il senso metodico dell'intuizione d'essenza nel suo contrario di ermeneutica esistenziale: al posto della descrizione dell'immediatamente intuito subentra l'interpretazione di un senso che si sottrae ad ogni evidenza»⁵⁰

Se ci spostiamo ora nell'ambito filosofico francese, si può osservare come l'interesse degli studiosi della fenomenologia fosse strettamente legato al pensiero heideggeriano. Emmanuel Lévinas, che è stato il primo in Francia a dedicare una monografia a Husserl,⁵¹ affronta il nodo Husserl-Heidegger in relazione al concetto di esistenza, delineando alcune ipotesi di «mediazione». A suo avviso però la distanza tra i due, misurabile in particolare sul piano etico, non mostra soltanto una differenza, ma anche una superiorità di Husserl nella tematizzazione dell'Altro.⁵² Lévinas rielabora infatti la fenomenologia e l'ontologia all'interno di una filosofia dell'«alterità» con spiccate connotazioni etiche, che nelle ultime opere vengono radicalizzate in una doppia dimensione, in cui vengono tematizzate sia la trascendenza assoluta o divina, sia l'umanità dell'altro in quanto individuo.⁵³

Negli anni immediatamente precedenti alla seconda guerra mondiale maturano i lavori della cosiddetta «generazione delle tre H» (Hegel, Husserl e Heidegger), i cui esponenti principali sono Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Jean Wahl, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty. In relazione al nostro problema, le considerazioni maggiormente articolate e approfondite ci vengono da Sartre e Merleau-Ponty.

Sartre, passando da una fase in cui predomina l'influsso husserliano ad una in cui sono più avvertite le tematiche heideggeriane, presenta nel proprio pensiero il travaglio filosofico che gli

⁵⁰ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 161, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di E. ed. Elena Agazzi, Laterza Roma-Bari 1988, p. 148.

⁵¹ E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris 1930.

⁵² Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, *La traccia dell'altro*, trad. it. parziale di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979.

⁵³ Cfr. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1947, *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monf. 1986, Id., *Totalité et infini*, Nijhoff-La Haye 1961, *Totalità e infinito*, trad. it. di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1980, Id., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Nijhoff-La Haye 1974, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

produce il confronto tra i due maestri. All'iniziale critica della psicologia, che riprende i temi husserliani degli atti di coscienza e dell'immagine, e in cui emerge il carattere soggettivo della coscienza, si sovrappone una critica dell'ontologia, in cui viene valorizzata da un lato la concezione heideggeriana del rapporto fra essere e nulla, e dall'altro la funzione del negativo in senso hegeliano⁵⁴. L'elemento che salda le due fasi è il concetto di esistenza, che per un verso immette la questione della trascendenza e della fatticità nell'io trascendentale husserliano, e per l'altro dà una curvatura soggettivistica alla dimensione ontologica. L'esito di questa stratificazione è un'originale ontologia fenomenologica, che serve da base per una successiva riflessione etico-politica, che però non è direttamente accostabile all'impostazione fenomenologica.

Merleau-Ponty, sottolineando in Husserl le tematiche della corporeità e della percezione, produce un effetto che potremmo chiamare di *esistenzializzazione* della fenomenologia, il cui aspetto forse più evidente è una ricerca del senso intesa come operazione della sensibilità. Nell'ottica della questione Husserl-Heidegger, tale valorizzazione dell'esistenza concreta rende ragione sia della presenza, spesso difficilmente identificabile, dei tratti concreti dell'individuo nel pensiero di Husserl, sia delle implicazioni fenomenologico-psicologiche (che a tratti sembrano addirittura soggettivistiche) in Heidegger. Per esempio, Merleau-Ponty sostiene la necessità di un allargamento dei confini propri della riduzione trascendentale, inscrivendo quest'ultima in un quadro ontologico-esistenziale dove la riduzione conduce all'anti-idealistica dimensione dell'esperienza vissuta⁵⁵.

Verso la fine degli anni Cinquanta inizia ad evidenziarsi la posizione di Paul Ricoeur, orientato a criticare i presupposti metafisici del primo Heidegger e a recuperare poi, entro

⁵⁴ Di queste due fasi sono rispettivamente caratteristiche le seguenti opere: J. P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1937, *La trascendenza dell'ego*, trad. it. di N. Pinillo, Boringhieri, Napoli 1971; J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Vrin, Paris, 1943, *L'essere e il nulla. Saggio d'ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1958.

⁵⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965; Id., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969. A questa posizione si collega A. de Waelhens, *Phénoménologie et Vérité*, P. U. F., Paris 1953, che individua nell'ontologia heideggeriana lo stadio «concreto» dell'idea husserliana.

l'orizzonte fenomenologico aperto da Husserl, l'aspetto ermeneutico e linguistico dell'ultima fase heideggeriana. Distanziandosi dall'impostazione egologica husserliana, Ricoeur inserisce nel quadro fenomenologico, come già aveva fatto Lévinas, la questione dell'etica, che egli collega a quella dell'alterità e, dunque, ad una trasformazione intersoggettiva dell'io husserliano. Nella successiva elaborazione di un'etica discorsiva e di una soggettività «narrativa», egli utilizza la concezione heideggeriana dell'ermeneutica, in cui la comprensione viene collocata sul piano del linguaggio⁵⁶.

Jean Beaufret, il quale ipotizza una coesistenza fra continuità e rottura nel rapporto fra i due pensatori, ritiene che se le severe prese di posizione assunte da Husserl nei confronti di Heidegger «hanno potuto all'epoca gettare un'ombra sui loro rapporti personali, non hanno però mai sviato Heidegger dall'onorare in Husserl uno dei più grandi fra coloro il cui mestiere è stato quello di pensare». E proprio «seguendo la massima di Husserl, Heidegger scopre il suo proprio cammino di pensiero, e percorrendolo si scosta fedelmente da un maestro di cui egli fu discepolo, trovandosi segretamente a lui molto più vicino di qualunque altro che si proclami tale»⁵⁷.

Non possiamo infine dimenticare Jacques Derrida, il quale, introducendo come Ricoeur la linguisticità nel campo fenomenologico degli atti di coscienza, opera un implicito intreccio fra Husserl e Heidegger⁵⁸. La coscienza husserliana va però trasformata non solo in senso linguistico, ma anche in senso «differenziale», con un'interpretazione che ponga in primo piano la «diffe-

⁵⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Phénoménologie et Herméneutique*, in *Phänomenologie heute*, a cura di E.-W. Orth, «Phänomenologische Forschungen», 1, Alber, Freiburg/München 1975, pp. 31-75; Id., *Studi di fenomenologia*, a cura di C. Liberti, Sortino, Messina 1979; Id., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986; Id., *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, a cura di J. Greisch, Beauchesne, Paris 1995. Anche il concetto ricoeuriano di tempo si presenta come un'integrazione fra quello di Husserl e quello di Heidegger: cfr. Id., *Temps et récit*, 3 voll., Seuil, Paris 1983 sgg.; *Tempo e racconto*, 3 voll., trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986 sgg.

⁵⁷ J. Beaufret, *Husserl et Heidegger*, in Id., *Dialogue avec Heidegger*, vol. III, Éd. de Minuit, Paris 1974, pp. 151-152.

⁵⁸ Cfr. J. Derrida, *Introduction a E. Husserl, L'origine de la géométrie*, P. U. F., Paris 1962, *Introduzione a E. Husserl, L'origine della geometria*, trad. it. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987; Id., *La voix et le phénomène*, P. U. F., Paris 1967, *La voce e il fenomeno*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968. Recentemente è stata pubblicata anche l'importante tesi di dottorato di Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P. U. F., Paris 1990, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992.

renza» che opera nei percorsi della coscienza individuale e, quindi, nell'ambito del pensiero in generale. Su questo piano, in cui l'essere e il nulla si intrecciano nello spazio della differenza, Derrida si avvicina a Heidegger, nel tentativo cioè di mostrare l'insostenibilità delle opposizioni concettuali tradizionali. Pur con intenti ed esiti diversi, anche per Derrida, come per Heidegger, l'essere e il pensiero sembrano presentarsi come il medesimo, differenza permettendo.⁵⁹

Nel panorama italiano, la questione emerge relativamente tardi, e in forma problematicamente completa soltanto negli anni Settanta. Certo, fin dagli anni Venti, attraverso i primi momenti della recezione della corrente fenomenologica in Italia, accanto a Husserl è stato affrontato anche Heidegger,⁶⁰ ma il pensiero heideggeriano ha avuto da noi una sua linea di recezione legata per lo più all'ambito esistenzialistico e spiritualistico. È vero che già all'inizio degli anni Trenta Ernesto Grassi, con le sue ricerche sulla filosofia tedesca contemporanea, Giulio Grasselli e Annibale Pastore avevano indicato alcune linee di collegamento tra Husserl e Heidegger,⁶¹ tuttavia solo negli ultimi decenni si sono avuti studi che hanno stabilito un confronto più articolato tra i due filosofi. Tale ritardo va ascritto alle peculiarità della recezione della fenomenologia in Italia, il cui primo grande artefice, Antonio Banfi, si disinteressa quasi completamente della posizione di Heidegger, che giudica troppo distante dal metodo fenomenologico husserliano. Nemmeno Enzo Paci, l'altro grande mentore della fenomenologia in terra italiana, affronta in modo analiticamente approfondito il rapporto fra Husserl e Heidegger, mostrando, per ragioni diverse da quelle di Banfi, scarsa attenzione per il lavoro heideggeriano. Tuttavia, mentre nel caso di Banfi la posizione di indifferenza o di avversione per Heidegger è sostanzialmente spiegabile (anche se non si concilia con l'interesse e la

⁵⁹ Per un approfondimento degli autori francesi citati e per uno sguardo complessivo sul loro contesto storico-filosofico cfr B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

⁶⁰ Cfr R. Cristan, *Per la storia della fenomenologia in Italia*, «Cultura e Scuola», 131, 1994, pp. 173-201 e più in generale, i saggi di vari autori contenuti in R. Cristan (a cura di) *Phänomenologie in Italien*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.

⁶¹ G. Grasselli, *La fenomenologia di E. Husserl e l'ontologia di M. Heidegger*, «Rivista di Filosofia» 4, 1928, pp. 330-347. E Grassi, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, «Rivista di Filosofia», 1929, pp. 129-151. A. Pastore, *Husserl Heidegger, Chestov*, «Archivio di storia della filosofia italiana», 2, 1933, pp. 107-131.

simpatia che Banfi ha per Simmel, certo non meno «irrazionalista» di Heidegger), poiché in Banfi la critica della ragione si muove su binari kantiani e respinge qualsiasi sviluppo ontologico, nel caso di Paci tale emarginazione di Heidegger suscita maggiori perplessità a noi interpreti, data l'apertura che egli ha sempre avuto nei confronti non solo dei movimenti esistenzialisti ma anche di molte altre posizioni teoriche originali, comprese le dimensioni della letteratura e dell'arte. In ogni caso, le difficoltà della penetrazione della fenomenologia in Italia hanno prodotto una certa latenza del problema-Heidegger all'interno delle ricerche fenomenologiche, mentre in altri settori (per esempio in quello degli studi esistenzialistici) il pensiero heideggeriano è stato indagato con grande risolutezza fin dagli anni Trenta.⁶²

Nel 1961 Pietro Chiodi affronta in forma diretta la questione, sostenendo l'inseparabilità di fenomenologia ed esistenzialismo, ipotizzando che Husserl e Heidegger seguano due traiettorie analoghe, che partono dalla fenomenologia per arrivare, entrambe, all'esistenzialismo ad un esistenzialismo dell'essere in Heidegger e ad uno del mondo-della-vita in Husserl.⁶³ A fenomenologia ed esistenzialismo si collegano rispettivamente Enzo Paci e Luigi Pareyson, che esprimono due modi opposti di interpretare il problema. Paci ritiene, accogliendo sostanzialmente la posizione già sostenuta da Husserl, che la riflessione heideggeriana rappresenti una caduta nello psicologismo e nell'antropologismo, dove la tematica dell'essere sarebbe una «feticizzazione dell'intenzionalità husserliana». L'analisi esistenziale dovrebbe quindi essere ricondotta al suo piano originario, quello della fenomenologia trascendentale.⁶⁴ Secondo Pareyson, invece, la dimensione esistenzialistica rappresenta l'allargamento di senso della costituzione fenomenologica, superata così nel suo nucleo

⁶² Cfr *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M. M. Olivetti, «Archivio di Filosofia», Padova 1989, che contiene anche una bibliografia italiana su Heidegger completa fino al 1988.

⁶³ Cfr P. Chiodi, *Husserl e Heidegger*, «Rivista di Filosofia», 52, 1961, pp. 192-211. Id., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963. Sull'articolo di Chiodi del 1961 si veda la nota di E. Filippini, *Su Husserl e Heidegger*, «Rivista di Filosofia», 52, 1961, pp. 212-216, in cui viene respinta l'ipotesi avanzata da Chiodi, di reciproca influenza fra Husserl e Heidegger.

⁶⁴ Cfr in particolare E. Paci, *In margine a Heidegger*, «aut aut» 45, 1958, pp. 106-115. Id., *Introduzione a M. Heidegger, Che cosa è la metafisica?*, trad. it. di E. Paci, Bocca, Milano 1942, pp. 5-49. Cfr anche Id., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961 e Id., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.

razionalistico. Qui l'esistenza e l'accesso ermeneutico al suo orizzonte sarebbero i poli della riflessione filosofica.⁶⁵ Nonostante la divergenza di fondo tra Paci e Pareyson abbia influito sui loro rispettivi gruppi di allievi, dalla fine degli anni Settanta è progressivamente maturata in entrambe le scuole la consapevolezza che il rapporto Husserl-Heidegger andasse analizzato al di là di schemi preesistenti, per approdare ad una integrazione tra i percorsi dei due pensatori. L'impostazione di Pareyson è stata rinnovata da Gianni Vattimo, che pur non avendo mai dedicato studi specifici alla questione, valorizza il momento fenomenologico in Heidegger come legame ad un maestro, Husserl, che sta trovando sempre più anche nell'ambito dell'ermeneutica italiana uno spazio e un riconoscimento teoretico.⁶⁶ Pur in una prospettiva del tutto diversa da quella di Vattimo, i lavori di Mario Ruggenini sono infatti un esempio di dislocazione ermeneutica della fenomenologia.⁶⁷ Reciprocamente, dopo Banfi e Paci anche i fenomenologi della scuola di Milano hanno mostrato un interesse per Heidegger, che pone le basi per un'interazione sempre più stretta fra le due prospettive. Della scuola fenomenologica milanese mi limito qui a ricordare i lavori di Giuseppe Semerari e di Carlo Sini.⁶⁸

Considerando nel loro complesso gli esiti della critica, si nota come negli ultimi anni siano sorte analisi che, centrandosi sul periodo in cui i due filosofi sono effettivamente venuti a contatto, hanno reimpostato il dialogo in base al materiale degli anni cruciali. Gli stimoli per nuove riflessioni sembrano aver preso le mosse da una carenza e da un sottinteso: dalla carenza di studi

⁶⁵ Cfr L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943, Id., *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1966.

⁶⁶ Cfr G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Filosofia, Torino 1963. Sull'interesse della corrente ermeneutica italiana per Husserl cfr i saggi contenuti in F. Bianco (a cura di), *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, Alber, Freiburg/München 1993.

⁶⁷ Cfr M. Ruggenini, *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*, Fiorini, Verona 1974, Id., *Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia*, in Id., *I fenomeni e le parole*, cit., pp. 169-191.

⁶⁸ Cfr G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana*, Dedalo, Bari 1960, Id., *Civiltà dei mezzi: civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*, Spirali, Milano 1982, e insieme a F. De Natale, *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari 1989, C. Sini, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989, Id., *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992, Id., *Teoria e pratica del foglio-mondo*, Laterza, Roma-Bari 1997. Tra i molti lavori degli allievi di Paci cfr inoltre il saggio di P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.

in grado di scoprire il dialogo sotterraneo in tutta la sua doppia struttura, valutando con attenzione entrambe le fonti, e dalla convinzione implicita che nel pensiero di Heidegger il filo fenomenologico si sia spezzato in prossimità della *Kehre*, senza più risaldarsi. È proprio su questo convincimento che Heidegger stesso ha gettato il dubbio e stimolato le ricerche. Così, negli ultimi anni si è cercato di approfondire il problema, con risultati diversi ma pur sempre significativi di una tendenza, che viene a coincidere anche con la pubblicazione delle lezioni heideggeriane di Marburg e, più recentemente, di quelle di Freiburg.

2. HEIDEGGER I LA CRITICA DELLA FENOMENOLOGIA

a. Le prime lezioni di Freiburg

Tra il 1919 e il 1923 Heidegger insegna all'Università di Freiburg. Quelle lezioni contengono già l'elemento essenziale del suo futuro sviluppo filosofico: la critica alla metafisica tradizionale, sostenuta sia in base ad una rinnovata concezione dell'ontologia, sia in base al metodo fenomenologico, che viene approfondito e nel contempo, già allora, criticato. I risultati di quell'approfondimento diedero l'avvio ad una revisione radicale del pensiero husserliano. Così Heidegger descrive le tematiche che stava affrontando in quegli anni. «problemi fondamentali della metodica fenomenologica, affrancamento dalle ultime scorie di punti di vista meccanicamente acquisiti – costante spingersi avanti fino alle origini autentiche, lavori preliminari per la fenomenologia della coscienza religiosa».⁶⁹ Molti anni dopo, egli ricorderà con attenzione e segnalerà con energia i corsi del primo periodo friburghese, «allorquando la questione dell'essere era certo presente, ma l'analitica dell'esserci muoveva ancora i suoi primissimi passi»⁷⁰

La pubblicazione di queste lezioni costringe oggi gli studiosi a retrodatare l'avvio delle riflessioni su cui si basa *Essere e tempo*. Infatti, mentre fino a qualche anno fa (per essere un po' più precisi, al 1988, anno di pubblicazione del corso del semestre estivo 1923 sull'ermeneutica della fatticità, e soprattutto al 1992, anno in cui viene pubblicato il corso del semestre invernale 1919/20 sui problemi fondamentali della fenomenologia) il laboratorio da cui è sorto *Essere e tempo* veniva individuato nelle lezioni del periodo marburghese, ora vediamo che su quella via Heidegger si era incamminato almeno cinque anni prima.

Sul piano storiografico, questa correzione di prospettiva interpretativa è un fatto di notevole rilievo. È vero che tale aggiustatura non rappresenta una rettifica totale, poiché spesso i corsi

friburghesi erano stati additati, anche se in forma necessariamente superficiale, come luoghi teorici fondamentali, tuttavia, in una fase come quella attuale, in cui la storiografia della filosofia novecentesca non dispone di grandi scoperte per poter brillare, gli spunti teorico-ermeneutici che provengono dalle prime lezioni friburghesi rappresentano un evento particolarmente significativo. Nel contesto del nostro lavoro non possiamo approfondire le innumerevoli e ricche implicazioni di tali lezioni, ma dobbiamo limitarci ad una ricognizione sommaria e, soprattutto, limitata al nostro tema: la critica della fenomenologia.

Il nucleo attorno al quale si snoda tutto il lavoro heideggeriano di questi anni è il concetto di vita, nei suoi rapporti con la teoria e con il mondo della fatticità. Recuperando in forma critica la tradizione della *Lebensphilosophie*, e riposizionandola poi all'interno della dimensione ontologico-fenomenologica che sta avviandosi a costruire, Heidegger analizza le possibili implicazioni del contrasto fra vita e scienza sul piano dell'opposizione fra esistenza e coscienza. Ne nasce una tensione fra dimensioni differenti, che non produce però, come nell'antirazionalismo romantico o posthegeliano, una frattura irriducibile, una scissione che deve espungere definitivamente il teoretico dall'ambito dell'esperienza umana fondamentale. A partire da premesse analoghe, Heidegger giunge ad una conclusione diversa, in cui la filosofia non viene superata nella direzione del vitalismo, del sentimentalismo o della rapsodicità poetica. Per inciso, sulla questione della poesia bisogna ricordare che qui si sta parlando del lavoro heideggeriano negli anni intorno al 1920, in cui la sfera della poesia non aveva ancora assunto le peculiarità e il valore che le sarebbero stati riservati, via via sempre più sistematicamente, a partire dal decennio successivo. E in ogni caso, anche in quel periodo successivo Heidegger non arriva mai ad una eliminazione della filosofia in favore della poesia, ma piuttosto ad una sua trasformazione in sintonia con il pensiero dell'essere. Nei corsi friburghesi, l'azione combinata fra la critica della concezione idealistica della filosofia e la critica della visione naturalistico-positivistica della vita genera uno spazio teorico originale, in cui la filosofia viene mantenuta in una feconda tensione fra la teoria e la vita, fra la conoscenza e l'esistenza. È chiaro, in questo progetto filosofico la polarità dell'esistenza (o della vita) ha una for-

⁶⁹ M. Heidegger, *Lettera a Elisabeth Blochmann del 1° maggio 1919*, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J. W. Storch, Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar 1989, p. 16, *Carteggio 1918-1969*, trad. it. di R. Brucchi, il melangolo, Genova 1991, p. 34.

⁷⁰ M. Heidegger, *Lettera a Medard Boss del 7 marzo 1951*, in M. Heidegger, *Zolliker Seminare*, a cura di M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, p. 305, *Seminari di Zollikon*, trad. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli 1991, p. 330.

za di attrazione maggiore, e quindi l'intero discorso viene accentuato in quella direzione

Sulla base di tale tensione, la filosofia viene poi interrogata con le domande fondamentali della fenomenologia, alla luce del metodo che Husserl aveva esposto. La tensione tra coscienza ed esistenza (che alcuni anni dopo troverà espressione nella differenza tra coscienza [*Bewußt-sein*] ed esserci [*Da-sein*]) è il presupposto decisivo per elaborare una filosofia «rigorosa», un pensiero rigorosamente filosofico. Ma questo non era il sogno husserliano della «scienza rigorosa»? Certamente, e Heidegger lo riprende proprio nel senso autentico che Husserl voleva assegnargli, dimostrando così di aver compreso perfettamente le intenzioni husserliane più profonde: «il rigore della filosofia è più originario di qualsiasi rigore scientifico. Esso è un'esplicazione, che va al di là di ogni rigore scientifico, di elevare l'esser-preoccupato nel suo costante rinnovamento alla fatticità dell'esserci e, in fondo, di rendere insicuro l'esserci attuale».⁷¹ La filosofia non deve cercare precisione, esattezza o adeguatezza formale al mondo, ma andare verso i fenomeni lasciando nel contempo che essi ci si rivelino nel loro essere. La nuova ontologia heideggeriana, quella «fondamentale», è pensabile solo come fenomenologia, e quindi la filosofia nel senso autentico del termine è possibile solo a partire dalla fenomenologia.

È sintomatico dell'enorme attenzione per il pensiero husserliano il fatto che nelle parti introduttive di tutte queste lezioni Heidegger ponga particolare impegno nel definire il concetto di fenomenologia, cercando di evidenziare tre ambiti in cui esso va considerato: in primo luogo il significato che Husserl stesso attribuisce alla fenomenologia e alla ricerca fenomenologica; poi le «deformazioni» e le «restrizioni» causate da interpretazioni fuorvianti, che considerano la fenomenologia come un mero realismo o che la colgono soltanto come moda da esibire, infine, il significato che egli stesso le assegna, la sua personale interpretazione e l'uso che ne vuole fare. Ora, senza addentrarci nell'illustrazione di queste analisi, appare chiaro che la difesa del senso peculiare della fenomenologia contro le cattive letture che ne vengono fatte si salda in modo diretto con la ridefinizione della fenomenolo-

gia che Heidegger sta elaborando e proponendo. Infatti, se nel primo caso egli vuole tutelare i principi fenomenologici husserliani dai fraintendimenti esterni, nel secondo intende proteggere il metodo fenomenologico anche contro quelli che egli vede come fraintendimenti interni, generati cioè dallo stesso Husserl. Egli si sta dunque impossessando della fenomenologia, ma in questo movimento di appropriazione vi immette elementi nuovi, sulla cui compatibilità con la struttura husserliana si può anche dubitare, ma che senz'altro rappresentano uno sforzo autentico ed originale di pensare le «cose stesse», esattamente come voleva Husserl.

Per raggiungere questo esito bisogna però rivolgere il metodo fenomenologico contro la fenomenologia stessa: «il radicalismo della fenomenologia deve agire contro se stesso e contro tutto ciò che si esprime come conoscenza fenomenologica».⁷² Ecco come viene interpretato il rigore della ricerca fenomenologica per essere rigorosa, la filosofia deve realizzarsi come scienza fenomenologica che riduce il reale a vita concreta, che distrugge le parvenze scientifiche e che restituisce all'esistenza il suo ruolo fondamentale. Ma l'apice della rigorosità si ottiene soltanto quando si volge lo sguardo radicale verso (o contro, potremmo dire) il pensiero fenomenologico stesso. In altri termini, la filosofia è rigorosa solo in quanto fenomenologia dell'esistenza concreta, e quest'ultima si attua pienamente solo in quanto critica degli esiti fenomenologici acquisiti. Potremmo dire: la filosofia deve fondarsi sul metodo fenomenologico, ma il metodo fenomenologico dev'essere rivolto contro Husserl stesso. Se consideriamo che questo è l'esito a cui pervengono già le prime lezioni friburghesi, non è difficile scorgere nel loro svolgimento complessivo il luogo in cui viene a depositarsi il materiale di base che servirà a Heidegger per l'elaborazione di *Essere e tempo* e del pensiero che ne sarebbe scaturito.

Secondo Pöggeler, «la partenza heideggeriana dalla "vita fattuale" non è altro che il compimento radicale dell'impostazione fenomenologica». E tuttavia «proprio in base a questa impostazione, già nelle prime lezioni dopo la prima guerra mondiale Heidegger espone le sue perplessità nei confronti del modo in cui Husserl sviluppava la fenomenologia. La fenomenologia non de-

⁷¹ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Sommersemester 1920, a cura di C. Strube, GA vol. 59, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, p. 174.

⁷² M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Wintersemester 1919/20, a cura di H.-H. Gander, GA vol. 58, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, p. 6.

ve procedere a partire dall'“intuizione”, se questa intuizione viene intesa come intuizione di “oggetti”, ma dalla “comprensione”. La “descrizione” non può essere concepita come descrizione di qualcosa di oggettuale, dell'ente cosale, ma dev'essere guidata dalla comprensione. La conoscenza essenziale della fenomenologia è concepita unilateralmente, se viene presa come conoscenza eidetica, se l'essenza viene equiparata a genere, e se dev'essere colta in una universalizzazione generalizzante; nella comprensione il concetto di essenza riceve un altro senso rispetto a quello di *eidos*».⁷³

Tutto ciò accade perché Heidegger non concepisce la scienza originaria come filosofia, ma come scienza della vita in generale, anzi, come la vita stessa. Tuttavia, con questa posizione egli non ritorna ad uno stadio precedente la differenza tra scienza e vita, quella differenza su cui si basa l'intero progetto ontologico-esistenziale degli anni friburghesi. L'irriducibilità della vita alla teoria non viene eliminata in favore di una loro conciliazione: così si creerebbe un'aspra contraddizione con la tesi di fondo, una contraddizione che nemmeno l'apertura logica della dialettica potrebbe legittimare. No, Heidegger perviene a tale esito avendo già modificato la struttura della conoscenza, avendo cioè già ridefinito il concetto di filosofia. Il «fenomeno originario» del pensiero è la vita, ma non in senso naturalistico o irrazionalistico, bensì nella sua autentica dimensione esistenziale: «è compito della filosofia, conservare la fatticità della vita e rafforzare la fatticità dell'esserci».⁷⁴ Ma l'esistenza è possibile solo all'interno di un mondo, e quindi anche la nozione di vita è pensabile soltanto entro il mondo. Il *Weltcharakter* della vita è la condizione originaria della scienza della vita, ossia dell'esperienza filosofica della vita: «tutta la vita vive in un mondo. Ciò che si incontra in mondi e in parti di mondo, si incontra nella corrente vivente e nel carattere

⁷³ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963, pp. 69-70; *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. di G. Varnier, Guida, Napoli 1991. Divaricando così nettamente intuizione e comprensione, Pöggeler non sembra rendere ragione del tentativo heideggeriano di unire le due modalità di conoscenza in uno spazio chiamato «intuizione ermeneutica», ovvero «formazione fenomenologica originaria retroattiva e anticipante, dalla quale scaturisce ogni tesi teoretico-oggettivante, ogni tesi trascendente» (M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Kriegsnotsemester 1919-Sommersemester 1919, a cura di B. Heimbüchel, GA vol. 56/57, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, p. 117; *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993).

⁷⁴ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, cit., p. 174.

della vita».⁷⁵ Heidegger vede la naturalità di queste riflessioni, addirittura ne ammette la «trivialità», ma, seguendo ancora una volta l'insegnamento husserliano, intende scavare in tali ovvietà, «fino al punto in cui queste trivialità diventino assolutamente problematiche».⁷⁶

L'«atteggiamento fondamentale fenomenologico» va assunto in direzione di un salto, di uno *Zu-sprung* verso l'essere.⁷⁷ Tale balzo non può avvenire nel quadro della filosofia come teoria pura, ma a partire da una sua declinazione sul terreno della vita. Bisogna destrutturare il «primato del teoretico», per mettere in luce quella dimensione originaria che rappresenta l'unico spazio possibile per porre la domanda sull'essere. Ma a tale scopo, al fine cioè di risolvere la questione della conoscenza teoretica non si può ricorrere alla teoria, altrimenti si cade in una insidiosa circolarità. Pertanto «dev'esserci una scienza preteoretica o sovrateoretica, in ogni caso una scienza non-teoretica, una genuina scienza *originaria*, dalla quale il teoretico stesso prende la sua origine».⁷⁸ Qui si annuncia anche la critica che Heidegger svilupperà negli anni successivi nei confronti dell'insufficiente comprensione husserliana delle aporie della teoria. L'«illusione fenomenologica fondamentale» consiste appunto nell'aver creduto possibile una considerazione teoretica del mondo, che la espone al rischio di ritenere possibile accedere alle cose stesse per mezzo della teoria stessa.⁷⁹ L'originario si dischiude soltanto nell'apertura extrateoretica all'essere. Alcuni interpreti hanno ritenuto che, appunto perché extrateoretica, questa apertura dovesse essere «pratica», ma, proprio perché nelle fasi decisive della sua medi-

⁷⁵ Ivi, p. 36. Cercando di additare con la maggior chiarezza possibile questo nesso, nella lezione del 1919/20 Heidegger usa il termine *Lebenswelt*, che tanta parte avrebbe poi avuto nel pensiero dell'ultimo Husserl. Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), cit., pp. 59 sgg.

⁷⁶ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, cit., p. 36. Come voleva Husserl, la fenomenologia deve descrivere l'ovvietà problematizzandola fino a rovesciarne la struttura.

⁷⁷ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Wintersemester 1921/22, a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, GA vol. 61, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, pp. 166-167.

⁷⁸ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 96.

⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Sommersemester 1925, a cura di P. Jaeger, GA vol. 20, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, pp. 254 sgg.; *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1991, pp. 229 sgg.

tazione Heidegger ricorre al principio fenomenologico, il suo pensiero dell'essere sembra situarsi al di là anche della sfera dell'azione, esattamente come accade nella fenomenologia husserliana, dove le opposizioni tradizionali, e dunque anche quella fra teoria e prassi, vengono svuotate di senso, per essere ripensate alla luce di un atteggiamento globale, quello fenomenologico, che le rende pressoché inutili. Nel primissimo Heidegger, la critica della teoria conduce dunque all'«evento» della scienza originaria (qui compare, credo per la prima volta, il termine *Ereignis*, figura cruciale delle riflessioni heideggeriane dagli anni Trenta in avanti), allà quale si giunge solo attraverso un sentiero esistenziale. Se consideriamo infine che la scienza originaria è intrecciata con la vita concreta, al punto da coincidere con essa, ecco che il cerchio si completa: qui si annuncia il senso del circolo ermeneutico, di quel circolo del comprendere ampiamente tematizzato in *Essere e tempo*.

Nella vicenda filosofica di Heidegger, il 1923 rappresenta un anno determinante (come, per altri versi, lo sarà il 1928), non tanto perché segna il passaggio dalla libera docenza di Freiburg allo straordinario di Marburg, quanto perché da quell'anno egli prende da Husserl una distanza che si sarebbe accentuata sempre più e che non fu solo materiale o personale. L'ultimo corso friburghese ritrae perfettamente la situazione: la fenomenologia diventa «ermeneutica della fatticità», poiché solo come tale è possibile l'esperienza filosofica. Ermeneutica della fatticità significa: 1) esplicazione del senso dell'esserci nella storia della metafisica; 2) determinazione delle categorie della coscienza storica; 3) comprensione del momento presente come situazione attuale della filosofia; 4) interpretazione dell'essere come carattere di fondo del pensiero.⁸⁰ A ciascuna di queste quattro dimensioni di ricerca si connette infine un'analisi della vita fattuale intesa come esistenza dell'esserci. La vita fattuale [*faktisches Leben*], le cui categorie fondamentali sono esposte nella lezione del semestre invernale 1921/22, è concepita aristotelicamente come un movimento (o una motilità), che si articola nelle figure della «riluzenza» [*Reluzenz*] e della «prestruzione» [*Praestruktion*], determinate e collegate categorialmente dalla nozione di «ruinanzza» [*Ruinanz*]. L'insieme di queste categorie, connesse formalmente

⁸⁰ M. Heidegger, *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*, cit., pp. 35 sgg., 40 sgg., 46 sgg.; trad. it., pp. 41 sgg., 45 sgg., 50 sgg.

dall'«intenzionalità», compone la «struttura formale originaria della fatticità».⁸¹

Tornando alla questione dell'ermeneutica, possiamo vedere come il suo campo principale non debba essere la metafisica nelle sue formulazioni storiche, ma l'esistenza concreta, il *Dasein* nella sua totalità esistenziale. È su questo luogo che Heidegger fa convergere l'ermeneutica e la fenomenologia. Possiamo dire: il metodo resta fenomenologico, ma la chiave della sua applicazione è l'ermeneutica. La differenza fra i due termini è, detto in sintesi, la seguente: la fenomenologia, in quanto possibilità stessa del pensiero, è filosofia, mentre l'ermeneutica non è filosofia in senso pieno, bensì «qualcosa di provvisorio», che tuttavia possiede una circostanza filosofica autentica. L'ermeneutica serve però a presentare dinanzi al pensiero filosofico attuale qualcosa che è rimasto a lungo dimenticato: l'essere.⁸² L'espressione «fenomenologia ermeneutica» non è dunque un semplice accostamento concettuale, ma la soluzione migliore per designare la situazione del pensiero heideggeriano negli anni Venti. Del resto, è proprio Heidegger, nella lezione del 1921/22, a usare la formula «ermeneutica fenomenologica» per indicare la linea di tendenza della sua ricerca: «non applicazione della filosofia per prendere conoscenza di proposizioni filosofiche, ma una ricerca radicale, le cui [...] possibilità di afferramento non siano vuote, ma conformi all'essere».⁸³ La relazione con l'essere si afferma dunque come il tema esclusivo, ma al tempo stesso inclusivo, poiché ingloba tutti gli altri, della ricerca heideggeriana. *Ontologia*, dice l'ultima lezione del primo periodo friburghese: ma l'ontologia, nella nuova accezione che bisogna assegnarle, è possibile «solo a partire dalla fenomenologia», poiché così «la corrispondente ontologia viene messa su una sicura base problematica e viene tenuta anche su un percorso ordinato».⁸⁴ Qui Heidegger delinea quella differenza tra fenomenologia in senso stretto e fenomenologia in senso lato, che, a mio avviso, costituisce la chiave per comprendere tutto il suo itinerario filosofico. La prima è «fenomenologia

⁸¹ Per l'analisi di queste categorie e dell'ambito complessivo della nozione di «vita fattuale» cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., pp. 79-155.

⁸² Cfr. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, cit., p. 20, trad. it., p. 28 (trad. leggermente modificata).

⁸³ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., p. 188.

⁸⁴ M. Heidegger, *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*, cit., p. 2, trad. it., p. 10.

della costituzione», la seconda «comprende l'ontologia».⁸⁵ Il passaggio dalla prima alla seconda sembra però implicare un'escursione teoretica, un movimento in cui la fenomenologia esce dal proprio ambito per ricompandersi poi in una nuova dimensione. Heidegger sembra, in questa occasione, sufficientemente esplicito: «partendo dalla fenomenologia come disciplina [fenomenologia in senso stretto], riflettere proprio uscendo da essa e pervenire da essa in quanto possibilità ad una "cosa" fondamentale che reca con sé l'intero tipo di ricerca e tutta la sua possibilità. Se dovesse risultare come decisiva possibilità il verso-cui della direzione, allora ne dovrebbe risultare in senso concreto il fondamentale significato della scoperta fenomenologica di Husserl».⁸⁶ Questo spostamento, proprio perché consente di mostrare il senso decisivo della scoperta husserliana, non è dunque un allontanamento definitivo, ma un movimento di uscita per recuperare la dimensione di partenza su un nuovo livello. Questa è l'essenza del lavoro heideggeriano intorno alla fenomenologia, che si rivela qui in modo inequivocabile come un'operazione dialettica.⁸⁷

b. Le lezioni di Marburg

All'inizio del 1922, Husserl indirizza a Natorp un'ulteriore richiesta affinché Heidegger possa ottenere la cattedra a Marburg, confessando però che «per me e per gli studi fenomenologici a Freiburg, la sua partenza sarebbe certamente una insostituibile perdita».⁸⁸ E un anno dopo egli può raccontare con soddisfazione: «Heidegger va come ordinario a Marburg [...], e Becker diventa ora il mio *Lehrassistent*».⁸⁹ Ricordando quel periodo, in una lettera a Pfänder del 1931 dice: «quando [Heidegger] arrivò a Marburg, il suo eccezionale successo nell'insegnamento mi parve come un mio personale successo».⁹⁰ Il maestro si rallegra dei

⁸⁵ *Ibid*

⁸⁶ *Ivi*, p. 107; trad. it., pp. 102-103.

⁸⁷ Sul rapporto fra fenomenologia e dialettica cfr. M. Heidegger, *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*, cit., pp. 43 sgg., trad. it., pp. 48 sgg.

⁸⁸ E. Husserl, *Lettera a Paul Natorp del 1° febbraio 1922*, in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. V, p. 151 (d'ora in avanti il *Briefwechsel* è citato con la sigla BW, seguita dal numero romano indicante il volume)

⁸⁹ E. Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 30 agosto 1923*, BW, III, p. 218.

⁹⁰ E. Husserl, *Lettera a Alexander Pfänder del 6 gennaio 1931*, BW, II, p. 182.

brillanti risultati dell'allievo e amico, ed esprime implicitamente soddisfazione per la vicinanza che Heidegger continua a tenere rispetto alla fenomenologia. Ma all'approfondimento della fenomenologia si sarebbe accompagnato un allontanamento, di cui Husserl si renderà pian piano conto e che Heidegger aveva già intravisto. Infatti, poco prima di trasferirsi a Marburg, egli scrive, con tono fortemente ironico: Husserl «vive della missione del "fondatore della fenomenologia", ma nessuno sa cosa sia – chi resta qui per un semestre, sa cosa succede –; egli incomincia a presentire che la gente non [lo] segue più – pensa naturalmente che sia troppo difficile – naturalmente, una "matematica dell'etico" (l'ultima novità!) non la capisce nessuno – anche se egli è molto più avanti di Heidegger, del quale ora dice: sì, egli doveva tenere lezioni da sé e non poteva frequentare le mie, altrimenti sarebbe lui più avanti».⁹¹

Dovendo qui esporre in forma estremamente sintetica le vastissime analisi della fenomenologia che Heidegger sviluppa negli anni marburghesi, ci limiteremo ad elencarne gli esiti principali, presentandoli secondo l'ordine cronologico delle lezioni.⁹²

Lo straordinario marburghese si inaugura, nel semestre invernale 1923/24, con un corso dal titolo inequivocabile: *Introduzio-*

⁹¹ M. Heidegger, *Lettera a Karl Jaspers del 14 luglio 1923*, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, pp. 42-43.

⁹² Sulle implicazioni fenomenologiche delle lezioni marburghesi cfr. W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, cit.; H.-M. Saß, *Heideggers Konzept der Phänomenologie*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 2, 1977, pp. 70-75; O. Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in E.-W. Orth (a cura di), *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, «Phänomenologische Forschungen», 9, Alber, Freiburg/München 1980, pp. 124-162; *Id.*, *Neue Wege mit Heidegger?*, «Philosophische Rundschau», 29, 1982, pp. 39-70; *Id.*, *Zeit und Sein bei Heidegger*, in E.-W. Orth (a cura di), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, «Phänomenologische Forschungen», 14, Alber, Freiburg/München 1983, pp. 152-191; Th. Kisiel, *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)*, *ivi*, pp. 192-211; J. Taminioux, *Remarques sur Heidegger et les "Recherches logiques" de Husserl*, cit.; R. Briart, *Presence et être Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les "Marburger Vorlesungen" de Heidegger*, «Revue philosophique de Louvain», 79, 1981, pp. 28-69; M. Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e tempo"*, Ed. di Filosofia, Torino 1983; C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere*, Dedalo, Bari 1984; *Id.*, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992; F. Volpi, *Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Husserl*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 37, 1984, pp. 48-69; A. Fabris, *Filosofia, storia e temporalità Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, ETS, Pisa 1988; J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990

ne alla ricerca fenomenologica. A partire da un'indagine storico-etimologica sul concetto di fenomenologia che risale fino ad Aristotele, il corso focalizza tale concetto nell'«autointerpretazione» di Husserl, esponendo i problemi centrali con un'analisi critica, non limitandosi solo alla loro descrizione, ma offrendone valutazioni critiche. In quel momento, Heidegger era forse il migliore conoscitore del pensiero husserliano (proveniva infatti da un lungo periodo di studio e di esercitazione alla ricerca fenomenologica).⁹³ Ma era anche un filosofo che aveva trovato il proprio sentiero (che, come ha sostenuto Gadamer, sarebbe stato per tutta la vita il suo «unico sentiero»), e che dunque aveva bisogno di trarre dalla fenomenologia ciò che essa poteva dargli in vista di quel sentiero. In questa lezione si annunciano, in forma più o meno esplicita, tutti i motivi di pensiero di *Essere e tempo* e, in generale, del «primo» Heidegger. Qui egli istituisce una relazione fra la ricerca fenomenologica e la «passione dell'interrogare», e, di conseguenza, un nesso fra la fenomenologia come possibilità del domandare e del pensare e la tradizione della metafisica.

La presentazione del corso è un vero e proprio manifesto programmatico, in cui vengono anticipati i temi sui quali la riflessione heideggeriana si sarebbe orientata fin quasi alla fine del decennio. Per il loro interesse non soltanto storico-filologico, queste pagine meritano di essere riprodotte quasi integralmente. Il corso si prefigge di presentare alcuni «elementi di fatto» (leggi: *concetti fenomenologici fondamentali*) e di «elaborarli concretamente» (leggi: *utilizzare il principio «alle cose stesse»*), per comprendere il «rapporto teoretico con essi» (leggi: *la loro interpretazione critica*). Ma a tale scopo viene fatto presente: «1) nessuna informazione giornalistica sulla fenomenologia e nessuno svelamento di un trucco della visione eidetica. 2) [...] qui non si darà alcuna fondazione, alcun programma o sistema: non c'è assolutamente da aspettarsi filosofia. È mia convinzione, che con la filosofia siamo alla fine. Ci troviamo dinanzi a compiti totalmente nuovi, che non hanno nulla a che fare con la filosofia tradizionale. [...] Il compito delle seguenti considerazioni è triplice: 1) chiarimento dell'espressione «fenomenologia»; 2) presentificazione della comparsa della ricerca

⁹³ Egli stesso ricorda che «dal semestre invernale 1920/21 fino al semestre estivo 1923 (tenne) ogni sabato mattina seminari privati sulla V e VI Ricerca logica» Cit. nel *Nachwort des Herausgebers* in M. Heidegger, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Wintersemester 1923/24, a cura di F-W von Herrmann, GA vol. 17, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, p. 329.

fenomenologica nelle *Ricerche logiche* di Husserl; 3) presentificazione della *formazione* della fenomenologia a partire da qui, fino a che punto sarà mantenuta, fino a che punto verrà curvata o, alla fine, messa da parte nel suo significato decisivo. Storia del concetto: φαινόμενον e λόγος – due parole originarie della filosofia greca, dalla cui trasformazione di significato diventerà comprensibile la nascita del significato specifico. Nella misura in cui queste parole esprimono l'«esserci» [*Dasein*], illustrandole ci muoviamo nella storia dell'esserci dell'umanità occidentale e nella storia della sua autointerpretazione. In base all'autointerpretazione husserliana della «fenomenologia» seguita immediatamente alle *Ricerche logiche*, diventerà chiaro come egli concepisca e sviluppi il compito della ricerca fenomenologica. In via presentativa fissiamo come tema principale: l'esserci; cioè il mondo, il rapporto con esso, la temporalità, il linguaggio, l'interpretazione propria dell'esserci, le possibilità dell'interpretazione dell'esserci. Nessun presupposto di conoscenze filosofiche. Ma al contrario, tre premesse: la passione dell'autentico e corretto *domandare*. La passione non avviene a piacimento, ma ha il suo tempo e il suo ritmo [*ihre Zeit und ihr Tempo*]. Dev'essere presente la disponibilità, che consiste in: 1) aver cura di una istintivamente sicura superiorità del pregiudizio; 2) curarsi del familiarizzarsi in una determinata scienza; 3) cogliere il fatto che la vita aiuta il domandare conoscente ad ottenere ogni altra comodità piuttosto che una comodità spirituale, la cosiddetta *considerazione teoretica*. A 1): non assenza di pregiudizi, che è un'utopia. L'opinione di non avere alcun pregiudizio, è essa stessa il più grande pregiudizio. Superiorità rispetto a ogni possibilità che qualcosa si presenti come pregiudizio. Non liberi da pregiudizi, ma liberi per la possibilità che, nel momento decisivo, a partire dal confronto con la cosa si possa mettere da parte un pregiudizio. Questa è la forma di esistenza dell'uomo scientifico. A 2): la scienza, intesa come raccolta elaborata di materiali, ha come conseguenza un disgusto nella conoscenza. [...] Si fugge da una possibilità fondamentale dell'esserci, che oggi ci sembra si stia perdendo. Le scienze sono una possibilità dell'esserci e del suo confronto con se stesso. Se di fronte alla scienza ciascuno, nella propria posizione, ha esperito in determinate domande che egli qui si confronta con se stesso e con il mondo, allora si è compreso ciò che significa scienza. A 3): la disponibilità al domandare consiste in una certa *maturità dell'esistenza*: non cadere in

surrogati, e non si tratta nemmeno di finire il più in fretta possibile, ma trattarsi per anni nell'incertezza, maturare da essa per il confronto con le cose, essere libero di rinunciare a ogni risposta prematura. A tale scopo è necessario liberarsi da una tradizione che è stata genuina nella filosofia greca: il comportamento scientifico come teoria». ⁹⁴

Si manifesta qui il senso heideggeriano dell'interrogare filosofico, che dev'essere ermeneutico, esistenziale e temporale al tempo stesso. Per la sua realizzazione bisogna però deviare dalla strada husserliana, perché in essa non emerge né la questione della temporalità dell'essere, né quella della temporalità dell'esistenza, ovvero dell'essere del soggetto che interroga: «l'intera argomentazione husserliana è una pura e formale contrapposizione fra senso temporale valido e senso temporale reale. Un'altra possibilità entro questa alternativa non è assolutamente all'orizzonte». ⁹⁵ L'altra via che Heidegger ha scorto sarebbe invece rappresentata da una concezione ontologico-esistenziale del tempo, di cui l'esserci si prende cura proprio in virtù della propria costituzione d'essere. L'alternativa all'orizzonte husserliano risiederebbe dunque nella scoperta (o ri-scoperta) dell'essere da parte del pensiero filosofico. La critica della coscienza lascia irrompere un motivo nuovo per l'indagine fenomenologica: l'esserci nel suo rapporto con l'essere. L'inaggrabilità dell'esserci rappresenta la sfida che il metodo fenomenologico deve raccogliere, l'abisso in cui deve guardare per poter corrispondere all'appello dell'essere. In caso contrario, si resta impigliati in una rete concettuale (sia essa costituita da elementi empirici o da presupposti trascendentali) che ostruisce l'accesso all'unica vera questione della filosofia: l'essere. In quella rete è rimasto intrappolato Husserl, anzi, ci si è ficcato con le sue stesse mani, quando non ha voluto uscire dal campo dell'io trascendentale per affrontare direttamente l'io nella sua esistenza fattuale. Perciò, conclude Heidegger, «dopo aver stabilito la coscienza come campo tematico della ricerca fenomenologica nel senso autentico, viene deformato ciò a cui ogni filosofia mira. La coscienza è la regione delle esperienze viventi. La vita stessa in quanto globalità delle esperienze viventi è determinata come regione concreta di questi singoli fatti. Ma non si perviene a com-

⁹⁴ M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, cit. pp. 1-3

⁹⁵ Ivi, p. 96

prendere la vita stessa nel suo essere autentico e a rispondere alla domanda sul suo carattere d'essere. Ogni filosofia dell'umanità, dello spirito, della vita, della cultura è un unico *lucus a non lucendo*. Si vuole fare filosofia sull'esserci, senza aver interrogato l'esserci stesso». ⁹⁶ Qui Heidegger ha individuato quel luogo del pensare che sarebbe rimasto, pur nelle profonde differenze interne che solcheranno le sue riflessioni successive, la sua unica preoccupazione filosofica, l'unica cosa del suo pensiero. Husserl invece, persistendo sulla sua strada, avrebbe soltanto sfiorato la cosa del pensare, rimanendo alle prese con «la Cura per la conoscenza conosciuta, che però non è altro che l'angoscia dinanzi all'esserci». ⁹⁷

Nel semestre invernale 1924/25, il cui tema è il *Sofista* di Platone, la fenomenologia entra nella veste di metodo che guida la ricerca, in vista di una comprensione concreta della cosa indagata (che in questo caso è la figura del filosofo secondo la concezione platonica). Nell'insieme, il corso non presenta particolari analisi della fenomenologia. Vorrei solo rilevare un elemento di metodo che compare raramente negli altri corsi: la funzione del «negativo» nella fenomenologia. La negazione, in questo caso il «non» dell'essere, ha una funzione positiva di «purificazione» dell'ente, un carattere produttivo. Anche «nella ricerca fenomenologica la negazione riceve una collocazione privilegiata: la negazione nel senso che essa viene realizzata entro una precedente appropriazione e uno svelamento di un contenuto concreto. Questo è l'autenticamente sistematico nella fenomenologia, cioè il fatto che, se essa viene condotta autenticamente, si realizza sempre nella visione preventiva delle cose». ⁹⁸

Con le lezioni del semestre estivo 1925 e di quello invernale 1925/26, il confronto con la fenomenologia prende sempre più la forma di una creazione filosofica originale, volta a definire la struttura dell'ontologia fondamentale. Nelle lezioni del 1925, dal titolo *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, viene ribadita la critica all'insufficiente attenzione che Husserl riserva alla questione dell'esistenza. Così facendo, Husserl sarebbe venuto meno all'esigenza di fondo della fenomenologia, a quel «ritorno alle cose stesse» che dovrebbe valere come ritorno all'originario. E

⁹⁶ Ivi, pp. 274-275

⁹⁷ Ivi, p. 97

⁹⁸ M. Heidegger, *Platon Sophistes*, Wintersemester 1924/25, a cura di I. Schußler, GA vol. 19, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, pp. 560 sgg.

per l'essere umano, l'originario è la sua esistenza. «la questione primaria di Husserl [] come può in generale la coscienza diventare oggetto possibile di una scienza assoluta? [.] Questa idea, ossia che la coscienza deve essere la regione di una scienza assoluta, [..] assilla la filosofia moderna a partire da Cartesio. L'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non è ottenuta *fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse*, ma nel ritorno ad una idea tradizionale di filosofia».⁹⁹ L'analisi della riduzione ha portato Heidegger a una conclusione negativa, perché nella figura della riduzione continuerebbe a manifestarsi la «signoria della tradizione», cioè l'esclusione del mondo nel suo essere

Qui Heidegger pone alcune domande centrali per il ripensamento della fenomenologia: «com'è in generale possibile che [] la coscienza pura, che deve essere separata per mezzo di una cesura assoluta da qualsiasi trascendenza, si unifichi al tempo stesso con la realtà nell'unità di un uomo reale, che pure a sua volta si presenta come oggetto reale nel mondo? Com'è possibile che gli *Erlebnisse* costituiscano una regione dell'essere assoluta e pura, e nello stesso tempo si verifichino nella trascendenza del mondo?»¹⁰⁰ Per non far precipitare il discorso fenomenologico in contraddizioni insolubili, bisogna dunque non tanto interrogarsi sugli atti della coscienza o sulla sua intenzionalità, quanto sull'essere della coscienza e sull'essere dell'intenzionalità. Nella fenomenologia, definita «descrizione analitica dell'intenzionalità nel suo apriori», non viene prestata la necessaria attenzione all'essere della coscienza e dell'intenzionalità. C'è come un vuoto di indagine, l'essere non viene considerato: «il *problema dell'essere dell'intenzionale resta non discusso*. Nel territorio così acquisito, quello della coscienza pura, esso non viene posto, anzi viene addirittura respinto come controsenso. [...] *La questione stessa dell'essere resta non discussa*».¹⁰¹ La fenomenologia «si muove [.] in una *fondamentale lacuna*», che si articola in due dimenticanze: «*in primo luogo, si tralascia il problema dell'essere di questo ente specifico, cioè degli atti; in secondo luogo, è tralasciato il problema del senso dell'essere stesso*».¹⁰² Heidegger non riesce a capacitarsi di come «una ricerca il cui princi-

pio suona "alle cose stesse!", lasci incompiuta la considerazione fondamentale di quella che è la sua cosa più propria»¹⁰³ Forse la filosofia husserliana riesce ad essere tanto «non-fenomenologica», da escludere dalla sua indagine proprio ciò che dovrebbe costituire il suo terreno più proprio? La conclusione cui si giunge è che, per essere fedeli al principio fenomenologico, bisogna fondare la fenomenologia nella questione dell'essere

Le lezioni del 1925/26, pubblicate con il titolo *Logica. Il problema della verità*, mettono mano decisamente a questo compito, spianando definitivamente la via verso *Essere e tempo*, che sarà pubblicato pochi mesi dopo la loro conclusione. In esse viene svolta un'analisi dettagliata di quella differenza fra psicologismo e logica filosofica che Husserl aveva esposto nelle *Ricerche logiche*. Nonostante la critica che viene rivolta a Husserl e alla sua insufficiente comprensione della dimensione ontologica della logica, del pensiero husserliano Heidegger conserva qui l'istanza metodologica: «per tutto il corso di queste lezioni procederemo fenomenologicamente».¹⁰⁴ Ma procedere in senso fenomenologico voleva dire per Heidegger anche andare contro Husserl, che sarebbe caduto in un fatale errore, quando ha ritenuto che specificando il contenuto giudicativo si giungesse all'atto concreto. «questa sorprendente svista è stata possibile solo perché Husserl, affascinato dall'ideale e dall'idea, abbracciò entrambe le cose [contenuto giudicativo o idea in generale e atto] (nel doppio senso di validità della proposizione e di sussistenza dell'essenza in generale) parlando semplicemente di ideale in contrapposizione al reale».¹⁰⁵ L'errore di Husserl può essere espresso con un sillogismo «idea uguale validità uguale proposizione. Questa è la prima tesi. La *propositio minor*: idea uguale generale uguale forma uguale genere. Conclusione: proposizione uguale generale, identico all'idea, e quindi: proposizione [Satz] uguale genere delle posizioni [Setzungen]»¹⁰⁶ Ora, prescindendo dalla critica che potremmo a nostra volta rivolgere a questa interpretazione heideggeriana che, leggendo la fenomenologia di Husserl come idealismo, ricade essa stessa in una «svista» e non coglie piena-

⁹⁹ *Ibid*

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Logik Die Frage nach der Wahrheit*, Wintersemester 1925/26, a cura di W. Biemel, GA vol. 21, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 33, *Logica Il problema della verità*, trad. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986, p. 24

¹⁰¹ *Ivi*, p. 61, trad. it., p. 42

¹⁰² *Ivi*, p. 73, trad. it., p. 50

⁹⁹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit. p. 147, trad. it., p. 134

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 139, trad. it., p. 127

¹⁰¹ *Ivi*, p. 157, trad. it., p. 142

¹⁰² *Ivi*, p. 159, trad. it., p. 144

mente il senso del discorso husserliano, riproponiamo la domanda cruciale di Heidegger. la verità è validità ideale, validità di fatto oppure dev'essere cercata altrove? Heidegger ritiene che debba essere ricercata nella costituzione d'essere dell'esserci, che è essenzialmente temporale. Se la scoperta dell'essere avviene insieme alla scoperta della temporalità, si tratta allora di «indagare la temporalità dei fenomeni», riferendoli «al tempo in quanto tale». Svolgere filosoficamente questo compito significa elaborare una «cronologia» o, per essere più precisi, una «cronologia fenomenologica». Ciò significa che «questo *logos* del tempo, questa indagine sul tempo ha un orientamento filosofico e che non ci si occupa della misurazione del tempo e della dottrina della misurazione del tempo. Una cronologia fenomenologica si propone di indagare quel che nei fenomeni è determinato dal tempo, di indagare cioè la loro temporalità e in questo modo il tempo stesso»¹⁰⁷

In stretta connessione con il corso del 1924/25, quello del semestre estivo 1926, intitolato *I concetti fondamentali della filosofia antica*, riprende i temi cruciali degli inizi del pensiero filosofico, evidenziando sempre il problema dell'ontologia, concetto dalla duplice forma. ricerca dell'ente e al tempo stesso ricerca dell'essere. È ancora il metodo fenomenologico-ontologico a saldare questo doppio volto della «scienza fondamentale».¹⁰⁸

Il titolo delle lezioni del semestre estivo 1927, identico a quello delle lezioni del 1919/20, è ulteriormente significativo. *I problemi fondamentali della fenomenologia* vengono qui sezionati fin nei loro elementi primari, per ricavare la base metodica di una nuova ontologia, che riesca a ricercare e determinare l'essere in quanto tale e non più soltanto l'essere dell'ente. In queste lezioni Heidegger propone la struttura metodica di tale ricerca, che si presenta come un ampliamento del metodo husserliano. Eccone i tratti essenziali: «la *riduzione* fenomenologica, il ricondurre lo sguardo dall'ente all'essere, non è però l'unica e neppure la più importante componente fondamentale del metodo fenomenologico. Infatti, il riportare lo sguardo all'essere necessita nel contempo che ci si porti positivamente sull'essere stesso. [...] L'essere non è accessibile come l'ente, non lo troviamo lì, facil-

¹⁰⁷ Ivi, pp 199-200, trad it., pp 132-133

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Sommersemester 1926, a cura di F.-K. Blust, GA vol. 22, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 179 sgg.

mente, ma [] dev'essere sempre portato allo sguardo in un libero progetto. Il progetto dell'ente dato, un progetto alla luce del suo essere e delle sue strutture ontologiche, noi lo chiamiamo *costruzione fenomenologica*. Ma anche così il metodo della fenomenologia non è affatto completo. [...] Per questo motivo [...] alla costruzione riducente dell'essere, appartiene necessariamente una *distruzione*, cioè una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono anzitutto essere necessariamente impiegati, allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti. Solo attraverso una tale distruzione, l'ontologia può assicurarsi fenomenologicamente della genuinità dei propri concetti»¹⁰⁹ Questa struttura rappresenta dunque «il metodo dell'ontologia», che Heidegger continua a chiamare «fenomenologia». Quindi, se è vero che «non esiste *la* fenomenologia» in quanto corrente, esiste però la fenomenologia in quanto «autentico interrogare» e in quanto «lotta con le cose al servizio delle cose».¹¹⁰

Nel semestre invernale 1927/28, il metodo stabilito nel semestre precedente e tracciato negli anni precedenti viene applicato alla *Critica della ragion pura* di Kant, oggetto di un'interpretazione fenomenologica in quanto in essa viene ricercata la dimensione ontologica.¹¹¹ Per inciso, rileviamo come queste lezioni siano rilevanti anche sul piano della storiografia filosofica, poiché anticipano quell'interpretazione di Kant che, l'anno successivo, Heidegger presenterà in *Kant e il problema della metafisica*, in cui la consueta visione gnoseologico-scientifica di Kant diffusa dalla Scuola di Marburgo viene rovesciata per mezzo di una lettura ontologico-metafisica, che mostrerà anche la radice esistenziale del progetto filosofico kantiano.¹¹²

L'ultima lezione del periodo marburghese (semestre estivo 1928) è centrata su Leibniz e su una reinterpretazione del principio di ragione alla luce del problema della trascendenza. Anche

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), cit., pp. 29-31, trad. it., pp. 20-21.

¹¹⁰ Ivi, pp. 466-467, trad. it., p. 315.

¹¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927/28, a cura di I. Görland, GA vol. 25, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant* trad. it. di R. Cnstin e A. Marini, Mursia, Milano 1999.

¹¹² Il momento paradigmatico di questa discussione è il dibattito su Kant fra Heidegger e Cassirer svoltosi a Davos nel 1929. Cfr. E. Cassirer, M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano 1990.

in questo caso, si tratta di un'applicazione del metodo fenomenologico-ontologico sopra delineato, i cui esiti riguardano il progetto heideggeriano complessivo, che poco prima era stato esposto in *Essere e tempo*. In relazione alla nostra questione, sono importanti le riflessioni sul rapporto fra soggettività ed esserci (la critica alla concezione del soggetto come una «capsula»), sul rapporto fra intenzionalità e trascendenza e su quello fra essere ed esserci, al cui proposito è illuminante la frase: «c'è essere soltanto se l'esserci comprende l'essere».¹¹³ Ciò significa che «la possibilità che ci sia l'essere nel comprendere, ha come presupposto l'esistenza fattuale dell'esserci, e questa a sua volta il fattuale esser presente sottomano della natura».¹¹⁴ La differenza ontologica, che Heidegger fa valere contro Husserl, si realizza solo nella comprensione dell'essere da parte dell'esserci. Questa dimensione, che in *Essere e tempo* si chiama ontologia fondamentale, è definita qui «metaontologia» (*Metontologie*), la quale dischiude il «fenomeno originario dell'esistenza».

Le lezioni qui soltanto nominate sono un insuperato esempio di lavoro critico intorno alla fenomenologia, il cui prodotto è, per certi aspetti, un'originale prosecuzione di alcuni motivi fenomenologici fondamentali. È in questo senso che si può accogliere quanto sostiene Biemel: «quello che Heidegger propose come esercizi fenomenologici aveva poco a che fare con le analisi di Husserl sulla costituzione e sulla riduzione, ma davvero molto con il motto husserliano "alle cose stesse", nel senso che richiamava improvvisamente in vita filosofi che sembravano ormai "superati", attualizzandone il pensiero in forma così originaria da esercitare un influsso addirittura rivoluzionario».¹¹⁵ Sotto questo profilo, è illuminante la valutazione che Heidegger stesso dà delle lezioni marburghesi. «nell'insieme si tratta per me di un lavoro di transizione. Dal fatto che Husserl trovi il tutto strano e che "non lo collochi più" nella fenomenologia consueta, traggio la conseguenza che io *de facto* sono già molto più in là, di quanto io

¹¹³ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester 1928, a cura di K. Held, GA vol. 26, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, p. 199, *Principi metafisici della logica*, trad. it. di G. Moretto, il melangolo, Genova 1990.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ W. Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1973, p. 33.

stesso creda e veda».¹¹⁶ Ora però, nell'estate del 1928, Heidegger fa ritorno alla sua Università d'origine e, soprattutto, alla sua terra natia: «Freiburg sarà per me ancora una volta la prova, se è rimasto ancora qualcosa di filosofia o se tutto è svanito in erudizione».¹¹⁷

¹¹⁶ M. Heidegger, *Lettera a Karl Jaspers del 24 maggio 1926*, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 64.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Lettera a Karl Jaspers del 24 settembre 1928*, *ivi*, p. 104.

3. STORIA DI UNA COLLABORAZIONE

a *Biografia e filosofia*

Dopo aver ridotto a metà, nel semestre estivo del 1928, il proprio orario d'insegnamento, nell'inverno dello stesso anno Husserl lascia definitivamente, per raggiunti limiti di età, la cattedra di Freiburg. Il suo sostituto, da lui esplicitamente indicato, è Heidegger, con il quale la fenomenologia non avrebbe più trovato a Freiburg uno sviluppo ortodosso. Anzi, dalla cattedra che fu di Husserl sarebbe partito un impulso che avrebbe condotto assai lontano dalle intenzioni husserliane e che, in ogni caso, avrebbe modificato l'intero campo della filosofia del Novecento. Da quel momento l'esortazione fenomenologica fondamentale, «alle cose stesse», conobbe una trasformazione radicale, con la quale Husserl si trovò in disaccordo al punto da respingerla fermamente, ma che noi non possiamo eludere, tanto meno in un lavoro di ricostruzione storico-interpretativo.

Il periodo compreso tra il 1916 e il 1929 racchiude con la maggiore intensità le vicende filosofiche e biografiche che hanno caratterizzato l'incontro fra i due filosofi. Nel 1916 infatti Heidegger, che a Freiburg si era addottorato nel 1913 con Arthur Schneider e abilitato nel 1915 con Rickert, era diventato assistente e collaboratore di Husserl. Nel semestre invernale 1915/16 tenne già un seminario, mentre il 10 ottobre del 1916 Husserl chiese per lui un incarico di insegnamento, che, in varie forme, gli sarebbe stato conferito fino al 1923, anno in cui ottenne la cattedra a Marburg. Il 21 gennaio del 1919 la Facoltà accoglie la richiesta di Husserl, che il *Privatdozent* Heidegger venga nominato assistente. Per alcuni anni i contatti fra i due sono frequenti e proficui. Heidegger approfondisce la conoscenza della fenomenologia e Husserl riceve stimoli critici da colui che considera il possibile continuatore del suo pensiero. Dal 1923 Heidegger si trasferisce a Marburg e l'intensità del legame diminuisce, ma il vincolo fenomenologico rimane forte. Così almeno ritiene Husserl, che in quegli anni continua a collocare il lavoro heideggeriano nell'ambito della propria fenomenologia costitutiva.

Pochissimi sono i documenti sui primi anni del rapporto, poiché sono le lettere fra loro – per lo meno quelle conservate – (e tra l'altro di scarsissimo interesse filosofico). Tuttavia, nel suo

vasto epistolario Husserl usa espressioni che non lasciano dubbi sull'effettiva amicizia che si stava creando. Nel 1919 riferisce a Johannes Daubert «mi è cresciuto un eccellente collaboratore nel mio giovane collega Dr. Heidegger».¹¹⁸ L'anno successivo, scrivendo a Ingarden, parla di Heidegger come redattore dello «Jahrbuch», compiacendosi del suo lavoro e della crescita degli allievi. «qui si è formata una cerchia di fenomenologi che supera anche i migliori tempi di Göttingen».¹¹⁹

Il suo giudizio su Heidegger è positivo al punto da raccomandarlo, già nel 1920, a Natorp per il posto di straordinario che si era liberato a Marburg (e che Heidegger ottenne poi nel 1923): «Le avevo scritto che si era abilitato qui come “filosofo cattolico” e che ciò avrebbe eventualmente potuto far nascere di nuovo un dubbio, se inserirlo nella lista. Mi permetta di informarLa che già allora – solo che io non lo sapevo – Heidegger si era liberato dal cattolicesimo dogmatico. Ne ha tratto subito tutte le conseguenze, tagliandosi la sicura e rapida carriera come “filosofo cattolico della *Weltanschauung*”. univoco, energico e tuttavia pieno di tatto. Negli ultimi due anni è diventato il mio più valido collaboratore filosofico; di lui, in quanto docente accademico e pensatore filosofico, ho le impressioni migliori possibili, e in lui ripongo grandi speranze. Le sue esercitazioni seminariali sono tanto frequentate quanto le mie, e sa come avvincere sia i principianti che i progrediti. Anche le sue famose lezioni, ben rifinite e al tempo stesso profonde, sono molto frequentate (circa 100 uditori). Si è iniziato con la più grande energia alla fenomenologia, e in generale mira alla più sicura fondamentazione per il suo pensiero filosofico. La sua erudizione è ampia. Una solida personalità. [...] È uno dei giovani più promettenti, di cui dobbiamo occuparci».¹²⁰

Un tono analogo si ritrova anche in altre lettere, più private. Heidegger ha sviluppato ulteriormente la sua formazione, «ha anche perfezionato la sua notevole ed energica peculiarità, ed esercita una forte influenza. Indipendentemente da quello che ne sarà di lui, sarà qualcosa di grande valore».¹²¹ In una lettera del 1919 a Rudolf Otto, parlando della religiosità di Heidegger e di Heinrich Oxner («allievo di Rickert [...] come in origine lo è stato

¹¹⁸ E. Husserl, *Lettera a Johannes Daubert del 10 agosto 1919*, in BW, II, p. 77.

¹¹⁹ E. Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 18 luglio 1920*, in BW, III, p. 204.

¹²⁰ E. Husserl, *Lettera a Paul Natorp dell'11 febbraio 1920*, in BW, V, pp. 139-140.

¹²¹ E. Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 24 dicembre 1921*, in BW, III, p. 215.

anche Heidegger»), ribadisce di «non aver esercitato il benché minimo influsso sul passaggio di Heidegger e di Oxner al campo del protestantesimo», e ricorda che entrambi, «non senza forti resistenze interiori, si aprirono poco a poco ai miei incitamenti e mi si avvicinarono anche personalmente. In entrambi si realizzarono in quello stesso periodo radicali cambiamenti nelle loro convinzioni religiose di fondo. Entrambi sono personalità orientate in senso realmente religioso: in Heidegger prevale l'interesse teoretico-filosofico, in Oxner quello religioso come tale».¹²²

Anche da parte di Heidegger abbiamo alcune testimonianze che denotano il clima amichevole e produttivo di quegli anni. Nel 1919, pur lamentando che gli «rimane poco tempo dall'intensivo lavoro con Husserl», è soddisfatto, perché il suo lavoro «è molto concentrato, sostanziale e concreto», al punto da dire: «energico orientamento verso un'attività accademica intensa e d'alto valore, costante apprendimento nel sodalizio con Husserl». In questo contesto c'è ampio spazio per l'amicizia: «la mia vita è tranquilla ma ricca [] e ciò che posso dare o ricevere nell'amicizia è per me stesso un arricchimento della vita».¹²³ Ecco poste le premesse per una feconda collaborazione.

b. L'incontro e il dissidio

Come scrisse Derrida recensendo il vol. IX della «Husserliana» che contiene le diverse versioni della voce *Fenomenologia*, seguendo questi testi «si possono seguire le tracce di quella che è stata, in un certo momento, la collaborazione fra Husserl e Heidegger».¹²⁴ Cerchiamo ora di scrivere la storia di quella collaborazione.

All'inizio del 1927 Husserl viene invitato da James Louis Garvin a stilare la voce *Fenomenologia* per la XIV edizione della *Encyclopaedia Britannica*. Dato il rapporto di stima filosofica e di stretta amicizia con Heidegger, egli decide di invitarlo a collaborare alla stesura dell'articolo. Da ottobre 1927 fino a marzo 1928 si svolge la vicenda relativa a questa stesura. Il personale lavoro che Husserl stava conducendo sulle pagine di *Essere e tempo* si in-

¹²² E Husserl, *Lettera a Rudolf Otto del 5 marzo 1919*, in BW, VII, p. 205

¹²³ M. Heidegger, *Lettere a Elisabeth Blochmann del 14 gennaio e del 1° maggio 1919*, in M. Heidegger E. Blochmann, *Briefwechsel*, cit., pp. 12 e 16, trad. it., pp. 29 e 35

¹²⁴ J. Derrida, *Recensione di E. Husserl, Phänomenologische Psychologie* «Les Études Philosophiques», 1963, p. 203

terseca così con un dialogo scientifico reale, in cui entrano in gioco due concrete presenze filosofiche e da cui si sarebbero tratte conseguenze decisive per il futuro della fenomenologia. Nonostante la lettura di *Essere e tempo* gli stesse procurando molte perplessità e rafforzando i dubbi sulla tendenza che la riflessione heideggeriana stava prendendo,¹²⁵ Husserl si ostinava a non riconoscere la frattura. «non volevo infatti ammettere, davanti a teorie così difficili per il mio modo di pensare, che avessero abbandonato il metodo della ricerca fenomenologica».¹²⁶ Ecco spiegato il motivo di fondo della proposta di collaborazione. La «speranza» che animava Husserl era di lasciare nelle mani di Heidegger il futuro della fenomenologia, sicuro che il suo intuito filosofico avrebbe saputo svilupparla nella forma più elevata. Ancora nel 1926 lo rassicura «nessuno ha più fiducia di me in Lei».¹²⁷ Ma il terreno concreto del lavoro in comune riguardo a ciò che doveva essere inteso e presentato come fenomenologia avrebbe messo alla prova questa fiducia.

All'inizio di agosto del 1927, ritenendo ancora possibile un lavoro comune nel quadro fenomenologico-trascendentale, Husserl espone dunque a Heidegger il progetto di questo articolo,¹²⁸ che, data la sua collocazione, avrebbe dovuto avere non solo una risonanza internazionale, ma anche una diffusione nell'ambito culturale in generale, non cioè ristretta a quello filosofico. Fino ad allora Husserl aveva pubblicato, considerando solo le opere fenomenologiche, relativamente poco. *Del 1900-1901* sono *le Ricerche logiche*, del 1911 l'articolo su «Logos» intitolato *La filosofia come scienza rigorosa*; del 1913 il primo volume delle *Idee*. Con questo scritto egli aveva dunque la possibilità di presentare sinteticamente i contenuti del suo pensiero, che negli anni precedenti aveva elaborato in forma pressoché definitiva, anche se non pubblica.

¹²⁵ Husserl scrive infatti a Mahnke «Lei sa quanto io lo [Heidegger] stimi come personalità onesta e del tutto genuina, e come pensatore di un'originalità assolutamente unica. Ciò non significa però che io sia senz'altro d'accordo con lui dal punto di vista concreto e metodico». E Husserl, *Lettera a D. Mahnke del 26 dicembre 1927*, in BW, III, p. 457. Per la lettura husserliana di *Essere e tempo* cfr. *infra*, cap. 4.

¹²⁶ E Husserl, *Lettera a Alexander Pfänder del 6 gennaio 1931*, in BW, II, p. 181

¹²⁷ E Husserl, *Lettera a Martin Heidegger del dicembre 1926*, in BW, IV, p. 140

¹²⁸ Cfr. M. Heidegger *Lettera a Karl Löwith del 20 agosto 1927*, in D. Papenfuss, O. Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers*, 3 voll., Klostermann, Frankfurt am Main 1990, vol. II, pp. 33-34.

Osserviamo ora la stratificazione dell'articolo. Husserl redige una versione iniziale, parte della quale studiata e commentata insieme a Heidegger verso la metà di ottobre, e parte inviata agli successivamente a Meßkirch. Heidegger apporta alcune annotazioni e, a lettura ultimata, pensa di riscriverne la prima parte, introduttiva, affrontando il problema da un'angolazione diversa da quella husserliana. La seconda versione consiste quindi in un'introduzione elaborata da Heidegger e in altre due sezioni scritte da Husserl. La revisione heideggeriana della seconda versione sfocia in una serie di note marginali su alcuni punti dell'esposizione husserliana e, soprattutto, in una lettera a Husserl (22 ottobre 1927), nella quale egli chiarisce definitivamente le proprie obiezioni. Husserl però, evidentemente non soddisfatto delle osservazioni heideggeriane, accentuate e meglio calibrate nella lettera, sottoposto il tutto a ulteriore verifica, decide di passare alla stesura definitiva espungendo, sia dal punto di vista concettuale sia da quello stilistico, la presenza del suo interlocutore. Approderà a una terza versione che servirà da base per un'ultima, definitiva, sistemazione. L'articolo è passato dunque attraverso numerose redazioni, procurando a Husserl non poche preoccupazioni. Dalle lettere a Ingarden sappiamo che egli temeva, avendo superato i limiti consentitigli, un parevole sfavorevole da Londra. Ma i problemi maggiori sono stati di contenuto. Dopo essersi confrontato con Heidegger, egli decide, apparentemente senza dubbi, di impostare l'articolo in maniera tale che possa costituire un «filo conduttore per la serie delle pubblicazioni a venire, soprattutto per le parti di *Idee II*».¹²⁹

Della stratificazione concettuale che la sequenza delle versioni lascia vedere, l'articolo finale non reca alcuna traccia visibile. L'unica occasione in cui i due filosofi siano entrati in autentico contatto nel lavoro filosofico concreto si risolve dunque in un reciproco allontanamento. Di quello che potremmo definire il difficile incrocio fra i due pensieri non rimane che un unico percorso: il fondatore della fenomenologia, dopo aver tentato un lavoro a quattro mani, si fa carico di tutto ciò che nella voce dell'*Encyclopaedia* dovrà essere pubblicato. L'8 dicembre 1927 scrive infatti a Heidegger: «la nuova elaborazione dell'articolo londinese, ora molto accuratamente meditato e ordinato, è riuscita bene, ma completamente diversa da come Lei potrebbe suppor-

re, sebbene l'essenziale sia rimasto inalterato. Infine, era ed è rimasto troppo ampio, ma a questo punto non volevo avervi più niente a che fare, e nemmeno lo si poteva più accorciare. Così l'ho spedito in Inghilterra, e non ho ancora avuto alcuna risposta. Una versione accresciuta, che tenga conto del duplice senso, là non affrontato, della psicologia, tesa sia in direzione naturalistica che in quella delle scienze dello spirito (la mia vecchia opposizione), dovrebbe apparire nello «Jahrbuch», al tempo stesso come introduzione per le prossime pubblicazioni».¹³⁰

La «voce» scritta da Husserl e tradotta in inglese da Christopher V. Salmon fu pubblicata nel 1929 e ristampata nell'*Encyclopaedia Britannica* fino al 1956. In seguito venne sostituita da un articolo di John N. Findlay e, a partire dal 1966, da uno di Herbert Spiegelberg. Dal 1974 l'articolo *Fenomenologia* è costituito da un testo di Walter Biemel, che analizza il movimento fenomenologico nel suo insieme e rende conto, oltre che del fondatore, anche dei numerosi altri filosofi che in varia misura possono essere accostati alla fenomenologia. Infine, dal 1986 il gruppo redazionale dell'*Encyclopaedia* ha sostituito l'articolo di Biemel con un testo più breve. Biemel è anche il curatore del volume IX della «Husserliana» che contiene sia le diverse versioni dell'articolo, sia la lettera e le note di Heidegger, ed è proprio Biemel che, già nel 1950, ha posto il problema della travagliata stesura dell'articolo, richiamando l'attenzione sulla collaborazione e sui suoi risvolti teoretici.¹³¹

La semplice cronologia delle fasi di lavorazione dell'articolo simbolizza la successione di sentimenti che caratterizza la collaborazione in particolare e il loro rapporto in generale: speranze, disillusioni, riavvicinamenti, ostinazione e rinuncia, freddezza e silenzio. L'articolo dunque come simbolo della rottura? Forse; certo è che tra le pieghe di questa collaborazione maturano il dissidio e il conseguente distacco. La collaborazione si presenta come uno spartiacque o, come dice Beaufret, uno «sbarramento decisamente faticoso», il punto finale di uno sviluppo divergente.¹³² Tuttavia, come una identità di posizioni fra i due risulta indimostrabile, così è altrettanto insostenibile l'idea di una rottura

¹³⁰ E. Husserl, *Lettera a Martin Heidegger dell'8 dicembre 1927*, in BW, IV, p. 149.

¹³¹ Cfr. W. Biemel, *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, «Tijdschrift voor Filosofie», 12, 1950, pp. 246-280.

¹³² J. Beaufret, *La fin de la philosophie comme virage du temps*, in Id., *Dialogue avec Heidegger*, vol. III, Éd. de Minuit, Paris 1974, p. 226.

¹²⁹ E. Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 26 dicembre 1927*, in BW, III, p. 237.

netta e senza sfumature. Di questo complesso rapporto l'articolo è un capitolo, nel quale però sono toccati tutti i temi del confronto: l'idea di soggetto e quella di mondo, il concetto di trascendentale, il nodo della riduzione.

Sofferamoci ora sul testo. Nella prima versione, Husserl aveva scritto: «la fenomenologia è antimetafisica, nella misura in cui respinge ogni metafisica che si aggiri in vuote sustruzioni formali».¹³³ E Heidegger osserva «*oppure* e solamente nella misura in cui per metafisica si intenda la rappresentazione di un'immagine del mondo [Weltbild], che è realizzata nell'atteggiamento naturale e che è sempre e soltanto orientata ad esso in determinate situazioni storiche della vita – vale a dire delle sue effettive possibilità di conoscenza».¹³⁴ Secondo Husserl la fenomenologia conduce necessariamente a un'«ontologia universale» a partire dalla «originarietà trascendentale». Ma queste sono nozioni che a Heidegger suonano non autenticamente antimetafisiche, perché riproducono una falsa ontologia, cioè l'ontologia tradizionale, rivolta semplicemente all'essere degli enti, e una falsa originarietà, che vede l'originario nell'apriori della conoscenza. Perciò egli vede nella fenomenologia un residuo metafisico. È il suo nucleo stesso ad esservi implicato: la riduzione conduce a un'immagine che evoca un fantasma metafisico, l'*ego*, fonte di equivoco e di oblio, perché genera la fallace opinione della superiore potenza del soggetto e porta al culmine la fatale dimenticanza dell'essere. La critica di Heidegger, proprio perché diretta al cuore della fenomenologia, rimarrà sempre irremovibile.

Come punto di convergenza di tutto il confronto, possiamo indicare una nota di Heidegger contenente tutte le tematiche di fondo. Vediamo anzitutto il passo, della seconda versione, a cui la nota si riferisce: «[la mia impostazione del problema] esige la riduzione al piano di validità che presuppone questo problema come tale: la soggettività pura in quanto fonte del senso e della validità. Io non ho dunque, in quanto fenomenologo trascendentale, il mio *ego* come psiche, parola che già presuppone nel suo senso un mondo essente o possibile, ma possiedo quell'*ego* trascendentalmente puro in cui anche questa psiche, con tutto il

¹³³ E Husserl, *Der Encyclopaedia-Britannica-Artikel*, in *Id*, *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925, a cura di W. Biemel, «Husserliana» (citata con la sigla HUA) vol. IX, Nijhoff, Den Haag 1962, p. 253, prima versione

¹³⁴ *Ibid*

suo senso trascendente, ottiene, a partire da nascoste operazioni di coscienza, il senso e la validità che essa ha per me».¹³⁵ Solo grazie alla riduzione trascendentale il filosofo può raggiungere la dimensione originaria: l'evidenza apodittica. La soggettività pura si svela solo mediante l'*epoché*. Porre in discussione quest'ultima significa permettere, ancora una volta, che il fondamento trascendentale venga ad eclissarsi. Ma proprio su questo gioco di rischiaramenti e di occultamenti si insinua il sospetto di Heidegger: «ma all'essenza dell'*ego* puro non appartiene forse un mondo in generale? Cfr il nostro colloquio di Todtnauberg <1926> riguardo all'«essere-nel-mondo» (*Essere e tempo*, vol. I, § 12, § 69) e alla differenza essenziale con l'essere semplicemente presenti «all'interno» di un tale «mondo»».¹³⁶ Non manca forse alla fenomenologia l'attenzione per la totalità concreta dell'uomo? Quell'*ego* puro è ancora il mio stesso io, il mio io esistente?

A queste domande Heidegger risponde negativamente, mentre Husserl si mantiene in una posizione di ambiguità. Dice infatti: «l'*ego* ridotto è certamente il mio io nella totale concrezione della mia vita [...] ma è anche il presupposto assoluto per qualsiasi trascendenza per «me» valida».¹³⁷ Ma, obietta Heidegger, come può il soggetto fattuale perdere i suoi tratti essenziali, «psichicamente e somaticamente», arrivare all'*ego* puro ed essere ancora «nella totale concrezione della vita»? Il paradosso fenomenologico del soggetto si mostra in tutta la sua problematicità. In queste pagine si delinea quella particolare situazione che nella *Crisi delle scienze europee* verrà definita come il «paradosso» dell'individuo umano, che è al tempo stesso soggetto *per il mondo* e oggetto *nel mondo*. È questa condizione di autonomia e insieme di dipendenza dal mondo a rendere l'esistenza umana paradossale. Quella che potremmo chiamare la *doppia identità* del soggetto si esplicita in una duplice funzione nei confronti del mondo e, dunque, si traduce in un doppio atteggiamento rispetto al problema della conoscenza. Heidegger rifiuta questa duplicità, perché in essa da un lato viene limitato lo spazio ontologico dell'esistenza dell'esserci e, dall'altro, viene ristretto il ruolo ermeneutico della comprensione dell'essere, che deve invece partire dall'esserci umano esistente

¹³⁵ *Ivi*, pp. 273-274, seconda versione

¹³⁶ *Ibid*

¹³⁷ *Ivi*, p. 275

La sequenza con la quale Husserl giunge al conoscere fenomenologico: *epoché*, soggettività trascendentale, vita nel senso più completo (vita fenomenologica), non è più così scorrevole quando la si osservi con la lente heideggeriana: il soggetto che attua la riduzione è lo stesso soggetto trascendentale che con la riduzione viene svelato? Nel percorso che separa l'inizio e la fine della riduzione, l'io è un altro, oppure è sempre lo stesso? L'ambiguità husserliana, che tuttavia nella sua paradossalità è l'unico modo per pensare «fenomenologicamente» il rapporto fra l'io e il mondo, viene infranta: per Heidegger il soggetto esistente, l'esser-ci, non è divisibile al pari di un concetto o di un qualsiasi altro ente intramondano. L'«enigma della soggettività» (come dice Husserl) o l'«enigma dell'esistenza e della trascendenza» (Heidegger), non è indagabile ricorrendo alle operazioni concettuali della filosofia tradizionale, ma dev'essere compreso nel suo essere a partire dall'essere stesso, ovvero a partire dalla comprensione dell'essere, che a sua volta può avvenire solo se il soggetto umano si interpreta e si comprende come ente i cui tratti essenziali sono l'esistenza e la trascendenza.

La circolarità ermeneutica che caratterizza l'analitica dell'esserci appare qui in tutto il suo significato ontologico, ma si lascia intravedere anche nelle sue implicazioni gnoseologiche, tanto peculiari da non essere collocabili sul piano della teoria tradizionale della conoscenza. Il problema della conoscenza fondata sulla comprensione ermeneutica, che non possiamo qui approfondire adeguatamente, rappresenta una delle questioni centrali di *Essere e tempo* e un tema ricorrente in tutti i percorsi heideggeriani successivi, sia nelle riflessioni sull'opera d'arte che in quelle sulla poesia. Secondo Heidegger l'ottica egologica husserliana impedirebbe l'apertura verso la comprensione dell'essere, la quale pretende invece una «pre-comprensione» che contrasta esplicitamente con l'esigenza husserliana dell'eliminazione dei pregiudizi.¹³⁸ Collocare, come fa Husserl, il punto d'avvio del pensiero filosofico nell'io (ovvero nella coscienza soggettiva) significa restare incapsulati nella sfera dell'«astrazione ideante»,¹³⁹ nella

¹³⁸ La contrapposizione fra l'assenza di pregiudizi e la presenza della pre-comprensione è un tema sviluppato in *Essere e tempo*, §§ 31, 32 e 63.

¹³⁹ Per questo concetto cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, a cura di W. Biemel, HUA vol. III, Nijhoff, Den Haag 1950, §§ 22-23; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di G. Alliney, riv. da E. Filippini, vol. I, Einaudi, Torino 1965

impossibilità di cogliere il modo essenziale del rapporto col mondo, il modo dell'«incontro» nella trascendenza dell'esserci. Bisogna però aggiungere che in Husserl l'egologia svolge un ruolo decisivo, ma non così nettamente univoco.

Giustamente Eugen Fink afferma che «l'intera egologia trascendentale è una fenomenologia provvisoria», che trova il suo compimento nella teoria monadologico-trascendentale dell'intersoggettività. L'egologia sarebbe «una sfera d'essere che, in un senso profondo, è preordinata ad ogni intersoggettività». Proprio questa provvisorietà costituisce l'essenza dell'egologia: «ciò non esclude che in questo "atteggiamento solipsistico" si acquisiscano come tali conoscenze d'essenza, anzi, esso è l'unico e concreto terreno per la legittima dimostrazione delle conoscenze fondamentali della fenomenologia, sulle quali tutte le altre in qualche modo si fondano e alle quali sono riferite». Ma, dice Fink, sebbene l'egologia sia in Husserl «un'astrazione», essa è però «un'astrazione necessaria e non solo possibile». Ciò significa che essa non è un sistema chiuso, ma l'unica via per il cogliimento dell'essenza e del mondo stesso: «nell'egologia, nella scienza trascendentale dell'io e di ciò che appartiene per essenza all'io, si manifesta proprio il senso esistenziale della filosofia: la filosofia come liberazione non è da ricevere dagli altri, ma è un'azione effettiva del *singolo*».¹⁴⁰ Queste considerazioni mostrano un aspetto poco appariscente dell'egologia trascendentale husserliana e, forse, rendono più problematica la critica heideggeriana.

Ritornando ora ai temi del confronto diretto, la diversità di impostazione era apparsa già in *Essere e tempo*, a cui nella lettera a Husserl del 22 ottobre Heidegger si richiama e di cui nell'occasione vorrebbe chiarire alcuni luoghi: «fissare i punti essenziali» della discussione per poter «caratterizzare la tendenza fondamentale di *Essere e tempo* all'interno del problema trascendentale».¹⁴¹ Le circostanze dell'autunno 1927 offriranno davvero l'opportunità per molti chiarimenti. Il dialogo fra i due si sviluppa come in un contrappunto sui temi dell'articolo. Scrive Husserl: «è in questo modo [mediante la riduzione] che io posso e

¹⁴⁰E. Fink, *Zettel*, manoscritti inediti dell'Eugen Fink-Archiv Freiburg i. Br., segnatura: Z - IV, 26a-26b, 1928 circa. Ringrazio la Signora Susanne Fink per avermi gentilmente concesso la citazione

¹⁴¹M. Heidegger, *Lettera a Husserl del 22 ottobre 1927*, in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 600

devo ottenere perfino la mia attività psicologica, il mio intero lavoro scientifico, in breve, tutto ciò che mi è inerente in maniera pura dal punto di vista soggettivo. Ma nell'abitudine dell'atteggiamento psicologico, che noi definiamo la positività di tale atteggiamento, risiede appunto il fatto che [] viene realizzata l'appercezione del mondo»¹⁴² E Heidegger esclama: «semplicemente a portata di mano! [Vorhandenes!] Ma l'esserci umano "è" tale che, sebbene sia un ente, non è mai solo semplicemente a portata di mano»¹⁴³ *Vorhandenes*, così appare a Heidegger il soggetto husserliano, privo di quella densità esistenziale, la cui tematizzazione è indispensabile per la sua comprensione e per la comprensione dell'essere. Dove Husserl si concentra per rendere la «cosa stessa» più trasparente possibile, Heidegger si sforza di mostrarne lo spessore inaggrabile.

Osserviamo il metodo usato qui da Husserl. l'atto della riduzione coinvolge l'individuo in un processo infinito, che si snoda nel modo seguente «la caratteristica di principio della riduzione trascendentale è sia il fatto che essa, anticipatamente e d'un sol colpo, in una volontà teoretica universale inibisce questa ingenuità trascendentale, che ancora domina nella psicologia pura; sia il fatto che con questa volontà essa abbraccia l'intera vita attuale e abituale questa volontà impone di non far agire alcuna appercezione trascendente, alcuna validità trascendente, ma di "metterle fra parentesi" e di prenderle solo per ciò che esse sono in se stesse, in quanto cioè appercepire soggettivo in senso puro, intenzionare, porre in validità ecc. Se io faccio la stessa cosa verso me stesso, allora io non sono un io umano, sebbene io non perda nulla del contenuto essenzialmente-proprio della mia psiche pura (nulla dunque del mio insieme psicologico in senso puro). Ciò che è posto fra parentesi è solo quel porre-in-validità che io avevo realizzato nell'atteggiamento espresso dalle proposizioni "io, quest'uomo" e "la mia psiche nel mondo"; non però questo porre e questo avere in validità in quanto esperienza vivente».¹⁴⁴ Accanto all'espressione «allora io non sono un io umano», Heidegger annota «o forse io sono proprio tale, nella sua più autentica, meravigliosa, possibilità di esistenza. Cfr. p. 27 in basso <cor-

risponde a p. 276 dell'edizione>, dove Lei parla di una "sorta di variazione della forma di vita"».¹⁴⁵

Poco prima Heidegger aveva già posto in evidenza, con una semplice domanda, l'incerto equilibrio fra l'uscir-fuori da se stessi, operando l'*epoché*, e il rimanere soggetti concreti la riduzione – scrive Husserl – «abbraccia l'intera vita [] con questa volontà»;¹⁴⁶ e Heidegger: «e questa volontà stessa?».¹⁴⁷ Qual è la sua natura, la sua origine, il suo luogo e il suo destino? Il suo profilo, insomma, va riconosciuto in quello del soggetto trascendentale, oppure è la *silhouette* di un esserci fattuale? A questo insieme di domande fa riferimento Heidegger quando, riferendosi sempre alla frase. «allora io non sono un io umano», aggiunge. «perché no? Questa attività [la riduzione] non è una possibilità dell'uomo ma, appunto perché quest'ultimo non è mai semplicemente a portata di mano, è un *comportamento*, vale a dire un modo d'essere che egli per sua natura procura appunto a se stesso, e che dunque non appartiene mai alla positività dell'essere semplicemente a portata di mano».¹⁴⁸

Ma la questione è più intricata di come la presenta Heidegger, che del resto ben conosce le non facilmente districabili implicazioni del trascendentale nel discorso husserliano. Come osserva Derrida nella citata recensione, l'io trascendentale è «radicalmente diverso» da quello psicologico-naturale e da quello umano in generale, e tuttavia esso non se ne differenzia affatto, non almeno nel senso abituale del termine differenza. Rovesciando implicitamente il verso di Rimbaud, dice Derrida «lo (trascendentale) non è un altro. Ma soprattutto non è uno spettro metafisico o formale dell'io empirico».¹⁴⁹

Sempre sul filo del paradosso, Husserl può allora sostenere che nella riduzione «si tratta pur sempre di "psichi" e di connessioni fra psichi, psichi di corpi che sono sempre presupposti ma che restano temporaneamente fuori dalla considerazione teoretica».¹⁵⁰ Ma la soluzione per Heidegger non è chiara. «che genere di "porre fuori considerazione" è mai questo? La riduzione? Se è così, allora io non ho *assolutamente* nella psiche *pura* l'apriori della

¹⁴⁵ *Ibid*

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 274

¹⁴⁷ *Ibid*

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 275

¹⁴⁹ J. Derrida, *Recensione di E. Husserl, Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 205

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 272

¹⁴² E. Husserl, *Der Encyclopaedia-Britannica-Artikel*, cit., p. 274

¹⁴³ *Ibid*

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 274-275

psiche in generale». ¹⁵¹ A suo avviso resta ingiustificato il rivolgimento conoscitivo della riduzione, se deve disgiungere l'io trascendentale dall'esserci esistente. Non riesce a spiegarsi perché sia necessario contrapporre io puro e io umano, considerando l'uno esclusione fenomenologica dell'altro. Ma, soprattutto, ritiene che questa via non sia percorribile e che, dunque, questa contrapposizione sia in assoluto impossibile.

Bisogna rendersi conto, sostiene Husserl, che l'*ego cogito* scoperto da Descartes diventa, con la riduzione, «l'universo della soggettività pura, e che questa, che non può essere presa come io, come questo uomo, è l'ente che nella sua validità immanente è presupposto in ogni conoscenza positiva e che, di fronte a questa, è ciò che è in sé primo». ¹⁵² Heidegger invece, pur comprendendo la paradossalità di un io che non è un uomo, ritiene che la riduzione non possa prescindere dall'esserci umano, o dall'«umanità, intesa questa come essenza dell'uomo». ¹⁵³ Negare il piano trascendentale della riduzione, significa non solo porre in discussione il ruolo di quest'ultima nell'esperienza fenomenologica, ma anche modificare il progetto fenomenologico nella sua struttura centrale. Per Husserl infatti, «la riduzione trascendentale rappresenta una sorta di trasformazione dell'intera forma di vita, che sale più in alto di tutte le esperienze di vita che si sono date fino a quel momento, superandole completamente». ¹⁵⁴

Husserl è esplicito: la rottura fenomenologica non è paragonabile ad alcuna esperienza precedente. Ma secondo Heidegger a questo cambio di prospettiva manca il contenuto della trascendenza, dell'estatico uscir-fuori da sé nella fatticità dell'esistenza concreta. Questo «salire in alto» non sarebbe allora un salto nella trascendenza, ma una «ascesa [Ascendenz], nel senso di un salire [Hinaufstieg], che rimane tuttavia "immanente"; una possibilità umana, nella quale l'uomo perviene proprio a se stesso». ¹⁵⁵

¹⁵¹ *Ibid*

¹⁵² *Ivi*, p. 249, prima versione

¹⁵³ *Ibid*

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 276 Il tema della riduzione come modificazione esistenziale radicale è ravvisabile in tutto il percorso husserliano, tanto che nella *Crisi* si parla di *epoché* come «una completa trasformazione personale», che rappresenta un «mutamento radicale di tutta l'umanità» (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, HUA vol. VI, Nijhoff, Den Haag 1954, pp. 140 sgg.; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, prefaz. di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 166 sgg.).

¹⁵⁵ *Ibid*

Husserl ritiene che il primo passo dell'ascesa fenomenologica, quello che porta al cambio di paradigma dall'atteggiamento naturale a quello filosofico-fenomenologico, che nei termini della conoscenza dell'io si esprime in un passaggio dalla psicologia empirica a quella fenomenologica, debba intrecciarsi con il passo della riduzione, ovvero con la scoperta dell'orizzonte trascendentale della soggettività. Se nella psicologia fenomenologica «viene sistematicamente dischiuso il regno delle psichi pure, con ciò si ha implicitamente, ma anche già materialmente, il contenuto della parallela sfera trascendentale. Ma poi è necessaria la teoria della riduzione trascendentale, destinata alla sua reinterpretazione nel trascendentale». ¹⁵⁶ Heidegger sospetta però che tale passaggio dischiuda solo uno spazio trascendentale e non il mondo della fatticità: «ma questa "reinterpretazione" non è forse soltanto l'applicazione "che completa" la problematica trascendentale, che Lei trova incompleta nella psicologia pura, in modo che con l'inserimento dello psichico come qualcosa di propriamente trascendente tutto il positivo diventa ormai problematico dal punto di vista trascendentale – tutto – lo stesso ambito psichico e l'ente (il mondo) che in esso si costituisce?». ¹⁵⁷

La reinterpretazione trascendentale non è il cambiamento prospettico preteso da Heidegger. C'è qualcosa che non si deve e non si può ridurre: questo qualcosa è da un lato l'esserci nel suo essere e, dall'altro, l'essere in quanto tale. La polemica che si sviluppa nell'ambito di questa tormentata collaborazione è, da parte heideggeriana, centrata essenzialmente sul problema dell'essere. Tutto ruota intorno al concetto di «essere», come aveva ben visto Biemel: «secondo Husserl il termine "è" rappresenta un sinonimo di essente mondano, è poiché tutto l'ambito mondano deve essere messo fra parentesi, anche il concetto di "è" dev'essere posto fra parentesi. [...] Fondamentalmente, Heidegger critica la non-differenziazione husserliana dell'"è"». ¹⁵⁸

La lettera del 27 ottobre è un esempio dettagliato dell'ormai irriducibile differenza. In essa ritroviamo le tracce di un lavoro critico sulla fenomenologia husserliana che Heidegger stava facendo da oltre dieci anni, e di un intenso studio più recente. In-

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 277

¹⁵⁷ *Ibid*

¹⁵⁸ W. Biemel, *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, cit., pp. 279-280

fatti, pochi giorni prima aveva scritto a Elisabeth Blochmann, raccontandole del lavoro con Husserl: «dal 10 ottobre avevo da lavorare a Freiburg con Husserl, cosicché da settembre in poi ho avuto meno tempo libero; infatti per questa permanenza da Husserl ho dovuto studiare a fondo ancora alcuni suoi manoscritti, su alla baita».¹⁵⁹

In questa lettera Heidegger consuma il tentativo di riportare il problema della costituzione trascendentale su un duplice nuovo terreno: quello della fatticità esistenziale dell'esserci e quello della questione dell'essere in quanto tale. A tale scopo bisogna realizzare un mutamento nell'autocomprensione dell'essere umano: il soggetto husserliano sarebbe infatti solo un simulacro dell'individuo concreto, psichico e somatico, solo in vista del quale si può comprendere il nostro essere-nel-mondo. La via della riduzione, per mezzo della quale Husserl intende «neutralizzare» il mondo per giungere al «residuo fenomenologico», all'io trascendentale, non è praticabile perché il mondo non solo partecipa dell'esistenza, ma ne è anche elemento costitutivo essenziale. Il mondo, pertanto, non deve essere neutralizzato, ma valorizzato: «concordo sul fatto che l'ente inteso nel senso di ciò che Lei definisce "mondo", non può essere chiarito nella sua costituzione trascendentale mediante un regresso a un ente che abbia un identico tipo di essere. Tuttavia questo non significa che ciò che stabilisce il luogo del trascendentale non sia in generale un ente, anzi, è proprio qui che sorge il problema: qual è il modo di essere dell'ente nel quale il "mondo" si costituisce? Questo è il problema centrale di *Essere e tempo*: quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci. Si tratta di mostrare che il tipo di essere dell'esserci umano è totalmente diverso da quello di tutti gli altri enti e che esso, in quanto tale, racchiude in sé la possibilità della costituzione trascendentale».¹⁶⁰ Il problema dell'essere supera il campo soggettivo della costituzione, perché «è universalmente riferito al costituente e al costituito».¹⁶¹ L'essere non può venir messo fra parentesi, perché la donazione di senso che scaturisce dalla «parentesi» (dalla riduzione) è già presente nell'essere stesso. Analogamente non si può mettere fra

¹⁵⁹ M Heidegger, *Lettera a Elisabeth Blochmann del 21 ottobre 1927*, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel*, cit., p. 21, trad. it., p. 43

¹⁶⁰ M Heidegger, *Lettera a E. Husserl del 22 ottobre 1927*, cit., p. 601.

¹⁶¹ Ivi, p. 602

parentesi l'esserci umano, perché il senso che egli attribuisce al mondo nasce dalla sua pre-comprensione dell'essere e dal senso che l'essere stesso gli dona. Heidegger può dunque riaffermare che «l'uomo concreto come tale, come ente, non è mai un "fatto mondano reale", poiché non è mai solo semplicemente presente sottomano, ma esiste».¹⁶²

Intorno alla nozione di esistenza è centrata la parte introduttiva, scritta da Heidegger, della seconda versione della «voce». Dell'esserci umano vengono evidenziate la trascendenza, l'esistenza e la finitezza, quell'essere-per-la-morte che ne segna tutto il percorso. In base a questi fondamenti teorici, il linguaggio heideggeriano opera una breccia nel campo della fenomenologia, introducendo termini nuovi nel suo vocabolario, che già erano stati collaudati nelle lezioni degli anni precedenti: *Dasein*, *Mitdasein* (con-esserci), *Ek-sistenz* (esistenza), *Endlichkeit* (finitezza), *Geworfenheit* (l'esser-gettato), *Seinsfrage* (questione dell'essere) e *Seinsinn* (senso dell'essere), per citarne solo alcuni, operano un immediato spostamento di tono.

Se la fenomenologia esige la riduzione all'io trascendentale, e se Heidegger invece rinuncia alla riduzione, ma parla ancora della fenomenologia come «metodo della filosofia»,¹⁶³ si può usare ancora il termine fenomenologia per identificare questa fase del pensiero heideggeriano? L'operazione che Heidegger si prefigge è: la fenomenologia, meno la riduzione, più l'esistenza. Ma il risultato è ancora «fenomenologico»? Husserl risponderrebbe di no, stando almeno ad alcune sue valutazioni. Nel dicembre 1927 spiega infatti a Ingarden: «Heidegger [...] non ha colto il senso complessivo del metodo della riduzione fenomenologica».¹⁶⁴ Da un lato, Husserl riconosce l'importanza delle osservazioni heideggeriane (le trascrive tutte stenograficamente e le riporta in una copia dell'articolo), dall'altro scopre però la loro insidiosità e decide di non lasciare spazio, nella versione definitiva, né ad esse né alla parte redatta da Heidegger, non ritenendo che queste posizioni siano compatibili con il proprio progetto filosofico.¹⁶⁵

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ M Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Sommersemester 1927), cit., p. 27, trad. it. p. 18

¹⁶⁴ E Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 26 dicembre 1927*, in BW, III, p. 237.

¹⁶⁵ Un indizio curioso, che accentua l'ambiguità della questione: nella nota bibliografica che accompagna la «voce» dell'*Encyclopaedia*, in cui Husserl presenta

Ma quali sono le vere intenzioni di Heidegger quando redige la prima parte della seconda versione della «voce», e cosa rappresenta in realtà questa riscrittura? Vuole abbandonare la fenomenologia, respingendola come metafisica; o trasformarla modificandone la struttura interna; oppure semplicemente percorrere il proprio cammino di pensiero, che in quegli anni doveva attraversare il campo fenomenologico? Probabilmente la risposta che più si avvicina alla verità tiene conto di tutte e tre queste spinte: la collaborazione e il dissidio che ne è scaturito sono un esempio concreto del procedere heideggeriano, che seguiva un proprio cammino autonomo, lungo il quale le ispirazioni fondamentali della fenomenologia venivano risignificate, superate e inglobate in esso.

Husserl vede con una certa delusione il clima filosofico creatosi intorno a lui, lamentandosi della distanza presa da Heidegger: gli allievi stavano perdendo di vista il significato dei suoi lavori e, «invece di portare a conclusione le mie impostazioni, hanno preferito andare ciascuno per la propria strada. Così fa anche Heidegger, questa geniale forza della natura, il quale trascina con sé l'intera gioventù, che ora pensa già (cosa che invece Heidegger non pensa affatto) che il mio metodo sia invecchiato e che i miei esiti appartengano alla mondità dello scadimento [zur verfallenden Weltlichkeit]. E tutto ciò da parte di uno dei miei più vicini amici personali».¹⁶⁶ Il radicalismo che Husserl ha cercato di procurare all'indagine fenomenologica andrebbe perduto nell'intricata ricerca heideggeriana intorno alla fattualità dell'esistenza, perché in essa si perde il passaggio dal soggetto empirico alla soggettività trascendentale. Questa perdita non sarebbe soltanto l'indizio della distanza dell'ontologia fondamentale dalla fenomenologia trascendentale, ma anche il segno di un'irriducibile differenza nell'atteggiamento di fondo con il quale si concepisce il lavoro filosofico. È soprattutto questa differenza di visione che Husserl sottolinea nelle quasi contemporanee critiche rivolte a Heidegger

gli studi fenomenologici principali, non compare *Essere e tempo* e Heidegger viene citato (insieme a Hedwig Conrad-Martius) solo come autore di non meglio precisate opere sul tema *Ontology*. È stato Husserl a «dimenticarsi» di Heidegger oppure si è trattato di una scelta arbitraria del curatore inglese? Oltre alle *Ricerche logiche* e a *Idee I*, la bibliografia comprende l'indicazione dello «Jahrbuch» e una decina di altri testi, tra cui M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Strasbourg 1925, H. Lipps, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Bonn 1927.

¹⁶⁶ E. Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 26 dicembre 1927*, in BW, III, p. 236

nella *Postilla alle "Idee"* (1930) e nella conferenza su *Fenomenologia e antropologia* (1931). Heidegger non sarebbe infatti riuscito a cogliere la differenza fra una psicologia descrittiva, per quanto raffinata, e la fenomenologia costitutiva, divise da una piccola ma decisiva «sfumatura». Essendogli sfuggita questa *nuance*, non ha potuto comprendere il senso complessivo del metodo fenomenologico.¹⁶⁷

Da parte di Heidegger non abbiamo testimonianze dirette così precise risalenti a quegli anni, ma in un passo del 1954 troviamo una puntualizzazione delle intenzioni che allora lo animavano: «quel che a me importava non era né una particolare linea nell'ambito della fenomenologia né – anzi ancor meno – la novità. Al contrario io cercavo piuttosto di pensare l'essenza della fenomenologia in un modo più originario, per farne così espressamente emergere l'appartenenza alla filosofia occidentale e a questa connetterla».¹⁶⁸ Ripensare la fenomenologia «in modo più originario», per confrontarsi con il pensiero occidentale nella sua globalità. Il significato e la portata della collaborazione heideggeriana alla stesura della «voce» dovrebbero essere ricondotti a questa esigenza di fondo. Come spiega Pöggeler, il confronto intrapreso da Heidegger con l'insieme della metafisica occidentale avrebbe finito per sussumere anche la discussione con la fenomenologia: a questo punto «il compito consiste nel confronto con l'origine, non più con ciò che dall'origine è sorto».¹⁶⁹

La collaborazione, dunque, fallisce. A sancire la rottura è, da un lato, il modo in cui Husserl interpreta *Essere e tempo*, e dall'altro l'allontanamento di Heidegger, anche sul piano personale, dall'anziano maestro. «Così è naturale che sia finita» – racconta Husserl a Pfänder, mal celando la propria amarezza. Ma forse la rottura si consuma al di là del confronto sul campo fenomenologico in senso stretto, generandosi piuttosto in una zona di crescente incomprensione reciproca, di fraintendimenti che di volta

¹⁶⁷ Cfr. E. Husserl, *Nachwort zu meinen "Ideen"*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 11, 1930, pp. 549-570, ora in Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. III, a cura di M. Biemel, HUA vol. V, Nijhoff, Den Haag 1952, pp. 137-162. *Postilla alle "Idee"*, in Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. Filippini, vol. III, Einaudi, Torino 1965, pp. 915-936.

¹⁶⁸ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, p. 96; *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1979, p. 89.

¹⁶⁹ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit. p. 79, trad. it. p. 91

in volta hanno impedito un dialogo autentico. Certo è che entrambi hanno parlato di incomprensioni, accusandosi a vicenda.

Senza ridimensionare i profondi motivi teorici di contrasto, possiamo accogliere quanto sostiene Landgrebe: «guardando ad essa [alla controversia fra Husserl e Heidegger] retrospettivamente, si può ben dire che nessuno dei due filosofi poteva abbracciare con una veduta globale la posizione dell'altro in tutta la sua ampiezza, e diventa pertanto facilmente dimostrabile come alcune espressioni critiche da ambo le parti avessero origine da una interpretazione insufficiente». ¹⁷⁰ Questa ipotetica interpretazione erronea non implica tuttavia che il contrasto non abbia avuto un fondamento concreto.

Nella citata lettera a Pfänder, Husserl parla di «grossolano equivoco», su cui si baserebbe la critica heideggeriana. Nella *Postilla alle "Idee"*, riferendosi implicitamente a Heidegger, egli sostiene che tutte le obiezioni mosse alla sua filosofia «si basano su fraintendimenti e sul fatto che si interpreta la mia fenomenologia riducendola a quel livello che essa, per il suo stesso senso, si propone di superare». ¹⁷¹ Husserl scorge il vero nodo del rapporto, accorgendosi che Heidegger ha frainteso, o comunque trasformato il senso della riduzione, ma non si avvede come pure la critica da lui rivolta a Heidegger, «impigliato nell'antropologia», si basi su un'incomprensione di fondo. Husserl si dimostra critico intransigente, quando racconta a Dorion Cairns. «quasi tutti i miei antichi allievi hanno proceduto in forma incompleta, rimanendo bloccati, e hanno evitato il radicalismo che per essenza è necessario alla fenomenologia [. . .] Quasi tutti sono ricaduti nel "realismo" e nell'antropologismo, o in una filosofia sistematica». ¹⁷² Tuttavia le critiche di antropologismo rivolte a Heidegger sono l'evidente indizio di una incompleta comprensione dei contenuti effettivi dell'operazione teorica heideggeriana.

Dopo la collaborazione, la «voce» fece sentire ancora una volta la sua presenza. In occasione della preparazione dell'edizione delle lezioni sul tempo del 1905, Husserl raccomanda a Heidegger «nel plico dei manoscritti sul tempo [. . .] si trovano alcuni fogli della versione inglese del mio articolo per l'*Encyclopaedia*. sono fogli dattiloscritti di Salmon, ai quali avevo aggiunto correzio-

ni. La prego di spedire questi fogli direttamente a Chr. V Salmon, Oxford, 14 St Giles, con la semplice annotazione della loro provenienza. Anch'io gli scriverò personalmente». ¹⁷³ Husserl vi farà riferimento ancora in una lettera del maggio 1928 («ho elaborato le lezioni olandesi [¹⁷⁴] sulla base del noto articolo dell'*Encyclopaedia* (III versione!), grazie al quale i pensieri hanno guadagnato anche in profondità e ampiezza». ¹⁷⁵ Poi più nulla

¹⁷⁰ L. Landgrebe *Der Weg der Phänomenologie*, cit., p. 35, trad. it., p. 38

¹⁷¹ E. Husserl *Nachwort zu meinen "Ideen"*, cit., p. 140, trad. it., p. 916

¹⁷² E. Husserl *Lettera a Dorion Cairns del 21 marzo 1930*, in BW, vol. IV, p. 22

¹⁷³ E. Husserl, *Lettera a Martin Heidegger del 5 marzo 1928*, in BW, IV, p. 152

¹⁷⁴ Dal 22 al 29 aprile 1928 Husserl tenne ad Amsterdam un ciclo di conferenze su fenomenologia e psicologia

¹⁷⁵ E. Husserl, *Lettera a Martin Heidegger del 9 maggio 1928*, in BW, IV, p. 154

4. HUSSERL LETTORE DI «ESSERE E TEMPO»

a. La lettura e le osservazioni

L'8 aprile del 1926, giorno del 67° compleanno di Husserl, Heidegger fa visita al maestro (che in quel periodo di vacanza a Todtnauberg alloggiava poco distante dalla baita di Heidegger, la *Hütte*, che sarebbe poi divenuta celebre), portandogli «un rotolo ornato da fiori [...] contenente la sua opera appena terminata»¹⁷⁶ Si trattava del manoscritto, quasi completato, di *Essere e tempo*, la cui prima pagina recava la seguente dedica: «A Edmund Husserl con grata ammirazione e amicizia Todtnauberg im Badischen Schwarzwald, 8 aprile 1926». Oltre all'amicizia evocata nella dedica, in questo gesto è contenuta anche una più significativa implicazione teoretica, ovvero il riconoscimento da parte di Heidegger che la fenomenologia ha esercitato un influsso determinante sul proprio pensiero.

Durante la Pasqua del 1926 i due lavorano insieme a Todtnauberg, discutendo le tematiche di *Essere e tempo* e fissando i criteri per l'edizione delle lezioni husserliane sulla coscienza del tempo, di cui Heidegger sarebbe stato appunto il curatore¹⁷⁷ Nell'agosto dello stesso anno Husserl invita Heidegger a Silvaplana, in Engadina, dove rimane per una settimana: ulteriore scambio di opinioni sul manoscritto.¹⁷⁸ Husserl può così suggerire alcune correzioni da inserire nel libro, assai marginali si intende, ma che rendono l'idea del clima di amichevole collaborazione. La copia definitiva che Heidegger dona a Husserl reca la data dell'8 aprile 1927.

¹⁷⁶ Malvine Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 16 aprile 1926*, in BW, III, p. 230. Cfr. anche la lettera di Malvine ed E. Husserl a Gustav Albrecht del 28 aprile 1926, in BW, IX, p. 65, in cui Heidegger è definito «il più caro allievo».

¹⁷⁷ Cfr. E. Husserl, *Lettera a Fritz Kaufmann del 20 aprile 1926*, in BW, III, p. 347 «stiamo correggendo *Essere e tempo* del collega Heidegger». Le lezioni del 1905 furono pubblicate a cura di Heidegger con il titolo *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», IX, 1928, pp. VIII-X e 367-498 (edizione critica a cura di R. Boehm, HUA vol. X, Nijhoff, Den Haag 1966), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Angeli, Milano 1980.

¹⁷⁸ Cfr. M. Heidegger, *Lettera a Karl Jaspers del 31 luglio 1926*, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 66. Cfr. anche la lettera di Husserl al genero Jakob Rosenberger del 3 settembre 1926, in BW, IX, p. 351 («Heidegger è stato qui un'intera settimana»).

Essere e tempo sarà spesso oggetto di riflessione per Husserl: si può dire che egli sia giunto a maturare il suo giudizio critico nei confronti di Heidegger proprio attraverso la ripetuta lettura di quest'opera. Questo impegno si sarebbe condensato nelle note marginali scritte sulla propria copia, che costituiscono un contributo fondamentale per la ricostruzione del rapporto fra i due filosofi. Elaborate in un arco di tempo di circa due anni, dal marzo 1927 all'agosto 1929 (anche se la densità maggiore si concentra tra la fine di luglio e l'agosto del 1929, durante una vacanza sul lago di Como), queste note di lettura sono un documento che rende con grande precisione la misura della distanza che si era venuta accumulando fra i due.¹⁷⁹ Sono il frutto di una riflessione con la quale Husserl intendeva fare i conti in modo «spassionato e definitivo» con il progetto filosofico di Heidegger.¹⁸⁰

Husserl inizia a leggere l'opera con attenzione, interesse e curiosità, perché riteneva che Heidegger fosse non solo il migliore tra i suoi allievi, ma anche un grande talento filosofico. Fin dall'inizio però si trova di fronte alla difficoltà di coglierne il senso profondo. Ciò che lo mette a disagio è il particolare stile, sia di pensiero che di linguaggio, che pervade tutta l'opera. L'originalità di questo stile gli causa problemi nella lettura e gli ostacola la comprensione. Ma sulle prime non riesce a capire se la difficoltà in cui si trova provenga dal testo stesso o, piuttosto, non sia dovuta a una sua incapacità di comprendere e di apprezzare motivi di pensiero tanto diversi dai suoi. Il 14 dicembre 1927 scrive a Heidegger pregandolo di aiutarlo nella lettura: «se Lei potesse abbozzare meglio la relazione di cui abbiamo parlato, ciò mi sarebbe di grande aiuto. Per il momento mi aiuta con molto zelo [Oskar] Becker, con una relazione sistematica sul percorso

¹⁷⁹ Le annotazioni si trovano nella copia di *Essere e tempo* conservata nell'Archivio-Husserl di Lovanio e collocata nel gruppo di manoscritti siglati KX, vale a dire fra i volumi della biblioteca filosofica di Husserl che recano note marginali autografe. Una scelta era stata pubblicata da A. Diemer nella sua monografia *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim am Glan 1956, pp. 29-30. Ora le note sono state pubblicate nella loro integralità, insieme a quelle al libro di Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di R. Breuer *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers "Sein und Zeit" und "Kant und das Problem der Metaphysik"*, «Husserl-Studies», 11, 1-2, 1994, pp. 3-61, E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano 1998.

¹⁸⁰ Cfr. Malvine Husserl, *Lettera a Roman Ingarden del 2 dicembre 1929*, in BW, III, p. 255. Ed è nel contesto di questo confronto globale che si inseriscono le note marginali a *Kant e il problema della metafisica*, scritte appunto nello stesso periodo.

dell'opera e una precisa disamina dei più importanti concetti fondamentali e delle teorie di fondo da essi delineate. Solo adesso vedo quanto mi mancava per la comprensione, poiché non avevo ancora colto correttamente il capitolo su temporalità e storicità»¹⁸¹ Pochi giorni dopo Heidegger riceve un'ulteriore richiesta, stavolta di Malvine «mio marito avrebbe piacere [] che Lei potesse dedicargli un'intera giornata per una conversazione scientifica sul Suo libro. Durante tutte le vacanze si è occupato esclusivamente dello studio del libro, e ritiene che sia una necessità, farsi illuminare da Lei su qualche questione che non vuole proprio venirgli in chiaro»¹⁸²

Per conto suo, Husserl esamina punto per punto il procedere di *Essere e tempo*, confrontandosi con i passaggi più ardui, studiandoli e commentandoli fino a coglierne il senso e a scorgerne la differenza rispetto al proprio pensiero. Seguendo l'indicazione del curatore dell'edizione critica delle *Randbemerkungen*, possiamo suddividerle in tre categorie: nella prima collochiamo le note che servono per orientarsi nel testo e che, quasi sempre, riproducono concetti heideggeriani, nella seconda troviamo note critiche, sia formali che di contenuto, nella terza inseriamo note che servono da contrappunto rispetto al testo e che contengono confutazioni delle critiche che in esso vengono rivolte alla fenomenologia¹⁸³

Seguendo passo dopo passo queste annotazioni, possiamo renderci conto di quanto quella lettura sia stata irta di difficoltà: espressioni come «oscuro!», «non così chiaro come sembra», «cosa significa ciò?», «come?», si ripetono in varia forma lungo tutto il testo, intercalando di punti interrogativi la lunga serie delle obiezioni. Abbiamo già detto delle difficoltà di ordine linguistico. Che l'originalità del linguaggio heideggeriano abbia rappresentato un ostacolo, lo si vede da annotazioni che vanno dall'inizio del testo «ma cosa significa costituzione fondamentale dell'essere dell'ente?»¹⁸⁴ alla conclusione. «questo sarebbe un discorso concreto?»¹⁸⁵

¹⁸¹ E. Husserl, *Lettera a Martin Heidegger del 14 dicembre 1927*, in BW, IV, p. 149

¹⁸² Malvine Husserl, *Lettera a Martin Heidegger del 30 dicembre 1927*, in BW, IV, p. 150

¹⁸³ Cfr. R. Breeur, *Einleitung a Randbemerkungen Husserls zu Heideggers "Sein und Zeit" und "Kant und das Problem der Metaphysik"*, cit., pp. 6-7

¹⁸⁴ Nota riferita a *Sein und Zeit* Niemeyer, Halle 1927, § 3, p. 10, righe 25-26 (citato come SuZ). *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chioldi, UTET, Torino 1969, p. 64, righe 3-4

¹⁸⁵ Nota riferita a SuZ, p. 426, righe 7-8, trad. it. p. 605, righe 9-10

Nel § 4 Heidegger affronta il problema delle radici ontiche (esistentive) dell'indagine ontologica (esistenziale) dell'ente chiamato uomo, partendo dall'analisi del modo in cui si può comprendere l'esserci nella sua fatticità. Il suo sforzo per concretizzare la ricerca attorno alla questione dell'essere disegna il profilo di un ente che ha le caratteristiche di un soggetto proiettato (gettato) nel mondo e che si manifesta attraverso i tratti dell'esistenza e della trascendenza.

Questa impostazione appare a Husserl inadeguata per raggiungere una conoscenza trascendentale ovvero trascendentalmente fondata. D'altra parte però egli crede di riconoscere nelle figure dell'analisi heideggeriana alcuni elementi tipici della fenomenologia. La nota che affianca la descrizione del compito dell'analitica esistenziale è, al proposito, esemplare. Afferma Heidegger «ma in quanto l'esistenza determina l'esserci, l'analitica ontologica di questo ente richiede sempre una considerazione preliminare dell'esistenzialità. Ma questa è da noi intesa come la costituzione d'essere dell'ente che esiste. Ma nell'idea di una costituzione d'essere di questo genere, si trova già l'idea dell'essere. Di conseguenza, anche la possibilità dell'espletamento dell'analitica dell'esserci viene a dipendere dall'elaborazione preliminare del problema del senso dell'essere in generale»¹⁸⁶. E a margine Husserl annota «Heidegger traspone o trasferisce [*transversiert*] sul piano antropologico il chiarimento costitutivamente fenomenologico di tutte le regioni dell'ente e dell'universale, dunque della regione "mondo" nella sua totalità. L'intera problematica rappresenta una traduzione: all'*ego* corrisponde l'esserci, ecc. Perciò tutto diventa profondamente oscuro e, dal punto di vista filosofico, perde il suo valore». Secondo Husserl il procedere diventa «oscuro», perché l'oggetto tematico della filosofia non viene liberato da tutti gli elementi mondani che lo avvolgono. Infatti, Heidegger ritiene che il nascondimento dell'esserci (e, correlativamente, dell'essere) sia dovuto alla sua particolare propensione a comprendersi, nella propria struttura esistenziale e categoriale, in base «all'ente a cui si rapporta in linea essenzialmente costante e innanzitutto, cioè in base al "mondo"».

Assumendo dunque il mondo come ambito della comprensione ontologica dell'esserci, Heidegger ritiene che «con ciò non

¹⁸⁶ M. Heidegger, *SuZ*, p. 13, righe 3-10, trad. it. p. 67

si è voluto che far vedere provvisoriamente come un'interpretazione di questo ente incontri particolari difficoltà, che si fondano nel modo di essere dell'oggetto tematizzato e dello stesso comportamento tematizzante e non in una difettosa dotazione delle nostre facoltà conoscitive o nella mancanza, apparentemente facile a eliminarsi, di un apparato concettuale adeguato».¹⁸⁷ Osserva Husserl: «questa è, nel mio pensiero, la via per giungere a una psicologia intenzionale della personalità nel suo senso più ampio a partire dalla vita mondana personale: per giungere cioè ad un tipo personale fondante. Io avevo contrapposto alla concezione naturale del mondo collocata nella vita mondana naturale (ovvero entro questa vita stessa) la concezione filosofico-trascendentale del mondo, e quindi una vita che non è naturalmente un vivere-dentro il mondo già valido ingenuamente e neppure un avere-in-validità ingenua se stessi in quanto uomini, ma è l'idea di una vita filosofica, determinata a partire dalla filosofia».

Ora la posizione husserliana è chiara: come avevamo già visto analizzando la collaborazione per la stesura della «voce», il punto estremo della differenza fra le due idee di soggetto umano e di comprensione del mondo consiste nella neutralizzazione o meno della validità del mondo stesso (ancora una volta, nella necessità o meno della riduzione). Ed è dunque difficile per Husserl riuscire a conciliare la vita filosofica, come espressione dell'atteggiamento fenomenologico-trascendentale, con la fatticità dell'esistenza dell'esserci, unico piano su cui dislocare le possibilità di una comprensione dell'essere.

A questa obiezione di fondo, fa seguito la critica dell'analisi heideggeriana sul senso dell'essere dell'esserci. La temporalità come «condizione della possibilità della storicità» rappresenta, secondo Husserl, una determinazione insufficiente o quanto meno provvisoria dell'essere dell'esserci, se non viene accompagnata da un'analisi eidetica della struttura dell'esserci. L'esserci, afferma Heidegger, «è il proprio passato nella maniera del proprio essere, essere che, detto alla buona, si "storicizza" [*geschieht*] via via in base al proprio avvenire. [...] È a partire da questa interpretazione che l'esserci si comprende innanzitutto e, in certi limiti, costantemente. Questa comprensione apre la possibilità del suo essere e la regola. Il passato dell'esserci, che sta sempre a

¹⁸⁷ Ivi, p. 16, righe 8-13, trad. it., p. 71.

significare il passato della sua "generazione", non segue l'esserci ma lo precede sempre».¹⁸⁸ E Husserl si chiede: «ci si può davvero valere di questo fatto come proprietà essenziale dell'esserci, senza prima aver portato l'esserci alla sua autodonazione? E in che modo questo si storicizza [*geschieht*] diversamente da come avviene mediante l'analisi costitutiva e per di più genetica? Tutto ciò non emerge forse dalle righe seguenti, secondo cui ciò che è esemplare dev'essere per prima cosa svelato e poi portato all'intuizione d'essenza? E lo stesso non vale anche per la tradizione nel mio senso esteso?»

Il metodo per giungere alla comprensione dell'esserci (o del soggetto, nel linguaggio husserliano) è per entrambi rappresentato dalla fenomenologia, ma quando Heidegger esibisce il proprio concetto di fenomenologia, Husserl puntualizza subito le differenze. «Il termine "fenomenologia" – dichiara Heidegger – non denota l'oggetto delle sue ricerche, né caratterizza il titolo di ciò in cui consiste il suo contenuto reale. La parola si riferisce esclusivamente al come viene mostrato e trattato ciò che costituisce l'oggetto di questa scienza. Scienza dei fenomeni significa: un afferramento dei propri oggetti tale che tutto ciò che intorno ad essi è in discussione, sia mostrato e di-mostrato direttamente».¹⁸⁹ E conclude: «la fenomenologia è il modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia».¹⁹⁰ Replica Husserl: «anch'io dico lo stesso, ma in un senso completamente diverso». Infatti, «fenomenologia va intesa come scienza universale dei fenomeni in generale! Se si prende il termine fenomeno come apparizione-di, allora la scienza universale dei fenomeni, che diventa necessariamente scienza universale di ciò che appare in quanto tale, è nello stesso tempo equivalente a fenomenologia nell'altro senso o, il che è lo stesso, ad ontologia (poiché Heidegger definisce il fenomeno "positivamente" <Cfr. p. 31>».

A questa diversità di impostazione fa seguito la difficoltà di determinare univocamente il rapporto fra soggetto ed enti intramondani. Questa difficoltà si manifesta non appena Heidegger inizia, con il paragrafo 12, ad analizzare l'essere-nel-mondo. L'esserci si trova in una relazione con il mondo determinata a

¹⁸⁸ Ivi, p. 20, righe 8-17; trad. it., p. 76.

¹⁸⁹ Ivi, pp. 34-35, righe 34-39 e 1-5; trad. it., p. 95.

¹⁹⁰ Ivi, p. 35, righe 35-35; trad. it., p. 96.

partire dal proprio in-essere e resa possibile solo dalla sua costituzione essenziale, in quanto cioè essere-nel-mondo. In altri termini: il soggetto incontra l'oggetto non perché entrambi sono già là nel mondo, e non a causa di una precisa volontà e sensibilità, ma perché è l'oggetto stesso ad automanifestarsi nell'orizzonte del mondo. La proprietà dell'oggetto di autorivelarsi e la caratteristica soggettiva dell'in-essere, rappresentando i poli principali del concetto heideggeriano di «rapporto col mondo», costituiscono il bersaglio della critica husserliana. Scrive Heidegger: «l'affermazione, oggi molto in uso, che "l'uomo ha il suo mondo-ambiente" (*Umwelt*), non significa nulla ontologicamente finché questo "avere" rimane indeterminato. Quanto alla sua stessa possibilità, l'"avere" è fondato nella costituzione essenziale dell'in-essere. Soltanto perché in possesso di questa essenziale costituzione, l'esserci può scoprire esplicitamente l'ente che incontra [*begegnende*] nel mondo-ambiente, saperne qualcosa, disporne e avere un mondo».¹⁹¹ L'osservazione di Husserl investe proprio la nozione di «incontro», la zona di contatto fra polo soggettivo e polo oggettivo: «ma soltanto ciò che si è costituito è in grado di incontrare [*begegnen kann*], e ciò fornisce le strutture profonde di un possesso del mondo [*Welthabe*], di un essere mondano, di un io. Tutta la difficoltà, che può essere superata solo mediante il chiarimento della costituzione e della riduzione fenomenologica, risiede nella costituzione dell'uomo, in quanto costituzione di una realtà che in sé è personale». E poco più sopra aveva annotato: «solo un io può incontrare; un uomo può incontrare un altro e le cose, perché egli è un io reale mondanizzato con tutte le strutture monadiche inerenti».

Riassumendo: sia Husserl che Heidegger tematizzano la relazione fra l'io (l'esserci) e il mondo, ma mentre il primo sposta il peso teoretico dalla parte dell'io trascendentale, nella cui vita di coscienza il mondo delle cose viene a rifrangersi e a manifestarsi, il secondo traccia un'immagine di soggetto che dal rapporto col mondo ricava una conoscenza ermeneutica che dischiude la comprensione dell'essere in generale. L'idea heideggeriana di soggetto non coincide con quella della coscienza intenzionale, poiché descrive le linee di un ente gettato nel mondo e caratterizzato dall'esistenza e dalla trascendenza. Il soggetto diventa esserci. Sulla

base di una medesima esigenza di rifondazione della filosofia, si sviluppano due diversi progetti.

«Cosa c'è infatti di più evidente dell'affermazione che un "soggetto" si rapporta a un "oggetto" e viceversa?» – si chiede Heidegger. Nulla; però, dopo aver stabilito che «questa relazione fra soggetto e oggetto diviene un presupposto necessario», egli precisa: «ma tutto ciò, anche se incontestabile nella sua effettività, anzi proprio per questo, resta un presupposto fatale se la sua necessità ontologica e, prima ancora, il suo senso ontologico, sono lasciati nell'ombra».¹⁹² Condividendo questa preoccupazione, Husserl commenta: «certamente, poiché in questo modo l'intera costituzione dell'essere-oggetto viene saltata. La colpa però è dell'oggettivismo e del naturalismo». Husserl condivide l'esigenza di conseguire un nuovo concetto di mondo e di rapporto fra soggetto e oggetto, che di fatto egli aveva posto fin dagli inizi della sua riflessione, ma non accetta il percorso tracciato da Heidegger. Conclude infatti: «nell'insieme non posso seguire questa interpretazione».

Heidegger delinea un quadro problematico dell'esperienza conoscitiva, criticando le teorie della conoscenza sorte nell'ambito della tradizione della metafisica. Anche la fenomenologia è toccata da questo giudizio critico, sebbene non venga qui esplicitamente nominata. Ma Husserl se ne accorge immediatamente e la difende, come fa anche in margine a un passo del paragrafo 13, il cui tema è la «conoscenza del mondo» e in cui la teoria husserliana è di nuovo evocata. Scrive Heidegger: «è vero che si riceve spesso l'assicurazione che il "dentro" e l'"interiorità della sfera" del soggetto non sono intesi come un "cassetto" o una "scatola". Tuttavia non si fa parola del significato positivo del "dentro", dell'immanenza in cui il conoscere è innanzi tutto confinato e del modo in cui il carattere d'essere di questo "esser dentro" del conoscere si "fonda" nell'essere del soggetto. In qualunque modo si intenda questa sfera interna, per il solo fatto che si pone la questione del come il conoscere possa muovere da essa per procedere "oltre", verso un "trascendente", si fa chiaro che il conoscere è riconosciuto come problematico, senza che tuttavia ci si preoccupi di chiarire perché mai il conoscere sia tale da costituire un enigma di questo genere».¹⁹³ Chiamato indi-

¹⁹¹ Ivi, pp. 57-58, righe 39-41 e 1-4; trad. it., p. 127.

¹⁹² Ivi, p. 59, righe 21-25; trad. it., p. 129.

¹⁹³ Ivi, pp. 60-61, righe 37-41 e 1-4; trad. it., p. 131.

rettamente in causa Husserl risponde laconicamente «questo non accade certo nella fenomenologia», la quale non dimenticherebbe l'enigmaticità della conoscenza e dei suoi percorsi intrasoggettivi. E, poco dopo, aggiunge «ma come può tutto ciò essere chiarito se non mediante la mia teoria dell'intenzionalità (validità) e per prima cosa dell'intenzionalità esperiente?» Heidegger dunque sbaglierebbe quando accusa la fenomenologia di aver potenziato l'aspetto coscienzialistico del conoscere e trascurato così la questione dell'esistenza dell'esserci e della sua comprensione dell'essere. La fenomenologia, replica Husserl, non si è dimenticata dei problemi dell'esistenza e dell'essere anzi, riconducendoli alla sfera dell'io trascendentale mostra di comprenderli proprio nel loro ambito fondamentale. E poi, sembra dire, cos'è l'analitica heideggeriana dell'esserci se non una emanazione diretta delle analisi fenomenologiche?

La chiave di lettura più appropriata per intendere queste annotazioni potrebbe consistere nell'idea di traduzione suggerita da Husserl stesso, dei concetti fenomenologici in quelli ontologico-fondamentali. Tutte le glosse al testo heideggeriano sembrano modellate su quel *transversiert* che compare all'inizio, su una *dislocazione* che da un lato Husserl giudica negativamente poiché svilirebbe la propria teoria e che dall'altro lato Heidegger considera inesatta in quanto il suo progetto intende andare ben oltre la semplice trasposizione concettuale. Ma che infine potrebbe rappresentare un doppio processo teorico radicalizzandola, eviterebbe alla fenomenologia di ricadere nel solco della metafisica e della gnoseologia tradizionale, insinuandosi nell'ontologia potrebbe riportare l'indagine sull'essere nella regione della soggettività. Con ciò non si interpreti però la trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger come un mero spostamento di concetti e di operazioni di pensiero da un piano coscienzialistico ad uno esistenzialistico. Non bisogna infatti dimenticare l'osservazione di Fink «si spiega volentieri il concetto heideggeriano dell'esserci umano come una 'concretizzazione' dell'astratto concetto di coscienza di Husserl. In tal modo vengono fraintesi entrambi i pensatori. L'essenza umana è pensata da Heidegger in un modo radicalmente diverso. Non si tratta innanzitutto del rapporto intenzionale di un sogget-

to conoscente con gli oggetti circostanti ma dell'apertura preliminare dell'uomo all'essere»¹⁹⁴

Se adottiamo dunque il concetto di trasposizione come chiave interpretativa, forse ci appariranno più chiare e meno liquidatorie certe affermazioni husserliane di cui vediamo ora qualche esempio. Quando introducendo il problema dell'essere, Heidegger sostiene che «ogni ontologia [] rimane, in fondo, cieca e falsante rispetto al suo intento più proprio, se non ha in primo luogo sufficientemente chiarito il senso dell'essere»¹⁹⁵. Husserl ribatte «questa è riproduzione della mia teoria, se "chiarito" significa chiarito in senso costitutivo-fenomenologico». Oppure quando analizzando il concetto di storicità, Heidegger si chiede «in qual modo sarà possibile comprendere filosoficamente e determinare categorialmente la storicità nella sua differenza dall'ontico, se non riconducendo così l'"ontico" come lo "storico" a un'unità più originaria che renda possibile la determinazione comparativa e la differenziazione stessa?»¹⁹⁶. Husserl replica «e la fenomenologia costitutiva non vi era già pervenuta?» O, altro esempio, quando Heidegger afferma che «l'interpretazione ordinaria del tempo-mondano [Weltzeit] come tempo-ora [Jetzt-Zeit] è del tutto estranea all'orizzonte nel quale sono accessibili il mondo, la significatività e la databilità», Husserl aggiunge «che obiezione è mai questa? L'analisi costitutiva non porta già a tutto ciò?» Oppure, ancora, quando Heidegger descrive il modo di comprensione dell'esserci, sostenendo che «nel dirigersi-verso e nel comprendere, l'esserci non va al di là della sua sfera interiore» poiché «in virtù del suo modo fondamentale di essere, è già sempre "fuori", presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto», concludendo poi che «il soffermarsi presso un ente da conoscere e da determinare non rappresenta un abbandono della sua sfera interna, perché anche in questo "esser fuori" presso l'oggetto l'esserci è genuinamente "dentro"»¹⁹⁷. Husserl rileva «ciò che viene detto qui è la mia stessa teoria, priva però della sua fondazione più profonda».

Come Heidegger potesse giudicare la tesi della mera trasposizione dei concetti fenomenologici su un altro campo, è facile in-

¹⁹⁴ E. Fink *Welt und Geschichte* in *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit* cit. p. 154.

¹⁹⁵ M. Heidegger *SuZ* p. 11 righe 20-24 trad. it. p. 65.

¹⁹⁶ *Ivi* p. 403 righe 23-30 trad. it. p. 574.

¹⁹⁷ *Ivi* p. 62 righe 13-22 trad. it. p. 133.

tuirlo La chiarezza di un passo del paragrafo 21 rappresenta un'indiretta risposta. «solo se l'analitica dell'esserci ha reso trasparenti le più importanti strutture fondamentali dell'esserci che sorreggono questa problematica, solo se è stato riconosciuto al concetto dell'essere in generale l'orizzonte della sua comprensibilità possibile, e se, di conseguenza, ne sono state chiarite in modo ontologicamente originario l'utilizzabilità e la semplice presenza, sarà possibile insediare nella sua legittimità filosofica questa critica dell'ontologia cartesiana del mondo ancor oggi predominante». Solo così si potrà ottenere «la comprensione positiva della problematica del mondo», chiarire «l'origine della sua assenza» e fornire «un fondamento di diritto al ripudio dell'ontologia tradizionale del mondo»¹⁹⁸ Sentendosi criticato, anche tramite il riferimento a Descartes, Husserl aggiunge, con un tono tra l'affermativo e l'interrogativo. «dunque la mia fenomenologia sarebbe ontologia tradizionale del mondo» Queste, dice Husserl, oltre ad essere «ingiuste obiezioni contro Descartes», sarebbero critiche fuori misura, del cui eccesso però Heidegger stesso pare rendersi conto, se qualche riga più avanti dice che sulla base dell'analisi della spazialità dell'ente intramondano «diventa alla fine possibile un "salvataggio" dell'analisi cartesiana del mondo. [...] Entro certi limiti l'analisi dell'*extensio* resta indipendente dall'omissione di un'interpretazione esplicita dell'essere dell'ente esteso».¹⁹⁹ Tanto che Husserl annota «questo Heidegger lo deve dunque ammettere». Pertanto, a fianco di questo recupero dell'ontologia cartesiana rimane spazio per un «salvataggio» della prospettiva husserliana.²⁰⁰

Ma anche Husserl sconfina nell'unilateralità, quando vede nell'ermeneutica dell'esserci un semplice risvolto di una teoria

¹⁹⁸ Ivi, pp 100-101, righe 22-41 e 1-2, trad it, pp 181-182

¹⁹⁹ Ivi, p 101, righe 8-14, trad it, p 182

²⁰⁰ Sul controverso punto dell'ontologia, anche Max Scheler critica la teoria eidetica di Husserl, sebbene in una direzione opposta a quella in cui si sviluppa la critica heideggeriana. Secondo Scheler infatti, la fenomenologia eidetica non è una teoria ontologica in senso classico, e ciò costituisce una sua limitazione. In un appunto del 1927 intitolato «Contro Husserl» egli scrive «nella teoria husserliana è corretto soltanto il fatto che l'essenza (a differenza dell'oggetto matematico) non è un *ens fictum*, una "invenzione"» Ma in Husserl «l'ontologia bolzano-malebranchiana dell'essenza che precede lo spinto è del tutto rovesciata. La visione nella visione d'essenza è soltanto *reflexio* [...] Husserl confonde questa *reflexio* con il guardare che procura l'essenza» M. Scheler, «Gegen Husserl», in *Gesammelte Schriften*, vol. 11, «Schriften aus dem Nachlaß», II, a cura di M. S. Frings, Lang, Bern 1979, p. 256)

antropologica. Questa obiezione compare in molte note, quando Heidegger parla dell'analisi ontologica dell'esserci come di un lavoro su cui fondare un'antropologia,²⁰¹ Husserl replica: «ontologia dell'esserci e antropologia filosofica»; oppure quando viene sostenuta la necessità «di una trattazione esauriente dell'a priori esistenziale di un'antropologia filosofica»,²⁰² Husserl enfatizza negativamente: «antropologia filosofica», senza però rendersi conto che l'obiettivo heideggeriano è ben diverso. Subito dopo infatti Heidegger dichiara esplicitamente: «ma la presente indagine non si propone questi compiti. Il suo intento è ontologico-fondamentale».²⁰³ L'ontologia fondamentale non va dunque confusa con l'«antropologia esistenziale». Il «metodo dell'interpretazione esistenziale» non appartiene al tipo di indagine dell'antropologia, benché non si identifichi nemmeno con il metodo costitutivo-trascendentale.

Husserl condivide invece la critica heideggeriana alle scienze positive, la cui struttura non consente di arrivare all'originarietà del fondamento. Potrebbe addirittura accettare l'idea del «concetto esistenziale» della scienza. È certamente d'accordo con l'idea che «il progetto scientifico dell'ente che in qualche modo incontriamo sempre, ci fa comprendere esplicitamente il modo di essere che è proprio di esso e apre così la via alle modalità possibili del puro scoprimento dell'ente intramondano».²⁰⁴ Tuttavia non gli sembra sufficiente: «dobbiamo però per prima cosa averlo (il progetto scientifico), per prima cosa fondarlo, ma non attraverso queste vaghe genericità di Heidegger». Con il concetto di «tematizzazione» – di chiara ascendenza fenomenologica –, Heidegger designa il rivolgersi scientifico all'ente «incontrato dentro il mondo», tale «che l'ente si "getti contro" il puro scoprimento, cioè possa divenire oggetto».²⁰⁵ Ma, dice Husserl, qui si dimentica qualcosa. «prima di tutto io ho l'intenzionalità, e prima di tutto devo interrogare quella, devo mettere in luce la sua forma essenziale, e poi potrò vedere che nel "progetto" dell'intenzionalità è incluso l'a priori, una forma essenziale che, se l'ho costituita, può successivamente diventare scientificamente guidante» Entrambi criticano l'oggettivazione, ma con accenti

²⁰¹ Ivi, p. 17, righe 10-11, trad it., p. 72

²⁰² Ivi, p. 131, righe 24-26, trad it., p. 222

²⁰³ *Ibid*

²⁰⁴ Ivi, p. 363, righe 2-4, trad it., p. 524

²⁰⁵ *Ibid* righe 10-13

diversi Heidegger «la tematizzazione oggettivizza Essa non pone l'oggetto ma lo fa essere in modo tale per cui diviene analizzabile e determinabile 'oggettivamente'»²⁰⁶ E Husserl «l'ente è per me essente in un "come" soggettivo, che io posso interrogare. Porre vuol dire per me l'essere nella certezza e significa posizione [Setzung] poiché essa è un 'principio' [Satz] che proviene da me»

Per Heidegger la conoscenza autentica deve condurre al di là dell'intenzionalità del soggetto conoscente fino a raggiungere l'essere stesso di questa intenzionalità. Per Husserl invece un piano che trascenda la coscienza intenzionale è un terreno non originario una «sustruzione». Nella stessa pagina Heidegger spiega «la tesi che il conoscere tende all' 'intuizione' ha questo senso temporale: ogni conoscere è un presentare. Se ogni scienza e se anche la conoscenza filosofica miri a un presentare, resta qui ancora indeciso. Husserl usa l'espressione "presentare" per caratterizzare la percezione sensibile [] L'analisi intenzionale della percezione e dell'intuizione in generale dovette suggerire questa caratterizzazione temporale del fenomeno. Che e come l'intenzionalità della 'coscienza' si fondi nella temporalità estatica dell'esserci sarà mostrato dalla Sezione che segue»²⁰⁷ Husserl chiede «cosa significa il "fondare" ?» E precisa il suo punto di vista «la tematizzazione è la capacità [Leistung] intenzionale non conosciuta del fare prescientifico sulla base dell'intenzionalità passiva pre-donante. Se essa viene dischiusa all'interno della necessaria sistematica di fili conduttori si giunge alla concreta soggettività e intersoggettività e alla loro costituzione apriori. Da ultimo si ritrova la costituzione della personalità che naturalmente caratterizza fin dall'inizio l'essere-soggetto ma ciò che rimane non chiarito è l'ultima delle strutture teleologiche che essa dà alla monade»

Husserl si dimostra lettore molto critico talvolta eccessivamente unilaterale ma sempre molto attento. Possiamo segnalare una curiosità a p. 53 (riga 33) la prima edizione portava «l'essere-nel-mondo è certamente una costituzione d'essenza [Verfassung des Wesens] necessaria a priori» Husserl si accorge dell'errore correggendo *Verfassung des Wesens* con *Verfassung des*

²⁰⁶ *Ibid.* righe 14-16

²⁰⁷ *Ibid.* nota a)

Dasens («costituzione d'esserci») e nelle successive edizioni Heidegger scriverà poi *Verfassung des Dasens*²⁰⁸

Queste annotazioni sono un indice del grado di tensione fra la fenomenologia di Husserl e – diciamo – la fenomenologia di Heidegger. Dal punto di vista heideggeriano è innegabile che il pensiero di Husserl sia simile a un'ontologia tradizionale ma è anche vero che una rottura con esso si sarebbe rivelata per Heidegger estremamente ardua. La distruzione dell'ontologia avrebbe dovuto confinare come abbiamo visto con un salvataggio del progetto fenomenologico e dunque il sentiero heideggeriano doveva girare su se stesso sfiorando sia pure «entro certi limiti» la traccia di Husserl. Di questo movimento però Husserl non sarebbe potuto venire a conoscenza (per ovvie ragioni biografiche) ma neppure si rese conto della sua possibilità. Lapidariamente e con molta tristezza dice «sono giunto alla conclusione che non posso includere l'opera nell'ambito della mia fenomenologia»²⁰⁹ Il giudizio husserliano è per molti aspetti unilaterale poiché non tiene conto del modo con cui Heidegger guarda al progetto fenomenologico nel suo insieme ma a questo punto le divergenze non sono più riconducibili.

Dopo la lettura di *Essere e tempo* Husserl pensa di scrivere un articolo assai critico che però non stilerà mai nei confronti di Heidegger. Ma di quella valutazione critica Heidegger aveva tenuto conto fin dal primo momento, ben consapevole di aver sferrato un attacco diretto alla fenomenologia del maestro «se l'opera è scritta contro qualcuno, allora è contro Husserl che se ne è subito reso conto ma che fin dall'inizio si è attenuto al positivo. Ciò contro cui io certo solo indirettamente scrivo è la filosofia apparente, ciò per cui lottò è la comprensione di ciò che in quanto il possibile centrale nella filosofia possiamo – ma anche dobbiamo – solo ripetere»²¹⁰

Heidegger considera però fuori strada anche le altre prime interpretazioni del suo libro «già non penso addirittura più al fatto che poco fa ho pubblicato un cosiddetto libro – solo di quando in quando mi viene ricordato da "recensioni". Curiose esperienze che si fanno in tali casi. Certo non si è mai scritto per coloro che

²⁰⁸ *Ivi* p. 53 riga 33 trad. it. p. 122

²⁰⁹ E. Husserl, Lettera a Roman Ingarden del 2 dicembre 1929 in BW III p. 254

²¹⁰ M. Heidegger, Lettera a Karl Jaspers del 26 dicembre 1926 in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel* cit. p. 71

recensiscono e simili. [...] Quante volte ho letto che io sarei la sintesi realmente compiuta – certamente già da tempo progettata anche da altri – fra Dilthey e Husserl, con un pizzico di Kierkegaard e Bergson».²¹¹

b. Le conseguenze

Nei primi tempi dopo la chiamata di Heidegger a Freiburg, il rapporto era ancora integro. Un esempio: «la scorsa domenica sono andato a piedi a Freiburg, e ho avuto una bella e ricca giornata con Husserl», racconta Heidegger.²¹² E ancora: «è arrivato il compleanno di Husserl, che è stato festeggiato davvero degnamente. [...] Elfride aveva fatto una colletta tra gli estimatori e gli amici di Husserl per l'acquisto del busto che il giovane Rickert ha scolpito qualche anno fa. Husserl ne è stato molto felice e sorpreso».²¹³ Una testimonianza del clima ancora amichevole è proprio il discorso che Heidegger tiene all'Università di Freiburg per il 70° compleanno di Husserl.²¹⁴ Con espressioni solo apparentemente retoriche, Heidegger ringrazia, a nome di tutti gli allievi, il festeggiato per tutto ciò che egli ha donato con il suo maestro, che resta un «modello» di attività filosofica e didattica. La ricerca husserliana «ha creato uno spazio completamente nuovo dell'interrogare filosofico, con esigenze nuove, valutazioni trasformate, con un nuovo sguardo per le forze nascoste della grande tradizione della filosofia occidentale». L'aspetto decisivo del suo lavoro filosofico non è di aver dato «questa o quella risposta a questa o quella domanda», ma di aver dischiuso «una nuova dimensione del filosofare». Husserl ha insegnato la libertà del domandare e del rispondere, la libertà dell'atteggiamento filosofico, la libertà del pensare: «questa libertà non può essere il risultato della formazione scientifica, ma è il presupposto per la sua possibile appropriazione».²¹⁵ Nella premessa al discorso,

²¹¹ M. Heidegger, *Lettera a Karl Jaspers del 24 settembre 1928*, ivi, p. 104.

²¹² M. Heidegger, *Lettera a Elisabeth Blochmann dell'11 gennaio 1928*, in M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel*, cit., p. 23; trad. it., p. 46.

²¹³ M. Heidegger, *Lettera a Elisabeth Blochmann del 12 aprile 1929*, ivi, p. 30; trad. it., p. 56.

²¹⁴ M. Heidegger, *Edmund Husserl zum siebenzigsten Geburtstag*, «Akademische Mitteilungen der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.», IV. Folge, IX. Semester, 1929, pp. 46-47.

²¹⁵ Ivi, p. 46.

Heidegger riferisce anche delle parole rivolte da Husserl ai suoi amici dopo il discorso heideggeriano e ricorda come «il suo filosofare, nel mezzo di una completa incertezza, sia scaturito dall'autoconservazione spirituale della sua esistenza». Della circostanza e delle parole pronunciate da Husserl riferisce anche Roman Ingarden: «il festeggiamento ufficiale iniziò quando arrivarono il rettore e il decano, nelle loro toghe, e Heidegger insieme a loro. Dopo l'allocuzione del rettore, Heidegger, il nuovo ordinario, tenne un lungo discorso, abbastanza complicato. [...] Alla fine, visibilmente commosso, Husserl rispose, ma con tono semplice e brevemente. Era d'accordo sul fatto che gli era stato dato qualcosa da realizzare, ma la maggior parte giaceva ancora incompiuta. Poi concluse con le significative parole: «una cosa – disse – devo respingere, e cioè il discorso del merito. Io non ho assolutamente alcun merito. La filosofia era la missione della mia vita. Io *dovevo* filosofare, altrimenti non avrei potuto vivere in questo mondo»».²¹⁶

Ma è innegabile che dopo il controverso esito della collaborazione la diversità di impostazione e le incomprensioni si acuiscono. I documenti di tale divaricazione, oltre alle osservazioni husserliane a *Essere e tempo*, sono: la lezione inaugurale tenuta da Heidegger il 24 luglio 1929 all'Università di Freiburg, il cui testo, pubblicato con il titolo *Che cos'è metafisica?*, è stato definito il «congedo» di Heidegger dalla fenomenologia;²¹⁷ la *Postilla* di Husserl all'edizione inglese di *Essere e tempo* (1931), pubblicata in precedenza nello «Jahrbuch» (marzo 1930);²¹⁸ infine, ancora di Husserl, la conferenza *Fenomenologia e antropologia* (1931).²¹⁹ Negli anni successivi al 1929 e fino agli anni Sessanta, Heidegger non esprime ul-

²¹⁶ R. Ingarden, *Erläuterungen zu den Briefen*, in E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, cit., p. 161.

²¹⁷ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in Id., *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, GA vol. 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 103-122; *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77.

²¹⁸ E. Husserl, *Nachwort zu meinen "Ideen"*, cit.

²¹⁹ E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, conferenza tenuta alla Kant-Gesellschaft di Frankfurt il 1° giugno 1931, ripetuta alla Kant-Gesellschaft di Berlino il 10 e di Halle il 16 giugno. Pubblicata per la prima volta sulla rivista «Philosophy and Phenomenological Research», 2, 1941/42, pp. 1-14, ma senza la parte conclusiva. Edita poi in forma completa in E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, a cura di Th. Nenon e H. R. Sepp, HUA vol. XXVII, Kluwer, Dordrecht 1989, pp. 164-181. Annunciando la conferenza, il 12 maggio 1931 Husserl scrive a Dietrich Mahne: «il 2 e 3 giugno parlerò a Frankfurt [...] alla Kant-Gesellschaft - antropologia e fenomenologia (contro Scheler e Heidegger!)» (BW, III, p. 478).

teriori valutazioni pubbliche sul pensiero di Husserl. Questi invece intende ancora chiarire la sua posizione filosofica rispetto all'«allievo». In *Fenomenologia e antropologia* spiega: «nell'ultimo decennio, come è noto, si è imposto nella più giovane generazione filosofica tedesca un interesse, in rapida crescita, per l'antropologia filosofica. La filosofia della vita di W. Dilthey, che è un'antropologia di nuova forma, esercita ora una forte influenza. Ma anche il cosiddetto movimento fenomenologico è stato aggredito dalla nuova tendenza. [...] Si deve quindi poter prendere una decisione di principio scegliendo tra antropologismo e trascendentalismo».²²⁰

Come nella *Postilla alle Idee*, in cui il pensiero heideggeriano è definito «antropologismo trascendentale», anche qui la preoccupazione di proteggere la fenomenologia da equivoci e da deformazioni rende i giudizi di Husserl estremamente taglienti. La conclusione della conferenza è l'incompatibilità tra la fenomenologia e le impostazioni esistenzialistiche e antropologistiche, che rappresenterebbero una ricaduta nello psicologismo nel senso ampio del termine. A prescindere dalla veridicità di tale affermazione (oggi infatti non sembra sostenibile la tesi dell'inconciliabilità tra l'ambito fenomenologico e quello esistenzialistico), è evidente che Husserl vuole tracciare intorno alla nozione di antropologia il confine che lo separa non solo dalla filosofia dell'esistenza, ma anche dall'ontologia fondamentale. Non a caso nelle osservazioni sulla propria copia del *Kantbuch* heideggeriano, Husserl aveva fatto ripetuti accenni a questo tema, che preludevano alla successiva critica pubblica. L'antropologia filosofica, che in realtà Heidegger non sopravvaluta affatto, sarebbe frutto di una mancata comprensione dell'atteggiamento fenomenologico: «questo è, in altri termini, il pregiudizio di Scheler, di Heidegger, di Dilthey e dell'intero indirizzo antropologico».²²¹

Qui Husserl cade in un equivoco interpretativo che è una delle principali cause del suo giudizio negativo sul lavoro filosofico heideggeriano. Qui, come già nel corso della sua lettura di *Essere e tempo*, l'analitica esistenziale è vista come antropologismo che riporta il piano della ricerca filosofica allo psicologismo o,

²²⁰ Ivi, pp. 164-165.

²²¹ Nota di Husserl sulla propria copia del libro di M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn 1919, p. 209, righe 12-14; *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 181, righe 23-25.

comunque, ad una dimensione antropologica legata alla concezione tradizionale del mondo (ovvero all'atteggiamento naturale). Ma non c'è dubbio che questo sia un fraintendimento. Nella lettera a Richardson, Heidegger ribadisce che nell'impostazione di *Essere e tempo* «ogni problematica antropologica è tenuta lontana», poiché «è decisiva unicamente l'esperienza dell'esser-ci [Dasein] basata sul costante sguardo in avanti verso la questione dell'essere».²²² Qui, prosegue, «l'uomo non è l'oggetto di una qualche antropologia», ma «è messo in questione nella più profonda e ampia prospettiva, in quella propriamente fondamentale: l'uomo nel suo rapporto con l'essere».²²³ Su questo punto è interessante l'interpretazione di Hermann Lübbe: l'analitica esistenziale non è antropologismo, ma «filosofia trascendentale, cioè analitica delle condizioni soggettive originarie della teoria e della prassi umane. [...] Sotto questo profilo non c'è una differenza di principio fra la filosofia trascendentale di Husserl e l'ontologia fondamentale di Heidegger. Ciò che li divide è invece il fatto che Heidegger, diversamente da Husserl, equipara ciò che è ontologicamente originario all'"autentico", e di conseguenza sostiene che "ogni 'scaturire', in campo ontologico, è degenerazione". Perciò l'analisi di ogni modo derivato dell'umana comprensione del mondo e di sé [...] assume in Heidegger il carattere di una "distruzione". Tale tendenza alla distruzione in base al *pathos* dell'originarietà è del tutto estranea a Husserl».²²⁴

Anche Heidegger incorre però nello stesso equivoco ermeneutico. Nonostante egli sia perfettamente a conoscenza che la riduzione fenomenologica metta fuori gioco non solo l'io empirico, ma anche l'uomo comunemente inteso, continua a vedere il ruolo del soggetto nel percorso metodico husserliano come un residuo di antropologismo. *Soggetto* in senso trascendentale continua per lui ad equivalere a *uomo* in senso antropologico. Solo il superamento dell'uomo nell'esserci consente di eliminare completamente l'antropologismo. Altro esempio di fraintendimento: nella lettera a Richardson, Heidegger afferma che in Husserl,

²²² M. Heidegger, *Lettera a William J. Richardson* (aprile 1962), pubblicata come *Prefazione a W. J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, cit., p. XIX.

²²³ Ivi, p. XXI. Cfr. anche M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Wintersemester 1937/38, a cura di F.-W. von Herrmann, GA vol. 45, Klostermann, Frankfurt am Main 1984, p. 214; *Domande fondamentali della filosofia*, trad. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1988, pp. 151-152.

²²⁴ H. Lübbe, *Husserl und die europäische Krise*, cit., p. 230.

sulla scia di Descartes, Kant e Fichte, «la storicità del pensiero rimase qualcosa di totalmente estraneo», e rimanda alla posizione che Husserl esprime in *Filosofia come scienza rigorosa*. Ma, poiché la lettera è del 1962, cioè oltre vent'anni dopo la pubblicazione del saggio husserliano sulla *Crisi* (1938) e quasi dieci dopo quella del testo integrale nella «Husserliana» (1954), è evidente che Heidegger continua a fraintendere l'atteggiamento husserliano verso la storia, che nella *Crisi* appunto si manifesta sotto forma di indagine fenomenologica della storia e della storicità.²²⁵

In questi anni si consuma dunque un rapporto controverso e denso di sfumature, dei cui contenuti e del cui influsso avrebbe risentito anche l'ultima opera di Husserl. La *Crisi delle scienze europee* ripropone infatti la questione del soggetto ampliando e rinnovando i termini con i quali era stata affrontata in precedenza, per esempio nelle *Meditazioni cartesiane*.²²⁶ La nozione di mondo-della-vita, che Husserl stava elaborando da oltre un decennio e che rappresenta il concetto centrale della *Crisi*, potrebbe insinuare un dubbio sulla compattezza e sull'univocità delle affermazioni husserliane degli anni del dissidio. Forse, alla luce dell'ultima opera husserliana sarebbe possibile riprendere il filo di quel discorso che si era interrotto intorno al 1927 e che aveva prodotto la spaccatura radicale tra i due. Le aperture della *Crisi* verso la problematica ontologica (la fenomenologia viene intesa come «scienza ontologica universale») potrebbero sostenere un'indagine in tale direzione e, forse, dimostrare la tesi della parziale curvatura husserliana verso le posizioni di Heidegger. Tuttavia, a rendere arduo questo lavoro storiografico sono ancora le opinioni espresse da Husserl: nel 1937 invia a Löwith una lettera dove precisa il proprio sforzo filosofico, spiegando che proprio la lettura della *Crisi* potrà chiarire come mai «Scheler, Heidegger e tutti i primi "allievi" non hanno né compreso il senso autentico e profondo della fenomenologia, e precisamente della fenomenologia trascendentale come l'unica possibile, né quanto dipenda da questo senso». Qui ritorna l'immagine di un percorso husserliano fortemente unitario, che ridarebbe dunque vigore alla vecchia polemica degli anni precedenti. Non è «per ostinazione» che

Husserl avrebbe battuto sempre un'unica via, ma a causa «di un'intima necessità», ed è per assecondare questa esigenza che egli doveva respingere «l'oscura mistica della filosofia dell'esistenza».²²⁷

Si possono rilevare due tipi di conseguenze, uno filosofico e uno personale, che si intrecciano e che sono inscindibili per una valutazione dell'atteggiamento di Husserl dopo l'episodio della collaborazione e, soprattutto, dopo la sua lettura di *Essere e tempo*. Ma, fino ad un certo momento, le conseguenze filosofiche non sono tutte negative. Al genere filosofico-positivo appartiene senz'altro la richiesta che Heidegger venga nominato suo successore sulla cattedra di Freiburg. Verso la fine di gennaio del 1928 Husserl stende una bozza di parere da inviare al Senato Accademico dell'Università. Per il loro contenuto non meramente burocratico, è interessante leggere queste righe, inedite fino a poco tempo fa: «dinanzi alla Vostra proposta di ricoprire nuovamente la cattedra di filosofia resasi vacante, la Facoltà di Filosofia è stata guidata soprattutto dall'idea che dovesse essere anche in futuro conservata la posizione privilegiata che Freiburg ha avuto da decenni, come una capitale degli studi filosofici. Da questo punto di vista la Facoltà ha trovato tra i filosofi che per età e dignità potevano essere presi in considerazione, soltanto uno, che per la sua non comune efficacia come docente e ricercatore offriva ad essa una sicura prospettiva: M. Heidegger, che si è formato proprio a Freiburg e che attualmente è ordinario di ruolo a Marburg. È caratteristica del suo modo di procedere scientifico l'ampia fondamentazione delle sue ricerche sistematiche mediante ricerche storiche, in particolare dalla filosofia antica e medievale. Già il suo primo scritto di una certa consistenza, *La dottrina delle categorie in Duns Scoto* (1916), gli ha procurato notorietà, per la sorprendente scoperta di paralleli storico-problematici fra la filosofia moderna e quella scolastica. Ma solo l'opera apparsa l'anno scorso, *Essere e tempo* (I parte), lo ha collocato al primo livello dei filosofi contemporanei. In essa egli interviene molto efficacemente nei movimenti sorti da Dilthey e dalla fenomenologia, che aspirano a un riorientamento storico-filosofico dell'intera filosofia. La sorprendente originalità con cui Heidegger tenta di sviluppare in conse-

²²⁵ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit.

²²⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a cura di S. Strasser, HUA vol. I, Nijhoff, Den Haag 1950; *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989.

²²⁷ E. Husserl, *Lettera a Karl Löwith del 22 febbraio 1937*, in *Edmund Husserl 1859-1959*, a cura di H.L. van Breda e J. Taminioux, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 50; ora in BW, IV, p. 398.

guenze radicali e al tempo stesso di arricchire le idee di fondo di questi movimenti, ha esercitato influenze visibili già da anni, già prima della pubblicazione dell'opera, esclusivamente attraverso gli impressionanti corsi e seminari di Heidegger a Marburg. Senza dubbio egli è tra i più importanti maestri filosofici del nostro tempo. Con ciò sono indicati i particolari motivi, in base ai quali la Facoltà propone M. Heidegger *unico loco*. Resterebbe solo da aggiungere che per il noto radicamento di M. Heidegger nella sua terra natia alemanna, è plausibile che egli sarà senz'altro portato ad accettare un'eventuale chiamata presso la sua Università d'origine»²²⁸ Ancora l'8 giugno 1928, poco prima di andare in pensione, spiega «il corpo studentesco qui è abituato a cose difficili, pretende molto dal professore di filosofia, e negli ultimi tempi Heidegger ha attratto a Marburg da tutta la Germania, si può ben dire, i giovani della filosofia più dotati e assetati di nuovi stimoli e conoscenze».²²⁹ Anche sul piano dei rapporti personali il rapporto continua ancora per qualche tempo su toni positivi. All'inizio del 1931 i due si incontrano, come racconta Husserl, «ogni due mesi circa». È significativo inoltre, che il 23 gennaio 1933, alla festa per il 50° anniversario del dottorato di Husserl, Heidegger e sua moglie Elfride fossero ospiti, insieme ad altri amici ed allievi, al tavolo degli Husserl.²³⁰

Successivamente però i risvolti positivi lasciano il posto a quelli negativi. Ormai Husserl non apprezza più il lavoro di Heidegger, e non lo nasconde. Con Landgrebe, per esempio, è esplicito. «Purtroppo non posso considerare la sua [di Heidegger] efficacia se non come una sventura»²³¹ E ancora: «Lei continua a sforzarsi nel tentativo di trasformare in senso heideggeriano la mia teoria degli orizzonti e, in questo modo, di istituire un collegamento fra me e lui. Personalmente sono del tutto sicuro che ciò non è possibile»²³² Con amarezza, constata: «l'isolamento che la mia età e il mio pensionamento recano con sé, il mio iso-

²²⁸ E Husserl, *Lettera del gennaio 1928 al Senato Accademico dell'Università di Freiburg*, in BW, VIII, pp. 194-195

²²⁹ E Husserl, *Lettera a Dietrich Mahnke dell'8 giugno 1928*, in BW, III, pp. 467-468

²³⁰ Cfr. Malvine Husserl, *Lettera a Rosenberg del 25 gennaio 1933*, in BW, IX, p. 416

²³¹ E Husserl, *Lettera a Ludwig Landgrebe dell'8 ottobre 1933*, in BW, IV, p. 272

²³² E Husserl, *Lettera a Ludwig Landgrebe del 5 febbraio 1933*, in BW, IV, p. 305. Qui viene ribadita una convinzione che Husserl aveva maturato da tempo: Heidegger si troverebbe «agli antipodi» rispetto alla fenomenologia, aveva scritto a Ingarden il 19 aprile 1931 (BW, III, p. 273)

lamento scientifico, anche l'enorme delusione che ho dovuto avere con Heidegger, che per un decennio vidi come il mio più vicino amico [...], il distacco di un (presunto) amico mi ha colpito fin nelle radici del mio essere. Non è avvenuta una rottura nel vero senso della parola, ma subito dopo il suo trasferimento qui (a parte i primi mesi), smise di farmi visita, neppure a intervalli di molti mesi, evidentemente per rendere impossibile ogni contatto filosofico. Egli sa che io disapprovo completamente i suoi sviluppi dalla pubblicazione del suo libro, e in un accurato e ripetuto studio di *Essere e tempo* sono giunto al risultato che la sua «fenomenologia» non ha niente a che vedere con la mia, e nella sua pseudo-scientificità vedo un ostacolo allo sviluppo filosofico. [...] Così, in quest'epoca in cui la "filosofia dell'esistenza" minaccia di diventare la moda che domina dappertutto, io mi sento davvero isolato».²³³ Ma, ripetendo ciò che aveva raccomandato due giorni prima a Pfänder, aggiunge: «La prego con insistenza di trattare con totale discrezione ciò che Le ho scritto su Heidegger, poiché alla fin fine se ne è sparato già abbastanza. Naturalmente ora esprimo del tutto pubblicamente, che io separo completamente la mia fenomenologia dalla cosiddetta fenomenologia heideggeriana (purtroppo ho vissuto fin troppo tempo nell'abbaglio e, per una sopravvalutazione personale unita ad un calo temporaneo della fiducia in me stesso, ho a lungo creduto che soltanto non lo comprendessi del tutto e che i suoi sentieri fossero soltanto prosecuzioni che miglioravano i miei!) Ma non voglio che sulla base delle mie affermazioni si parli del distacco personale».²³⁴

In qualche occasione Husserl stesso non rispetta fino in fondo questa esigenza di riservatezza, tuttavia lo fa con toni sarcastici ma non malevoli, come in una lettera del 1934: «Heidegger! Quale fenomeno nel presente storico tedesco: il riflettere di questa entusiasmante cometa, che avvince le struggenti anime della giovane generazione, poi la rapida trasformazione della sua "fenomenologia", che in origine era del tutto impolitica (era un'ontologia molto "attuale" dell'irrazionalismo), in una fenomenologia "politica" che ha seguito il rapido cambiamento dello spirito del tempo. Oltre a ciò, il filosofo diventa duce accademico, *rector magnificus* dell'Università totalmente rinnovata! E ades-

²³³ E Husserl, *Lettera a Dietrich Mahnke dell'8 gennaio 1931*, in BW, III, p. 473

²³⁴ *Ivi*, p. 476

so: le dimissioni da questa posizione di guida.²³⁵ [...] Ma ora divento io stesso un curioso "fenomeno": io, riverito come patriarca di questa nuova fenomenologia (e di altre analoghe fenomenologie) – proprio io!!».²³⁶

Ma al di là dell'irriducibile distanza che Husserl pone ormai fra sé e Heidegger, a noi resta il compito di comprenderne la misura, partendo proprio dai problemi suscitati da alcune di queste ultime affermazioni husserliane. Perché parla ancora di «fenomenologia» a proposito di Heidegger, di «trasformazione della sua fenomenologia», di «nuova fenomenologia»? Husserl non si capacita di essere stato l'artefice («il patriarca») di quelle nuove strade della fenomenologia che considera come sviamenti da rifiutare. Tuttavia, se egli avverte l'esigenza di separare la propria fenomenologia dalla «cosiddetta fenomenologia heideggeriana», è evidente che riconosce a quest'ultima una certa, sia pur minima, legittimità all'interno del campo fenomenologico. E se è così, allora per noi interpreti si apre uno spazio di indagine più ampio rispetto all'angusto ambito delineato dalla rottura effettiva tra Husserl e Heidegger. Su quelle quasi inconsce espressioni husserliane si può infatti innestare l'ulteriore lavoro ermeneutico.

²³⁵ Husserl allude qui alle recenti dimissioni di Heidegger dalla carica di rettore dell'Università di Freiburg, che egli ricoprì appunto dal 22 aprile 1933 al 27 aprile 1934.

²³⁶ E. Husserl, *Lettera a Emile Baudin del 26 maggio 1934*, in BW, VII, p. 15.

5. HEIDEGGER 2: PROSSIMITÀ E DISTANZA «NELLA» FENOMENOLOGIA

Come ricorda Heidegger nell'intervista allo *Spiegel*, «le differenze si accentuarono da un punto di vista oggettivo. All'inizio degli anni Trenta Husserl, in pubblico, venne a una spiegazione risolutiva con Max Scheler e me in termini tanto espliciti da non lasciar alcun dubbio sulle sue intenzioni». E aggiunge: «non ho però mai potuto sapere quel che abbia indotto Husserl a prendere così pubblicamente le distanze dal mio pensiero».²³⁷ Heidegger era a conoscenza delle spiegazioni che Husserl aveva offerto in scritti editi o in conferenze, ma non aveva potuto leggere i chiarimenti che Husserl aveva cercato di fornire nei suoi manoscritti. Un caso esemplare di questo sforzo personale sarebbe contenuto in un manoscritto del 1937, pubblicato nel 1954 con l'edizione della *Krisis* nella «Husserliana».

La fenomenologia trascendentale sarebbe stata fraintesa, perché nessuno, sia tra gli allievi che tra gli interpreti, sarebbe riuscito a superare un pregiudizio di fondo nei suoi confronti: «si crede di sapere già preliminarmente di che cosa si tratta, quale debba essere la filosofia apoditticamente fondata», si bolla la fenomenologia come idealismo, come teoreticismo ecc., senza impegnarsi a considerarla in quanto tale. Ecco il punto decisivo: non si è riusciti a sviluppare un'interpretazione «fenomenologica» della fenomenologia, a considerarla applicando anche ad essa il metodo fenomenologico e la regola dell'andare «alle cose stesse». Husserl se ne rende conto con estremo sconforto: «nel migliore dei casi si leggono i miei scritti, oppure, ciò che è ancora più frequente, si va a cercar consiglio dai miei scolari, i quali, si dice, hanno accolto il mio insegnamento e devono quindi essere in grado di fornire fidate informazioni; così ci si orienta secondo le interpretazioni e le critiche di Scheler, di Heidegger e di altri e ci si risparmia la fatica dello studio, indubbiamente molto difficile, dei miei scritti». Queste lamentele potrebbero, a loro volta, sembrare frutto di un'esasperazione dello spirito di ortodossia che accompagna, più o meno consciamente, qualunque autore, oppure di un atteggiamento senile. Husserl si mostra consapevole di queste possibilità, e aggiunge: «di fronte alle mie proteste c'è già pronta una risposta: la vecchiaia si irrigidisce sui binari concettuali che tante volte ha percorso, diventa insensibile a

²³⁷ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, cit., p. 88; trad. it., p. 117.

qualsiasi critica contraria non accondiscende a discutere con i critici e persino con gli allievi più vicini, invece di farlo lamentale per i fraintendimenti per l'incapacità di cogliere i veri significati e di sottoporli a una vera critica. Leggo persino il rimprovero che il mio vezzo di ricorrere all'argomento dell'incomprensione è un modo a buon mercato di "togliere il vento alle vele" dei critici». Husserl non accetta dunque la parte del vecchio ostinato sordo a qualsiasi critica. E nemmeno gli interessa irrigidirsi nella difesa di un'ortodossia che per il pensiero fenomenologico sarebbe semplicemente contraddittoria. Al contrario, egli vuole proprio stimolare la critica, rendere la fenomenologia un progetto aperto, in conformità con l'essenza stessa di tutto il suo lavoro: «comunque stiano le cose riguardo alla comprensione o all'incomprensione, e alla mia arteriosclerosi spirituale ecc., ciò che importa qui è di aprire la possibilità della fenomenologia di seguirla nel suo sviluppo: ciò che importa è di aprire una possibilità di accesso a quella che io ritengo debba essere realmente la fenomenologia trascendentale, a ciò che io ritengo possa realizzare effettivamente in quanto filosofia, un accesso che costituisca una premessa ovvia per una critica seria che non colpisca nel vuoto, che colpisca bensì la fenomenologia: quella fenomenologia che io rappresento e che io ho introdotto di fatto nella storia»²³⁸

Qui viene rappresentato un tipico problema di interpretazione filosofica: come si può determinare il grado di correttezza di un'interpretazione o di una prosecuzione di un pensiero? E qual è il criterio della correttezza? E ancora, fino a che punto l'autore è in grado di confermare o smentire tale possibile correttezza ermeneutica? L'antica questione del rapporto fra la lettera e lo spirito riaffiora qui con un'ulteriore complicazione: l'autore è, in quel momento, ancora vivente e dobbiamo accettare di vedere riuniti in lui spirito e lettera. Infatti, se la corrente ermeneutica ha spesso ritenuto di poter comprendere l'autore meglio di quanto egli stesso si sia potuto comprendere (ma si trattava di autori non più viventi), il fenomenologo non potrà condividere questa tesi e tanto meno nel caso di un autore vivente (questo in linea di principio, poi nei casi concreti si possono fare distinzioni) poiché nessuna comprensione è migliore di quella che scaturisce dall'intuizione immediata delle proprie evidenze di coscienza. Se

²³⁸ E Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* cit. pp. 440-441 trad. it. pp. 461-462.

a ciò aggiungiamo che il fenomenologo di cui stiamo parlando è Husserl stesso, che l'ottica heideggeriana è ora ne abbiamo le prove sostanzialmente fenomenologiche, e che l'inquadramento qui offerto dell'intera questione è di carattere fenomenologico, allora la questione ermeneutica diventa esplosiva.

Husserl non può dunque sottrarsi all'interpretazione e alla critica, e non può nemmeno fare come Descartes quando diceva «che non mi si attribuisca mai alcuna opinione, se non la si trova espressamente nei miei scritti», perché negli scritti husserliani si trovano davvero molte tracce che spingono a svariate interpretazioni. Dato cioè il carattere talvolta frammentario spesso paradossale di alcuni momenti fondamentali della sua riflessione, si possono attribuire a Husserl determinate posizioni, anche se non le si ritrova «espressamente» dichiarate nei suoi scritti. Inoltre, la mole degli inediti husserliani pone certamente un ulteriore problema ermeneutico, anche se non vale per Husserl ciò che diceva Leibniz: «chi mi conosce soltanto dai miei scritti, non mi conosce affatto».

Per quanto riguarda la relazione con Heidegger, nelle frasi husserliane sopra riportate registriamo una distanza radicale rispetto all'atteggiamento degli anni Venti, quando diceva «la fenomenologia siamo io e Heidegger». Ora dice «io rappresento la fenomenologia». Il senso della distanza è racchiuso tutto in queste due espressioni. Ma Husserl, e lo ribadisce proprio alla fine della propria vita, non vuole cementificare la fenomenologia in un corpo dottrinario fisso e inerte. Se facesse questo, egli lo sa bene, farebbe della fenomenologia una teoria filosofica tra le altre, pronta per essere collocata nel museo della storia della filosofia. Così il lavoro di tutta la sua vita si tradurrebbe in una sistematica chiusa e archiviata, utile tutt'al più per gli studi storici. Husserl vuole invece stimolare non solo la critica fenomenologica della conoscenza e di qualsiasi sapere scientifico-filosofico, ma anche la critica fenomenologica «alla fenomenologia», una critica «che colpisca la fenomenologia». Si delinea qui il compito di una «fenomenologia della fenomenologia», che Fink avrebbe successivamente delineato nella VI *Meditazione cartesiana*²³⁹.

Husserl vuole a tal punto rispettare l'ispirazione che lo ha guidato fin dall'inizio – la critica a qualsiasi conoscenza –, che rivolge ora questa critica verso se stesso. Quelle parole sono co-

²³⁹ Cfr. E. Fink *VI Cartesianische Meditation* cit. vol. I.

me un testamento spirituale, in esse risuona un appello a far vivere la fenomenologia anche dopo la morte del suo scopritore, esercitandola come critica e mantenendola viva come possibilità sempre aperta. In questo senso, Heidegger le restituisce vitalità, poiché, nonostante le enormi divergenze di percorso rispetto a Husserl, la conserva come «possibilità del pensiero».

Benché la prospettiva heideggeriana si collochi «fin dall'inizio e costantemente al di fuori dalla posizione filosofica di Husserl intesa nel senso di una filosofia trascendentale della coscienza»,²⁴⁰ la fenomenologia resta per lui la «più alta possibilità dell'autenticità del pensare e dell'interrogare»²⁴¹ Soltanto «grazie all'incontro con Husserl, di cui naturalmente già prima conoscevo gli scritti, ma che appunto avevo letto semplicemente come avevo fatto con altri scritti filosofici, riuscii ad entrare in un vivente e fecondo rapporto con l'effettiva realizzazione del domandare e del descrivere fenomenologico. Solo così mi fu possibile sviluppare in senso filosofico la domanda fondamentale che mi muoveva autenticamente, quella sull'essere stesso».²⁴²

Ora, accettando la tesi di una articolazione dell'itinerario heideggeriano in due fasi, divise e al tempo stesso collegate dalla «svolta», che producono l'immagine di un «primo» e di un «secondo» Heidegger,²⁴³ la trasformazione della fenomenologia all'interno del pensiero del «secondo» Heidegger, di un pensiero cioè che tematizza ormai la storia dell'essere in quanto destino e invio dell'essere stesso, conduce ad una «fenomenologia del non appariscente», in cui continua a risuonare il richiamo alle cose stesse.²⁴⁴ Anche in questo quadro completamente nuovo, in cui il

²⁴⁰ M. Heidegger, *Über das Prinzip "zu den Sachen Selbst"*, «Heidegger Studies», 11, 1995, p. 5

²⁴¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 431

²⁴² M. Heidegger, *Die Grundfrage nach dem Sein selbst*, «Heidegger Studies», 2, 1986, p. 1

²⁴³ Nella lettera a Richardson si dice infatti che la «distinzione fra "Heidegger I" e "Heidegger II" è giustificata solo a condizione che venga costantemente prestata attenzione a ciò soltanto a partire da ciò che è pensato in "I" diventa anzitutto accessibile ciò che è da pensare in "II". Ma "I" diventa possibile soltanto se è contenuto in "II"»

²⁴⁴ Il tema compare nel *Seminario di Zähringen* (1973) e in una lettera in occasione della sua preparazione «per me si tratta realmente di esercitarsi a una fenomenologia del non appariscente [*Phänomenologie des Unscheinbaren*]» (M. Heidegger, *Lettera a Roger Munier del 16 aprile 1973*, in *Martin Heidegger*, a cura di M. Haar, «Cahiers de l'Herne», Paris 1983, p. 111)

problema è la comprensione dell'epoca attuale dell'essere, «il semplice "vedere" i fenomeni non deve venir abbandonato, e ciò proprio in quanto anche il pensiero tecnico si fonda, necessariamente e perciò ovunque, su di un *minimum* di fenomeni visti direttamente»²⁴⁵ Visione immediata dei fenomeni così dice Heidegger ancora negli anni Sessanta, ricordandoci le prime lezioni di Freiburg. Le nuove prospettive aperte dalle riflessioni dell'ultimo Heidegger non rappresentano dunque un abbandono dell'orientamento fenomenologico, ma una sua eclissi, che lascia intravedere qualcosa che è nel contempo *lo stesso e l'altro* del pensiero fenomenologico.

Sarà Heidegger stesso a definire la propria filosofia come «un cammino attraverso la fenomenologia nel pensiero dell'essere», precisando che la *Seinsfrage* sviluppata in *Essere e tempo* si dirige contro una fenomenologia irrigidita proprio «sulla base di un'aderenza più giusta dal punto di vista della cosa in questione (come io credo ancor oggi) al principio della fenomenologia»²⁴⁶ Per la comprensione dell'essere è necessario dunque ripercorrere «le stazioni del sentiero nella e attraverso la fenomenologia, la realizzazione della quale diventa, per i contemporanei, tanto più difficoltosa, quanto più esclusivamente essi cadono schiavi del pensiero calcolante, che solo in apparenza è superiore al non-latente scorgimento diretto dell'essenza»²⁴⁷

Qui il problema della comprensione dell'essere è direttamente legato a quello del dominio della tecnica. Il «pensiero calcolante» ha ormai disseminato i suoi presupposti nell'intero spazio del pensabile. La trasformazione del *logos* in *ratio* non ha solo aperto la via alla scientificizzazione del mondo, ma ha anche bloccato la via verso il pensiero dell'essere. Con quel passaggio non si è soltanto razionalizzato il pensiero scientifico, ma si è anche concepito l'uomo come il padrone di tutto l'essente. In ciò consiste, secondo Heidegger, la crisi della nostra epoca. La crisi va intesa come una perdita, ma di tipo assolutamente peculiare. Non abbiamo perduto un pensiero che possedevamo in precedenza, ma la possibilità di raggiungere un nuovo pensiero. Tutta-

²⁴⁵ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, a cura di M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, p. 324, *Seminari di Zollikon*, trad. it. di A. Giughiano, Guida, Napoli 1991, p. 349

²⁴⁶ M. Heidegger, *Lettera a William J. Richardson dell'aprile 1962*, cit., pp. XV-XVII

²⁴⁷ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, cit., p. 329 trad. it., p. 354

via questa possibilità non si è dissolta, ma giace nascosta sotto le forme del pensiero calcolante.²⁴⁸

L'epoca attuale, in cui il pensiero è ridotto a tecnica, corrisponde al completo oblio dell'essere. La figura che lo contraddistingue, il *Gestell*, l'imposizione, è «il negativo fotografico» dell'*Ereignis*, dell'evento appropriante. La sottomissione del pensiero sotto al «giogo» del calcolo sembra aver esaurito ogni possibilità della filosofia. E allora, in quale luogo si può ancora soffermare per fare l'esperienza del pensiero? Quale spazio resta al «pensiero meditante», non asservito agli scopi della tecnica? «Quel che resta lo fondano i poeti», dice Heidegger con le parole di Hölderlin. Ma la poesia, nella sua «distante vicinanza» alla filosofia, non rende superfluo l'esercizio del pensiero, anzi lo stimola e lo sostiene. C'è ancora dunque una possibilità per il pensiero. L'esito di questo incontro è il «pensiero poetante», nel cui linguaggio l'essere parla, perché quel linguaggio cor-risponde al suo appello. Questi tortuosi sentieri poetico-meditanti, qui soltanto nominati nelle loro definizioni, sembrano portare molto lontano dalle analisi fenomenologiche. Ma la critica fenomenologica del mondo è presente, sia pure in forme modificate, anche in questa dimensione.

In tale contesto tematico, rivolto alla costruzione del pensiero meditante, si inseriscono anche i fondamentali frammenti che compongono i *Beiträge zur Philosophie*, scritti tra il 1936 e il 1938 e pubblicati postumi solo nel 1989, il cui orizzonte, detto in sintesi, è formato dall'esposizione di un «altro inizio» del pensiero filosofico come via per l'affermazione di un «altro pensiero» in generale.²⁴⁹ In questi manoscritti, che da molti interpreti vengono intesi come l'altro capolavoro heideggeriano dopo *Essere e tempo*, di cui sarebbero anche il controcanto nella «svolta», il fenomenologico viene dislocato nel pensiero della transizione (*übergängliches Denken*), che non si esprime più, come accadeva ad esempio per *Essere e tempo*, nel linguaggio più o meno tradizionale della filosofia, ma si manifesta per cenni (*Winke*), come un dire pensante (*denkerische Sage*) che si innesta su un pensiero poetante (*dichtendes Denken*).

²⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, *Il principio di ragione*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

²⁴⁹ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F.-W. von Herrmann, GA vol. 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

Nonostante la distanza, sia apparente che effettiva, rispetto alle analisi fenomenologiche, anche in questi scritti che conducono verso l'ultima fase del pensiero heideggeriano dell'essere ritroviamo una tenue continuità con la fenomenologia. Più precisamente, si tratta di una riproposizione trasformante della visione fenomenologica dei fenomeni. Il non appariscente, l'inapparente, viene indicato, sulla base della differenza ontologica, come il luogo del manifestarsi dell'essere. Quindi, guardare fenomenologicamente il non appariscente significa corrispondere all'appello che proviene dall'essere, ovvero porsi in ascolto dell'essere. Come sarebbe stato esplicitato nelle lezioni del 1955/56 su *Il principio di ragione*, non c'è opposizione fra vedere ed ascoltare: entrambi collaborano alla comprensione dell'essere. La dimensione globale di accesso all'essere costituita dal cogliere con lo sguardo (*Er-blicken*) e dal cogliere con l'udito (*Er-hören*) sarebbe, dunque, una dimensione *fenomenologica*.

Questa è evidentemente un'opzione interpretativa, che si basa su alcuni elementi analogici e strutturali, e che ritiene di poter indicare, fenomenologicamente, l'elemento essenziale (eidetico) che ispira tutto il percorso heideggeriano: il metodo fenomenologico inteso nel criterio «alle cose stesse».

Per fornire un esempio di questo nostro lavoro interpretativo, possiamo leggere e commentare un passo dei *Beiträge*: «l'iniziare nel totalmente altro e la fedeltà, che supera per essenza ogni produzione *storica* fin qui avvenuta, alla storia del primo inizio, la subitanea e decisa padronanza e affermazione di ciò che si esclude, è per la consuetudine della storiografia e della sistematica *tanto* sorprendente, che essa non può nemmeno concepire, che una tale cosa possa essere richiesta (ma che cos'altro vuole la "distruzione fenomenologica"?).²⁵⁰ Qui il discorso riguarda il rapporto fra il tentativo di porre la domanda fondamentale e originaria (quella dell'essere in quanto tale) e l'appropriazione della storia della metafisica. L'inizio «nel totalmente altro», ovvero il «nuovo inizio» del pensiero dell'essere, è unito al permanere nella storia del «primo inizio», ovvero alla storia che nasce dagli albori della metafisica. Ma il «nuovo inizio» è anche la nuova partenza della fenomenologia dopo il suo «primo inizio», quello husserliano. Il nuovo sentiero (quello heideggeriano) è legato alla storia del «primo inizio» (della fenomenologia di Husserl),

²⁵⁰ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 468.

ma in una «fedeltà» che supera qualsiasi sua «produzione storica», cioè qualsiasi consolidamento sistematico prodottosi nella fenomenologia husserliana. Questa «fedeltà» consente di mantenere la fenomenologia nella sua sostanzialità, in quanto possibilità che sta al di là di qualsiasi realtà teoretica storica. Ma per i canoni tradizionali ciò sembra un controsenso, al punto che la «storiografia» e la filosofia «sistematica» non possono nemmeno immaginare che ci si possa porre un tale obiettivo. La meta che qui viene concretamente additata era però già stata mostrata in *Essere e tempo*, o comunque nella revisione heideggeriana della fenomenologia negli anni Venti. Infatti, il percorso per raggiungerla, qui delineato come passaggio dal primo all'altro inizio, era già stato individuato nel concetto di «distruzione fenomenologica»

Al di là dell'interpretazione qui presentata, è un fatto documentale che Heidegger, nella fase del completo dispiegamento del suo pensiero dell'essere, continui ad accennare alla *possibilità fenomenologica*. Oltre ai luoghi già citati, vanno segnalati i Seminari da lui tenuti presso lo psicoterapeuta Medard Boss dal 1959 al 1969. In un contesto in cui le riflessioni riguardano il rapporto fra esserci e mondo della tecnica, le dimensioni nascoste della psiche o il problema della morte, Heidegger ritiene che l'«elemento fenomenologico» del proprio «modo di pensare» sia di importanza decisiva. Con il succedersi degli incontri, dice Heidegger, «mi si è fatto ancora più chiaro quanto saranno necessarie la riflessione sul metodo e la caratterizzazione della fenomenologia».²⁵¹

Vediamo alcuni aspetti di tale riflessione. In primo luogo Heidegger ricorda che «la differenza rispetto a Husserl e alla sua fenomenologia non consiste assolutamente nel fatto che [in *Essere e tempo*] vengono elaborate solo strutture d'essere dell'esserci, bensì nel fatto che in generale l'esser-uomo è determinato come esser-ci, e questo in esplicita differenza rispetto alle determinazioni dell'uomo come soggettività e come coscienza trascendentale dell'io»²⁵² Cogliere questa differenza implica «un chiaro sguardo nella fenomenologia ermeneutica dell'esserci», perché il rapporto «fra esserci e coscienza ha bisogno di una trattazione particolare [...] predelineata dalla questione circa il rappor-

tarsi fondativo tra l'essere-nel-mondo in quanto esserci e l'intenzionalità della coscienza».²⁵³

In riferimento all'interpretazione che il concetto di essere-nel-mondo sia uno sviluppo del pensiero di Kant e Husserl, Heidegger precisa: «no, l'esser-ci [va inteso] in quanto temporalità costituita dal senso dell'essere, contraddistinto dall'estatico stare-dentro nella radura [*Lichtung*] del -ci in quanto apertura, entrando nella quale l'essente-presente è presente. Questo stare-dentro è l'estatico comprendere l'essere, la *comprensione dell'essere!*»²⁵⁴ Ora Heidegger può dare la misura della differenza che lo separa da Husserl: «esserci non è "soggetto". Non si dà più una questione della soggettività. La trascendenza non è "struttura della soggettività", bensì la sua eliminazione!».²⁵⁵ Ma proprio nella distanza che qui si afferma, si manifesta la libertà della critica fenomenologica.

Ma oltre alle difficoltà di conservare alcune essenziali strutture fenomenologiche all'interno del pensiero poetante, di quel pensiero che pensa l'invio e il destino dell'essere (il *seinsgeschickliches Denken*), c'è anche un'altra difficoltà: quella di conservare uno spazio al pensiero fenomenologico in generale nel quadro della filosofia contemporanea. Oggi, constata Heidegger, «l'epoca della filosofia fenomenologica sembra essere finita». Ma, in quanto «possibilità del pensiero [.] di corrispondere all'appello di ciò che si dà a pensare», essa va «esperita e salvaguardata»²⁵⁶ Tuttavia, proprio in quanto possibilità, la fenomenologia non è un sistema concluso: essa è «possibilità che si modifica a tempo debito e solo perciò permane come tale».²⁵⁷ E allora, come si realizza quella salvaguardia e quella esperienza? Solo attraverso una prosecuzione originale del metodo fenomenologico si riesce a tenerne viva l'esperienza. Solo le trasformazioni della fenomenologia la legittimano come tale e fanno sì che essa sia ciò che è

E proprio – o soltanto – in quanto possibilità, essa aveva già con Husserl colto la questione dell'essere. «Husserl tocca o sfiora il problema dell'essere nel sesto capitolo della sesta "Ricerca logica", con il concetto di "intuizione categoriale"».²⁵⁸ Husserl,

²⁵³ Ivi, p. 157, trad. it., p. 174

²⁵⁴ Ivi, p. 239, trad. it., p. 252

²⁵⁵ Ivi, p. 240, trad. it., p. 235

²⁵⁶ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, cit., p. 102, trad. it., p. 190

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ M. Heidegger, *Seminar in Zählungen* 1973 cit., p. 373, trad. it., p. 30

²⁵¹ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, cit., p. 338 trad. it., p. 363

²⁵² Ivi, p. 156 trad. it., p. 173

cercando di determinare chiaramente «ciò che Kant si accontenta di caratterizzare con il concetto di forma», tematizza quello che, da Platone in poi, è il centro del pensiero filosofico. Il rapporto fra sostanza e apparenza, mostrando che su un piano fenomenologico la sostanzialità non solo fa apparire ciò che appare, ma appare essa stessa. Questo, dice Heidegger, «è il contributo decisivo di Husserl», ma qui egli si è fermato. «Il punto che Husserl non riesce ad oltrepassare è il seguente: dopo aver ricavato l'essere per così dire come *dato*, egli non continua ad interrogarsi. Non sviluppa quindi la questione: "cosa significa essere?". Per Husserl non c'era qui l'ombra di un possibile problema, perché per lui è naturalmente comprensibile che "essere" significhi essere-oggetto»²⁵⁹ Ma la potenza della visione fenomenologica non viene intaccata dalla mancata comprensione husserliana del problema dell'essere. Infatti, lo sguardo fenomenologico resta il fondamento della comprensione in generale: «tramite la lettura di libri nessuno giunge al "vedere" fenomenologico [...] Per me si tratta prima di tutto [...] di praticare il "vedere" fenomenologico»²⁶⁰ E in Heidegger la passione per il vedere fenomenologico è durata, come testimoniano queste righe, per tutta la vita.

La complessità del rapporto fra Husserl e Heidegger ha suscitato anche polemiche politiche o comunque extrafilosofiche, che tuttavia sembrano fondarsi su pregiudizi o strumentalizzazioni. La dissoluzione del loro rapporto è causata, sostanzialmente, da differenze e incomprensioni di tipo puramente filosofico. È vero che il difficile carattere di Husserl e gli insufficienti chiarimenti offertigli da Heidegger negli anni successivi alla rottura hanno contribuito ad acuire la distanza. Ma non si può strumentalizzare questo dissidio in un senso politico, come del resto non si può stravolgere in senso ideologico l'errore heideggeriano del rettorato. Dice bene Alfredo Marini, quando sostiene che, oltre alle «dicerie» (sia quelle della «diffamazione giornalistica», sia quelle, ben più pericolose, dell'«allusione altamente interpretativa e cul-

²⁵⁹ Ivi, pp. 375-378, trad. it., pp. 31-33

²⁶⁰ M. Heidegger, *Lettere a Roger Munier del 16 aprile e dell'11 agosto 1973*, in Martin Heidegger, a cura di M. Haar, cit., pp. 111-113. L'importanza di praticare la visione fenomenologica supererebbe anche la lettura dei testi, se vale quanto Heidegger affermò nel 1968: «l'esercizio fenomenologico è più importante che leggere Hegel». Cfr. M. Heidegger, *Seminar in Le Thor 1968*, in Id., *Seminare*, cit., p. 322, trad. it., p. 84. Sul «vedere fenomenologico» cfr. anche M. Heidegger, *Mein Weg in die Phanomenologie*, cit., p. 86, trad. it., p. 187.

turalmente agguerrita»), ci sia stata a partire dagli anni Cinquanta una vera e propria «lettura anti-heideggeriana» di Heidegger, basata su ipotesi strumentali. Si chiede Marini: Heidegger nazista perché elaborò una filosofia dello spirito tedesco, del radicamento nel suolo e nell'originario? Sì, risponde, ma in questo senso lo è stato allora anche Husserl, del quale Marini mostra proprio lo stesso radicamento e la stessa fiducia nello spirito tedesco. Quindi, potremmo concludere, o quelle premesse sono valide e allora la medesima accusa va rivolta anche a Husserl, oppure sono insufficienti e quindi deve cadere anche quella a Heidegger, almeno nella sua forma più rozzamente ideologica.²⁶¹

Come ha osservato François Fédier, la leggerezza con la quale molti studiosi e quasi tutti i *mass media* hanno segnato Heidegger con il marchio di «filonazista», non è degna di un'interpretazione filosofica, ma solo di una diffamazione. Si tratta di un'«indecenza» che va denunciata, o, potremmo aggiungere, di una malafede che va smascherata.²⁶² Gli esempi di questo atteggiamento sono ormai innumerevoli, ma molti sono anche casi in cui la strumentalizzazione è ben nascosta, come è stato recentemente rilevato: un articolo apparso sul *Corriere della Sera* del 9 giugno 1996 presenta Heidegger addirittura come «una figura centrale nella storia della civiltà» (palese iperbole), per definirlo poche righe dopo come il «geniale professore e ottuso antisemita tedesco». A parte l'evidente contraddizione (come può essere «centrale nella storia della civiltà» un «ottuso antisemita»?), che già squalifica chi vi è incorso, l'articolo è pervaso da una malcelata malafede, perché, come nota Gino Zaccaria, «mostra chiaramente come la prima definizione serva solo a lanciare l'obiettivo ad un'altezza da cui possa essere fatto precipitare mortalmente»²⁶³

Per mostrare l'infondatezza delle critiche in chiave politica, accennerò solo ad un esempio. Quando, nel 1966, il settimanale *Der Spiegel* pubblicò un lungo articolo su Heidegger, in cui, oltre ad essere riprese le vecchie obiezioni, veniva anche ipotizzato un

²⁶¹ Su questo controverso e decisivo punto della biografia filosofica di Heidegger, il saggio di A. Marini, *La politica di Heidegger*, in M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., pp. 5-99, resta un modello di interpretazione, per correttezza critica e ricchezza delle fonti.

²⁶² Cfr. F. Fédier, *Pour ouvrir un juste débat*, «L'Infini», 52, 1996. *Postfazione* a M. Heidegger, *Scritti politici*, trad. it. di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monf. 1998, pp. 371 sgg.

²⁶³ G. Zaccaria, *Presentazione* a M. Heidegger, *Scritti politici*, cit., p. 14.

atteggiamento ostile nei confronti di Husserl, Heidegger decise di reagire con una lettera al giornale, e invitò Eugen Fink a partecipare alla stesura, non solo perché Fink gli era molto amico, ma anche perché era stato il più stretto collaboratore e amico di Husserl negli anni Trenta. Inoltre, la testimonianza di Fink era del tutto insospettabile dal punto di vista filosofico e politico (era da tutti riconosciuto infatti che Fink non aveva avuto il minimo coinvolgimento con il regime). Di questa circostanza, che altrimenti sarebbe rimasta sconosciuta, racconta un altro insospettabile dal punto di vista politico, Erhart Kästner, il quale riteneva che per Heidegger Fink fosse «l'unico autentico "testimone" che poteva contrastare le calunnie dello *Spiegel*. Fink ha infatti pienamente confermato la correttezza del comportamento di Heidegger nei confronti di Husserl».²⁶⁴ La testimonianza di Fink, libera da ogni vincolo accademico o personale, esposta anche sotto varie forme in molte altre occasioni pubbliche, rappresenta la migliore difesa filosofica ed etica contro le strumentalizzazioni sopra citate.

La grande delusione di Husserl verso gli sviluppi filosofici heideggeriani non può dunque essere interpretata, tranne che in alcune sue sfumature marginali, tramite implicazioni politiche. Più precisamente, è vero che la decisione di Heidegger nel 1933 fu per Husserl incomprensibile (ma lo fu anche per lo stesso Heidegger, quando un anno dopo vide l'autentica evoluzione del nazionalsocialismo);²⁶⁵ è vero che Husserl considerò fin da subito l'avvento del nazismo come una sconvolgente catastrofe, e che giudicò l'impegno di Heidegger un gravissimo errore.²⁶⁶ Tuttavia, a colpirlo profondamente fu la dissoluzione dell'amicizia filosofica con il suo più brillante e più caro allievo.²⁶⁷

²⁶⁴ M. Heidegger, E. Kästner, *Briefwechsel*, Insel, Frankfurt am Main 1986, nota 1, pp. 146-147.

²⁶⁵ I tanti critici rilevano il fatto che Heidegger non abbia mai voluto ritrattare esplicitamente il suo errore nazionalsocialista e l'episodio del rettorato, ma questi critici hanno sempre trascurato anche i pochi cenni che egli ha effettivamente fatto al riguardo. Si accusa Heidegger per il suo «silenzio», ma non si fa parola della «vergogna» con cui egli guardò a quel breve capitolo della sua vita: «anno dopo anno, man mano che veniva alla luce tutta la perversione [del regime] cresceva anche la vergogna per avervi un giorno, sia direttamente che indirettamente, contribuito» (M. Heidegger, *Lettera a Karl Jaspers dell'8 aprile 1950*, in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 201).

²⁶⁶ Cfr. la lettera di Husserl a Emile Baudin del 26 maggio 1934, cit.

²⁶⁷ Colpito, rivela a Mahnke, «fin nelle radici del mio essere» (*Lettera a Dietrich Mahnke dell'8 gennaio 1931*, cit.). Cfr. anche la lettera a Mahnke del 4/5 maggio

Il dissidio fu una questione di differenza filosofica e di conseguente delusione, di isolamento in cui il vecchio maestro si sentiva sempre più confinato. Di questa situazione complessiva Heidegger ha certamente una sua responsabilità, e cioè quella di non aver compreso la solitudine personale e filosofica di Husserl, che era il motivo di fondo dell'amarezza e della durezza con cui negli anni Trenta egli si esprime nei confronti dell'allievo. «Non c'è stata una rottura nel senso comune del termine», ribadisce Husserl, ma il rapporto si affievolì lentamente, consumandosi tanto da «rendere impossibile ogni scambio filosofico».²⁶⁸ Se ne può dedurre che Heidegger è stato colpevole di non aver manifestato almeno in forma personale (non certo in forma pubblica, dal momento che nelle sue lezioni ormai non si occupava più di fenomenologia) la sua gratitudine e la sua vicinanza spirituale all'anziano maestro. Di questa omissione Heidegger si era reso ben conto, se nell'intervista allo *Spiegel* dichiarò: «il fatto che, durante la malattia e poi alla morte di Husserl, non abbia espresso ancora una volta la mia gratitudine e la mia stima, fu un errore umano per il quale mi scusai in una lettera alla signora Husserl».²⁶⁹

Verso la fine di aprile del 1933 Elfride Heidegger scrisse a Malvine Husserl una lettera in cui, anche a nome di suo marito,

1933, in cui egli critica la presa di posizione heideggeriana e, insieme alla sua delusione, esprime anche la «corrispondente depressione» (BW, III, p. 493).

²⁶⁸ E. Husserl, *Lettera a Dietrich Mahnke dell'8 gennaio 1931*, cit., p. 473.

²⁶⁹ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, cit., p. 91; trad. it., p. 121. Secondo Karl Schuhmann, questa affermazione contraddice un passo di una dichiarazione di Heidegger del 1945: «quando Husserl morì, mi trovavo a letto ammalato. Dopo essermi ristabilito, non scrissi alla signora Husserl, cosa che, senza dubbio, fu una mancanza» (M. Heidegger, *Scritti politici*, cit., p. 235). Schuhmann sostiene che la prima versione sarebbe quella vera e che dunque ciò dimostrerebbe l'inattendibilità di quasi tutte le affermazioni heideggeriane su questo tema. Ma, al di là dell'indimostrabilità della tesi, a me pare chiaro che essa si fonda su un pregiudizio politico nei confronti di Heidegger: l'adesione al regime non fu un episodio isolato, ma un momento di un intero percorso, di cui anche il presunto divieto del rettore Heidegger a Husserl di frequentare l'Università nel 1933 (divieto mai dimostrato) sarebbe un elemento necessario (cfr. K. Schuhmann, *Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32, 4, 1978, pp. 610 sgg.). Questo però sembra più un teorema politico-giudiziario che un'interpretazione storico-filosofica. A buon diritto dunque Alfredo Marini afferma che l'articolo è «troppo malevolo verso Heidegger» (in *La politica di Heidegger*, cit., p. 51). D'altra parte non bisogna dimenticare che Schuhmann è anche il validissimo autore della *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977, ottimo esempio di ricostruzione biografico-intellettuale.

esprimeva l'«immutata gratitudine» a Husserl: «se mio marito, nella sua filosofia, doveva percorrere altri sentieri, egli non dimenticherà mai ciò che, da allievo di suo marito, ricevette anche e precisamente per il suo più proprio compito». ²⁷⁰

Bibliografia*

Strumenti bibliografici

- Lapointe, F. M., *Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography, 1894-1979*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green 1980.
- Sass, H.-M., *Martin Heidegger. Bibliography and Glossary*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green 1982.
- Schmitz, M., *Bibliographie der bis zum 1989 veröffentlichten Schriften Edmund Husserls*, «Husserl-Studies», 6, 1989, pp. 205-226.
- Sepp, H. R., *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Alber, Freiburg/München 1988.
- Totok, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, vol. 6, *Bibliographie des 20 Jahrhunderts*, Klostermann, Frankfurt am Main 1990.
- «Repertoire Bibliographique de la Philosophie», Institut Supérieure de Philosophie, Louvain, 1949 sgg.

Bibliografie italiane su Husserl e su Heidegger

- Ales Bello, A., *Bibliografia italiana su Husserl (1923-1985)*, «Il Pensiero», XXVII, 1986, N 1-2, pp. 95-131.
- Mocchi M., *La fenomenologia di Edmund Husserl. Studi italiani (1986-1992)*, Sugarco, Milano 1995.
- Vespa, M., *Heidegger. Bibliografia italiana (1928-1988)* in *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M. M. Olivetti, «Archivio di Filosofia», 1989, pp. 545-597.

* La presente bibliografia si riferisce esclusivamente alle opere che tematizzano direttamente il rapporto Husserl-Heidegger o, in alcuni casi, che sono di grande utilità all'interpretazione di tale rapporto. In essa si è tentato di offrire un panorama ampio e aggiornato degli studi sul tema. Per le opere di Husserl e di Heidegger si rinvia al saggio introduttivo.

²⁷⁰ E. Heidegger, *Lettera a Malvine Husserl del 29 aprile 1933*, in BW, IV, pp. 160-161.

Opere collettive**

- AA VV , *Heidegger e Husserl*, a cura di R Cristin, «aut aut», 223-224, 1988 (contiene saggi di O Pöggeler, R Boehm, K Held, J Taminiaux, S Ijsseling, R Bernet, G van Kerckhoven, A Marini, F Volpi, R Cristin)
- AA VV , *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht 1988 (contiene saggi di F Volpi, J-F Mattéi, T Sheehan, J-F Courtine, J Taminiaux, J Sallis, D Janicaud, A L Kelkel, R Bernet, R Brisart, K Held, M Haar)
- Orth, E-W (a cura di), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, «Phänomenologische Forschungen», 14, Alber, Freiburg/München 1983 (contiene saggi di E -W Orth, R Bernet, K R Meist, E Ströker, U Claesges, O Pöggeler, Th Kisiel)
- Orth, E-W (a cura di), *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, «Phänomenologische Forschungen», 6-7, Alber, Freiburg/München 1978 (contiene saggi di E -W Orth, G Brand, M S Frings, W Biemel)
- Orth, E-W (a cura di), *Logik, Anschaulichkeit und Transparenz Studien zu Husserl, Heidegger und der französischen Phänomenologiekritik*, «Phänomenologische Forschungen», 23, Alber, Freiburg/München 1990 (contiene saggi di E -W Orth, Th M Seebohm, W Welsch, P Welsen, A M Gethmann Siefert)

Studi critici

- Ales Bello, A , *Il quotidiano nelle analisi fenomenologiche di E Husserl e M Heidegger*, in AA VV , *Segno, Simbolo, Sintomo, Comunicazione*, Esagraph, Genova 1985, pp 21-36
- Beaufret, J , *Husserl et Heidegger*, in Id , *Dialogue avec Heidegger*, vol III, *Approche de Heidegger*, Éd de Minuit, Paris 1974, pp 106-152
- Bellinetti O' Dwyer, L , *Realtà e concretezza nella fenomenologia di Husserl e di Heidegger*, «Aquinas», 1983, pp 485-496
- Bernet, R , *Origine du temps et temps ordinaire chez Husserl et Heidegger*, «Revue philosophique de Louvain», 85, 1987, pp 499-521.
- Bernet, R , *Husserl and Heidegger on Intentionality and Being*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 21, 1990, pp 136-152

** I saggi compresi nelle opere collettive qui indicate non vengono ulteriormente citati nella bibliografia degli studi critici

- Bernet, R , *La vie du sujet Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994
- Bianchi, C , *L'ontologia tra Husserl e Heidegger*, in AA VV , *Metafisica e scienze dell'uomo*, Borla, Roma 1982, pp 537-543
- Biemel, W , *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, «Tijdschrift voor Filosofie», 12, 1950, pp 246-280
- Biemel, W , *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1973, pp 10-65
- Biemel, W , *Erinnerungsfragmente*, in *Erinnerung an Martin Heidegger*, a cura di G Neske, Neske, Pfullingen 1977, pp 15-24
- Boehm, R , *Vorbemerkung des Herausgebers*, in E Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, «Husserliana» vol X, a cura di R Boehm, Nijhoff, Den Haag 1966; *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad it di A Marini, Angeli, Milano 1981
- Boelen, B , *Martin Heidegger as Phenomenologist*, in *Phenomenological Perspectives: Essays in Honour of Herbert Spiegelberg*, a cura di Ph J Bossert, Nijhoff, The Hague 1975, pp 93-114
- De Boer, Th , *Heidegger's Kritiek op Husserl*, «Tijdschrift voor Filosofie», 40, 1978, pp 202-249 e 453-501
- Bonola, M , *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e tempo"*, Ed di Filosofia, Torino 1983
- Boyce Gibson, W R , *From Husserl to Heidegger Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W. R. Boyce Gibson*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 2, 1971, pp 63-76
- Breuer, R , *Einleitung a Randbemerkungen Husserls zu Heideggers "Sein und Zeit" und "Kant und das Problem der Metaphysik"*, «Husserl Studies», 11, 1-2, 1994, pp 3-8
- Brisart, R , *Presence et être. Étude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les "Marburger Vorlesungen" de Heidegger*, «Revue philosophique de Louvain», 79, 1981, pp 28-69
- Brüning, W , *La filosofia de la historia en Husserl y Heidegger*, «Humanitas» (Tucumán), 7, 1959, pp 65-78
- Bruzina, R , *Gegensätzlicher Einfluß - Integrierter Einfluß Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, a cura di D Papenfuss e O Pöggeler, 2 voll , Klostermann, Frankfurt am Main 1991, vol I, pp 142-160
- Buckley, R Ph , *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer, Dordrecht 1992
- Cairns, D , *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, The Hague 1976

- Caputo, J D , *The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger's Relationship to Husserl*, «Research in Phenomenology», 7, 1977, pp 84-105
- Caputo, J D , *Husserl, Heidegger and the Question of a Hermeneutic Phenomenology*, in *A Companion to M Heidegger's "Being and Time"*, a cura di J J Kockelmans, University Press of America, Lanham/London 1986, pp 104-126
- Cheung, Chan-fai, *Der anfängliche Boden der Phänomenologie Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seiner Marburger Vorlesungen*, Lang, Bern-Frankfurt-New York 1983
- Chiodi, P , *Husserl e Heidegger*, «Rivista di Filosofia», 3, 1961, pp 192-211
- Chiodi, P , *Esistenzialismo e fenomenologia*, Ed di Comunità, Milano 1963
- Ciglia, F P , *Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger*, «Filosofia», 1983, pp 211-242
- Clam, J J , *Sache und Logik der Phänomenologie Husserls und Heideggers Beitrag zur Klärung der Idee von Phänomenologie*, Akademische Bibliothek, Altenberg 1985
- Colonnello, P , *Husserl e Heidegger tra fenomenologia ed ermeneutica*, «Filosofia oggi», 7, 1984, pp 615-622
- Conrad-Martius, H , *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, Den Haag 1959, pp 175-184
- Corà, G , *Ripetizione e superamento della fenomenologia in M Heidegger*, «Verifiche», 2, 1983, pp 371-409, 1, 1984, pp 19-53
- Corà, G , *Sulle interpretazioni del rapporto Heidegger-Husserl*, «Cultura e scuola», 1984, pp 74-87
- Courtine, J -F , *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990
- Cranaki, M , *De Husserl à Heidegger, ou le voies du silence*, «Critique», 10, 1954, pp 676-688
- Cristin, R , *Nota su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, «aut aut», 213, 1986, pp 7-15
- Cristin, R , *Per la storia della fenomenologia in Italia*, «Cultura e scuola», 131, 1994, pp 173-201
- Cristin, R (a cura di), *Phänomenologie in Italien*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995
- Crowell, S G , *Husserl, Heidegger and Transcendental Philosophy Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article*, «Philosophy and Phenomenological Research», 3, 1990, pp 501-519
- Cruz Velez, D , *Filosofía sin supuestos De Husserl a Heidegger*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969

- Dastur, F , *Heidegger und die "Logische Untersuchungen"*, in «Heidegger Studies», 7, 1991, pp 37-51
- De Fraga, G , *De Husserl a Heidegger Elementos para una problematica de la fenomenologia*, Biblos, Coimbra 1966
- De Natale, F , *La fenomenologia e i due irrazionalismi*, Dedalo, Bari 1980
- Del Negro, W , *Von Brentano über Husserl zu Heidegger*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 7, 1953, pp 571-585
- Derrida, J , *Introduction a E Husserl, L'origine de la géométrie*, P U F , Paris 1962, *Introduzione a E Husserl, L'origine della geometria*, trad it di C Di Martino, Jaca Book, Milano 1987
- Derrida, J , *Recensione di E Husserl, Phänomenologische Psychologie*, «Les Études Philosophiques», 1963, pp 203-206
- Derrida, J , *La voix et le phénomène*, P U F , Paris 1967, *La voce e il fenomeno*, trad it di G Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968
- Derrida, J , *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P U F , Paris 1990, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad it di V Costa, Jaca Book, Milano 1992
- Diemer, A , *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim am Glan 1965
- Dostal, R J , *Time and phenomenology in Husserl and Heidegger*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, a cura di C B Guignon, Cambridge University Press, Cambridge Mass 1993, pp 141-169
- Dreyfus, H L and Haugeland, J , *Husserl and Heidegger*, in *Heidegger and Modern Philosophy*, a cura di M Murray, Yale University Press, New Haven 1978, pp 222-238
- Elliston, F , *Phenomenology Reinterpreted: From Husserl to Heidegger*, «Philosophy Today», 21, 1977, pp 273-283
- Emerson, M , *Heidegger's Appropriation of the Concept of Intentionality in "Die Grundprobleme der Phänomenologie"*, «Research in Phenomenology», 14, 1984, pp 176-193
- Esposito, C , *Il fenomeno dell'essere Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984
- Esposito, C , *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992
- Fabris, A , *Filosofia, storia e temporalità Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, ETS, Pisa 1988
- Fabro, C , *Edith Stein, E Husserl e M Heidegger*, «Humanitas», 4, 1978, pp 485-516
- Fagone, V , *Tempo e intenzionalità Brentano, Husserl, Heidegger*, «Archivio di Filosofia», 1960, pp 105-132

- Fellmann, F., *Heidegger und Husserl*, «Information Philosophie», 2, 1990, pp 79-84
- Ferrari, O. H., *El ser en la fenomenología de Husserl y de Heidegger*, «Philosophia» (Mendoza), 35, 1969, pp 65-110
- Filippini, E., *Nota su Husserl e Heidegger*, «Rivista di Filosofia», 3, 1961, pp 212-216
- Fink, E., *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, «Kant-Studien», 38, 1933, pp 319-383
- Fink, E., *Welt und Geschichte*, in *Husserl et la Pensée Moderne*, a cura di H. L. van Breda e J. Taminiiaux, Nijhoff, La Haye 1959, pp 143-159
- Fink, E., *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in *Id., Nähe und Distanz Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg/München 1976, pp 280-298
- Folwatt, H., *Kant, Husserl, Heidegger Kritizism, Phänomenologie, Existentialontologie*, Ohlau, München 1936
- Fragata, J., *Husserl e a filosofia de existência*, «Revista Portuguesa de Filosofia», XXI, 1965, pp 17-35
- Føllesdal, D., *Husserl and Heidegger on the role of Actions in the Constitution of the World*, in *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, a cura di E. Saarinen, Reidel, Dordrecht-Boston 1979, pp 365-378
- Gadamer, H.-G., *Die Phänomenologische Bewegung*, «Philosophische Rundschau», 1/2, 1963, pp 1-45
- Gadamer, H.-G., *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie*, in *Vérité et Vérification*, a cura di H. L. van Breda, Nijhoff, La Haye 1974, pp 210-233
- Gadamer, H.-G., *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, in *Id., Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr, Tübingen, 1990-1995, vol X, pp 3-13
- Gadamer, H.-G., *Der Weg in die Kehre*, in *Id., Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983, pp 103-116, *Il sentiero verso la svolta*, in *I sentieri di Heidegger*, trad. it di R. Cristin, Marietti, Genova 1987, pp 107-123
- Garin, E., Paci, E., Prini, P., *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Liviana, Padova 1960
- Gómez Cambres, G., *Husserl, Heidegger, Zubiri*, «Estudio Augustiniano» (Valladolid), 17, 1982, pp 27-293
- Granel, G., *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne*, in *Durchblicke*, a cura di V. Klostermann, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp 350-368
- Grasselli, G., *La fenomenologia di E. Husserl e l'ontologia di M. Heidegger*, «Rivista di Filosofia», 4, 1928, pp 330-347
- Grassi, E., *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, «Rivista di Filosofia», 1929, pp 129-151

- Grassi, E., *Dell'apparire e dell'essere Linee della filosofia tedesca contemporanea*, La Nuova Italia, Firenze 1933
- Gurwitsch, G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande Husserl, Scheler, Lask, Heidegger, Vrin*, Paris 1949
- Guzzoni, G., *Studi di Fainomenologia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990
- Held, K., *Phänomenologie der Zeit nach Husserl*, «Perspektiven der Philosophie», 1981, pp 185-221
- Held, K., *La diagnosi fenomenologica dell'epoca presente in Husserl e in Heidegger*, in *AA.VV., Husserl La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, a cura di M. Signore, Angeli, Milano 1985, pp 125-142
- Held, K., *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, a cura di A. M. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp 111-139
- Held, K., *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, in *F. Bianco (a cura di), Heidegger in discussione*, Angeli, Milano 1992, pp 177-201
- Herrera, D., *Heidegger Prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl*, «Revista de Filosofía» (México), 17, 1984, pp 135-147
- Herrmann, F.-W. von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Hain, Meisenheim am Glan 1964
- Herrmann, F.-W. von, *Lebenswelt und In-der-Welt-sein Zum Ansatz des Weltproblems bei Husserl und Heidegger*, in *Weltaspekte der Philosophie*, a cura di W. Beierwaltes e W. Schrader, Rodopi, Amsterdam 1972, pp 123-141
- Herrmann, F.-W. von, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e in Husserl*, trad. it di R. Cristin, il melangolo, Genova 1997
- Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987
- Hogemann, F., *Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920*, «Dilthey-Jahrbuch», 4, 1986-87, pp 54-71
- Holmes, R. H., *The World according to Husserl and Heidegger*, «Man and World», 18, 1985, pp 373-387
- Hopkins, B., *Intentionality in Husserl and Heidegger*, Kluwer, Dordrecht 1993
- Iacobelli Isoldi, A. M., *Il tempo in Kant e i suoi sviluppi in Husserl e Heidegger*, De Santis, Roma 1963
- Ihde, D., *Phenomenology and the Later Heidegger*, «Philosophy Today», 1974, pp 19-31
- Ijsseling, S., *Heidegger en de grondproblemen van de fenomenologie*, «Tijdschrift voor Filosofie», 40, 1978, pp 202-249

- Kelkel, A. L., *History as Teleology and Eschatology: Husserl and Heidegger*, «*Analecta Husserliana*», 9, 1979, pp. 381-411
- Kerckhoven, G. van, *Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins: Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, a cura di D. Papenfuss e O. Pöggeler, 2 voll., Klostermann, Frankfurt am Main 1991, vol. II, pp. 55-70.
- Kerckhoven, G. van, *Modernizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, trad. it. di M. Mezzanica, il melangolo, Genova 1998
- Kisiel, Th., *On the Dimension of a Phenomenology of Science in Husserl and the young Heidegger*, «*Journal of the British Society for Phenomenology*», 4, 1973, pp. 217-234
- Kisiel, Th., *Heidegger on the Way to Phenomenology*, «*Philosophische Rundschau*», 1985, pp. 193-226
- Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley 1993
- Kontos, P., *Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle*, «*Revue philosophique de Louvain*», 1, 1994, pp. 53-81.
- Kouropoulos, P., *Remarques sur le temps de l'homme selon Heidegger et Husserl*, «*Cahiers du Centre d'Études et de Recherches marxistes*», 1967, pp. 1-33.
- Kraft, J., *Von Husserl zu Heidegger*, Buske, Leipzig 1932 (Öffentliches Leben, Frankfurt am Main 1957, II ediz. accresciuta)
- Kwan, Tze-wan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1982
- Landgrebe, L., *Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart*, in *Husserl et la Pensée Moderne*, a cura di H. L. van Breda e J. Taminioux, Nijhoff, La Haye 1959, pp. 216-229.
- Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn, Gütersloh 1963; *Itinerari della fenomenologia*, trad. it. di G. Piacenti, Marietti, Torino 1974.
- Landgrebe, L., *Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie*, «*Revue de Métaphysique et de Morale*», LXIX, 1964, pp. 365-380
- Lehmann, K., *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*, «*Philosophisches Jahrbuch*», 1964-65, pp. 331-357
- Lembeck, K.-H., *Phänomenologie des faktischen Bewußtseins*, in *Id., Einführung in die phänomenologische Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, pp. 94-146
- Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1939; *La traccia dell'altro*, trad. it. di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979.

- Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1947; *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. di F. Sossi, Marietti, Torino 1986.
- Lugarini, L., *Esperienza e verità*, Argalia, Urbino 1964
- Macann, Ch., *Presence and Coincidence. The Transformation of Transcendental into Ontological Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1991.
- Marini, A., *Introduzione storico-sistemica a M. Heidegger, Il senso dell'essere e la "svolta"*. *Antologia storico-sistemica del "primo Heidegger"*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. VII-XC
- Marino, L., *Husserl e Heidegger. Dialogo fecondo tra prospettive irriducibili*, «*Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*», 99, 1965, pp. 777-810.
- Marion, J.-L., *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P U F, Paris 1989
- Masi, G., *Ontologia e fenomenologia in Heidegger*, in *La Fenomenologia*, Atti dell'XI Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1955, pp. 273-283
- Masullo, A., *Soggetto "pativo" e fine del trascendentale*, «*Paradigmi*», 16, 1988, pp. 159-200
- Masullo, A., *La "cura" in Heidegger e la riforma dell'intenzionalità husserliana*, in *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M. M. Olivetti, «*Archivio di Filosofia*», 1989, pp. 377-394
- McCormick, P., *Phenomenology and metaphilosophy: Husserl and Heidegger*, in *Husserl. Expositions and Appraisals*, a cura di F. A. Elliston and P. McCormick, Notre Dame University Press, Notre Dame/London 1977, pp. 350-364.
- McGaughey, D. R., *Husserl and Heidegger on Plato's Cave Allegory*, «*International Philosophical Quarterly*», 16, 1976, pp. 331-348
- Mensch, J. R., *The Question of Being in Husserl's "Logical Investigations"*, Nijhoff, Den Haag 1981.
- Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988
- Merlan, Ph., *Time Consciousness in Husserl and Heidegger*, «*Philosophy and Phenomenological Research*», 8, 1, 1947-48, pp. 23-54.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965
- Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Cohen, Bonn 1930 (II ediz., Teubner, Stuttgart 1931).
- Mohanty, J. N., *Consciousness and Existence. Remarks on the Relation between Husserl and Heidegger*, «*Man and World*», 11, 1978, pp. 324-335

- Moneta, G , *Esperienza precategoriale husserliana e "Gelassenheit" heideggeriana*, «L'uomo, un segno», 1979, pp 101-110
- Montero Moliner, F , *Heidegger y la reducción fenomenológica transcendental*, «Revista de Filosofía» (Madrid), 1952, pp 443-465
- Morrison, J C , *Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways*, in *Heidegger's Existential Analytics*, a cura di Fr Elliston, Mouton, The Hague/Paris/New York 1978, pp 47-60
- Morrison, R P , *Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of Consciousness*, «Philosophy and Phenomenological Research», 39, 1978, pp 182-198
- Müller, M , *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1949
- Murray, M , *Husserl and Heidegger Constructing and Deconstructing Greek Philosophy*, «Review of Metaphysics», 2, 1988, pp 508-518
- Muth, F , *Edmund Husserl und Martin Heidegger*, Schwäbischer Verlag, Tettnow 1931
- Nicoletti, E , *L'apertura ermeneutica della fenomenologia alla differenza ontologica*, «Il Pensiero», 2, 1986, pp 47-70
- Nieto Arieta, L E , *Husserl y Heidegger La fenomenología y la analítica de la existencia*, «Ciencia y Fe» (Buenos Aires), 8, 1952, pp 29-39
- Ott, H , *Edmund Husserl und die Universität Freiburg*, in *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, a cura di H R Sepp, Alber, Freiburg/München 1988, pp 95-102
- Ott, H , *Edmund Husserl und Martin Heidegger*, in Id , *Martin Heidegger Unterwegs zu einer Biographie*, Campus, Frankfurt/New York 1988, pp 167-179
- Paci, E , *In margine a Heidegger*, «aut aut», 45, 1958, pp 106-115
- Paci, E , *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961 (rist Bompiani, Milano 1990)
- Palmer, R E , *Husserl's debate with Heidegger in the margins of Kants and the Problem of Metaphysics*, «Man and World», 30, 1997, pp 5-33
- Pareyson, L , *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943
- Pareyson, L , *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1966
- Passweg, J , *Phänomenologie und Ontologie Husserl, Scheler, Heidegger, Heitz*, Zürich 1939
- Pastore, A , *Husserl, Heidegger, Chestov*, «Archivio di storia della filosofia italiana», 2, 1933, pp 107-131
- Patočka, J , *Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei E. Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei M Heidegger*, in Id , *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp 330-359

- Penati, G , *Alienazione e libertà Husserl, Hartmann, Heidegger e l'ontologia come liberazione*, Paideia, Brescia 1972
- Peñalver-Gomez, P , *Entre Husserl y Heidegger. Un equívoco inextricable*, «Anales de Filosofía» (Murcia), 1985, pp 111-122
- Peperzak, A , *Phenomenology-Ontology-Metaphysics Lévinas' Perspective on Husserl and Heidegger*, «Man and World», 1983, pp 113-127
- Picard, Y , *Le temps chez Husserl et chez Heidegger*, «Deucalion», 1, 1946, pp 95-124
- Piller, G , *Bewußtsein und Dasein Ontologische Implikationen einer Kontroverse*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996
- Pietersma, H , *Husserl and Heidegger*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1979, pp 194-211
- Pöggeler, O , *Sein als Ereignis*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13, 1959, pp 597-632 (ora in Id, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1983, pp 71-138)
- Pöggeler, O , *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963 (1983, II ediz accresciuta di un Poscritto), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad it di G Varnier, Guida, Napoli 1991
- Pöggeler, O , *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, a cura di E-W Orth, «Phänomenologische Forschungen», 9, Alber, Freiburg/München 1980, pp 124-162
- Pöggeler, O , *Neue Wege mit Heidegger?*, «Philosophische Rundschau», 29, 1982, pp 39-70
- Pöggeler, O , *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs*, in *Phänomenologie in Widerstreit*, a cura di Ch Janine e O Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp 255-276
- Presas, M A , *Von der Phänomenologie zum Denken des Seins*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 28, 2, 1974, pp 180-200
- Presas, M A , *Heidegger y la fenomenología*, «Revista Latinoamericana de Filosofía», III, 1, 1977, pp 111-127
- Presas, M A , *De Heidegger a Husserl*, «Manuscrito», V, 2, 1982, pp 104-116
- Presas, M A , *Heidegger crítico de Husserl*, «Diálogos», 49, 1987, pp 107-117
- Pryzwara, E , *Husserl et Heidegger*, «Les Études Philosophiques», 16, 1961, pp 55-62
- Richardson, W , *Heideggers Weg durch Phänomenologie zum Seinsdenken*, «Philosophisches Jahrbuch», 1964-65, pp 385-396
- Richir, M , *Phénomènes, temps et êtres Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Paris 1987

- Ricoeur, P., *Phénoménologie et Herméneutique*, in *Phänomenologie heute*, a cura di E.-W. Orth, «Phänomenologische Forschungen», 1, Alber, Freiburg/München 1975, pp. 31-75
- Ricoeur, P., *Studi di fenomenologia*, a cura di C. Liberti, Sortino, Messina 1979.
- Ricoeur, P., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986
- Ricoeur, P., *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, a cura di J. Greisch, Beauchesne, Paris 1995.
- Riedel, M., *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl*, in *Phänomenologie in Widerstreit*, a cura di Ch. Jamme e O. Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 215-233.
- Ripamonti, D., *Alla radice di "Sein und Zeit": la presenza di Husserl nelle "Marburger Vorlesungen"*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 79, 1987, pp. 445-460
- Rodríguez, R., *Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der "Logischen Untersuchungen"*, «Phänomenologische Forschungen», Neue Folge, 2, 2. Halbband 1997, pp. 223-244
- Rollin, F., *La phénoménologie au départ. Husserl, Heidegger, Gaboriau, Lethellieux*, Paris 1967.
- Rovatti, P.A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.
- Ruggenini, M., *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*, Fiorini, Verona 1974.
- Ruggenini, M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interpreta "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1978.
- Ruggenini, M., *Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia*, in Id., *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1992, pp. 169-191
- Sallis, J., *The Origins of Heidegger Thought*, in *Radical Phenomenology*, a cura di J. Sallis, Humanities Press, Atlantic Highlands NJ, 1978, pp. 43-58
- Sartre, J. P., *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1937; *La trascendenza dell'ego*, trad. it. di N. Pirillo, Berisio, Napoli 1971.
- Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Vrin, Paris, 1943; *L'essere e il nulla. Saggio d'ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1958
- Sass, H.-M., *Heideggers Konzept der Phänomenologie*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 2, 1977, pp. 70-50
- Schneider, R. O., *Husserl and Heidegger. An Essay on the Question of Intentionality*, «Philosophy Today», 3, 1977, pp. 368-375

- Schuhmann, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977
- Schuhmann, K., *Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32, 1978, pp. 591-612
- Scrimieri, G., *I problemi della riduzione fenomenologica tra M. Heidegger ed E. Husserl*, «Studi e Ricerche», 1983, pp. 177-210.
- Scrimieri, G., *Fenomenologia ed ermeneutica tra Edmund Husserl e Martin Heidegger*, Levante, Bari 1983
- Sebastiani, N., *Husserl lettore di "Sein und Zeit": la questione del tempo e il problema della fenomenologia*, «Il Cannocchiale», 1-3, 1981, pp. 139-163.
- Seeburger, F., *Heidegger and the Phenomenological Reduction*, «Philosophy and Phenomenological Research», 36, 1975, pp. 212-221.
- Semerari, G., *Storicità come destino "Sein und Zeit" § 74*, «Studi Filosofici», 3, 1980, pp. 223-272.
- Severino, E., *Heidegger e la metafisica*, Vanini, Brescia 1950
- Sini, C., *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano 1982.
- Sini, C., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987.
- Sini, C., *Heidegger e i segni del tempo*, in *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M. M. Olivetti, «Archivio di Filosofia», 1989, pp. 491-505
- Sheehan, Th., *Tempo ed essere nelle lezioni di Heidegger del 1927*, «Filosofia», 1978, pp. 427-444
- Sheehan, T., Palmer, R. E., *Preface*, in E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, transl. by T. Sheehan and R. E. Palmer, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. XI-XIV.
- Sheehan, T., *Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship*, in E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, transl. by T. Sheehan and R. E. Palmer, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 1-32
- Sheehan, T., *The History of the Redaction of the Encyclopaedia Britannica Article*, in E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, transl. by T. Sheehan and R. E. Palmer, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 35-68.
- Smith, F. J., *Being and Subjectivity. Heidegger and Husserl*, in *Phenomenology in Perspective*, a cura di F. J. Smith, Nijhoff, The Hague 1970, pp. 122-156.
- Souche-Dagues, D., *La lecture husserlienne de "Sein und Zeit"*, «Philosophie», 21, 1989, pp. 7-36.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, 2 voll., Nijhoff, Den Haag 1960 (1982, II ediz. accresciuta)
- Spiegelberg, H., *Husserl's Phenomenology and Existentialism*, «The Journal of Philosophy», LVII, 1969, pp. 62-74

- Spiegelberg, H., *On the Misfortunes of Edmund Husserl's Encyclopaedia Britannica Article "Phenomenology"*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 2, 1971, pp. 74-76
- Spiegelberg, H., *The Context of the Phenomenological Movement*, Nijhoff, Den Haag 1981.
- Stapleton, T., *Husserl and Heidegger. The Question of a Phenomenological Beginning*, S.U.N.Y. Press, Albany 1984
- Stewart, R. M., *The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the Early Heidegger*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 10, 1979, pp. 184-193
- Taminiaux, J., *Le regard et l'excédent Remarques sur Heidegger et les "Recherches logiques" de Husserl*, «Revue philosophique de Louvain», 75, 1977, pp. 74-100
- Theunissen, M., *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls*, «Philosophisches Jahrbuch», 70, 1963, pp. 344-362
- Trepanier, E., *Phénoménologie et ontologie: Husserl et Heidegger*, «Laval théologique et philosophique», 1972, pp. 449-465
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1967
- Thurnher, R., *Husserls Ideen und Heideggers Sein und Zeit*, in *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, a cura di A. Bäumer, M. Benedikt, Passagen Verlag, Wien 1993, pp. 145-168
- Thurnher, R., *Zu den Sachen selbst! Zur Bedeutung der phänomenologischen Grundmaxime bei Husserl und Heidegger*, in *Philosophie in Österreich 1996. Vorträge des 4. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*, a cura di A. Schramm, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1996, pp. 261-273
- Valori, P., *Il problema ermeneutico in Husserl e Heidegger*, in AA.VV., *La dimensione antropologica della teologia*, Ancora, Milano 1971, pp. 321-324.
- Vattimo, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Ed. di Filosofia, Torino 1963
- Vélez, F., *De la fenomenología a la hermenéutica*, «Logos» (México), 12, 1984, pp. 85-122.
- Vitiello, V., *Intuizione eidetica e funzione simbolica nella comprensione dell'"in-essere"*, in AA.VV., *Fenomenologia: Filosofia e Psichiatria*, a cura di C. Sini, Masson, Milano 1984, pp. 83-94
- Volpi, F., *Tempo e soggettività nella fenomenologia tedesca: Brentano, Husserl, Heidegger*, Padova, Ed. Universitaria 1979

- Volpi, F., *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Teoria», 1, 1984, pp. 125-162
- Volpi, F., *Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Husserl*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 4, 1984, pp. 48-69
- Waelhens, A. de, *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, P.U.F., Paris 1953.
- Wahl, J., *Husserl*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1959
- Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Waldenfels, B., *Phänomenologie in Deutschland. Geschichte und Aktualität*, «Husserl-Studies», 5, 1988, pp. 143-167.
- Walton, R., *Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente*, «Revista Venezolana de Filosofía», 12, 1980, pp. 63-86
- Walton R., *El fenómeno y sus configuraciones*, Editorial Almagesto, Buenos Aires 1993
- Watson, J. C., *Heidegger's Hermeneutic Phenomenology*, «Philosophy Today», 15, 1971, pp. 30-43
- Zingari, G., *L'interpretazione della possibilità in Heidegger*, «Aquinas», 1977, pp. 255-280
- Zirión, A., *Presentación*, in E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. spagnola a cura di A. Zirión, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 5-13.

TESTI

Martin Heidegger

*L'idea della fenomenologia e il ritorno alla coscienza*¹

La totalità dell'ente rappresenta il campo nel quale le scienze positive della natura, della storia, dello spazio trovano di volta in volta il loro ambito oggettuale. Dirette proprio all'ente, queste scienze si dedicano interamente alla ricerca di tutto ciò che è. Di conseguenza sembra che alla filosofia, fin dall'antichità scienza fondamentale, non resti alcun campo di ricerca possibile. Ma non è stata proprio la filosofia greca, fin dal suo decisivo inizio, a fare dell'«ente» l'oggetto del suo interrogare? Certo, ma non per determinare questo o quell'ente, quanto piuttosto per comprendere l'ente *come tale*, in vista cioè del suo essere. Ma l'impostazione del problema e le relative risposte sono rimaste a lungo avvolte nell'oscurità. Tuttavia, fin dagli esordi si manifesta qualcosa di molto interessante. La filosofia cerca il rischiaramento dell'essere sulla via di una riflessione sul pensiero dell'ente (Parmenide). Il disoccultamento platonico delle idee si orienta sulla base di un colloquio (*logos*) dell'anima con se stessa. Le categorie aristoteliche scaturiscono in considerazione del conoscere enunciativo della ragione. Descartes fonda esplicitamente la «filosofia prima» sulla *res cogitans*. La problematica trascendentale di Kant si muo-

¹ Nell'autunno del 1927, dopo aver discusso con Husserl il primo abbozzo, stilato dallo stesso Husserl, dell'articolo per l'*Encyclopaedia Britannica*, Heidegger scrive alcune pagine introduttive rielaborando l'impostazione husserliana in base alla propria prospettiva. Questi fogli vengono a costituire la parte iniziale della seconda versione dell'articolo (che troverà veste definitiva solo con la quarta stesura), e possono essere considerati un testo autonomo e un contributo originale di Heidegger all'autocomprensione della fenomenologia. Il testo sul quale è stata condotta la presente traduzione è intitolato *Einführung Die Idee der Phänomenologie und der Rückgang auf das Bewußtsein*, in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* a cura di W. Biemel, «Husserliana» vol. IX, Nijhoff, Den Haag 1962, pp. 256-263.

ve nel campo della coscienza. Ora, questo rivolgimento prospettico dall'ente alla coscienza è casuale o è richiesto in definitiva dal carattere di ciò che, sotto la denominazione «essere», viene cercato costantemente come campo problematico della filosofia? Il chiarimento fondamentale della necessità del ritorno alla coscienza, la definizione radicale ed esplicita dell'itinerario e della legge di questo ritorno, la delimitazione di principio e la ricerca sistematica del campo della soggettività pura che si schiude con questo ritorno – tutto ciò è fenomenologia. Il chiarimento ultimo del problema filosofico dell'essere e la riconduzione metodica al lavoro filosofico che si realizza scientificamente, superano la generalità indefinita e la vacuità del filosofare tradizionale. Impostazione del problema, ricerca metodica e soluzione seguono la suddivisione dell'«ente» positivo secondo tutti i suoi tipi e gradi. Ma questo compito non è stato intrapreso, già con Locke, dalla psicologia? Una fondazione radicale della filosofia non esige forse qualcosa di diverso da una semplice psicologia della soggettività pura di coscienza che si limita, con coerenza metodica, all'esperienza interna? Tuttavia, la riflessione fondamentale riguardo all'oggetto e al metodo di una psicologia pura può mostrare che quest'ultima non è in grado di gettare le basi per la filosofia come scienza. Infatti la psicologia è anche scienza positiva e, secondo la metodologia di ricerca delle scienze positive in generale, non tocca la questione che comunque le riguarda tutte indistintamente: quella sul senso dell'essere dei loro rispettivi ambiti ontologici. Il ritorno alla coscienza, che tutta la filosofia cerca con sicurezza e chiarezza variabili, si dipana oltre il confine dello psichico puro, ritornando però nel campo della soggettività pura. Poiché in quest'ultima si costituisce l'essere di tutto ciò che per il soggetto è esperibile in modi diversi, vale a dire del *trascendente* nel senso più largo del termine, essa si chiama *soggettività trascendentale*.² La psicologia pura, come scienza positiva della

² Sul retro della pagina 2 (paginazione del manoscritto originale) della seconda versione (riferita all'Introduzione di Heidegger alla II versione. *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 257, riga 21) si trova la seguente aggiunta stenografica di Husserl (ora in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 598-599).

– Senso oggettivo e oggetto Percezione possibile, apparizione percettiva possibile Esemplarmente Molteplicità delle percezioni - delle apparizioni percettive dello stesso. La «molteplicità». L'apparizione, che scorre continuamente - anzitutto in passività L'attività nella variazione dell'apparizione. L'unilateralità e l'onnilateralità L'onnilateralità e la corrispondente unità Molteplicità di grado superiore, le cui singolarità stesse sono già unità di molteplicità

coscienza, rimanda alla scienza trascendentale della soggettività pura: questa è la realizzazione dell'idea della fenomenologia come filosofia scientifica. Viceversa, solo la scienza trascendentale della coscienza procura la piena intellesione dell'essenza della psicologia pura, indicandone la funzione fondamentale e le condizioni di possibilità.

L'idea di una psicologia pura

Tutte le esperienze viventi [*Erlebnisse*]³ nelle quali ci rapportiamo direttamente a oggetti (esperire, pensare, volere, valutare),

La cosa intuitiva, unilateralmente percepita. Percezione unilaterale di superfici Problema: quali vie, quali «metodi» costitutivi devo seguire, affinché l'oggetto esemplare e l'oggetto intuito in una intuizione esemplare iniziale «si manifesti», «si mostri» in tutte le sue qualità o piuttosto in tutte le sue direzioni qualitative? L'evidenza.-

L'oggetto percepito come tale - come X di orizzonti non svelati, riferiti a direzioni correlative dell'io posso (o del noi possiamo) Io - centro di tutte le possibilità dell'io posso, del poter-fare, del potermi-muovere - centro del sistema, «abbracciabile con lo sguardo», di tali possibilità di movimento, centro dell'ora e dell'io-mi-muovo temporalmente per mezzo della forma di ordine del passato, percorro i miei passati e i miei futuri - in anticipazione, nel modo del pensare vuoto che si rincorre. Io qui - io mi penso dentro a un partire da me in tutte le direzioni dell'orientamento Di ogni «ora» e «qui» che io penso correttamente, posso fare di nuovo e sempre di nuovo lo stesso, posso pensarlo fatto. Regola di un fare a partire da ogni direzione esemplare - se, dunque, apparizioni come essere motivato, ma anche costruzioni liberamente producibili- sistema di azioni di pensiero come azioni costruttive, sempre di nuovo eseguibili; correlativamente i prodotti a portata di mano. Prodotti legati a una unità; infine, l'idea di un prodotto globale universale («molteplicità»), per il quale tutti i prodotti ottenuti e da ottenere sono solo acconti, «apparizioni».

Un oggetto - intenzionato - esperito e tuttavia intenzionato ancora in quanto da esperire, con un orizzonte aperto. Risveglio dell'orizzonte, risveglio del mio «sistema-io-posso» e del mio corrispondente «così»-io-troverò. «Così» si manifesterà <?>

Il problema della completezza in vista degli svelamenti di orizzonti - «cos'è questo», come svelo io il suo senso completo - la sua forma di senso, che è la regola di tutti i possibili svelamenti attuali. Non so cosa la percezione porterà, e tuttavia so cosa la percezione può portare L'essere essenziale, l'essenza [*das Wesen, die Essenz*]. 1) Ciò che come essenza, per esempio di questa cosa, io posso evidenziare, l'universale, che decide tutte le sue possibilità d'essere. 2) L'essenza individuale, l'individuale dell'universale, l'idea delle singolarizzazioni, l'idea che un pensiero non è però l'universalità costruibile.

³ il termine *Erlebnis* (qui al plurale), usato da Husserl per designare il contenuto dell'esperienza di coscienza, viene generalmente tradotto con «vissuto», o più raramente con «esperienza vissuta» Entrambe le soluzioni non sono però adeguate al senso della parola, che dovrebbe invece essere tradotta con «esperienza vivente», per indicare la vitalità sempre presente in tale esperienza e nei suoi contenuti

ammettono un rivolgimento dello sguardo attraverso cui esse stesse diventano oggetti. Le varie modalità delle esperienze viventi rappresentano l'ambito dove si mostra tutto ciò a cui noi ci rapportiamo in esse tutto «appare». Le esperienze viventi sono perciò definite fenomeni. Rivolgere lo sguardo ad esse, farne esperienza e definirle in quanto tali: tutto ciò rappresenta l'atteggiamento fenomenologico. In questa locuzione, l'espressione «fenomenologico» è usata ancora in un senso provvisorio. Volgendo lo sguardo ai fenomeni si dischiude un compito universale: ricercare sistematicamente le molteplicità delle esperienze viventi, le loro forme tipiche, i gradi e le connessioni, e comprenderle come un tutto in sé conchiuso. Rivolti alle esperienze viventi, noi tematizziamo dunque le forme di comportamento della «psiche» lo psichico puro, che viene definito così perché considerando le esperienze viventi in quanto tali lo si separa da qualsiasi funzione psicologica riferita alla struttura della corporeità, cioè dallo psicofisico. L'atteggiamento fenomenologico permette quindi di accedere allo psichico puro e ne rende possibile la ricerca tematica nel senso di una psicologia pura. Per comprendere con chiarezza l'idea della psicologia pura, bisogna rispondere a tre domande:

- 1 Qual è l'oggetto della psicologia pura?
- 2 Qual è il tipo di accesso e di trattazione che questo oggetto, secondo la propria costituzione, richiede?
- 3 Qual è la funzione fondamentale della psicologia pura?

1 *L'oggetto della psicologia pura*. Cosa caratterizza in quanto tale l'ente che è tematizzato come oggetto attraverso il rivolgimento fenomenologico dello sguardo? In tutte le esperienze viventi psichiche pure (nel percepire, nel ricordare, nell'immaginarsi, nel giudicare, nel volere, nello sperare qualcosa, ecc.) è insito un *esser-diretti-su*. Le esperienze viventi sono dunque *intenzionali*: questo riferirsi-a non viene collegato allo psichico in un secondo momento o talvolta come una relazione casuale, come se le esperienze viventi potessero essere ciò che sono indipendentemente dal rapporto intenzionale. Con l'intenzionalità si annuncia invece la struttura essenziale dello psichico puro. L'insieme di una connessione di esperienze viventi e di una vita psichica esiste di volta in volta nel senso di un Sé (io), e analogamente a questo vive di fatto in comunità con altri. Lo

psichico puro è perciò accessibile sia nell'autoesperienza che nell'esperienza intersoggettiva della vita psichica altrui.

Ciascuna delle esperienze viventi che si rivelano nell'autoesperienza ha innanzitutto per sé la propria forma essenziale e i relativi modi della possibile variazione. Percepire un cubo significa possederlo, guardandolo per coglierlo in maniera originaria, come *una cosa stessa*. Tuttavia questa percezione non è, da parte sua, in quanto esperienza vivente, un semplice e vuoto avere-qui la cosa. Nella percezione, questa si presenta piuttosto attraverso molteplici «maniere di apparizione», la cui connessione, che costituisce appunto la percezione, possiede una propria tipologia e una regolazione tipica del proprio svolgimento. I modi con i quali la medesima cosa appare nella rimemorazione rimangono gli stessi e tuttavia variano a seconda del ricordo. Si manifestano inoltre differenze e vari gradi della chiarezza, della relativa determinazione e indeterminazione del cogliere, della prospettiva temporale, dell'attenzione, ecc. Così, per esempio, il giudizio espresso è presente alla coscienza ora come evidente, ora come non-evidente. In quest'ultimo caso il giudizio può di nuovo darsi come semplice lampo che attraversa la mente o può dispiegarsi progressivamente. In modo analogo, le esperienze viventi del volere e del valutare sono sempre unità di «maniere di apparizione» fondanti e nascoste. Tuttavia, ciò che viene esperito in essi non appare solo come identico o differente, individuale o universale, come essente o non-essente, ente possibile o verosimile, come utile, bello, buono, ma *si dimostra* vero o falso, autentico o inautentico. Le forme essenziali delle singole esperienze viventi sono però inserite in una tipologia di sintesi e di svolgimenti possibili all'interno di un contesto psichico conchiuso che, come insieme, ha la forma essenziale della vita psichica di un Sé individuale, che esiste in base alle sue convinzioni, decisioni, abitudini, qualità caratteriali. L'insieme delle abitualità del Sé manifesta di nuovo forme essenziali della genesi, della sua singola attività possibile, che rimane inserita nei contesti associativi, la cui forma specifica di accadere è unita a tale attività per mezzo di tipici rapporti di scambio.

Dal punto di vista fattuale, il Sé vive di volta in volta in comunità con altri. Gli atti sociali (rivolgermi agli altri, incontrarmi con loro, dominarne la volontà, ecc.) non solo hanno per sé forma propria come esperienze viventi di gruppi, famiglie, corporazioni

e leghe, ma possiedono anche una tipologia del loro accadere, della loro efficacia (potenza e impotenza), del loro sviluppo e del loro decadimento (storia). Questa totalità della vita individuale situata entro le comunità possibili, costruita interamente in maniera intenzionale, stabilisce il campo complessivo dello psichico puro. Quale via bisogna dunque percorrere per accedervi con sicurezza e in che modo lo si può svelare adeguatamente?

2 *Il metodo della psicologia pura.* Gli elementi essenziali del metodo si determinano in base alla costituzione fondamentale e al tipo d'essere dell'oggetto. Se l'essenza dello psichico puro è accessibile in maniera intenzionale e innanzitutto nell'autoesperienza del singolo individuo, allora il rivolgimento fenomenologico dello sguardo in direzione delle esperienze viventi può essere realizzato in modo che queste si mostrino nella loro intenzionalità e vengano colte in relazione alla loro tipologia. L'accesso all'ente, che secondo la sua costituzione fondamentale è intenzionale, si realizza attraverso la *riduzione* fenomenologico-psicologica. Soffermandoci nell'atteggiamento riducente, realizziamo l'analisi *eidetica* dello psichico puro, l'esposizione delle strutture essenziali dei singoli tipi di esperienza vivente, delle loro forme contestuali e di accadimento. Nella misura in cui lo psichico è accessibile sia nell'autoesperienza sia nell'esperienza intersoggettiva, la riduzione si suddivide in egologica e intersoggettiva.

a) *La riduzione fenomenologico-psicologica.* Il rivolgimento dello sguardo dalla percezione irriflessa (poniamo di una cosa naturale) a questo percepire stesso ha la particolarità che in esso la tendenza a cogliere la cosa si ritira dalla percezione irriflessa, per concentrarsi sul percepire come tale. Ricondurre (ridurre) la tendenza apprensiva dalla percezione e spostare l'apprensione al percepire, modifica la percezione in misura talmente minima che la riduzione la rende accessibile proprio come essa è: percezione *della cosa*. Per essenza la cosa naturale stessa non è mai oggetto possibile di una riflessione psicologica, tuttavia essa «si mostra» allo sguardo riducente orientato al percepire, che è percezione essenziale della cosa, inerente alla percezione come suo percepito. Il rapporto intenzionale del percepire non è una relazione sospesa e libera, diretta nel vuoto, ma in quanto *intentio* esso ha un *intentum* che per essenza gli è correlato. Anche se la cosa percepi-

ta può essere o non essere a portata di mano, in ogni caso il pensiero intenzionale della percezione si dirige, secondo il proprio senso di apprensione, all'ente come meramente sottomano in senso corporeo: ogni percezione illusoria chiarisce questa operazione. Solo perché ha il proprio *intentum*, il percepire, che per essenza è intenzionale, può trasformarsi in un'illusione *riguardo a qualcosa*. Compiendo la riduzione, diventa innanzitutto visibile l'intero contenuto intenzionale di un'esperienza vivente. Poiché quindi tutte le esperienze viventi pure e le loro connessioni sono strutturate in forma intenzionale, la riduzione garantisce l'accesso universale allo psichico puro ai *fenomeni*. Perciò la riduzione si chiama «fenomenologica». Tuttavia ciò che con la riduzione diventa innanzitutto accessibile è lo psichico puro come irripetibile connessione *effettiva* del *singolo Sé*. È possibile a questo punto, in relazione al carattere, da noi descritto, del corso singolarmente irripetibile dell'esperienza vivente, realizzare un'autentica conoscenza scientifica, cioè valida oggettivamente, dello psichico?

b) *L'analisi eidetica.* Se l'intenzionalità stabilisce la costituzione fondamentale di tutte le esperienze viventi pure ed è differente dai loro singoli generi, diventa allora possibile e necessario esporre ciò che appartiene a una percezione in quanto tale e a una volontà in quanto tale, sempre secondo la loro struttura intenzionale complessiva. L'atteggiamento che applica la riduzione allo psichico puro, che innanzitutto si dà come connessione individuale e fattuale di esperienze viventi, deve dunque prescindere da qualsiasi fatticità psichica: questa serve solo da base per la libera variazione delle possibilità. L'analisi fenomenologica della percezione di cose spaziali non è quindi un'informazione sulle percezioni che si danno fattualmente o che sono da attendersi empiricamente, ma espone il sistema strutturale necessario per pensare una sintesi di molteplici percezioni come percezione di una sola cosa. Mostrando compiutamente lo psichico (come accade nell'atteggiamento riducente), si mira quindi alle *invarianze* che risaltano nelle variazioni allo stile formale necessario (*eidós*) dell'esperienza vivente. L'atteggiamento che riduce allo psichico puro funge così da analisi eidetica dei fenomeni. La ricerca scientifica dello psichico puro, la psicologia pura, può realizzarsi solo come ricerca *eidetico-riducente*, dunque fenomenologica. La psico-

logia fenomenologica è *descrittiva*. Come dire: le strutture essenziali dello psichico sono lette, nel metodo della variazione, in maniera intuitivo-diretta dentro lo psichico stesso. Ogni concetto e ogni principio fenomenologico deve essere dimostrato direttamente sulla base dei fenomeni stessi. Nella misura in cui la riduzione così delineata permette di accedere alla sempre propria vita psichica, viene definita *egologica*. Tuttavia, poiché ogni Sé si trova in connessione empatica con altri e poiché questa si costituisce in esperienze viventi intersoggettive, è necessario ampliare la riduzione fenomenologica per mezzo di quella *intersoggettiva*. La fenomenologia dell'empatia, che viene svolta nell'ambito della riduzione intersoggettiva, chiarendo le forme con cui fenomeni empatici possono passare dal mio contesto psichico puro a una dimostrazione concordante, non conduce solo alla descrizione di questo tipo di sintesi della mia psiche. Qui si manifesta con particolare evidenza anche il *con-esserci* di un altro Sé concreto, indicato in forma conseguente e con un sempre nuovo contenuto determinativo – con il «ci», con una corporeità esperita in maniera originale e concordante nella mia propria sfera di coscienza. D'altro canto, però, questo Sé estraneo non è originariamente «qui» come il proprio Sé nel suo rapporto originale con la sua corporeità. La riduzione fenomenologica condotta nell'ambito del mio reale e possibile porre-in-validità la vita psichica «altrui» nella forma evidente dell'empatia concordante, trova il proprio prolungamento nella riduzione intersoggettiva. Sulla base della riduzione egologica, la riduzione intersoggettiva rende accessibile la vita psichica altrui che vi si manifesta originariamente nelle sue connessioni psichiche pure.

3. *La funzione fondamentale della psicologia pura.* La riduzione apre la via che conduce allo psichico puro. L'analisi eidetica svela le connessioni essenziali di ciò a cui si può accedere in maniera riducente. La prima rappresenta l'elemento *necessario*, la seconda quello *sufficiente*, del metodo fenomenologico della psicologia pura. Nell'indagine eidetico-riducente dello psichico puro si sviluppano quindi le definizioni che gli appartengono: cioè i *concetti fondamentali* della psicologia, nella misura in cui questa, come scienza empirica della totalità psicofisica dell'uomo concreto, ha la propria regione centrale nella vita pura della psiche. La psicologia pura fornisce il necessario fondamento a priori per la psico-

logia empirica riferita all'ambito psichico puro. Come per fondare una scienza empirica «esatta» della natura è necessario svelare le forme essenziali di una natura in generale (altrimenti non sarebbe possibile pensare la natura in senso stretto, la forma spaziale e temporale, il movimento, le trasformazioni, la sostanzialità fisica e la causalità), così una psicologia scientifica «esatta» deve disvelare la tipologia a priori che consente di pensare l'io (o il noi), la coscienza, l'oggettualità della coscienza e quindi una vita psichica in quanto tale, con tutte le differenze e le possibili *forme essenziali di sintesi che sono inseparabili dall'idea di una totalità psichica individuale e collettiva*. Anche se il contesto psicofisico come tale possiede il proprio a-priori, che non è ancora determinato per mezzo dei concetti fondamentali psicologici puri, tuttavia l'a-priori psicofisico ha bisogno per principio di orientarsi sull'a-priori dello psichico puro.

Martin Heidegger

Lettera a Edmund Husserl del 22 ottobre 1927¹

Meßkirch, 22 ottobre 1927

Carissimo amico paterno,

ringrazio cordialmente Lei e la Sua gentile consorte per i giorni trascorsi a Freiburg. Ho avuto realmente la sensazione di essere accolto come un figlio.

I problemi si manifestano davvero solo nel lavoro concreto. Infatti la comodità dei semplici colloqui svolti durante il periodo di ferie non produce alcunché. Questa volta tutto sta sotto la pressione di un compito urgente e importante. E proprio negli ultimi giorni ho incominciato a valutare in che modo la Sua accentuazione della psicologia pura offra il terreno per chiarire la questione della soggettività trascendentale e delle sue relazioni con la spiritualità pura, e in ogni caso per sviluppare tale questione nella completa determinatezza. Uno svantaggio è sicuramente costituito dal fatto che non conosco le ricerche concrete da Lei svolte nell'ultimo anno. Le mie obiezioni appariranno perciò leggermente formalistiche.

¹ La seguente lettera coincide con il breve e intenso momento della collaborazione fra Husserl e Heidegger. Nell'ottobre 1927, dopo aver trascorso alcuni giorni a Freiburg ospite di Husserl, Heidegger gli scrive per puntualizzare la propria posizione in merito al primo abbozzo dell'articolo per l'*Encyclopaedia Britannica*. La lettera costituisce una sintesi delle osservazioni che Heidegger apporta al testo husserliano. L'originale è stato pubblicato per la prima volta in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 600-602 (ora anche in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. IV, pp. 144-148).

Negli allegati tento ancora una volta di fissare i punti essenziali. Tutto ciò offre anche l'opportunità di caratterizzare la tendenza fondamentale di *Essere e tempo* all'interno del problema trascendentale.

Le pagine numero 21-28² sono scritte in forma più concisa rispetto al primo abbozzo. La struttura è trasparente. Dopo un ripetuto controllo ho inserito nel testo accorciamenti e lisciature stilistiche. Le osservazioni marginali in rosso riguardano questioni concrete che ricapitolò brevemente nel primo allegato di questa lettera.

L'allegato numero 2 riguarda questioni di disposizione per le pagine che ho menzionato.

Per quanto concerne l'articolo, è importante soprattutto che la problematica della fenomenologia venga espressa nella forma del rendiconto conciso, strettamente impersonale. Nella misura in cui il chiarimento ultimo della cosa è la condizione fondamentale della chiarezza dell'esposizione, la Sua attenzione, ovvero l'attenzione dell'articolo, deve focalizzarsi su una chiara esposizione dell'essenziale.

Il corso dei nostri colloqui ha mostrato praticamente che le Sue pubblicazioni maggiori non possono più aspettare. In questi ultimi giorni Lei ha osservato ripetutamente in realtà non c'è ancora una psicologia pura. Ora, invece, le parti essenziali si trovano nelle tre sezioni del manoscritto battuto da Landgrebe³.

Queste ricerche devono essere pubblicate per due motivi: 1) perché sarebbero concretamente davanti agli occhi senza dover essere cercate inutilmente come programmi promessi, 2) per il fatto che Le torneranno utili per un'esposizione fondamentale della problematica trascendentale.

Desidero pregarLa di tenere presente il secondo abbozzo come filo conduttore per gli «studi». L'ho riletto ancora una volta e mantengo il mio giudizio.

² Corrispondenti alle pp. 271,1 – 277,25 del volume IX della «Husserliana», *Phänomenologische Psychologie*, cit. che contiene le varie versioni dell'articolo. Le pagine in questione si riferiscono all'ultima parte della seconda versione.

³ Heidegger si riferisce alla seconda versione dell'articolo, trascritta appunto da Ludwig Landgrebe.

Ieri ho ricevuto da mia moglie la lettera di Richter (la copia è nell'allegato numero 3). Ho scritto a Mahnke⁴.

Non Le dirò del lavoro vero e proprio. Sarà un bel pasticcio con la lezione, le due esercitazioni, le conferenze a Köln e a Bonn, e poi Kuki⁵.

Ma la necessaria eccitazione per i problemi è già desta e il resto dovrà venir fuori.

La settimana prossima mi recherò da Jaspers, dal quale riceverò ancora qualche consiglio tattico.

Le auguro una felice conclusione dell'articolo, che, come avvio per le pubblicazioni ulteriori, susciterà in Lei molti problemi.

Ringraziando cordialmente ancora una volta Lei e la Sua gentile signora per gli splendidi giorni, La saluto con sincera amicizia e ammirazione.

Suo Martin Heidegger

Allegato 1

Difficoltà concrete

Concordo sul fatto che l'ente inteso nel senso di ciò che Lei definisce «mondo», non può essere chiarito nella sua costituzione trascendentale mediante un regresso ad un ente che abbia un identico tipo di essere.

Tuttavia questo non significa che ciò che stabilisce il luogo del trascendentale non sia in generale un ente, anzi, è proprio qui che sorge il *problema* qual è il modo di essere dell'ente nel quale il «mondo» si costituisce? Questo è il problema centrale di *Essere e tempo*: quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci. Si tratta di mostrare che il tipo di essere dell'esserci umano è totalmente diverso da quello di tutti gli altri enti e che esso, in quanto tale, racchiude in sé la possibilità della costituzione trascendentale.

Si tratta di una possibilità centrale dell'esistenza del Sé nella sua fattualità. Questi, l'uomo concreto come tale, come ente, non

⁴ Dietrich Mahnke, allievo di Husserl a Gottingen, che nel 1928 succederà a Heidegger sulla cattedra di Marburg.

⁵ Il conte Shūzō Kuki, studioso di filosofia a Parigi e poi a Marburg, grande estimatore di Heidegger.

è mai un «fatto mondano reale», poiché egli non è mai solo meramente sottomano, ma esiste. E il «meraviglioso» risiede nel fatto che la costituzione esistenziale dell'esserci rende possibile la costituzione trascendentale di tutto il positivo.

Le considerazioni «unilaterali» della somatologia e della psicologia pura sono possibili soltanto in base alla totalità concreta dell'uomo, la quale, come tale, ne determina innanzitutto il tipo di essere.

Lo «psichico in senso puro» non si è infatti sviluppato in riferimento all'ontologia dell'uomo nella sua totalità, in riferimento cioè ad una psicologia – ma sorge originariamente con le riflessioni *gnoseologiche* di Descartes.

Il costituente non è nulla, ma è qualche cosa ed è essente, sebbene non lo sia nel senso del positivo.

La questione relativa al tipo di essere del costituente stesso non è eludibile.

Il problema dell'essere è perciò universalmente riferito al costituente e al costituito.

Allegato 2

Riguarda la *disposizione* delle pp. 21 sgg.⁶

Per esporre il problema trascendentale bisogna prima di tutto chiarire cosa significa «non-comprensibilità» dell'ente. A che proposito l'ente è incomprendibile? Vale a dire, quale superiore pretesa di comprensibilità è possibile e necessaria?

A che cosa bisogna ritornare per ottenere questa comprensione?

Che cosa significa *ego* assoluto distinto dallo psichico in senso puro?

Qual è il modo di essere di questo *ego* assoluto – in che senso è identico all'io sempre fattuale e in quale senso invece *non* lo è?

Qual è il carattere della posizione [*Setzung*] grazie alla quale l'*ego* assoluto è qualcosa di *posto* [*Gesetztes*]? In che senso non c'è qui alcuna positività (alcuna posatezza [*Gesetztheit*])?

L'universalità del problema trascendentale

⁶ Corrispondenti alle citate pp. 271,1 sgg. del vol. IX della «Husserliana».

Allegato 3⁷

«Ho il piacere di comunicarLe che il Sig. Ministro ha deliberato di conferirLe l'insegnamento di professore ordinario nella locale Università. In considerazione della Sua attuale retribuzione, Le sarà corrisposta una somma base di 6534 R.M. annui, in aumento, come in uso, ogni due anni fino ad un massimo di 9630 R.M.

PregandoLa di rispondere con sollecitudine a questa disposizione, ho l'onore di comunicarLe che alla cattedra da Lei occupata è stato chiamato il libero docente Dr. Mahnke di Greifswald.

Distinti saluti»

Gli allegati I e II sono stati trascritti da Husserl in stenografia, tra di essi si trova un foglio con la stessa scrittura e lo stesso inchiostro.⁸

L'uomo nel mondo – esso appartiene al mondo, l'essere presente a portata di mano l'uno per l'altro, come le cose sono a portata di mano per ognuno. Ma a questi enti presenti a portata di mano (*Vorhandenheiten*) appartiene il fatto di essere soggetti-io, che a loro volta hanno coscienza degli enti presenti a portata di mano, delle loro rappresentazioni, del loro sapere, il fatto che essi hanno «coscienza» desiderativa e volitiva, che in quanto soggetti di coscienza si relazionano in tali modi a ciò che è in essi conscio, desiderando, valutando, agendo – e si relazionano anche agli altri in quanto uomini, in quanto enti presenti a portata di mano, in quanto realtà che appunto non sono solo qui e là e che hanno qualità reali di qualunque specie siano, ma sono anche a loro volta soggetti di coscienza ecc., come appena detto.

Queste particolari proprietà sono però proprietà di realtà nel mondo. E così anche le mie, che sono uomo e come tale mi ritrovo.

Ontologia come scienza del mondo e di un mondo possibile in generale. Costituzione d'essere del mondo. Universali strutture d'essere – degli enti presenti a portata di mano – La struttura d'essere dei soggetti e dei non-soggetti.

⁷ L'8 febbraio 1928 Heidegger sarebbe stato proposto *unico loco* successore di Husserl alla cattedra di Freiburg. La seguente comunicazione annuncia la sua nomina a professore ordinario che segna il passaggio dall'insegnamento di Marburg all'ordinariato frburghese.

⁸ E Husserl. Annotazione alla lettera di Heidegger del 22 ottobre 1927, in *Id., Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 603.

Edmund Husserl

*Fenomenologia*¹

Il termine «fenomenologia» indica sia un nuovo metodo descrittivo comparso nella filosofia alla fine del secolo scorso, sia una scienza a priori, da esso derivata, che si propone di fornire l'*organon* dei principi relativi a una filosofia rigorosamente scientifica e di rendere possibile, sviluppandosi in maniera coerente, una riforma metodica di tutte le scienze. Contemporaneamente a questa fenomenologia filosofica, anche se agli inizi non ne era separata, si è sviluppata una nuova disciplina psicologica, ad essa parallela dal punto di vista metodico e contenutistico: la psicologia a priori, o «psicologia fenomenologica», che pretende di costituire il principale ed unico fondamento metodico su cui può essere basata una psicologia empirica scientificamente rigorosa. Con tutta probabilità, delimitando questa fenomenologia psicologica prossima al pensiero naturale, possiamo avviarci a comprendere la fenomenologia filosofica.

I *La psicologia pura campo d'esperienza, metodo, funzione*

I *Scienza naturale pura e psicologia pura* La psicologia moderna è la scienza dello «psichico» nella sua concreta connessione con le

¹ La presente traduzione è stata condotta sull'originale della quarta e ultima versione dell'articolo per l'*Encyclopaedia Britannica*, inviata da Husserl nel febbraio 1928 al redattore Christopher Salmon. La traduzione inglese, apparsa nel 1929 nella XIV edizione dell'*Encyclopaedia*, presenta numerose imprecisioni ed estrapolazioni. Sia Walter Biemel che Ludwig Landgrebe avevano rilevato i tagli e le forzature della traduzione inglese, al punto da sostenere che l'articolo pubblicato nell'*Encyclopaedia* non può essere considerato un testo autentico. Qui viene presentata invece la traduzione italiana dell'originale pubblicato in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* cit. pp. 277-301.

realtà spatio-temporali, la scienza dunque di ciò che è presente nella natura per così dire come tipico dell'io e, al tempo stesso, di tutto ciò che vi appartiene inscindibilmente in quanto esperire vivente psichico (come l'aver esperienze, il pensare, il sentire, il volere), in quanto facoltà e comportamento. Lo psichico, in quanto semplice strato d'essere, offre agli uomini e agli animali l'esperienza. La psicologia è quindi un ramo dell'antropologia concreta, ovvero della zoologia. Secondo una stratificazione fondamentale, le realtà animali sono innanzitutto realtà fisiche. In quanto tali, esse appartengono al contesto conchiuso della natura fisica nel suo primo e più pregnante senso, la quale costituisce il tema universale di una scienza naturale pura, di una scienza oggettiva della natura che prescinde, con una conseguente unilateralità, da qualsiasi definizione extrafisica della realtà. In tale disciplina va inserita pertanto la ricerca scientifica sui corpi animali. Se d'altra parte il mondo animale dev'essere ora tematizzato in riferimento alla sua sfera psichica, allora bisognerà anzitutto chiedersi fino a che punto sia possibile istituire un parallelo fra una psicologia pura e la scienza naturale pura. È ovvio che una ricerca psicologica in senso puro non sia stata ancora realizzata. Certo, ad essa dobbiamo i concetti fondamentali dello psichico nelle sue determinazioni essenziali, i quali devono entrare a far parte degli altri concetti fondamentali della psicologia: quelli psicofisici. Non è affatto chiaro però, almeno all'inizio, in che modo l'idea di una psicologia pura, come disciplina in sé nettamente distinta e realmente parallela alla scienza naturale fisica, abbia un senso legittimo e che di conseguenza dev'essere necessariamente realizzato.

2 *Lo psichico in senso puro dell'esperienza di se stessi e dell'esperienza della comunità. La descrizione universale delle esperienze viventi intenzionali.* Per fondare e sviluppare questa idea direttrice, occorre compiere un primo passo verso il chiarimento di ciò che è peculiare dell'esperienza, in particolare dell'esperienza pura dello psichico e di quello stesso psichico puro che essa svela e che deve diventare il tema della psicologia pura. Privilegeremo naturalmente l'esperienza più immediata, che ci svela ogni volta il nostro ambito psichico individuale.

L'atteggiamento dello sguardo che lo esperisce si compie necessariamente come una riflessione, come un rivolgimento di

quello sguardo che prima era diretto altrove. Tale riflessione ammette ogni esperienza, ma anche ogni particolare modalità con cui ci occupiamo di qualche oggetto reale o ideale, pensando oppure valutando con il sentimento e con la volontà o, anche, aspirando a qualcosa. Così, realizzandoci in maniera direttamente cosciente, entrano nel nostro sguardo esclusivamente le singole cose, pensieri, valori, fini, mezzi, non vi entra l'esperire vivente psichico, nel quale tutti questi elementi sono presenti alla nostra coscienza in quanto tali. Soltanto la riflessione può renderlo evidente. Mediante la riflessione noi cogliamo, al posto delle semplici cose, dei semplici valori, degli scopi, delle utilità, le corrispondenti esperienze viventi soggettive nelle quali queste cose diventano per noi «presenti nella coscienza» e ci «appaiono» nel loro senso più ampio. Tutte insieme vengono perciò chiamate anche «fenomeni», il cui carattere essenziale più generale è quello di essere «coscienza-di», «apparizione-di» – e cioè delle singole cose, dei pensieri (rapporti giudicativi, motivazioni, conseguenze), dei progetti, delle decisioni, delle speranze e così via. Il senso di tutte le espressioni che il linguaggio ordinario adopera per descrivere le esperienze viventi psichiche implica pertanto questa relazionalità: percepire qualcosa, ricordarsi o pensare qualcosa, sperare qualcosa, temere, aspirare, decidersi per qualche cosa, ecc. Se questo regno dei «fenomeni» dà prova di poter essere il campo di una disciplina psicologica pura, riferita esclusivamente ad essi, allora diventa comprensibile la definizione di *psicologia fenomenologica*. Intenzionalità è l'espressione, che dal punto di vista terminologico risale alla scolastica, usata per il carattere fondamentale dell'essere in quanto coscienza, in quanto apparizione di qualche cosa. Nell'irriflesso aver-coscienza di qualche oggetto, noi siamo «diretti» verso l'oggetto, la nostra «intention» va verso di esso. L'orientazione fenomenologica dello sguardo rivela che questo esser-diretto è un carattere essenziale immanente alle esperienze viventi in questione: esse sono dunque esperienze viventi «intenzionali».

La generalità di questo concetto include un'infinita varietà di forme e di particolarizzazioni. La coscienza di qualcosa non è un vuoto possedere tale cosa, poiché ogni fenomeno ha la propria forma intenzionale complessiva e nello stesso tempo possiede una struttura che nell'analisi intenzionale conduce sempre di nuovo a determinati componenti, per l'appunto intenzionali. Co-

sì, per esempio, la riflessione fenomenologica derivata da una percezione (poniamo di un cubo), conduce ad una intenzionalità molteplice e pur tuttavia unificata in modo sintetico. Le differenze, in continua trasformazione, si manifestano nei modi con cui si dà la mutevole «orientazione», il lato destro e quello sinistro, la prossimità e la distanza, in base alle differenze della «prospettiva». Ne sussistono di ulteriori poi fra quella che di volta in volta è la «faccia anteriore vista direttamente» e il retro, «non-intuitivo» e relativamente «indeterminato», ma tuttavia «co-intenzionato». Facendo attenzione alla corrente delle maniere di apparizione e al modo della loro «sintesi», si comprende come ogni fase e ogni segmento siano già di per sé «coscienza-di», ma in modo tale che nella costante comparsa di nuove fasi si formi la coscienza sinteticamente unitaria dell'oggetto, unico e medesimo.

La struttura intenzionale di una corrente percettiva ha una sua tipologia essenziale ben precisa che, per percepire una cosa corporea, dev'essere realizzata nella sua straordinaria complessità. Se la medesima cosa è intuibile in diversi modi, per esempio nella rammemorazione, nella fantasia o nell'esposizione raffigurante, allora tutti i contenuti intenzionali della percezione fanno per così dire il loro ritorno, tutti però peculiarmente modificati a seconda dei corrispondenti modi di intuizione. Anche per ciascun altro genere di esperienze viventi psichiche vale una regola analoga. La coscienza che giudica, che valuta, che si sforza, non è un vuoto aver-coscienza dei singoli giudizi, valori, fini, mezzi. Questi si costituiscono invece in una intenzionalità fluente, seguendo una loro corrispondente e stabilita tipologia essenziale. – Si apre qui il compito universale della psicologia: ricercare in modo sistematico le forme tipiche delle esperienze viventi intenzionali, le loro possibili ramificazioni, le loro sintesi in nuove forme, la loro costruzione strutturale derivata da intenzionalità elementari e, a partire da ciò, procedere verso una conoscenza descrittiva della totalità delle esperienze viventi, cioè del complesso della vita psichica. – È chiaro che perseguendo in modo coerente questo compito estendiamo la validità delle conoscenze ben oltre l'essere propriamente psichico di cui si occupa lo psicologo.

L'accesso alla vita della psiche non ci è dato soltanto per mezzo dell'esperienza di se stessi, ma anche mediante l'esperienza dell'estraneità. Questa nuova fonte non offre solo

qualcosa di analogo all'esperienza di se stessi, ma anche qualcosa di nuovo, nella misura in cui fonda sia le differenze fra ciò che è «proprio» e ciò che è «estraneo», sia le particolarità proprie alla vita della comunità, in quanto presenti per noi alla coscienza e cioè in quanto esperienza. Si tratta perciò di rendere comprensibile anche la vita della comunità in base all'intenzionalità.

3. *Il campo conchiuso dello psichico in senso puro – Riduzione fenomenologica ed esperienza interna autentica.* L'idea di una psicologia fenomenologica è dunque ridisegnata dall'ampiezza complessiva dell'ambito problematico che scaturisce dall'esperienza di se stessi e dall'esperienza dell'estraneità che vi si fonda. Tuttavia non è ancora ben chiaro se un'esperienza fenomenologica esclusiva e coerente riesca a procurarci un campo conchiuso dell'essere, tale per cui possa svilupparsi una scienza riferita *esclusivamente* ad esso e staccata nettamente da qualsiasi considerazione psicofisica. Al riguardo si presentano in verità quelle medesime difficoltà che, dopo la scoperta dell'intenzionalità ad opera di Brentano, hanno impedito agli psicologi stessi di produrre una tale psicologia fenomenologica pura. Queste difficoltà investono già la realizzazione di un'esperienza di se stessi e di un dato psichico autenticamente puri. Si rende pertanto necessario un metodo particolare per accedere al campo fenomenologico puro. Questo metodo di «riduzione fenomenologica» è dunque il metodo fondamentale della psicologia pura, il presupposto di tutti i suoi specifici metodi teoretici. In ultima analisi, tutta la difficoltà consiste nel tipo di intreccio che si istituisce fra l'esperienza di se stessi di cui si occupano gli psicologi e l'esperienza esterna, cioè l'esperienza dell'ambito reale extrapsichico. Quell'«esterno» che è stato esperito non appartiene all'interiorità intenzionale, sebbene l'esperienza stessa vi appartenga in quanto esperienza di qualcosa di esterno. Ciò vale anche per ogni altro tipo di coscienza che sia diretta verso il mondo. Occorre dunque che il fenomenologo compia una conseguente *εποχή* se davvero vuole cogliere la propria coscienza come puro fenomeno, in maniera particolare e tuttavia come totalità della sua vita pura. Come dire: egli deve inibire, mentre compie la riflessione fenomenologica, qualsiasi implicazione delle posizioni oggettive esercitate nella coscienza irreflessa e anche ogni intervento giudicativo nei confronti del mondo per lui direttamente «esistente». La singola esperienza di

questa casa, di questo corpo proprio, di un mondo in generale, è e rimane, appunto a causa del suo contenuto essenziale, esperienza inscindibile «di questa casa», di questo corpo, di questo mondo, e ciò vale per qualsiasi modo di coscienza diretto ad oggetti. È impossibile descrivere un'esperienza vivente intenzionale, anche se si tratta di un'esperienza vivente illusoria o di un giudizio senza valore, se non si descrive ciò che in esso è presente alla coscienza in quanto tale. L'*epoché* universale riguardo a quel mondo che diventa presente alla coscienza (la sua «messa fra parentesi») esclude dal campo fenomenologico il mondo semplicemente essente per il soggetto in questione, e al suo posto subentra il mondo *presente alla coscienza* in maniera determinata «come tale», il «mondo fra parentesi» (il mondo percepito, ricordato, giudicato, pensato, valutato, ecc.) o, il che è lo stesso, al posto del mondo (ovvero della singola cosa meramente mondana) subentra il singolo senso della coscienza nei suoi diversi modi (senso della percezione, senso del ricordo, ecc.).

Si chiarisce e si completa così la nostra prima determinazione dell'esperienza fenomenologica e della sua sfera d'essere. Ritornando dalle unità poste nell'atteggiamento naturale ai vari modi di coscienza in cui esse appaiono, anche queste unità devono essere annoverate, in quanto inseparabili da tali varietà – ma sempre in quanto «poste fra parentesi» –, fra gli elementi dell'ambito puramente psichico e fra i vicendevoli caratteri di apparizione nei quali si presentano. Il metodo della riduzione fenomenologica (riduzione ai «fenomeni» puri, all'elemento psichico puro) consiste quindi:

1) nel compiere un'*epoché* metodica, rigorosa e coerente di ogni posizione oggettiva che compaia nella sfera psichica, sia che si tratti di un singolo fenomeno, sia che inerisca al contenuto psichico complessivo;

2) nel cogliere e nel descrivere con esercizio di metodo sia le molteplici «apparizioni» come apparizioni delle loro unità oggettuali, sia queste ultime come unità delle entità sensibili che si sviluppano singolarmente nelle apparizioni

Si manifesta così una duplice direzione della descrizione fenomenologica: «noetica» e insieme «noematica» – L'esperienza fenomenologica, nella forma metodica della riduzione, è l'unica autentica «esperienza interna» nel senso di qualsiasi scienza psicologica correttamente fondata. Questa esperienza può essere conti-

nuata *in infinitum*, conservando sempre, dal punto di vista del metodo, la propria purezza. La riduzione si trasferisce dall'esperienza di se stessi all'esperienza dell'estraneità nella misura in cui, rendendo presente a me stesso la vita dell'altro soggetto, posso mettere fra parentesi e descrivere compiutamente sia l'apparizione sia ciò che appare, nel loro «come» soggettivo («noesi» e «noema»). Successivamente, la comunità così esperita non viene ridotta soltanto ai campi intenzionali singolarizzati psichicamente, ma anche all'unità della vita intersoggettiva della comunità (che congiunge strettamente tutti questi campi), colta nella sua purezza fenomenologica (riduzione intersoggettiva). Si delinea così la completa estensione del concetto psicologico autentico di «esperienza interna»

Ogni psiche non include soltanto l'unità della propria varia vita *intenzionale*, insieme a tutte le unità di senso che sono inseparabili da essa come vita diretta «oggettivamente». Da questa vita è inseparabile il *soggetto-io* che vi vive in quanto «*polo-io*» identico, centro di tutte le intenzionalità particolari e portatore delle abitudini che questa vita gli fornisce. Così anche l'intersoggettività ridotta, intesa in modo puro e concreto, costituisce una comunità di pure persone, una comunità che si realizza nella pura vita intersoggettiva della coscienza

4 *La riduzione eidetica e la psicologia fenomenologica come scienza eidetica.* In che modo l'unità del campo fenomenologico di esperienza garantisce la possibilità di una psicologia riferita esclusivamente ad esso, vale a dire di una psicologia fenomenologica in senso puro? Senz'altro non per mezzo di una scienza di fatti empiricamente pura, che faccia astrazione da tutto ciò che è relativo all'ambito psicofisico. Con una scienza a priori invece le cose sono decisamente diverse. Ogni campo dell'esperienza possibile in sé concluso consente, *eo ipso*, di passare universalmente dalla fattualità alla forma essenziale (*eidōs*). La stessa cosa accade qui. Se la fattualità fenomenologica diventa irrilevante; se serve soltanto da esempio e da supporto per una libera ma intuitiva trasformazione della psiche individuale fattuale e delle sue comunità in un a-priori pensabile, se infine lo sguardo teoretico si dirige verso ciò che nella variazione rimane necessariamente invariante, si svilupperà allora, procedendo in modo sistematico, un originale regno dell'«a-priori». Si manifesta così quello stile formale

essenziale e necessario (*l'eidos*) che deve permanere, attraverso qualsiasi possibile essere psichico, nelle singolarità, nelle associazioni sintetiche e nelle totalità conchiusse. Se è in generale «pensabile», *l'eidos* deve poter essere anche rappresentabile dal punto di vista intuitivo. In questo modo la fenomenologia psicologica deve senz'altro essere fondata in quanto «*fenomenologia eidetica*» essa è infatti rivolta esclusivamente alle forme essenziali invarianti. Così, per esempio, la fenomenologia della percezione corporea non designa un ambito situato al di là delle percezioni che si realizzano di fatto o che possono verificarsi, ma evidenzia un sistema strutturale invariante, senza il quale sarebbero impensabili sia la percezione di un corpo, sia una varietà sinteticamente concordante di percezioni di un medesimo corpo. Come la riduzione fenomenologica ha aperto la via per accedere ai «fenomeni» dell'esperienza interna reale (e anche di quella possibile), così il metodo della «*riduzione eidetica*», fondato su quella fenomenologica, consente di accedere alle forme essenziali invarianti della sfera puramente psichica nella sua totalità.

5 *La funzione fondamentale della psicologia fenomenologica per una psicologia empirica esatta.* La psicologia fenomenologica pura è il fondamento assolutamente necessario per costruire quella psicologia empirica «esatta», che fin dai suoi moderni inizi è stata cercata secondo il modello della scienza naturale fisica, pura ed esatta. Il senso di questa scienza naturale e della sua esattezza sta tutto nella sua fondazione, basata su un sistema di forme a priori sviluppato in discipline autonome (quali la geometria pura, la teoria pura del tempo, la teoria del movimento, ecc.) e riguardante una natura pensabile in generale. Applicando un simile sistema formale a priori alla natura fattuale, la vaga empiria induttiva può collegarsi alla necessità eidetica, mentre la stessa scienza naturale empirica può trovare nuovo senso metodico per elaborare concetti e leggi razionali in grado di sostituire tutti i concetti e le regole altrimenti indefiniti. Pur rimanendo dunque distinti nella loro essenza, il metodo scientifico-naturale e quello psicologico sono affini: infatti anche la psicologia, come qualsiasi scienza, può trovare il proprio «rigore» (la propria «esattezza») soltanto nella razionalità di ciò che è «essenziale». Senza la tipologia a priori, io, ovvero noi, coscienza, oggettualità della coscienza e quindi essere psichico in quanto tale, saremmo impen-

sabili – e impensabili sarebbero anche tutte le forme essenziali, necessarie e possibili, di sintesi che siano legate all'idea di una totalità psichica del singolo e della comunità. Il disvelamento di questa tipologia produce un vasto campo di esattezza, che si trasferisce, in questo caso addirittura immediatamente (vale a dire senza la mediazione dell'idealizzazione-limite), nella ricerca psicologica empirica. Certamente l'a-priori fenomenologico non esaurisce la psicologia, poiché il contesto psicofisico come tale ne possiede uno proprio. Tuttavia è chiaro che quest'ultimo presuppone quello della psicologia fenomenologica pura, come del resto accade con l'a-priori puro di una natura fisica (e specialmente organica) in generale.

La costruzione sistematica di una psicologia fenomenologica pura richiede

1) la descrizione dell'essenza di un'esperienza vivente intenzionale, a cui appartiene anche la legge più generale della sintesi: ogni collegamento fra coscienza e coscienza produce una coscienza,

2) l'indagine delle singole forme delle esperienze viventi intenzionali che devono o possono manifestarsi per necessità eidetica in una psiche. Inoltre bisogna continuare ad indagare la tipologia essenziale delle sintesi inerenti, delle sintesi continue e discrete, di quelle finitamente conchiusse o di quelle che persistono in un'aperta infinità,

3) l'analisi e la descrizione eidetica della forma complessiva di una vita psichica in generale, vale a dire dell'essenza di una «corrente di coscienza» universale,

4) il termine «io» designa (facendo ancora astrazione dal senso sociale di questo termine) una nuova direzione di ricerca, relativa alle forme eidetiche delle «abitudini» ad esso inerenti. Si tratta dunque dell'io come soggetto di ferme «convinzioni» (convinzioni relative all'essere, convinzioni di valore, decisioni della volontà, ecc.), come soggetto personale possessore di abitudini, di sapere, di proprietà caratteriali.

In definitiva, questa «statica» descrizione dell'essenza conduce, in modo onnilaterale, al problema della genesi: una genesi universale che domina secondo leggi eidetiche l'intera vita e l'intero sviluppo dell'io personale. Sulla base della prima «fenomenologia statica» si costruisce così, ad un grado superiore, la fenomenologia dinamica o «genetica». Essa tratta la genesi della

passività come prima genesi fondante, nella quale l'io attivo è disinteressato. Ecco dunque il nuovo compito di una fenomenologia eidetica universale dell'associazione: riabilitare, sia pure in ritardo, le grandi scoperte anticipatrici di D. Hume e nel contempo fornire una dimostrazione di quella genesi a priori da cui si costituisce, per la psiche, un mondo spaziale reale che ha validità abituale. Subentra poi la teoria essenziale dello sviluppo dell'abitudine personale, nella quale, all'interno di forme strutturali invarianti, troviamo l'io puramente psichico come io personale che è cosciente della propria ininterrotta validità abituale e che si perfeziona di continuo. Un particolare strato d'indagine contestuale di grado più elevato forma dunque la fenomenologia statica della ragione e, in un secondo momento, la sua fenomenologia genetica.

II. Psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale

6 *La svolta trascendentale di Descartes e lo psicologismo di Locke* L'idea di una fenomenologia psicologica pura non ha soltanto la funzione di riformare, come abbiamo visto, la psicologia empirica. Abbiamo fondati motivi di ritenere che quest'idea possa servire da grado preliminare per scoprire l'essenza di una fenomenologia trascendentale. Del resto, anche dal punto di vista storico si può constatare come tale idea non si sia sviluppata per precise esigenze della psicologia.

La sua storia ci riporta infatti alla nota e fondamentale opera di J. Locke e al significativo sviluppo che essa ha conosciuto grazie all'impulso di G. Berkeley e di D. Hume. Già in Locke, per altro, la limitazione all'ambito soggettivo in senso puro era determinata da interessi extrapsicologici. La psicologia si trovava al servizio del problema trascendentale sollevato da Descartes. Nelle sue *meditationes* infatti tale problematica era diventata il pensiero guida per la filosofia prima: tutto il reale e, in definitiva, questo intero mondo è *per noi* essente e proprio così essente, solo in quanto contenuto delle nostre rappresentazioni personali, che sono rappresentazioni della nostra vita conoscitiva, intenzionate giudicativamente e, nella migliore delle ipotesi, verificate con evidenza. Qui è localizzabile la motivazione insita in ogni problema trascendentale, sia esso puro o impuro. Il metodo carte-

siano del dubbio è stato il primo ad evidenziare la «soggettività trascendentale», alla cui prima formulazione concettuale si è giunti appunto mediante l'*«ego cogito»*. Con Locke, la *mens* trascendentale pura di Descartes si trasforma nella pura psiche (*human mind*), che egli ricerca sistematicamente mediante l'esperienza interna, a cui si accosta nell'interesse filosofico-trascendentale. Locke diventa così il fondatore dello *psicologismo* come filosofia trascendentale prodotta da una psicologia dell'esperienza interna. Il destino della filosofia scientifica dipende però da un superamento radicale di ogni psicologismo, che non solo ne sveli il controsenso di base, ma ne soddisfi anche il nucleo di verità significativo sotto il profilo trascendentale. Lo psicologismo trova la fonte della sua stabile forza storica nell'ambiguità caratteristica di ogni concetto della soggettività, che si evolve di pari passo con lo sviluppo della questione trascendentale. Il disvelamento di questo senso duplice rappresenta, insieme a una netta separazione, anche un parallelo fra la psicologia fenomenologica pura (come forma scientificamente rigorosa della psicologia pura derivante dall'esperienza interna) e la fenomenologia trascendentale come filosofia trascendentale autentica. Si giustifica così la premessa secondo cui la psicologia pura costituisce lo strumento per accedere alla filosofia autentica. Incominciamo dunque illustrando il problema trascendentale vero e proprio. L'oscura labilità iniziale del suo senso lo rende talmente ricco di fascino (e già Descartes ne subisce gli effetti), da rischiare di essere spostato su una falsa pista.

7 *Il problema trascendentale* Il senso essenziale di questo problema possiede un grado di universalità in cui vengono posti in questione sia il mondo, sia tutte le scienze che lo indagano. Il problema trascendentale si sviluppa nell'ambito di un rivolgimento universale dell'*«atteggiamento naturale»* nel quale persistono sia il complesso della vita quotidiana sia le scienze positive. Con questo atteggiamento noi cogliamo il mondo come universo ingenuo delle realtà, già stabilmente date in una semplice e non problematica presenza: ecco dunque il campo universale delle nostre attività pratiche e teoretiche. Ma, non appena l'interesse teoretico abbandona l'atteggiamento naturale e, mediante un rivolgimento universale dello sguardo, si dirige verso la vita di coscienza *nella quale* il mondo è per noi appunto «il» mondo, cioè il

mondo che è a portata di mano, noi ci troviamo allora in una situazione conoscitiva del tutto nuova. Ogni senso che il mondo ha per noi (e di cui noi ora ci rendiamo conto), sia quello indeterminato e universale, sia quello che si determina secondo singolarità reali, è senso presente alla coscienza nell'interiorità della nostra vita d'esperienza, rappresentativa, pensante e valutativa, ed è senso che si forma all'interno della nostra genesi soggettiva. Ogni validità d'essere compiuta in noi stessi, ogni evidenza esperita o teoretica su cui si basa il mondo è vivente in noi stessi ed ha sempre per noi una motivazione abituale. Questo esito riguarda il mondo in ogni sua determinazione, anche in quella ovvia secondo la quale ciò che gli inerisce è «*in sé e per sé*», ed è tale a seconda che io o chiunque altro ne diventi o meno casualmente conscio.

Una volta che in questa piena universalità il mondo è stato rapportato alla soggettività della coscienza, nella cui vita si manifesta come «il» mondo relativo al singolo senso, la sua forma d'essere complessiva acquista allora una dimensione di incomprendibilità, o meglio di problematicità. Questa «comparsa», questo essere-per-noi del mondo giunto a validità soltanto per via soggettiva, portato e da portare all'evidenza fondata, deve ora essere chiarito. L'iniziale rendersi-conto del rapporto che lega la coscienza al mondo nella sua vuota universalità non ci fa comprendere come la varia vita di coscienza, che appena intravista sprofonda nuovamente nell'oscurità, porti a compiere tali operazioni. Non ci fa comprendere come, per così dire, essa faccia sì che nella sua immanenza possa comparire qualcosa *in quanto* essente in sé, e non solo come qualcosa di intenzionato, ma anche come qualcosa che si mostra all'interno di un'esperienza in cui coscienza e fenomeno coincidono. È chiaro che il problema può essere trasferito a qualsiasi mondo «ideale» e al suo «essere-in-sé» (per esempio il mondo dei numeri puri o delle «verità in sé»). Questa problematicità intacca però sensibilmente il *nostro* stesso modo di essere. Noi (singoli individui e in comunità) dobbiamo essere tali da consentire che nella nostra vita di coscienza il mondo reale, per noi a portata di mano, trovi senso e validità. Noi, in quanto uomini, dobbiamo però appartenere al mondo. Secondo il nostro senso mondano siamo dunque di nuovo rinviati a noi stessi e alla nostra vita di coscienza, come luogo in cui questo senso ottiene la sua formulazione originaria. Ma dal mo-

mento che il mondo, essendo sempre intenzionato da noi, non può aver trovato e non può continuare a trovare senso e validità in alcun altro luogo se non in noi, è forse pensabile, qui e dovunque, un'altra via per giungere al chiarimento, una via diversa da quella dell'interrogare la coscienza stessa e il «mondo» come tale, di cui solo così diventiamo coscienti?

Non ci resta ora che compiere l'importante passo con cui il problema «trascendentale» (riguardante il senso dell'essere del «trascendente» in quanto senso relativo alla coscienza) viene elevato alla dimensione di principio. Anzitutto sappiamo che la già indicata relazionalità della coscienza riguarda non solo l'evento *del nostro* mondo, ma anche, per necessità eidetica, ogni mondo pensabile. Così come trasformiamo, con libera fantasia, il nostro mondo fattuale che si trasferisce quindi in qualsiasi mondo pensabile, nello stesso modo, di conseguenza, trasformiamo inevitabilmente *noi stessi*, di cui questo mondo rappresenta l'ambiente. Noi ci trasformiamo sempre in una soggettività possibile, il cui mondo circostante sarebbe sempre quello pensato, come mondo delle sue esperienze possibili, delle sue possibili evidenze teoretiche, della sua possibile vita pratica. Questa trasformazione non tocca certamente i mondi ideali in senso puro, sul tipo di quelli che trovano il loro essere all'interno dell'universalità eidetica e che per essenza sono invarianti; ma nella possibile variazione del soggetto che conosce l'identità, si mostra come la conoscibilità del soggetto, vale a dire il suo rapporto intenzionale, non riguardi solo la nostra soggettività fattuale. Con la formulazione eidetica del problema, anche l'indagine di coscienza si trasforma in indagine eidetica.

8 *La soluzione psicologistica come circolo trascendentale.* L'elaborazione dell'idea di una psicologia fenomenologica pura ha dimostrato come, con la riduzione fenomenologica, si possa rendere esplicito ciò che è essenzialmente proprio dei soggetti di coscienza nella loro universalità eidetica, secondo tutte le sue forme possibili. Questo risultato interessa anche le forme della ragione che fonda e che verifica per diritto, e quindi tutte le forme dei mondi che possono apparire, sia di quelli che devono mostrarsi tramite l'esperienza, in quanto in sé essenti, sia di quelli che devono essere determinati per mezzo della verità teoretica. Questa psicologia fenomenologica condotta in forma sistematica sembra quindi

esprimere la correlazione complessiva della ricerca riguardo all'essere e alla coscienza, colti fin dall'inizio nella loro universalità di principio (eidetica appunto) in sé: sembra dunque essere il luogo di ogni chiarimento trascendentale. D'altro canto non si può ignorare che la psicologia, in tutte le sue discipline empiriche ed eidetiche, è una «scienza positiva»: una scienza situata all'interno dell'atteggiamento naturale, dove il mondo meramente presente sottomano costituisce il terreno tematico. Ciò che essa intende indagare è rappresentato dalla psiche e dalle comunità psichiche che si danno nel mondo. La riduzione fenomenologica, in qualità di riduzione psicologica, serve soltanto per trovare lo psichico delle realtà animali nella sua pura essenzialità e per comprenderne le connessioni pure ed essenziali. Anche nella ricerca eidetica la psicologia mantiene il senso d'essere di ciò che dal punto di vista mondano è a portata di mano, riferito cioè solo a mondi reali. Dal punto di vista trascendentale, lo psicologo, anche come fenomenologo eidetico, è ingenuo: assume totalmente le «psichi» possibili (soggetti-io) come tali, secondo il loro senso letterale relazionale, in quanto uomini e animali *tout court* inseriti in un mondo spaziale possibile e pensati come meramente presenti sottomano. Se però al posto dell'interesse mondano-naturale noi riconosciamo come teoreticamente decisivo l'interesse trascendentale, allora l'intera psicologia deve ricevere l'impronta della problematica trascendentale, dal momento che essa non può fornire alcun presupposto per la filosofia trascendentale. La soggettività di coscienza, che in quanto psichica costituisce il tema della psicologia, non può trovarsi nella condizione di dover sottoporsi per via trascendentale ad una domanda retrospettiva.

Per chiarire questo punto decisivo in modo da comprenderlo con evidenza, bisogna tener d'occhio con precisione il senso tematico della questione trascendentale e analizzare attentamente in che modo, secondo la natura di questo senso, si dividono le regioni del problematico e del non-problematico. Il tema filosofico-trascendentale chiarisce in forma concreta e sistematica i molteplici rapporti intenzionali relativi per essenza ad un mondo possibile in generale inteso come ambiente di una corrispondente soggettività possibile, per la quale esso sarebbe a portata di mano, accessibile sia dal punto di vista teoretico che da quello pratico. Per le soggettività, per quanto riguarda tutte le categorie

di oggetti e di strutture mondane che sono a portata di mano, questa accessibilità rappresenta una serie di regolazioni della loro possibile vita di coscienza, che devono assolutamente essere esplicitate nella loro tipologia particolare. Tali categorie sono «cose inanimate», ma anche uomini e animali con la loro interiorità psichica. Si tratta dunque di chiarire il completo e totale senso d'essere di un mondo possibile che si trova a portata di mano, nella sua universalità e in relazione a tutte le categorie che lo costituiscono. Come tutte le questioni significative, anche quella trascendentale presuppone un terreno d'essere non problematico che contiene tutti gli strumenti necessari per risolverla: questo terreno è la soggettività della vita di coscienza in cui si costituisce un mondo possibile in generale come meramente presente sottomano. D'altra parte, per esigenze di metodo razionale, bisogna che questo terreno, presupposto come essente in modo non problematico, non venga confuso con ciò che il problema trascendentale nella sua universalità pone in questione: l'ingenuità trascendentale, che abbraccia ogni mondo possibile come mondo semplicemente assorbito nell'atteggiamento naturale. Quindi, come tutte le scienze positive e i loro ambiti oggettuali, anche la psicologia e il complesso di ciò che secondo il suo senso è lo psichico devono sottostare a un'*epoché* trascendentale. Se rispondessimo alla domanda trascendentale appoggiandoci alla psicologia, a quella empirica o a quella eidetico-fenomenologica, cadremmo dunque in un circolo trascendentale. La soggettività e la coscienza (e qui ci troviamo di fronte ad una paradossale ambiguità) alle quali ricorre la questione trascendentale non possono in realtà essere la medesima soggettività e la medesima coscienza di cui si occupa la psicologia.

9. *La riduzione fenomenologico-trascendentale e la parvenza trascendentale del raddoppiamento.* «Noi» dobbiamo dunque essere duplici? Dobbiamo forse essere dal punto di vista psicologico uomini, mere presenze sottomano nel mondo, soggetti della vita psichica e al tempo stesso, dal punto di vista trascendentale, soggetti di una vita trascendentale che è costitutiva per il mondo? Questa duplicità può essere facilmente spiegata. La soggettività psichica, l'«io» e il «noi» del discorso quotidiano intesi nella loro concretezza, vengono esperiti nella loro pura peculiarità psichica grazie al metodo della riduzione fenomenologico-psicologica

Nella sua variante eidetica, la riduzione procura il terreno necessario per elaborare la psicologia fenomenologica in senso puro. La soggettività trascendentale, che viene indagata all'interno del problema trascendentale e che vi è presupposta come terreno d'essere, non è altro che nuovamente l'«io stesso» e il «noi stessi», non però l'io e il noi che ritroviamo nell'atteggiamento naturale della quotidianità e delle scienze positive, appercepiti come elementi del mondo oggettivo a portata di mano. Essi sono piuttosto soggetti di quella vita di coscienza *nella quale* questa e ogni altra semplice presenza sottomano si «realizza» – per «noi» – tramite appercezioni certe. In quanto uomini che sono sia psichicamente che somaticamente a portata di mano nel mondo, noi siamo per «noi»: siamo ciò che appare di una vita intenzionale estremamente varia, della «nostra» vita, *nella quale* dunque si realizza apperceptivamente «per noi» questo esser-semplimente-presenti con tutto il suo contenuto di senso. L'io e il noi a portata di mano (appercepiti) presuppongono un io e un noi (apperipienti) per i quali i primi sono a portata di mano, ma non più nel medesimo senso di prima. A questa soggettività trascendentale possiamo accedere mediante un'esperienza analoga. Come l'esperienza psichica, per giungere alla purezza, aveva bisogno di un metodo riduttivo, analogamente accade ora per l'esperienza trascendentale.

Introdurremo quindi la «riduzione trascendentale» innestandola sulla riduzione psicologica, come un'ulteriore purificazione che deve realizzarsi in forma costante e continua sulla base di quest'ultima e per mezzo di un'*epoché* certa: semplice conseguenza dell'*epoché* universale relativa al senso della questione trascendentale. La relazionalità trascendentale di ogni mondo possibile esige la «messa fra parentesi» universale sia di questo mondo che delle psichi pure e della correlativa psicologia fenomenologica: queste si trasformano così in fenomeni trascendentali. Mentre dunque lo psicologo, all'interno del mondo per lui valido in modo naturale, riduce la soggettività manifesta alla soggettività pura – all'interno del mondo –, il fenomenologo trascendentale, mediante la sua *epoché* universale, riduce invece questa soggettività psicologicamente pura a quella trascendentalmente pura: alla soggettività che realizza e convalida in sé l'appercezione del mondo e in quest'ultima l'appercezione che ha come oggetto la «psiche delle realtà animali». Per esempio, le mie singole

esperienze viventi percettive pure, le esperienze viventi della fantasia ecc., sono datità dell'esperienza psicologica interna nell'atteggiamento della positività. Quando mediante l'*epoché* radicale io pongo il mondo, e cioè il mio globale esser-uomo, come semplice fenomeno e approfondisco la vita intenzionale, queste datità si trasformano in mie esperienze viventi trascendentali. Nella vita intenzionale si forma l'appercezione complessiva «del» mondo, in particolare quella della mia psiche, delle mie esperienze viventi percettive psicologicamente reali, ecc. Il contenuto di queste esperienze viventi, la loro essenza propria, si conserva quindi interamente non appena si manifesta come nucleo di un'appercezione che viene esercitata di continuo in forma psicologica, anche inconscia. Per il filosofo trascendentale che ha fondato in sé, mediante una precedente decisione universale, la consuetudine della «messa fra parentesi» trascendentale, anche questa modificazione della coscienza, sempre presente nell'atteggiamento naturale, è eliminata una volta per tutte. Analogamente, per lui la conseguente riflessione della coscienza approda sempre all'elemento trascendentale puro, a un'esperienza originale in senso intuitivo: all'*esperienza trascendentale «interna»*. Generata dalla metodica *epoché* trascendentale, essa dischiude l'infinito campo trascendentale dell'essere, che è parallelo all'infinito campo psicologico, così come il suo metodo di accesso è parallelo al metodo psicologico puro, a quello cioè della riduzione psicologico-fenomenologica. In analogia, l'io trascendentale e la comunità trascendentale degli io, intesi nella piena concrezione della vita trascendentale, sono paralleli all'io e al noi in senso usuale e psicologico, intesi anch'essi in maniera concreta come psiche e comunità psichica, con la loro vita psicologica di coscienza. Il mio io trascendentale è dunque evidentemente «diverso» dall'io naturale, ma certo non come un secondo io, come un io da esso *separato* nel senso letterale, e tuttavia in nessun caso come un io, in senso naturale, a esso collegato o con esso intrecciato. Si tratta appunto del campo (inteso nella sua piena concrezione) dell'esperienza trascendentale di se stessi che deve essere costantemente trasformata, *per mezzo di una semplice variazione dell'atteggiamento*, in esperienza psicologica di se stessi. In questo passaggio si istituisce necessariamente l'identità dell'io: riflettendovi in forma trascendentale, l'oggettivazione psicologica diventa visibile come auto-oggettivazione dell'io trascendentale,

il quale si ritrova tale come se in ogni fase dell'atteggiamento naturale si fosse imposta un'appercezione. Se, grazie ad una semplice variazione di atteggiamento, si è compreso il parallelo esistente fra la sfera di esperienza trascendentale e quella psicologica, come identità peculiare dell'interiorità reciproca del senso d'essere, si comprenderanno allora anche le conseguenze derivanti dal rapporto di parallelismo e di inclusione che *implicite* unisce l'una all'altra la fenomenologia trascendentale e quella psicologica, il cui tema fondamentale è il senso duplice dell'intersoggettività pura. Va quindi preso in considerazione solo il passaggio dall'intersoggettività psichica pura, sottoposta all'*epoché* trascendentale, al suo ambito parallelo all'intersoggettività trascendentale. È chiaro che questo parallelismo non significa affatto equivalenza teoretica. L'intersoggettività trascendentale è il terreno assoluto d'essere, concretamente autonomo, nel quale ogni trascendente (incluso ogni ente mondano reale) trova il proprio senso – in quanto essere di un ente in senso semplicemente relativo e quindi incompleto – come senso d'essere di un'unità intenzionale, che in verità deriva da una donazione trascendentale di senso, da una verifica concordante e da un'abitudine che appartiene per essenza alle convinzioni comuni.

10 *La psicologia pura come propedeutica alla fenomenologia trascendentale.* L'insuperabilità storica dello psicologismo diventa comprensibile nelle sue più profonde motivazioni, quando si chiarisce il senso essenzialmente duplice della soggettività di coscienza e della scienza eidetica che ad essa deve fare riferimento. La forza dello psicologismo è contenuta in una *parvenza trascendentale essenziale*, che avrebbe continuato nascostamente ad esercitare il suo effetto. Si comprenderanno così, da un lato, l'autonomia della fenomenologia trascendentale e del suo sviluppo sistematico a partire da una psicologia fenomenologica pura e, d'altro canto, l'utilità propedeutica di un progetto di psicologia pura come presupposto per giungere alla fenomenologia trascendentale: questa utilità ha guidato la nostra esposizione. Per quando riguarda la prima delle due considerazioni, è chiaro che la riduzione eidetica e fenomenologica può essere *immediatamente* collegata alla scoperta della relatività trascendentale: la fenomenologia trascendentale deriverebbe quindi direttamente dall'intuizione tra-

scendentale. Questa via diretta è stata quella storica, infatti la psicologia fenomenologica pura, come scienza eidetica, non si trova generalmente nella positività. In merito alla seconda osservazione (cioè in merito al valore propedeutico della via indiretta, che passa attraverso la psicologia pura), l'atteggiamento trascendentale rappresenta una sorta di variazione della forma di vita complessiva, che supera completamente l'esperienza di vita verificatasi fino a quel momento e che dunque, in virtù della sua assoluta estraneità, deve rivelarsi di difficile comprensione. Qualcosa di analogo accade in una scienza trascendentale.

Tuttavia la psicologia fenomenologica, sebbene sia relativamente nuova e del tutto originale nel suo metodo di analisi intenzionale, possiede pur sempre la chiave per accedere a qualsiasi scienza positiva.

Se la psicologia fenomenologica è stata finalmente chiarita, almeno secondo l'idea qui precisata, allora, per impadronirsi della fenomenologia trascendentale come semplice applicazione della sua teoria all'ambito del trascendentale, non rimane altro che illustrare il senso autentico della problematica filosofico-trascendentale e della riduzione trascendentale. In questi due livelli si suddividono le due difficoltà di fondo che ostacolano l'approfondimento della nuova fenomenologia: da un lato la difficoltà di comprendere il metodo autentico di quell'«esperienza interna» che appartiene già alla possibilità di una psicologia «esatta» come scienza razionale dei fatti; dall'altro lato la difficoltà di comprendere la peculiarità dell'impostazione trascendentale di tale problema e di tale metodo. Considerato in sé, l'interesse trascendentale è certamente il massimo ed estremo interesse scientifico. La cosa migliore, sia sotto il profilo storico che per il futuro, è perfezionare le teorie trascendentali all'interno del sistema autonomo della filosofia trascendentale e al tempo stesso, facendo riferimento alla forma essenziale dell'atteggiamento naturale (contrapposto a quello trascendentale), evidenziare la possibilità di reinterpretare la teoria fenomenologica trascendentale nell'ambito di quella della positività naturale.

III. Fenomenologia trascendentale e filosofia trascendentale come scienza universale su base assoluta

11. *La fenomenologia trascendentale come ontologia.* Considerando attentamente la portata della fenomenologia trascendentale, si possono ricavare curiose conseguenze. Attuata in forma metodica, essa realizza l'idea leibniziana di una *ontologia universale* come unità sistematica di tutte le scienze a priori pensabili, inserita però nel quadro di una nuova fondazione che grazie al metodo fenomenologico trascendentale supera il «dogmatismo». La fenomenologia, come scienza di tutti i fenomeni trascendentali pensabili, e cioè colti sempre nelle forme complessive sintetiche in cui soltanto sono concretamente possibili – nelle quali da soggetti trascendentali singoli vengono connessi in comunità –, è *eo ipso* scienza a priori di tutti gli enti pensabili, ma non semplicemente della totalità dell'ente oggettivo situato in un atteggiamento di positività naturale, bensì dell'ente in generale nella sua piena concrezione, che ricava senso d'essere e validità dalla correlativa costituzione intenzionale. Questo riguarda anche l'essere della soggettività trascendentale, che per essenza è costituita trascendentalmente in sé e per sé. Se ne deduce che, di fronte all'ontologia soltanto apparente della positività, una fenomenologia attuata pienamente è davvero universale appunto perché supera l'unilateralità dogmatica e quindi l'incomprensibilità della prima, interessandosi del suo contenuto legittimo in sé, fondato originariamente nella costituzione intenzionale.

12. *La fenomenologia e la crisi dei fondamenti delle scienze esatte.* Se analizziamo il «come» di questa inclusione, scopriamo che ogni a-priori è determinato nella sua validità d'essere *in quanto* operazione trascendentale, collegata alla forma essenziale della sua costituzione, del modo e del grado della sua autodonazione, della sua verifica e delle sue abitudini. Ne consegue che il *metodo* soggettivo di questa constatazione è reso trasparente nella e con la *constatazione* dell'a-priori. Pertanto, per le discipline a priori basate sulla fenomenologia (per esempio scienze matematiche) non ci possono essere «paradossi», non si possono dare «crisi dei fondamenti». Invece le scienze che sono diventate a priori storicamente, cioè nell'ingenuità trascendentale, possono diventare scienze autentiche, in grado di giustificarsi pienamente

dal punto di vista metodico, solo tramite una fondazione fenomenologica. Cessano così di essere scienze positive (dogmatiche) e diventano diramazioni, non più autonome, di una fenomenologia divenuta ontologia eidetica universale.

13. *La fondazione fenomenologica delle scienze dei fatti e la fenomenologia empirica.* Questo compito infinito, l'esposizione dell'universo completo dell'a-priori nel suo autoriferimento trascendentale e quindi nel suo autonomo e completo chiarimento metodico, è da parte sua una necessaria funzione di metodo per conseguire una scienza della fatticità empirica, universale e dunque pienamente fondata. All'interno della positività, una scienza empirica autentica (relativamente autentica) dev'essere fondata dal punto di vista metodico per mezzo di una corrispondente scienza a priori. Se consideriamo l'universo di tutte le possibili scienze empiriche in generale e pretendiamo per esse una fondazione *radicale*, liberata da qualsiasi crisi dei fondamenti, allora questo universo conduce direttamente all'a-priori universale nella sua fondazione radicale, vale a dire fenomenologica. Questa è la forma autentica di una scienza universale della fatticità: scienza universale dell'intersoggettività trascendentale fattuale, fondata sulla fenomenologia eidetica come scienza di una soggettività trascendentale in generale. Si può quindi comprendere e giustificare l'*idea di una fenomenologia empirica*, successiva a quella eidetica. Essa si identifica con l'universo sistematico delle scienze positive, qualora le pensiamo fin dal principio fondate in forma assoluta sulla fenomenologia eidetica.

14. *La fenomenologia compiuta come filosofia universale.* In questo modo si ristabilisce il concetto più originario di filosofia: scienza universale derivata da un'autogiustificazione radicale – l'unica ad essere scienza nell'antico senso platonico e, successivamente, in quello cartesiano. La ricerca fenomenologica rigorosa e sistematica del «senso» che abbiamo così ampliato, è identica alla filosofia che racchiude *ogni* conoscenza autentica. Questa filosofia si suddivide in fenomenologia eidetica (ontologia universale) in quanto *filosofia prima* e in *filosofia seconda*, che è la scienza dell'universo dei fatti, ovvero di quell'intersoggettività trascendentale che li include in forma sintetica. La filosofia prima costi-

tuisce l'universo del metodo necessario alla seconda, ed è riferita a se stessa nella propria fondazione metodica.

15. I «massimi e ultimi» problemi: quelli fenomenologici. Nella fenomenologia si collocano tutti i problemi razionali, dunque anche quelli che tradizionalmente si caratterizzano come problemi filosofici. A partire dalle fonti assolute dell'esperienza trascendentale, ovvero dell'intuizione eidetica, questi problemi trovano solo nella fenomenologia la loro formulazione autentica e le vie percorribili per essere risolti. In un autoriferimento di tipo universale, la fenomenologia riconosce la propria funzione all'interno di una possibile vita trascendentale dell'umanità. Riconosce le norme assolute che emergono da tale vita, ma ne riconosce anche la struttura teleologica originaria, diretta a svelare sia queste norme sia la loro nota efficacia pratica. La fenomenologia si riconosce quindi come funzione dell'autoriflessione universale dell'umanità (trascendentale) che è al servizio di una prassi universale della ragione: al servizio dell'aspirazione, che è stata resa libera grazie all'opera del disvelamento, all'idea universale infinita che rappresenta la compiutezza assoluta o, il che è lo stesso, all'idea (analogamente situata nell'infinità) di un'umanità che esisterebbe e vivrebbe di fatto e completamente in verità e autenticità. La fenomenologia riconosce la propria funzione autoriflessiva in vista della realizzazione della corrispondente idea pratica di una vita autentica dell'umanità nel secondo senso che abbiamo descritto (una vita in cui essa deve indagare le configurazioni essenziali e le norme pratiche), cioè di una vita diretta in modo cosciente e volontario verso tale idea assoluta.

In breve: nell'ambito della fenomenologia si trovano i problemi teleologici in senso metafisico, quelli etici, quelli storico-filosofici (non meno di quelli della ragione valutativa che ovviamente vi risiedono), alla stessa stregua di tutti i problemi che in generale hanno un significato e che riguardano la spiritualità trascendentale nella sua intima unità sintetica e nella sua costituzione.

16. La dissoluzione fenomenologica di tutte le opposizioni filosofiche. Nella fenomenologia, che procede dalle datità intuitive per giungere alle altezze astratte, si dissolvono da soli, senza bisogno degli artifici di un'argomentazione dialettica e di inutili compro-

messi, gli ambigui contrasti filosofici che una tradizione secolare ci ha consegnato: opposizioni come quella fra razionalismo (platonismo) ed empirismo, fra relativismo e assolutismo, fra soggettivismo e oggettivismo, fra ontologismo e trascendentalismo, fra psicologismo e antipsicologismo, fra positivismo e metafisica, fra una concezione del mondo teleologica e una causalistica. In ciascuna posizione sussistono motivi fondati, ma ciascuna contiene formulazioni incomplete o assolutizzazioni inammissibili operate in base a motivazioni unilaterali relative e astratte.

Il soggettivismo può essere infatti superato solo per mezzo di un soggettivismo più universale e più coerente: quello trascendentale. In questa forma esso è nel contempo oggettivismo, nella misura in cui sostiene il diritto di ogni oggettività che deve essere dimostrata mediante l'esperienza in cui coscienza e mondo coincidono. Esso convalida inoltre il proprio senso pieno e autentico, a cui il presunto oggettivismo realistico, non riuscendo a comprendere la costituzione trascendentale, fa torto. Il relativismo può essere sostituito solo grazie a un relativismo più universale, quello cioè della fenomenologia trascendentale, che rende comprensibile la relatività di tutto l'essere «oggettivo» in quanto costituito per via trascendentale, e al tempo stesso la relatività più radicale possibile: quella della soggettività trascendentale verso se stessa. Questo è l'unico senso possibile dell'essere «assoluto» (contrapposto a qualsiasi essere «oggettivo» ad esso relativo): essere-«per-se-stesso» inerente alla soggettività trascendentale. Ancora: l'empirismo può essere oltrepassato solo applicandosi a un empirismo più universale e più coerente; a quello che al posto dell'«esperienza» limitata degli empiristi pone il concetto di esperienza, necessariamente dilatato, proprio dell'intuizione donatrice di senso originario, che in tutte le sue forme (intuizione dell'*eidōs*, evidenza apodittica, intuizione fenomenologica dell'essenza, ecc.) rivela, in virtù del chiarimento fenomenologico, forma e modo della propria donazione.

D'altro canto, in quanto eidetica, la fenomenologia è razionalistica. Ma supera il limitato *razionalismo* dogmatico grazie a quel razionalismo più universale possibile che è proprio della ricerca eidetica, che è collegata alla soggettività trascendentale, all'io, alla coscienza e all'oggettualità cosciente. La stessa cosa accade per le altre opposizioni connesse.

Riconducendo tutto l'essere alla soggettività trascendentale e alle sue operazioni intenzionali costitutive, ci troveremmo di fronte solo a una visione *teleologica* del mondo. E quindi la fenomenologia accorda un nucleo di verità anche al *naturalismo* (ovvero al sensualismo). Infatti, svelando le associazioni come fenomeni intenzionali, cioè come la tipologia complessiva delle forme della sintesi intenzionale passiva legittimata per essenza dalla pura genesi trascendentale e passiva, la fenomenologia evidenzia determinate scoperte della filosofia del finzionalismo di Hume, in particolare della sua teoria sull'origine delle immagini quelle della cosa, dell'esistenza persistente, della causalità, altrimenti nascoste in teorie assurde.

La filosofia fenomenologica si riconosce, nel proprio metodo complessivo, come conseguenza pura delle intenzioni metodiche che hanno mosso la filosofia greca fin dai suoi esordi. Ma soprattutto sviluppa le intenzioni ancora viventi che a partire da Descartes si scindono nelle due linee del razionalismo e dell'empirismo, passano attraverso Kant e l'Idealismo tedesco, e penetrano nel nostro confuso tempo presente. Conseguenza pura di intenzioni metodiche significa metodo reale per portare i problemi sulla via di un lavoro che li renda evidenti e li risolva in modo concreto. Procedendo come scienza autentica, questo cammino rappresenta una via infinita. La fenomenologia esige quindi che il fenomenologo rinunci all'ideale di un sistema filosofico, e viva quindi come un lavoratore riservato e discreto assieme agli altri, per una *philosophia perennis*.

Edmund Husserl

Lettera a Erich Rudolf Jaensch del 26 giugno 1925¹

Freiburg, Loretostr. 40, 26.VI.25

Stimatissimo Collega!

Mi affretto a rispondere alla Sua amichevole richiesta.

Tanto grande è la mia stima personale e scientifica del Dr. Mahnke, e tanto sono sicuro che la Sua Facoltà avrebbe sempre soddisfazione di questo studioso serio e uomo onesto – che tra l'altro dev'essere anche un buon oratore –, che tuttavia non La informerei francamente, se non esprimessi con decisione che per quanto riguarda l'ordinariato di ruolo il collega Heidegger merita a mio avviso la preferenza del tutto incondizionata. E ciò non solo rispetto al Dr. Mahnke, ma anche nei confronti di qualsiasi candidato che attualmente possa entrare in questione. Io non ho ancora incontrato, nella nuova generazione, una personalità filosofica di una tale originalità originariamente scaturita, e di una tale dedizione alla filosofia priva di qualsiasi interesse mondano. La peculiarità della sua efficacia di insegnamento, che nell'ascoltatore afferra l'uomo nella sua totalità e lo avvince puramente per mezzo della serietà del sentimento filosofico, dev'essere già ben nota nella cerchia dei colleghi di Marburg. Ai miei occhi, Heidegger è senza dubbio il più importante tra coloro

¹ In E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. III, pp. 333-334. ERICH RUDOLF JAENSCH (1883-1940) Filosofo e psicologo. Abilitazione nel 1910 a Straßburg. Insegna nel 1912/13 a Halle e poi, dal 1913 al 1940, a Marburg, dove dirige l'Istituto di Filosofia.

che verranno. Se una particolare disgrazia di casi irrazionali o di destini non lo impedirà, egli è predestinato a diventare un filosofo in grande stile, una guida per superare le confusioni e le debolezze del presente. Quanto e quanto di originale egli ha da dire, lo mostreranno le sue pubblicazioni che appariranno fra poco – sono anni infatti che tace, solo per poter dire qualcosa di completamente maturo e definitivamente stringente.

Lo stesso però non ho potuto affermare nel mio parere su Mahnke, con tutta la grande stima che in esso ho manifestato, nonostante anch'egli sia un uomo integro, che all'Università darà risultati eccellenti, dedito con tutta la forza della scienza. Certamente egli ricoprirebbe in modo eccellente l'ordinariato personale, e accanto a Lei e a Heidegger sarebbe al suo giusto posto. Qualora egli dovesse arrivare con Heidegger alla lista di proposta per l'ordinariato di ruolo, in tal caso quest'ultimo dovrebbe a mio avviso vincere con una distanza fortemente accentuata.

Con collegiali saluti e grandissima stima,
il Suo

E. Husserl

Edmund Husserl

Lettera a Roman Ingarden del 19 novembre 1927¹

Freiburg, 19-XI-1927

Caro amico,

rispondo subito alla Sua lettera, che mi ha fatto molto piacere e mi ha addirittura commosso. Anch'io ringrazio il destino finalmente benevolo, che L'ha riportata da me per qualche bella settimana, dopo tanti anni. Della Sua evoluzione potevo essere davvero molto contento, soprattutto per me stesso e per il mio filosofare, divenuto ormai solitario. Non si trova ormai in quasi nessuno dei miei scolari una tale comprensione per i grandi orizzonti del mio lungo lavoro, come in Lei. Tutti i colloqui con Lei sono stati per me stimolanti e del tutto soddisfacenti. Lei ha rappresentato per me anche un rinvigorimento interiore. Io sono sempre stato completamente sicuro della necessità delle vie che percorrevo, dei problemi che afferravo, e tuttavia mi pesava spesso sulla coscienza il fatto che anche nella cerchia dei fenomenologi non si voleva vedere questa necessità e che ognuno volesse percorrere nuove vie proprie. Tutta la mia vita è stata tesa a rendere possibile una *philosophia perennis*, e appunto perciò tesa all'unità universale delle necessità strutturali in cui il sistema di ogni autentico problema o dimensione problematica doveva essere tracciato per ogni reale lavoro di ricerca – in quanto lavoro risolutivo. Ormai vecchio, credo di aver acquisito questa geografia universale di problemi, ed ora ho la sensazione di trovarmi alquanto solo. Lei deve ritornare, voglio sperare già per Natale. La Sua let-

¹ In E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, a cura di R. Ingarden, Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 40-41 (ora anche in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. III, pp. 234-235). Sono stati omessi alcuni passi non rilevanti per la tematica del presente libro ROMAN INGARDEN (1893-1970). Dal 1912 al 1918 studia con Husserl a Göttingen e a Freiburg. Si laurea con Husserl nel 1918. Dal 1924 insegna a Lemberg e dal 1945 a Cracovia.

tera conteneva interessanti informazioni – Heidegger è diventato il mio amico più vicino, ed io sono tra i suoi ammiratori, nonostante debba lamentare proprio il fatto che la sua opera (e di conseguenza anche le sue lezioni) si presenti sia dal punto di vista metodico che contenutistico come qualcosa di essenzialmente differente dalle mie opere e lezioni, e che almeno per ora nessuno tra gli allievi, sia miei che suoi, sia ancora riuscito a gettare fra noi un ponte che possa essere praticabile. Per la filosofia futura sarà molto importante se e come egli riuscirà ad aprirsi un varco per cogliere le mie intuizioni universali. Purtroppo non ho influito direttamente sulla sua formazione filosofica; quando si è messo a studiare i miei scritti era chiaramente già autonomo. Ora è una potenza, assolutamente onesto e per niente ambizioso, rivolto in forma autentica alle cose. Ogni grande unilateralità, che provenga da pensatori realmente autonomi, apre la strada al nuovo. Speriamo dunque.

[...]

La salute di tutto cuore. Con tutti i migliori auguri.
Il Suo antico amico e maestro

E. Husserl

[...]

Edmund Husserl

Lettera a Dietrich Mahnke del 26 dicembre 1927¹

Freiburg i. Br., 26 dicembre 1927

Mio caro vecchio amico!

Con quanto ritardo rispondo alle Sue ultime due lettere, da me tanto apprezzate! Mi trovo infatti terribilmente sommerso di lavoro, e solo in questi giorni festivi ho potuto e dovuto fare una pausa. Inizio pertanto manifestando a Lei e alla Sua gentile signora gli auguri più cordiali anche a nome di mia moglie, che si preoccupa con tanto cordiale interesse che Lei stia bene. Il mio telegramma Le ha già espresso la mia grande soddisfazione per la Sua nomina a ordinario a Marburg, e posso dirLe che è stata una delle poche grandi gioie che questi ultimi hanno mi hanno portato. Tra queste, però, annovero le Sue belle e generose lettere, dalle quali percepisco fino a che punto Lei possa essere oggettivamente equanime rispetto a se stesso e ai suoi concorrenti. Per Lei ora la conferma del Suo ruolo di ordinario non è affatto qualcosa di particolarmente significativo; Lei ha già *de facto* la posizione di ordinario, che è assai migliore di quella che ho avuto io durante tutto il mio periodo di Göttingen, dato che Lei entra nella Facoltà con il ruolo di eletto dalla Facoltà stessa. Oltre a ciò, per quanto riguarda la remunerazione, Lei si trova in posi-

¹ In E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. III, pp. 456-463 (qui vengono tradotti solo i passi più rilevanti per la questione del rapporto con Heidegger) DIETRICH MAHNKE (1884-1939). Dal 1902 al 1906 studia con Husserl a Göttingen. Nel 1922 si laurea con Husserl a Freiburg e nel 1926 consegue l'abilitazione sempre con Husserl. Dal 1927 insegna a Marburg.

zione migliore rispetto a Heidegger, legittimamente e in relazione alla Sua prolungata anzianità nell'insegnamento. Però per lui la nomina a ordinario di ruolo rappresenta tuttavia una soddisfazione, dopo l'offesa patita. Così dunque tutte le parti sono state soddisfatte.

Desidero anche esprimere la mia speranza in un *συμφιλοσοφείν* fra Lei e Heidegger. Lei sa quanto io lo stimi come personalità onesta e del tutto genuina, e come pensatore di un'originalità assolutamente unica. Ciò non significa però che io sia senz'altro d'accordo con lui dal punto di vista della cosa e del metodo. A questo proposito Lei mi è, se ben vedo, molto più vicino. Possa quindi sostenere con vigore a Marburg la nostra comune indole, ma al tempo stesso sperimentare quanti più impulsi possibile dall'altro modo di pensare. Egli [Heidegger] infatti, nonostante sia più giovane, dovrebbe essere più avanzato per certi aspetti, poiché non ha fatto il servizio al fronte e ha potuto vivere esclusivamente della filosofia, con tutta la potente intensità e la straordinaria diligenza che gli sono proprie. Inoltre è stato per molti anni mio assistente e in costante rapporto con me, il che forse avrà avuto anche i suoi vantaggi. Ma ora tocca a Lei, finalmente, ancora nei migliori anni, a poter felicemente vivere della ricerca e dell'insegnamento. Sono sicuro che il Suo chiaro spirito e la Sua coscienziosità porteranno alla scienza filosofica frutti belli e duraturi. Continui a tenere strette le Sue forze e curi la Sua scrupolosità. Nel Suo nuovo divenire, si attenga anzitutto agli ambiti nei quali ha originariamente acquisito conoscenze proprie, e a partire da qui continui a costruirsi. Potrà senz'altro rivedere qualche giudizio sulla filosofia attuale, non appena, in una cerchia sempre più ampia, avrà modo di giungere alle cose stesse e alla loro personale elaborazione. Infatti, Lei deve sicuramente aver preso dalla fenomenologia sia questo carattere verso le cose stesse, sia la contrapposizione contro la vuota e generica chiacchiera e contro la bella rielaborazione di pensieri sulle cose stesse, assunti di seconda mano e compresi a metà (opache riproduzioni delle idee dei pensatori originali). È realmente necessario un rinnovamento della filosofia e, ancor più, della psicologia (nonostante Jaentsch e tutti gli altri psicologi "esatti", abitualmente così tranquilli). Già durante gli anni in cui Lei ascoltava le mie lezioni a Göttingen, ero solito dire del tutto francamente: per me sarebbe molto più facile preparare un corso

sulle funzioni di Abel che un corso filosofico. Quanto è diversa rispetto alla nostra la situazione di quelli che lavorano nelle scienze positive, per quanto riguarda sia la ricerca sia l'insegnamento. Noi ci troviamo in un periodo di transizione e, per come la vedo io anche sulla base del mio quarantennale lavoro, ci si impone assolutamente di portare a compimento una riforma metodologica e di gettare le fondamenta fenomenologiche per una nuova costruzione della cultura scientifica. Ma realizzare concretamente tutto ciò, così come dev'essere realizzato, richiede un lavoro infinito e pieno di rinunce da parte di coloro che hanno appunto una vocazione seria e che, a mio avviso, sono destinati a conservare un'importanza permanente nel futuro – esattamente come accadde, nell'epoca della nuova fondazione della scienza naturale rigorosa, ai pochi che seguirono realmente Galilei o Descartes. Tutti gli altri sono dimenticati. La fenomenologia, nonostante sia ancora agli inizi, ci ha fornito occhi per vedere l'elemento genuinamente storico, e dunque è naturale che di pari passo con la fenomenologia proceda un nuovo modo di indagine storica. Le auguro anche che la Sua attività didattica si indirizzi in modo tale da soddisfare interiormente. I giovani sono molto attratti dallo spirito della «nuova concretezza» [*«neue Sachlichkeit»*]; Heidegger esercita la sua influenza sostenendo convinzioni elaborate autonomamente contro tutto ciò che è convenzionale e di moda, proprio come ho sempre fatto io nelle mie lezioni. Non lasci che ragioni esteriori, dettate da un programma di lezione della Facoltà che appare carino, La spostino su un altro binario, sul quale Lei, fin dall'inizio non è mai stato a casa propria. Lei si svilupperà organicamente e a poco a poco accrescerà da tutti i lati la sua propria sfera. Non se la prenda con l'antico maestro e amico, se egli Le esprime qui i suoi consigli. Ma questa trasformazione all'interno della forma di vita accademica, ha tuttavia i suoi rischi, in particolare, dettati dalla Sua alta coscienza del dovere e dalla spinta a penetrare le vastità della scienza, per esporla poi nell'insegnamento. Ma Lei è già sulla quarantina, e questi sono gli anni sia della produttività, sia della formazione di allievi personali, che possano essere i mediatori, per il mondo spirituale, di ciò che Lei è più proprio.

[...]

Per me i problemi che tanto spesso tratta Heidegger non sono niente di meno che problemi ontologico-fondamentali. Io ritengo che non ci sia nessun'altra ontologia fondamentale se non quella della soggettività trascendentale, nella quale sono racchiusi tutti i problemi costitutivi, quelli di tutti i mondi possibili e quindi anche i problemi metodologici radicali di tutte le scienze possibili, sia delle scienze della natura che delle scienze dello spirito.

[...]

La fenomenologia porta a svelamento la forma universale, la tipica essenziale universale della soggettività universale concreta (della totalità assoluta dell'io), che esercita il suo influsso in questa vita e così agendo si dà una configurazione personale, dando configurazione anche al suo mondo circostante – e tutto ciò scaturisce in base all'attività specifica e in base a una passività intenzionale che dev'essere analogamente svelata. Io non posso pertanto ritenere che – per dare uno sviluppo sistematico ad un'ontologia che deve poter avere una fondazione ultima e come tale deve essere ricondotta a se stessa – ci possa essere un'altra via rispetto a quella che io ho percorso e ripercorso dal basso verso l'alto. D'altra parte guardo con meravigliato apprezzamento molte profonde intuizioni contenute nel libro di Heidegger [*Essere e tempo*], che certo non potrà essere analizzato a fondo così presto. Questo libro ha un livello straordinario. Tratta problemi di accesso molto difficile e di grande importanza, che io non ho mai elaborato esaustivamente (per lo meno non in questa direzione e con questa concretezza).

Su questo e molto altro dovremmo però parlare di persona. Ma ho già trascorso qualche ora conversando con Lei, caro amico, ed è tempo che concluda.

Spero che tutto Le vada bene e Le faccio i migliori auguri per una gradevole vita nell'ambito marburghese, a Lei e alla Sua consorte.

Con tutta cordialità,
il Suo vecchio e devoto maestro,

E. Husserl

[...]

Edmund Husserl

Lettera a Dorion Cairns del 21 marzo 1930¹

Freiburg i. Br., 21-III-1930

Lorettostr. 40. «Inizio di primavera»

Caro Signor Dorion Cairns,

la Sua lettera del 23 gennaio di quest'anno mi ha talmente commosso e, in quanto segno della Sua fiducia e del Suo fedele affetto, talmente rallegrato, che avrei desiderato poterLe rispondere immediatamente. Ma mi trovo, com'è mia abitudine, preso da una tale febbre di lavoro (in realtà è una sorta di stato patologico, nel quale, perduto al mondo, devo lasciare da parte tutta la corrispondenza, finché non ritorno in me, per così dire), che mi è stato semplicemente impossibile.

[...]

Mi fa molto piacere che Lei voglia ritornare a Freiburg, anche se io non tengo più nessun corso. Per me e mia moglie sarà cordialmente benvenuto e io voglio farmi carico dei suoi studi. Nel frattempo studi di nuovo i miei scritti e solo i miei. Infatti la fenomenologia (anche quella variopinta dello «Jahrbuch») è diventata un equivoco. Certo, le *Ricerche logiche* e le *Idee* sono scritti di

¹ In *Edmund Husserl 1859-1959*, a cura di H.L. van Breda e J. Taminaux. Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 283-285 (ora in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. IV, pp. 21-24). Sono stati omissi alcuni passi non rilevanti per la tematica del libro DORION CAIRNS (1901-1973). Studia a Harvard Dal 1924 al 1926 e poi ancora nel 1931 studia con Husserl a Freiburg. Dal 1933 al 1950 insegna al Rockford College, Illinois, e dal 1950 alla New School for Social Research di New York.

inizio e di breccia, in qualche punto non completamente maturi, in qualche altro non chiari, e inoltre anche solo frammenti. Da *Idee I* in poi ho lavorato in modo indicibile a migliorare, a pulire, a riesaminare radicalmente, sempre pronto a rinunciare alle mie posizioni, anche dal punto di vista metodologico. Ora sono molto più avanti (come del resto le mie lezioni friburghesi erano sempre più avanti dei miei scritti). Sì, oso dire che le mie intuizioni si sono meravigliosamente confermate nel chiarimento ultimo del loro senso, e pertanto si è realizzato il progetto di una «filosofia come scienza rigorosa», che assicura un *lavoro* filosofico in comunità che si evolve all'infinito, e gli predelinea per così dire la prima mappa e la problematica sistematica – un campo di scoperte inattese e infinite per le generazioni che verranno. Quasi tutti i miei antichi allievi hanno proceduto in forma incompleta, rimanendo bloccati, e hanno evitato quel radicalismo che per essenza è necessario alla fenomenologia e che costituiva appunto il mio elemento vitale e al quale si devono tutte le mie intuizioni. Quasi tutti sono ricaduti nel «realismo» e nell'antropologismo, o in una filosofia sistematica, che è il nemico mortale della filosofia fenomenologica scientifica. Lei ha avuto modo di vedere il mio libro dell'anno scorso *Logica formale e trascendentale*. È una sorta di ascesa alla filosofia trascendentale fenomenologica per mezzo di una critica della ragione logico-formale. Ritengo che sarà di molto aiuto e porterà molto di nuovo, chiarendo al tempo stesso il vecchio. Per Pasqua usciranno in francese, come fascicolo allegato del «Bulletin de la société de philosophie» (Paris, A. Colin), le mie conferenze alla Sorbona. Forse entro fine anno ci sarà la versione tedesca, aumentata e in forma di libro – la mia opera principale, l'opera della mia vita. Rifletta sul fatto che i miei scritti non hanno portato formalmente a risultati insegnabili, ma a fundamenta per poter costruire *se stessi*, a metodi per poter lavorare *se stessi*, a problemi da risolvere *da se stessi*. Anche Lei è questo Sé, se Lei deve diventare filosofo. Ma filosofo si è sempre nella misura in cui si è uno che diviene e uno che vuole divenire. Quindi: auguri [*Glückauf*] (è il saluto del minatore quando entra). E ancora una cosa: «essere» si può soltanto *nella grande fede* nel senso del mondo, nel senso della propria esistenza, in se stessi

Con grande cordialità,
il Suo vecchio maestro

E Husserl

Edmund Husserl

Lettera a Alexander Pfänder del 6 gennaio 1931¹

Freiburg i. Br., 6 gennaio 1931
40, Lorettostrasse

Caro collega,

la Sua lettera mi ha turbato così profondamente che avrei dovuto risponderLe subito, come infatti mi premeva. Purtroppo sono sempre molto impegnato con i miei progetti. Riguardo ai problemi in essa sollevati, giudichi Lei stesso chi tra noi due sia stato più danneggiato dal mio comportamento, e veda anche se posso sostenere eticamente questa colpa di fronte a entrambi, come una colpa generata dalla migliore coscienza e che quindi dovevo e devo assumermi come destino.

Per poter chiarire tutto, è necessario che Le racconti una parte della mia storia personale. Nel tentativo di migliorare l'abbozzo, apparso subito inadeguato, della seconda e terza parte delle *Idee* (a partire dall'autunno 1912) e di dare forma in modo più differenziato e concreto agli orizzonti problematici che in esse si schiudevano, mi invischiavo in nuove ricerche, estremamente vaste (fenomenologia della persona e delle personalità di ordine più elevato, della cultura, del mondo umano circostante in generale, fenomenologia trascendentale dell'empatia e teoria

¹ In H Spiegelberg, *Pfänder-Studien*, Nijhoff, Den Haag 1982, pp 345-349 [ora in E Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol., II, pp 180-184] ALEXANDER PFÄNDER (1870-1941) Si laurea nel 1897 e consegue l'abilitazione nel 1900 con Lipps a München. Dal 1901 è libero docente a München. Incontra Husserl nel 1904. Dal 1930 al 1935 insegna a München

dell'intersoggettività trascendentale, «estetica trascendentale» come fenomenologia del mondo puramente in quanto mondo dell'esperienza, tempo e individuazione, fenomenologia dell'associazione come teoria delle operazioni costitutive della passività, fenomenologia del *logos*, problematica fenomenologica della «metafisica», ecc.). Queste ricerche sono state ricorrenti durante tutti gli anni di intenso lavoro a Freiburg: i manoscritti avevano raggiunto proporzioni quasi incontrollabili. Cresceva sempre più in me la preoccupazione di non riuscire, nella vecchiaia, a portare a termine il mio compito, come invece speravo di fare. L'appassionante lavoro mi spingeva, però, a sempre nuove ricadute e a sempre nuove depressioni. Alla fine mi rimase una disposizione d'animo che in generale era di depressione, e una pericolosa diminuzione della fiducia in me stesso.

Proprio in questo periodo maturò Heidegger – stabilmente vicino a me per molti anni come assistente. Egli si comportava proprio come un mio allievo e futuro collaboratore, e accettava, per quanto riguardava l'essenziale del metodo e della problematica, il piano della mia fenomenologia costitutiva. L'impressione, sempre più netta, che questo giovane avesse un talento straordinario, una dedizione assoluta alla filosofia, una enorme energia di pensiero, mi spinse alla fine a valutare con entusiasmo la sua possibile rilevanza futura per una fenomenologia scientifica nel senso in cui io la concepivo. Poiché allora vedevo che nessuno tra i fenomenologi legati alla tradizione di Göttingen e di München mi seguiva seriamente e poiché – essendo nel mio intimo assolutamente certo che la riduzione fenomenologica e la costruzione costitutivo-trascendentale della filosofia rappresentavano per quest'ultima un rovesciamento «copernicano» – ero quasi schiacciato dal peso della responsabilità di salvaguardarla, si comprende dunque come mai riponessi grandi speranze in Heidegger. Una grande speranza, che mi confortava, era di dare accesso, proprio a lui che ritenevo essere il mio unico reale allievo, le vastità ancora sconosciute delle mie ricerche e prepararlo così a scoprirle. Parlavamo continuamente di lavoro in comune, della sua collaborazione al compimento delle mie indagini, del fatto che alla mia morte *proprio lui* avrebbe dovuto prendere in consegna i manoscritti, curare ciò che era più valido e continuare la mia filosofia, cornice per tutti i lavori futuri.

Quando Heidegger arrivò a Marburg, il suo eccezionale successo nell'insegnamento mi parve come un mio personale successo. Le sue visite durante i periodi di vacanza erano eventi felici, occasioni oltremodo gradite per discutere con lui, per informarlo dei miei progressi – mentre egli a dire il vero, come accadeva già a Freiburg, era molto vago o addirittura taciturno riguardo agli sviluppi delle sue idee. In ogni caso rafforzavo il mio entusiastico giudizio sulla sua genialità: ero intimamente quasi convinto che proprio a lui sarebbe stato affidato il futuro della filosofia fenomenologica, e che non solo sarebbe diventato il mio erede, ma mi avrebbe anche superato. Certo, quando nel 1927 apparve *Essere e tempo* io ero alquanto estraneo al suo nuovo stile di linguaggio e di pensiero. In un primo momento mi fidai dell'energica spiegazione di Heidegger: si trattava di una prosecuzione della mia ricerca. Ebbi l'impressione di un'energia di pensiero non comune, anche se non completamente chiarita: mi sforzai quindi di approfondirla e di apprezzarla. Non volevo infatti ammettere, davanti a teorie così difficili per il mio modo di pensare, che queste ultime si fossero discostate dal metodo della ricerca fenomenologica e dalla scientificità in generale. In un certo senso la colpa era mia, mentre Heidegger era colpevole solo nella misura in cui si era addentrato in problemi di grado più elevato. Egli stesso negava sempre di aver abbandonato la fenomenologia trascendentale e mi rinviava al futuro secondo volume. A causa della debole fiducia che allora avevo in me stesso, dubitavo più volentieri di me, della mia capacità di comprendere e apprezzare motivi di pensiero che mi erano estranei, che di lui. Si spiega così perché gli affidai la cura delle mie lezioni del 1905 sul tempo (cosa che poi ebbi abbastanza motivo di deplorare) e perché sottoposi alla sua critica (!) il progetto di un articolo per l'*Encyclopaedia Britannica*, tentando di riscriverlo assieme a lui (!) (cosa che naturalmente fallì subito). Ricordo pure che spesso ero stato messo in guardia: la fenomenologia di Heidegger – mi dicevano – era qualcosa di totalmente diverso dalla mia; le sue lezioni universitarie e il suo libro non erano continuazioni dei miei lavori scientifici, ma piuttosto attacchi, palesi o impliciti, diretti a screditarne il nucleo essenziale. Quando poi raccontavo amichevolmente a Heidegger tali cose, egli rideva e diceva: assurdo!

Fu così che trattandosi di scegliere il mio successore, poiché dovevo a tutti i costi assicurare il futuro della fenomenologia tra-

scendentale da me fondata, vidi *in lui* l'unico candidato sul quale sarebbe necessariamente dovuta cadere la mia decisione. Placai i dubbi interiori pensando che forse la chiamata a Marburg lo aveva sottratto troppo presto al mio influsso: ritornando presso di me – soprattutto perché sarebbe venuto a conoscenza dei notevoli chiarimenti cui nel frattempo ero arrivato – avrebbe raggiunto, primo fra tutti, un completo sviluppo e avrebbe superato la sua acerba genialità. Egli stesso approvava con entusiasmo: la vita in comune a Freiburg sarebbe stata una vita di intimo scambio spirituale, di assidua continuità filosofica.

Questo accecamento – di ciò infatti si trattava, purtroppo – scaturito dalla necessità di una superiore responsabilità scientifica, fu condizionato in definitiva dal fatto che mi sentivo del tutto isolato, maestro senza seguito o meglio: senza collaboratori che continuassero la ricerca nello spirito radicalmente nuovo della fenomenologia trascendentale.

Riguardo a Lei, caro collega, il mio sentimento d'amicizia, la mia grande stima per la Sua serietà scientifica, per l'esemplare solidità del Suo lavoro, non sono mai mutati. E tuttavia una cosa: la fiducia, che avevo negli anni precedenti, che Lei riconoscesse il significato rivoluzionario della riduzione fenomenologica e della conseguente fenomenologia costitutivo-trascendentale e condividesse, con i Suoi allievi, l'enorme problematica sollevata dal senso della riduzione, è andata perduta. D'altronde non può disconoscere il ruolo giocato dalla Sua età (nel 1928 Lei aveva 58 anni) nella questione dell'affidamento della cattedra. Nella lista Lei poteva entrare al massimo *honoris causa* e, come stavano allora le cose, Le sarebbe stato possibile inserirsi – ma molto inverosimilmente – solo al terzo posto. Ma per Lei non potevo desiderare questo. Il Suo relatore non poteva essere membro della commissione: in commissione si pensò *certamente*, per parte mia, a Lei, ma a dire il vero il Suo nome non entrò nella discussione successiva, più approfondita. In Facoltà non se ne parlò a lungo, perché il clima era già da prima tutto a favore di Heidegger e di Cassirer. Solo quest'ultimo (forse anche N. Hartmann?) mi poneva ancora qualche problema.

Tuttavia devo ancora informarLa di come le cose sono andate in seguito con Heidegger. Dopo aver assunto l'incarico, il nostro rapporto continuò ancora per circa due mesi; poi, in tutta tranquillità, finì. Egli si sottrasse, nel modo più semplice, a qualsiasi

possibilità di discussione scientifica, che per lui era chiaramente inutile, indesiderata e sgradevole.

Ora lo vedo una volta ogni due mesi, più raramente degli altri colleghi.

Le lezioni parigine, riuscite molto bene, e la *Logica formale e trascendentale* (estortemi entrambe nel giro di quattro mesi) mi hanno ridato – si tratta di una grossa svolta – fiducia nelle mie forze. Facendo una panoramica sullo stato dei lavori a partire dal 1913, ho notato che tutte le linee principali sono state abbozzate, più di quanto avessi osato sperare. Abbastanza, per poter scrivere l'opera finale, il cui piano mi assilla da un decennio.

Subito dopo aver pubblicato l'ultimo libro, mi sono dedicato per due mesi allo studio di *Essere e tempo* e degli scritti più recenti, per giungere a una posizione spassionata e definitiva riguardo alla filosofia di Heidegger. Sono giunto alla triste conclusione che non ho nulla a che fare, dal punto di vista filosofico, con questa abissalità heideggeriana, con questa geniale non-scientificità. E ancora: la critica, sia aperta sia nascosta, sviluppata da Heidegger si fonda su un grossolano equivoco. Infine, egli si è impegnato a perfezionare una filosofia sistematica che io, per quanto riguarda il mio compito complessivo, ho sempre ritenuto impossibile da realizzare. Di questo già da tempo tutti gli altri si erano accorti, solo io no. Non ho comunque taciuto a Heidegger le mie conclusioni.

Non esprimo alcun giudizio sulla sua personalità – mi è diventata del tutto incomprensibile. È stato per quasi un decennio il mio amico più prossimo, ma così è naturale che sia finita: l'incomprensibilità esclude l'amicizia. Questa inversione nella stima scientifica e nel rapporto personale con Heidegger è stata una tra le esperienze più difficili della mia vita. E lo è stata anche nelle sue conseguenze, tra le quali va iscritto pure il cambiamento del Suo rapporto con me, a causa dell'offesa che dovevo arrecarLe. Capisce ora perché non Le ho scritto così spesso come avrei voluto?

Mi ha profondamente rattristato sentire quanto Lei e la Sua consorte avete sofferto durante la malattia. Le porgo ancora i più sentiti auguri, da parte mia e di mia moglie. Auguri anche per il completamento della Sua opera. Il mio rapporto *con Lei* è chiaro. Niente cambierà il mio sentimento di amicizia e la mia grande stima per Lei.

Suo

E. Husserl

La prego assolutamente di trattare questa lettera con discrezione. Come io mi ponga *dal punto di vista scientifico* rispetto a Heidegger, l'ho espresso chiaramente in ogni occasione. Ci sono state abbastanza chiacchiere e la mia personale delusione nei confronti di Heidegger, ecc. ecc., non riguarda nessuno.

Edmund Husserl

*Fenomenologia e antropologia*¹

Nell'ultimo decennio, come è noto, si è imposto nella più giovane generazione filosofica tedesca un interesse, in rapida crescita, per l'antropologia filosofica. La filosofia della vita di W. Dilthey, che è un'antropologia di nuova forma, esercita ora una forte influenza. Ma anche il cosiddetto movimento fenomenologico è stato aggredito dalla nuova tendenza. Soltanto nell'uomo, e precisamente in una teoria essenziale del suo esserci (*Dassein*) mondano concreto, deve risiedere il vero fondamento della filosofia. In ciò si vede una necessaria riforma dell'originaria fenomenologia costitutiva, una riforma soltanto grazie alla quale essa raggiungerebbe la dimensione autenticamente filosofica.

In questo modo viene compiuto un totale rovesciamento della sua presa di posizione di principio. Mentre la fenomenologia originaria, che ha trovato la sua completa maturazione come fenomenologia trascendentale, nega a ogni scienza dell'uomo, di qualsiasi genere essa sia, la possibilità di prender parte alla fondazione della filosofia, e combatte tutti i tentativi che vi si riferiscono definendoli come antropologismo o psicologismo, ora si è fatto valere l'esatto contrario: la filosofia fenomenologica dev'essere completamente ricostruita a partire dall'esserci umano.

¹ *Phänomenologie und Anthropologie* Conferenza tenuta alla Kant-Gesellschaft di Frankfurt il 1° giugno 1931, ripetuta alla Kant-Gesellschaft di Berlino il 10 e di Halle il 16 giugno. Pubblicata per la prima volta postuma sulla rivista «Philosophy and Phenomenological Research», 2, 1941/42, pp. 1-14, ma senza la parte conclusiva. Edita poi in forma completa in E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, a cura di Th. Nenon e H. R. Sepp, «Husserliana» vol. XXVII, Kluwer, Dordrecht 1989, pp. 164-181.

In questo conflitto ritornano, in forma modernizzata, quelle antiche opposizioni che hanno tenuto in movimento l'intera *filosofia dell'epoca moderna*. Fin dall'inizio infatti la tendenza soggettivista peculiare di questa epoca ha avuto un'azione che si è spiegata in due direzioni opposte. La prima è quella antropologica (o psicologista), la seconda quella trascendentalistica. Da un lato si sostiene che la fondazione soggettiva della filosofia, stabilmente avvertita come una necessità, debba ovviamente produrre la psicologia. Dall'altro si richiede una scienza della soggettività trascendentale, una scienza completamente nuova, solo a partire dalla quale tutte le scienze, e quindi anche la psicologia, debbano essere fondate filosoficamente.

Dobbiamo accogliere come un destino il fatto che questo conflitto, cambiando solamente le sue vesti storiche, debba rinnovarsi in ogni epoca futura? Noi risponderemo di no. Nell'essenza della filosofia, nel senso di principio del suo compito, deve infatti essere predelineato il metodo di fondazione da essa richiesto per principio. Se è necessariamente un metodo soggettivo, allora anche il senso particolare di questo soggettivo deve essere condeterminato a priori. Si deve quindi poter prendere una decisione di principio scegliendo tra antropologismo e trascendentalismo, una decisione che sia superiore a tutte le configurazioni storiche della filosofia e dell'antropologia o psicologia.

Tuttavia qui tutto dipende dal reale possesso delle *concezioni* che precedono la decisione di principio; la loro costante mancanza ha reso possibile l'incessante conflitto. Siamo noi oggi già in condizione di disporre di queste concezioni? L'essenza di principio della filosofia e del suo metodo è già arrivata ad un chiarimento così radicale e ad una comprensione concettuale apodittica, che *su ciò* possiamo fondare una decisione definitiva?

Tenterò di convincervi che noi di fatto siamo già a questo punto, e precisamente nell'esito dell'evoluzione della fenomenologia costitutiva. Senza ripercorre questo sviluppo, vorrei tentare almeno di delineare come idea sia il metodo filosofico-trascendentale che in tale sviluppo è giunto al chiarimento puro, sia la *filosofia trascendentale* che attraverso ciò è giunta al punto sistematico del lavoro concretamente esecutivo. Dall'idea che ne avremo ricavato, la decisione di principio, ossia definitiva, della questione che è il nostro tema di oggi, ci arriverà da sé: la que-

stione di come una filosofia, e poi una filosofia fenomenologica, possa trovare la sua fondazione metodica per mezzo di un'antropologia «filosofica».

Prendiamo come punto di partenza il contrasto fra la filosofia precartesiana e quella postcartesiana, la prima dominata dall'antica originaria *idea oggettivistica* della filosofia, la postcartesiana dominata invece dalla tendenza verso una nuova *idea*, quella *soggettivistico-trascendentale*.

Nella moderna lotta per una filosofia vera (anche nei conflitti metodici or ora delineati) si cela una lotta per un autentico superamento dell'antica idea di filosofia e di scienza appunto in favore della nuova idea: autentico superamento significa qui anche conservazione mediante il chiarimento del suo vero senso, in quanto senso relativo-trascendentale.

In termini generali, la scienza nel nostro senso europeo è, come è noto, una creazione dello spirito greco. Il suo nome originario è filosofia, il suo ambito conoscitivo è l'universo dell'ente in quanto tale. Essa si ramifica in discipline particolari, i cui rami principali si chiamano scienze, mentre si definiscono *filosofiche* solo quelle questioni fra esse che trattano in generale di tutto l'ente allo stesso modo. Tuttavia l'antico concetto totale di filosofia, che riassume concretamente tutte le scienze, rimane per sempre indispensabile.

Nel corso di una lunga evoluzione, si chiarisce, si forma, si consolida gradualmente l'idea finale della filosofia e della scienza, inizialmente concepita in modo oscuro. La conoscenza nell'atteggiamento del *θαυμάζειν*, dell'interesse puramente «teoretico» produce scienza nel primo e presto non più sufficiente senso. Conoscenza meramente empirica, descrittiva, classificatoria e induttiva non è ancora scienza nel senso pregnante. Essa fornisce verità meramente relative, meramente situazionali. La filosofia, scienza autentica, si dirige alle verità assolute, definitive, che oltrepassano ogni relatività. In esse viene a determinarsi l'ente stesso, com'è in se stesso. Nel mondo intuitivo, nel mondo dell'esperienza prescientifica, si annuncia *in modo ovvio*, e nonostante la sua relatività, un mondo realmente essente, ma le sue qualità, vere in sé, scavalcano la semplice esperienza. La filosofia, scienza autentica, tende ad esse, anche soltanto in gradi di approssimazione, mediante il ricorso all'*eidos*, all'a-priori puro, che in una visione apodittica è accessibile a ognuno.

Lo sviluppo tende verso la seguente idea. La conoscenza filosofica del mondo dato richiede anzitutto una conoscenza universale *a priori* del mondo, potremmo dire, un'ontologia universale, non solo astrattamente generale, ma concretamente regionale. In questo modo viene colta la *forma essenziale invariante, la pura ratio del mondo* fin dentro ogni sfera regionale dell'essere. Oppure, il che è lo stesso, la conoscenza del mondo fattuale è preceduta dalla conoscenza universale delle possibilità essenziali, senza le quali un mondo come tale, dunque anche quello fattuale, non potrebbe essere pensato come essente.

Grazie a questo *a-priori* diventa possibile ora un metodo razionale, per conoscere il mondo fattuale in forma di scienze razionali di fatti. La cieca empiria viene razionalizzata, e partecipa così della pura *ratio*. Sotto la guida di quest'ultima, cresce una conoscenza in base a ragioni [*Gründen*], una conoscenza di fatti *che spiega* in modo razionale.

Così avviene per esempio riguardo alla natura corporea: la matematica pura, in quanto *a-priori* di una natura pensabile in generale, rende possibile una scienza autentica, filosofica, della natura, una scienza matematica appunto. Tuttavia questo è più che un esempio. Infatti la matematica pura e la scienza matematica della natura hanno, in una sfera certamente assai ristretta, portato per la prima volta alla luce *ciò a cui* tendeva l'idea originariamente oggettivistica della filosofia e della scienza.

Separiamo ora, in questa concezione, ciò che soltanto come successiva conseguenza della svolta moderna si avvertì il bisogno di separare: cioè il formale dal materiale. *Formaliter* si tratta di una conoscenza universale e razionale dell'ente nella sua totalità, nel senso indicato. In tutta la tradizione però il concetto formale di ente, o di *qualcosa in quanto tale*, ha fin dall'inizio un senso materialmente vincolante, cioè in quanto ente mondano ovvero in quanto qualcosa di reale, in quanto senso dell'essere derivato a partire dal mondo essente. La filosofia deve dunque essere scienza del tutto delle realtà – e appunto questa comincia a vacillare nell'epoca moderna, come vedremo subito.

L'evoluzione della modernità filosofica iniziata con Descartes si distacca marcatamente da tutte le evoluzioni precedenti. Entra in azione un motivo nuovo, che non intacca l'ideale formale della filosofia, quello della scientificità razionale, ma piuttosto il suo senso materiale, trasformandolo infine completamente. *L'ingenuità*

in cui il *mondo* viene presupposto *come ovviamente essente* – come ovviamente già dato mediante l'esperienza –, va perduta dall'ovvietà sorge un *grande enigma*. Il ritorno cartesiano da questo mondo già dato alla *soggettività che esperisce tale mondo*, e così alla soggettività della coscienza in quanto tale, suscita una dimensione totalmente nuova dell'interrogare scientifico: preliminarmente la chiamiamo dimensione trascendentale.

In quanto *problema fondamentale filosofico*, essa si esprime in diversi modi: come problema della conoscenza o della coscienza, come problema della possibilità della scienza oggettivamente valida o della possibilità di una metafisica, ecc. In tutte queste espressioni il problema resta assai lontano dall'essere un problema preciso, interpretato in concetti scientifici attinti in senso originario. Resta sempre qualcosa di oscuramente ambiguo, che in questa non-chiarezza lascia aperte torsioni contraddittorie. La dimensione, appena dischiusa, della conoscenza trova grandi difficoltà nel venire alla parola e al concetto, l'antica e usuale concettualità, ad essa essenzialmente estranea, non la può capire, ma soltanto fraintendere.

Così la modernità filosofica è un costante sforzo di penetrare in questa nuova dimensione, di pervenire ai corretti concetti, alle corrette formulazioni dei problemi e ai corretti metodi. Ma c'è ancora molta strada da fare. Si capisce perciò, come la modernità, malgrado la più seria volontà scientifica, non porti ad un'unica filosofia in grado di soddisfare la motivazione trascendentale. Al suo posto abbiamo la pluralità di sistemi che si contraddicono reciprocamente. Ora, questa situazione è migliorata nell'epoca più recente?

Nella confusione e nella precipitosa successione delle nostre moderne filosofie, si può osare di sperare che tra esse vi sia già una, in cui la tendenza trascendentale dell'età moderna si sia chiarita completamente e abbia condotto ad una idea compiuta e apoditticamente necessaria di una filosofia trascendentale? E inoltre, ad un metodo di lavoro che si attenga al terreno concreto e che sia rigorosamente scientifico, sì, ad un sistematico inizio e ad una sistematica prosecuzione di questo lavoro stesso?

La mia risposta è già stata anticipata nelle parole introduttive. Non posso far altro che vedere nella fenomenologia trascendentale o costitutiva quella filosofia trascendentale effettuata in modo puro e giunta al lavoro realmente scientifico. Sebbene

molto discussa e molto criticata, tuttavia essa è in realtà ancora sconosciuta, pregiudizi naturali e tradizionali agiscono da paracocchi e non lasciano filtrare il suo reale senso. Per questo motivo, la critica, anziché aiutare, anziché migliorare, non l'ha ancora nemmeno toccata.

Il mio compito ora è di portare alla Vostra evidenza questo vero senso della fenomenologia trascendentale. Allora acquisiremo quelle concezioni di principio, nelle quali il problema della possibilità di una antropologia filosofica può diventare decisivo.

L'aggancio più comodo è offerto dalle *Meditazioni* di Descartes. Lasciamoci guidare soltanto dalla loro forma e dalla volontà, che in esse si manifesta, di un estremo radicalismo scientifico. Non seguiremo il loro contenuto, che abbiamo molte volte commentato e che è stato falsificato dai pregiudizi. Tenteremo di realizzare un radicalismo scientifico che non sia più oltrepassabile. Dalle *Meditazioni* di Descartes è sgorgata l'intera filosofia della modernità. Trasformiamo questa proposizione storica in qualcosa di concreto. Dalle meditazioni, dalla solitaria autoriflessione scaturisce ogni genuino inizio della filosofia. La filosofia autonoma – ci troviamo infatti nell'epoca dell'umanità risvegliata all'autonomia – nella sua originarietà si realizza entro la solitaria e radicale autoresponsabilità di colui che filosofa. Soltanto attraverso l'isolamento e la meditazione egli diventa filosofo; soltanto così la filosofia diventa in lui filosofia che inizia necessariamente da lui stesso. Ciò che per gli altri, ciò che tradizionalmente vale come sapere e come fondazione scientifica, io, in quanto io autonomo, devo seguire esclusivamente nella mia propria evidenza fino a ciò che costituisce il fondamento ultimo. Questo «ultimo» dev'essere immediatamente e apoditticamente evidente. Solo così io posso essere responsabile in modo assoluto, legittimare in modo assoluto. Dunque: io non posso lasciar passare nessun pregiudizio, nemmeno il più ovvio, senza interrogarlo radicalmente e senza fondarlo.

Se tento seriamente di soddisfare questa esigenza, scopro con stupore una ovvietà che non è mai stata osservata e che non ha mai trovato espressione, quella di una credenza d'essere universale, che attraversa la mia intera vita e la regge. Rapidamente essa entra, inosservata, anche nella mia intenzione che mira ad una *filosofia*. Con questo termine intendo naturalmente una scienza universale del mondo, specializzandomi poi in scienze speciali

dei settori particolari del mondo stesso «il» mondo. Il suo essere è l'ovvietà permanente, è il presupposto permanentemente inespresso. La sua fonte è naturalmente l'esperienza universale nella sua permanente certezza d'essere.

Ma come stanno le cose con la sua evidenza? In relazione a singole realtà, l'evidenza molto spesso non regge all'esperienza. La certezza d'essere che essa offre diventa all'occasione dubbia e addirittura viene cancellata con la definizione di parvenza nulla. Ma perché ora, di fronte a ciò, la certezza d'esperienza del mondo, in quanto certezza d'esperienza della *totalità* delle realtà per me effettivamente essenti, resiste pervicacemente? Di fatto io non posso mai metterla in dubbio o addirittura negarla. Ma ciò è sufficiente per una fondazione radicale? In fin dei conti, la certezza d'essere insita nella continuità dell'esperienza del mondo non è forse una certezza molteplicemente fondata? Interpretando, non ho forse seguito sempre ciò, non ho forse responsabilmente posto la domanda sulle fonti di validità dell'esperienza e sulla sua portata? No. Pertanto tale certezza sta, nella mia vita finora trascorsa, senza giustificazione a fondamento dell'agire scientifico. Ma essa non può restare senza giustificazione. Io devo metterla in questione, poiché non posso assolutamente dare inizio ad una scienza seriamente autonoma, senza precedentemente averla legittimata apoditticamente fino in fondo in una attività di fondazione interrogante e rispondente.

Ma andiamo avanti: se la certezza d'essere dell'esperienza del mondo è diventata problematica, allora essa non è più in grado di offrire un terreno per i giudizi che dovranno essere formati. Si impone così a noi, a me, all'io che medita, che filosofa, un'*epoché universale* riguardo all'essere del mondo, incluse tutte le singole realtà che l'esperienza, anche l'esperienza coerentemente concordante mi offre come realtà effettuali. Cosa resta allora?

Il mondo non è forse il tutto dell'ente? Se dunque io sosto *dinanzi al nulla*, posso in assoluto ancora giudicare, ho in assoluto ancora un'esperienza in quanto terreno di giudizio, in cui l'ente già prima di qualsiasi giudicare sia presente per me in forma originario-intuitiva? Rispondiamo in una certa analogia con Descartes (e tuttavia non completamente d'accordo con lui): anche se l'esistenza del mondo, in quanto ciò che per prima cosa va fondato radicalmente, può essere per me messa ora in dubbio e cadere sotto all'*epoché*, tuttavia io, colui che interroga, colui che esercita

l'epoché, sono, e sono colui del quale sono cosciente, e posso subito constatarlo apoditticamente. Di me in quanto colui che esercita *l'epoché* io ho un'esperienza, di cui mi posso assumere la responsabilità in modo immediato e attivo. Non è l'esperienza del mondo – infatti l'intera esperienza del mondo è stata posta fuori validità –, e tuttavia è esperienza. Attraverso di essa io colgo me stesso, appunto in quanto io nell'*epoché* del mondo, con tutto ciò che è inseparabile da me in quanto questo io. Così, in quanto *questo* io apodittico, io sono, di fronte all'essere del mondo, ciò che è in sé primo, cioè nella misura in cui il mio essere, in quanto questo io, non viene toccato da alcunché, a prescindere da come stiano le cose con la validità d'essere del mondo e con la sua responsabilità. È chiaro che solo in quanto *questo* io, io posso assumermi la responsabilità in ultima analisi dell'essere del mondo, posso cioè, almeno in generale, condurre una scienza radicalmente responsabile.

Facciamo ora un nuovo importante passo. Non è a caso che ho sottolineato l'espressione «questo io»; infatti, giunto a questo punto, osservo che con il mio io filosofante è avvenuta *una vera rivoluzione*. Infatti, in un primo momento, iniziando la meditazione, io ero per me questo singolo uomo che, in quanto *eremita che filosofa*, si staccava solo temporaneamente dal suo prossimo, per tenere distanti i suoi giudizi dal corpo proprio. Perciò io stavo comunque sul terreno del mondo dell'esperienza ovviamente essente. Ora però, nel momento in cui tale mondo deve restare in dubbio, anche il mio essere in quanto uomo – fra uomini e altre realtà del mondo – è messo in dubbio, sottoposto all'*epoché*.

In virtù di questa *epoché*, la *solitudine umana* si è trasformata in una solitudine radicalmente altra, nella *solitudine trascendentale*, cioè nella solitudine dell'*ego*. In quanto *ego*, io non sono per me l'uomo nel mondo essente, ma l'io che mette in dubbio il mondo riguardo a tutto il suo essere e quindi anche il suo essere determinato, ovvero l'io che certamente vive fino in fondo l'esperienza universale, ma che ne mette fra parentesi la validità d'essere. Una cosa analoga accade riguardo a tutti i modi di coscienza non legati all'esperienza, nei quali il mondo ha, praticamente o teoreticamente, validità. Il mondo continua ad apparire come appariva prima, la vita del mondo non è spezzata: ma il mondo è ora un mondo «fra parentesi», mero fenomeno, e cioè fenomeno di validità dell'esperienza fluente, della coscienza in quanto tale, che

ora però è coscienza trascendentalmente ridotta. È chiaro che il fenomeno universale di validità chiamato mondo è inseparabile da questa coscienza.

In questo modo abbiamo descritto ciò che nella fenomenologia trascendentale significa riduzione fenomenologica. Essa non è intesa come un'astensione *provvisoria* di credenza in riferimento all'essere del mondo, ma come un'astensione volontaria e continua, che mi vincola in quanto fenomenologo una volta per tutte. Ma così essa è soltanto il necessario mezzo per l'attività riflessiva dell'esperire e del giudicare teoretico, nella quale si dischiude un nuovo, fondamentale ed essenziale campo di conoscenza, appunto quello trascendentale. Ciò che dunque viene tematizzato e che soltanto mediante questa *epoché* può essere tematizzato, è il mio *ego* trascendentale, le sue *cogitationes* trascendentali, dunque le esperienze viventi [*Erlebnisse*] di coscienza trascendentalmente ridotte in tutte le loro forme tipiche, ma anche i rispettivi *cogitata qua cogitata*; tutto ciò di cui io sono di volta in volta cosciente e nei modi in cui lo sono – sempre sotto il perdurare dell'*epoché*. Così essi formano la sfera trascendentale di coscienza dell'*ego*, la quale varia di volta in volta e tuttavia in queste modificazioni rimane unitaria. Questo è soltanto l'inizio, ma un inizio necessario. La prosecuzione della riflessione trascendentale conduce ben presto anche alle proprietà trascendentali dell'«io posso» e alle facoltà abituali, ancora a qualcos'altro e così anche al fenomeno universale di validità chiamato mondo, in quanto universo permanente di fronte alla molteplicità della coscienza del mondo.

In effetti, contro ogni aspettativa si dischiude qui, e soltanto per mezzo della riduzione fenomenologica, un immenso campo di ricerca. In primo luogo un campo di esperienza immediata e apodittica, un campo che è fonte costante del radicamento di tutti i giudizi trascendentali, sia quelli immediati che quelli mediati. Descartes e il periodo a lui successivo erano e rimasero ciechi dinanzi a ciò. Tuttavia, era straordinariamente difficile riuscire a chiarire il senso puro della trasformazione trascendentale e, di conseguenza, a far risaltare la differenza fondamentale fra *ego* trascendentale ovvero sfera trascendentale e l'io-uomo con la sua sfera psichica e quella mondana in generale. E anche dopo che la differenza fu vista e fu colto il compito di una scienza trascendentale del senso puro, come in Fichte e nei suoi successori, era estremamente difficile riuscire a vedere e a rendere utilizzabile il

terreno trascendentale d'esperienza nella sua infinità. Poiché su questo punto l'Idealismo tedesco fallisce, esso precipita in speculazioni infondate, la cui non-scientificità è fuori discussione e non è in alcun modo, come molti oggi ritengono, un elogio. Era in generale straordinariamente difficile riuscire a soddisfare il problema, completamente nuovo, del metodo filosofico, se appunto doveva essere il metodo di una scienza filosofica, di una scienza in base alla responsabilità ultima. Ma in definitiva tutto dipende dal metodo iniziale della riduzione fenomenologica.

Se non si coglie il senso della riduzione, che è l'unica porta di ingresso al nuovo regno, non si coglie nulla. Le tentazioni di fraintendimenti sono quasi irresistibili. Infatti è fin troppo ovvio dire che io, quest'uomo, sono colui che esercita l'intera metodica del rivolgimento trascendentale, che attraverso ciò si riconduce al proprio *ego* puro; dunque cos'altro è questo *ego*, se non un livello astratto nell'uomo concreto, il suo puro essere spirituale, che viene astratto dal corpo. È evidente che chi parla in questo modo è ricaduto nell'atteggiamento ingenuo-naturale; che il suo pensiero si muove sul terreno del mondo già dato anziché nella sfera d'influenza dell'*epoché*: assumersi in quanto uomo, questo significa già presupporre la validità del mondo. Per mezzo dell'*epoché* diventa invece chiaro che è nell'*ego*, nella sua vita, che l'appercezione uomo riceve il suo senso entro l'appercezione universale mondo.

Tuttavia, anche se si è tanto avanti quanto lo siamo noi ora, da riuscire a separare nettamente il nuovo campo trascendentale d'esperienza e di giudizio da quello naturale-mondano – e anche se si nota già che qui si apre un ampio regno di ricerca possibile –, non è facile vedere a che cosa una simile ricerca debba servire, ossia vedere che essa è chiamata a rimettere in piedi la filosofia autentica.

Come possono mai avere una rilevanza filosofica ricerche condotte in *epoché* coerente e saldamente incrollabile, ricerche puramente egologiche? In quanto uomo nel mondo, io pongo al mondo tutte le domande teoretiche, pratiche, vitali. Posso rinunciare ad esse? Ma non devo forse rinunciarvi, se il mondo, secondo il suo senso, è e rimane sottoposto all'*epoché*? Allora però, così sembra, non ritornerò mai nuovamente al mondo e a tutte quelle questioni vitali per le quali io ho filosofato, aspirando

alla scienza come riflessione razionale e radicale sul mondo e sull'esistenza umana.

A questo punto cerchiamo di pensare se, in ultima analisi, la coerente rinuncia al mondo insita nella riduzione trascendentale sia la strada necessaria per giungere ad una vera e definitiva conoscenza del mondo, in quanto conoscenza realizzabile soltanto entro questa *epoché*. Non dimentichiamo il contesto di senso di quelle meditazioni in cui l'*epoché* aveva acquisito per noi il suo senso e la sua funzione conoscitiva. La rinuncia al mondo, la «messa fra parentesi del mondo» non significa tuttavia che d'ora in poi il mondo non venga assolutamente più tematizzato, ma piuttosto che esso deve diventare il nostro tema in un modo nuovo e dotato di un'intera dimensione più profonda. Noi abbiamo rinunciato solo all'*ingenuità*, nella quale abbiamo lasciato che il mondo ci venga dato dall'esperienza generale come essente e come di volta in volta essente in determinati modi. L'*ingenuità* viene superata, se, e questo era il motivo trainante, interpretiamo in modo responsabile in quanto soggetti autonomi la produzione di validità dell'esperienza, e se cerchiamo la visione razionale nella quale possiamo determinare quella produzione appunto in modo responsabile e nella sua portata.

Anziché avere il mondo ingenuamente e porre domande ingenuo e di senso comune sul mondo e sulla verità, poniamo adesso nuove domande sul mondo, domande rivolte al mondo in forma pura in quanto mondo dell'esperienza e di quant'altra coscienza del mondo – a quel mondo dunque che, in forma pura in noi e anzitutto in forma pura a partire da me e in me, ha ottenuto senso e validità. Nota bene, in me in quanto *ego* trascendentale.

Tuttavia è proprio questo, ciò che ci si deve porre al centro della chiarezza. Questo mondo ha per me l'ovvietà del suo essere, solo in quanto la mia propria ovvietà, quella della mia propria esperienza, sorta dalla mia propria vita di coscienza. In questa vita di coscienza trova la sua fonte ogni senso che per me ha qualsiasi fatto mondano oggettivo. Per mezzo dell'*epoché* trascendentale io vedo però che ogni ente mondano e quindi anche il mio esserci in quanto uomo è per me esistente solo in quanto contenuto di una certa appercezione di esperienza nel modo della certezza d'essere. In quanto *ego* trascendentale, io sono l'io che vive fino in fondo e che realizza questa appercezione. Essa è un evento in me, che certamente prima della riflessione è nasco-

sto, solo nel quale il mondo e le persone si costituiscono per me in quanto essenti. Anche ogni evidenza che io posso acquisire per qualcosa di mondano, ogni via dimostrativa, sia prescientifica che scientifica, risiede primariamente in me, nell'*ego* trascendentale. È vero che io devo molto, forse la maggior parte, agli altri, ma in un primo momento essi sono *per me* altri, che a partire da me ricevono il senso e la validità che essi hanno sempre per me. E soltanto se io ho da me stesso il loro senso e la loro validità, essi possono aiutarmi in quanto con-soggetti. In quanto *ego* trascendentale, io sono dunque il soggetto assoluto e responsabile di tutte le mie validità d'essere. Prendendo coscienza, attraverso la riduzione trascendentale, di me stesso in quanto questo *ego*, io ho una posizione che sovrasta tutto l'essere del mondo, anche il mio stesso esser uomo e la mia stessa vita umana. Ed è appunto questa posizione assoluta *sopra* tutto ciò che per me vale e deve poter valere, con tutto il suo possibile contenuto, che deve necessariamente essere la posizione filosofica, è la posizione che mi è data dalla riduzione fenomenologica. Non ho perduto nulla di ciò che era per me presente nell'ingenuità, che mi si mostrava in particolare come realtà essente. Anzi, nell'atteggiamento assoluto conosco il mondo stesso, lo conosco ora per la prima volta in quanto ciò che esso era costantemente per me e che doveva per essenza essere per me in quanto *fenomeno trascendentale*. È appunto in questo modo che ho messo in gioco una nuova dimensione di domande che non sono mai state poste a questa realtà ontica: domande grazie alla cui risposta soltanto potrebbe venire alla luce *per questo mondo* l'essere concretamente completo e la verità compiuta e definitiva.

Non è forse già da prima sicuro, che il mondo che doveva valere nell'atteggiamento naturale in quanto universo di ciò che è per eccellenza essente, ha la sua verità soltanto come verità trascendentalmente relativa, e che l'essere in assoluto può pervenire soltanto alla *soggettività trascendentale*? Ma a questo punto cominciamo ad esitare. Va bene, il mondo che è per me, di cui ho sempre avuto rappresentazione, di cui ho sempre parlato sensatamente, ha per me senso e validità in base alle mie proprie produzioni appercettive, alle mie esperienze che proprio in tali produzioni fluiscono e si connettono, e ad ogni altra mia produzione di coscienza, per esempio produzioni di pensiero. Ma questa non è forse una splendida supposizione, che cioè il mondo stesso sia in

base alla mia produzione? Devo dunque decisamente correggere. Nel mio *ego* si configura, in base a fonti proprie di passività ed attività trascendentali, la mia «*rappresentazione del mondo*», la mia «*immagine del mondo*» – ma *al di fuori di me c'è*, in quanto naturale, il *mondo stesso*.

Ora, è forse questo un buon chiarimento? Forse che questo discorso dell'esterno e dell'interno, se mai ha un senso, riceve questo senso da altrove e non dalla mia formazione di senso e dalla mia dimostrazione? Posso forse dimenticare che la totalità di tutto ciò che io posso mai immaginare come essente si trova entro quell'ambito universale di coscienza che è il mio, entro il mio *ego*, e precisamente entro il mio *ego* reale o possibile?

La risposta è stringente e tuttavia insoddisfacente. Il riconoscimento della *relatività* trascendentale di tutto l'essere, e di conseguenza dell'intero mondo essente, può essere inevitabile, ma, posto così formalmente, è del tutto incomprensibile. E lo rimarrebbe, se ci immettessimo dall'alto nelle argomentazioni, che in quella forma sono state sempre la maledizione della cosiddetta gnoseologia.

Ma non abbiamo forse già reso accessibile la soggettività trascendentale in forma concreta come un campo d'esperienza e di conoscenze che ad essa si relazionano in modo autoctono? Ma in effetti, in questo modo è realmente aperta la via per portare a soluzione il nuovo enigma del mondo, quello trascendentale? Sideralmente lontano da ogni altro enigma del mondo nel senso consueto, esso consiste appunto nell'incomprensibilità in cui la relatività trascendentale ci viene incontro fin dall'inizio, subito dopo la scoperta dell'atteggiamento trascendentale e dell'*ego* trascendentale. Ma l'inizio non è la fine. In ogni caso è chiaro quel che ci tocca fare, per trasformare quell'incomprensibilità in una *comprensibilità*, e per poter così giungere ad una conoscenza del mondo realmente concreta e radicalmente fondata. Dobbiamo addentrarci in uno studio sistematico della concreta soggettività trascendentale, e precisamente nella questione di come essa porta al senso e alla validità il mondo in sé oggettivo. In quanto *ego*, io devo tematizzare in senso scientifico, e in primo luogo nel senso di una scienza eidetica, me stesso e la mia intera sfera di coscienza nella sua struttura essenziale e nella costruzione delle produzioni di validità e di senso che in essa vengono realizzate e devono realizzarsi. Da filosofo, non voglio certo restare bloccato

nella vaga empiria trascendentale. Perciò bisogna, anzitutto, cogliere la tipica essenziale delle mie esperienze viventi di coscienza nella loro temporalità immanente o, in termini cartesiani, il flusso delle mie *cogitationes*. Queste sono ciò che sono, in quanto esperienze viventi «intenzionali». Ogni singolo *cogito*, ogni suo collegamento, in quanto collegamento nell'unità di un nuovo *cogito*, è *cogito* del suo *cogitatum*, e questo, *qua cogitatum*, preso esattamente come si manifesta, è per essenza inseparabile dal *cogito*. D'altra parte, naturalmente, bisogna approfondire la connessione essenziale fra le *cogitationes* e le corrispondenti facoltà. Anche l'«io posso», l'«io faccio», anche l'«io ho una facoltà duratura» è un evento d'essenza, così come lo è ogni facoltà che la coscienza dell'io ha di essere attiva. Anche l'io che inizialmente è visibile come un centro vuoto è una parola per designare i problemi trascendentali propri, quelli delle qualità delle facoltà.

Il primo di questi problemi è la ricerca della correlazione della coscienza come esperienza vivente e di ciò che in essa è cosciente in quanto tale (il *cogitatum*). Qui però non si deve perdere di vista il decisivo. Qui, in quanto *ego*, io devo dirigere lo sguardo sulla confusa molteplicità dei modi soggettivi di coscienza, che volta per volta coappartengono come tali *ad uno ed uno stesso oggetto in essi* intenzionato e in essi cosciente. La coappartenenza è qui in virtù della *sintesi dell'identità*, che entra necessariamente in questo passaggio: per esempio, le molteplicità dei modi di apparizione in cui consiste la considerazione percipiente di una cosa e attraverso cui tale considerazione diventa cosciente in modo immanente *di questo uno, di questa cosa*. Quel che ci è dato ingenuamente come uno e, eventualmente, come permanente del tutto immutabile, diventa il *filo conduttore trascendentale* per lo studio sistematico riflessivo delle molteplicità di coscienza che per essenza vi ineriscono. Ciò vale per ogni ente, per ogni singolo reale ed anche per il mondo come fenomeno totale. Già questo, che cioè qui vi sia una legittimità essenziale apodittica della correlazione, è una conoscenza completamente nuova di portata addirittura inaudita. Ma questi sono soltanto inizi (sebbene esigano indagini descrittive estremamente vaste) per un progresso a sempre nuovi gradi di ricerche trascendentali, e sempre in base alla concreta esperienza e descrizione della loro peculiarità, attingendo la loro concreta evidenza apodittica.

La possibilità di tutte queste ricerche dipende dal reperimento del metodo di ricerca della correlazione, cioè del metodo di interrogare retrospettivamente, in modo concretamente disvelante, a partire dalle oggettualità di coscienza. L'autentica analisi della coscienza è, per così dire, ermeneutica della vita di coscienza in quanto ermeneutica di un intenzionante (identico) sempre essente, cioè di un ente che in sé è intenzionalmente costitutivo nelle molteplicità di coscienza che per essenza gli ineriscono. Non la natura (come voleva Bacone) bisogna mettere alle strette affinché ci riveli i suoi segreti, ma la coscienza ovvero l'*ego* trascendentale. Che questa problematica e questo metodo possano restare pienamente nascosti, dipende da una peculiarità essenziale della stessa vita di coscienza. Cioè mentre l'io, come avviene sempre nell'atteggiamento naturale-mondano, è rivolto via via verso una qualunque oggettualità che gli è data, non importa in che modo se ne occupi, la vita fluente, in cui si compie la produzione di unità, permane per essenza, in modo per dir così anonimo, occultata. Ma l'occultato va svelato. Per sua essenza l'io può rivolgere riflessivamente lo sguardo tematico, può interrogare retrospettivamente in senso intenzionale e, mediante esplicazione sistematica, rendere comprensibile e visibile la produzione di unità.

Dopo quanto detto, siamo portati a capire anche che la trasformazione dalla ricerca ingenua del mondo all'autoinvestigazione della sfera trascendentale egologica della coscienza, significa nientemeno che un allontanamento dal mondo e un passaggio ad una singolarità teoretica estranea al mondo e perciò disinteressata. Al contrario, questa è la svolta che ci rende possibile un'investigazione realmente radicale del mondo; sì, come mostreremo, un'investigazione radicalmente scientifica dell'ente assoluto, dell'ente in senso ultimo. Questa via, dopo che è stata riconosciuta l'inadeguatezza dell'ingenuità, è l'unica possibile per fondare le scienze nella razionalità autentica; in parole concrete, la via per l'unica filosofia possibile radicalmente fondata.

Certo, questo compito sconvolgentemente grande richiede una metodica straordinariamente difficile, per operare nella stratificazione astrattiva della sfera trascendentale e della problematica corrispondente. Questa metodica è necessaria affinché, in un ordinamento di lavoro ben fissato, si possa ascendere da un livello di problemi ad uno più elevato.

Bisogna soprattutto che in un primo strato di indagine si prescindano, astrattamente, dalla produzione trascendentale dell'empatia [*Einfühlung*]. Solo così si acquisiscono le premesse essenziali per comprendere appunto questa produzione e, insieme a ciò, superare le più sgradevoli incomprendibilità. In altri termini per dissipare l'iniziale parvenza fuorviante di un solipsismo trascendentale. Ciò naturalmente non mediante vacue argomentazioni, ma attraverso l'interpretazione concretamente intenzionale.

Qui, nella sfera conoscitiva trascendentale dell'*ego*, si mostra una separazione fondamentale ed essenziale fra ciò che per così dire è personalmente proprio e ciò che a questo è estraneo. Da me stesso, in quanto colui che costituisce il senso dell'essere, io ottengo, nel contenuto del proprio io privato, gli altri io trascendentali come uguali a me, e in tal modo acquisisco l'intera, aperta ed infinita *intersoggettività trascendentale*. La ottengo in quanto *intersoggettività* nella cui vita trascendentale che si è sviluppata in comunità si costituisce anzitutto il mondo in quanto mondo *oggettivo*, in quanto *mondo identico per ognuno*.

Questa è dunque la via della fenomenologia trascendentale, che va dall'ingenuità della vita naturale quotidiana e della filosofia vecchio stile alla conoscenza trascendentale assoluta dell'ente in generale.

Ma non bisogna mai dimenticare che questa fenomenologia trascendentale non fa nient'altro che interrogare *il mondo*, esattamente quel mondo che è sempre per noi quello reale (che per noi vale, che a noi si mostra, che per noi unicamente ha un senso) – interrogarlo in forma intenzionale riguardo alle sue fonti di senso e di validità, nelle quali è racchiuso in modo ovvio il suo vero senso d'essere. Appunto così, e solo così, otteniamo ogni immaginabile problema concernente il mondo e ogni problema d'essere che lo trascenda ma che, al tempo stesso, si dischiuda per via trascendentale, dunque non soltanto i vecchi problemi innalzati al loro senso trascendentale.

Se si ha seriamente compreso ciò che qui si vuole e ciò che qui, nel più concreto lavoro e nella più stringente evidenza, viene dischiuso come teoria sistematica, non potrà sussistere più il minimo dubbio, che ci può essere solo *una* filosofia definitiva, solo *un* modo di scienza definitiva. la scienza nel metodo originario della fenomenologia trascendentale.

Così facendo abbiamo implicitamente risposto alla questione, se sia possibile un'antropologia, non importa quale senso si prefigga come compito, in quanto antropologia filosofica, in particolare, se può essere giustificata una fondazione della filosofia che risalga all'essenza dell'uomo, non importa in quali forme.

È subito chiaro infatti, che qualsiasi teoria dell'uomo, sia empirica che a priori, presuppone il mondo essente ovvero possibilmente essente. La filosofia a partire dall'esserci umano ricade dunque in quella ingenuità il cui superamento, come noi riteniamo, è l'intero senso della modernità. Dopo che questa ingenuità è stata finalmente svelata, ossia dopo che l'autentico problema trascendentale è stato ottenuto nella sua necessità apodittica, non c'è più ritorno ad essa.

Non posso fare altro che considerare la decisione come definitiva e dichiarare tutte le filosofie che si definiscono fenomenologiche come sviamenti, che non possono mai raggiungere la dimensione autenticamente filosofica.

Del resto lo stesso vale per ogni *oggettivismo*, indipendentemente da come si presenta, per qualsiasi svolta all'indietro verso l'oggetto invece della svolta verso la soggettività trascendentale. Lo stesso vale anche per ogni *idealismo ontologico*, che, come quello di Scheler, vede nella rinnovata giustificazione che dell'*eidos* e della conoscenza a priori o ontologica hanno fornito le mie *Ricerche logiche* un salvacondotto per una metafisica ingenua, anziché seguire la tendenza interna delle ricerche costitutive soggettivamente orientate. Dunque, anche il ritorno ad una metafisica di vecchio stile, invece di essere un progresso, è una rinuncia di fronte al grande e incancellabile compito del presente: quello di portare finalmente il senso della filosofia moderna alla sua chiarezza e verità.

Purtroppo ho potuto toccare solo di sfuggita i citati paralleli fra uomo ed *ego*, fra *psicologia interna* e *fenomenologia trascendentale*. quest'ultima intesa come psicologia della soggettività di coscienza colta in forma pura (cioè della personalità di coscienza e nell'unica forma sensata della psicologia intenzionale) e nel metodo razionale ovvero eidetico.

L'evoluzione di fatto della psicologia nell'epoca moderna non è trascorsa come mera evoluzione di una speciale scienza positiva, ma fino al XIX secolo ha proceduto con il senso di una fondazione trascendentale della filosofia. Anche dopo essersi resa au-

tonoma, essa ha mantenuto questa funzione in alcuni suoi estesi ambiti. Un tale persistente intreccio fra psicologia e filosofia nell'epoca della motivazione trascendentale non sarebbe possibile senza fondamenti nelle cose stesse. Tali fondamenti si mostrano anche nel fatto che i tentativi di riforma psicologici radicali, come l'introduzione dell'intenzionalità nella cosiddetta psicologia descrittiva (quella psicologia interna di tradizione lockiana) o l'impulso di Dilthey, proveniente dall'orientamento delle scienze dello spirito, a una psicologia della personalità nella sua esistenza storica e sociale, hanno creato le condizioni preliminari per una nuova e più profonda comprensione del problema specificamente trascendentale e per il rinvenimento di un metodo trascendentale saldamente radicato. Viceversa però, la comparsa dell'autentico metodo di una fenomenologia trascendentale e poi di questa stessa all'interno della filosofia aveva subito innescato un'azione retroattiva per una riforma della psicologia e del senso autentico di una psicologia interna. Il problema di principio che la guida, quello della costituzione psicologico-fenomenologica del mondo in quanto «rappresentazione» umana, si manifesta soltanto ora, così come solo adesso si manifesta il metodo dell'interpretazione degli orizzonti di coscienza, in quanto metodo dei fili conduttori che si dipartono dal *cogitatum*, dall'oggetto intenzionale. Anche a Brentano e alla sua scuola tutto ciò era completamente precluso.

Ma questo curioso rapporto, questo parallelismo fra una psicologia intenzionale e la fenomenologia trascendentale necessita naturalmente di una delucidazione. Ciò deve diventare comprensibile in base ai fondamenti trascendentali ultimi, perché infatti la psicologia, e se si vuole l'antropologia, non è una scienza positiva accanto alle altre, accanto alle discipline scientifico-naturali, ma ha un'*interna affinità* con la filosofia, con la filosofia trascendentale.

Anche questo chiarimento è già stato possibile, ed è stato mostrato ciò che segue se, come ora è diventato possibile, si rende accessibile alla psicologia dell'interno (e finalmente all'antropologia in senso puramente spirituale) l'intersoggettività, e se la si perfeziona come scienza *razionale* nell'incondizionata comunità e vastità (come accadde fin dall'inizio alla scienza razionale della natura) – allora sorge da sé una motivazione che costringe lo psicologo ad abbandonare la sua mondità ingenua e a comprendersi

come filosofo trascendentale. Potremmo anche dire se l'idea di una conoscenza del mondo positivamente razionale viene pensata compiutamente fino in fondo, e fino in fondo viene pensata pure la sua fondazione ultima, allora la scienza positiva del mondo si rovescia da sé nella scienza trascendentale del mondo. La scienza positiva si divide dalla filosofia soltanto finché il soggetto conoscente resta bloccato nelle finitezze. Ma questi sono grandi temi per una semplice conferenza.

Edmund Husserl

Lettera a Dietrich Mahnke del 4/5 maggio 1933¹

Orselina presso Locarno, Hotel al Sasso, 4 maggio 1933

Mio caro vecchio amico!

Lei comprenderà perché rispondo così tardi alla Sua tanto cara lettera che ha fatto seguire alle felicitazioni per il 50° anniversario del mio dottorato. Già dall'autunno dello scorso anno mi stavo avviando verso uno dei miei vecchi stati depressivi e, in misura crescente, gli sviluppi politici dovevano influire in modo opprimente sul mio animo. Infine, alla mia tarda età, dovevo vivere ciò che mai avrei ritenuto possibile: questo innalzamento di un *ghetto spirituale dentro al quale devo essere spinto con i miei figli* (e con tutti i loro discendenti), che sono realmente stimabili, realmente di animo nobile. Secondo una legge in vigore d'ora in avanti e per sempre, non dobbiamo più avere il diritto di chiamarci *tedeschi*, le opere del nostro spirito non devono più essere annoverate nella storia spirituale tedesca. Esse devono continuare a vivere solo con il marchio di «ebreo» – poiché questo, secondo tutte le dichiarazioni della nuova volontà statale, dev'essere il marchio del disprezzo – come un veleno, dal quale lo spirito tedesco si protegge, che dev'essere estirpato.

Nella mia lunga, forse troppo lunga vita avevo dovuto superare molte difficoltà! Fin dagli anni giovanili, ma in quel caso consisteva nel mio sviluppo filosofico, che per me, a causa della mia

¹ In E. Husserl, *Briefwechsel* cit., vol. III pp. 491-503 (qui vengono tradotte solo le pp. 491-495).

insicurezza e della mia mancanza di chiarezza, era un girare intorno alla vita spirituale e alla morte spirituale. una difficoltà del tutto personale, sebbene riferita all'essere nella spiritualità filosofica. Da ciò nacque la coscienza di una missione filosofica che mi era stata affidata ma che superava infinitamente le mie deboli forze – dunque, fino a questa età la tragedia di una *hybris* inscindibilmente collegata a tale missione, insieme con la costante pressione di un enorme peso di responsabilità, che nel progredire si alleviava, per raddoppiarsi subito dopo. E poi, la triste tensione fra l'assoluta certezza di aver scoperto e avviato il vero metodo, il vero sistema di una metodica e di una problematica di lavoro infinite, e il comportamento dei miei allievi, dei miei amati giovani amici e collaboratori, che non hanno compreso proprio il più essenziale, il nuovo spirito di questo metodo, il senso della riduzione trascendentale, nella sua universalità noetico-noematica e nella sua infinità intuitiva delle esplicazioni intenzionali, e che ora in vari modi, attraverso l'assolutizzazione delle evidenze relative o l'innalzamento di un nuovo ontologismo, fanno del male al genuino senso rivoluzionario della filosofia moderna e, mediante ciò, lo svalutano totalmente. Di qui meri tentativi di presunti miglioramenti, completamenti, approfondimenti a partire da un livello che in precedenza era stato per sempre superato dalla mia vera fenomenologia. Tuttavia l'amicizia personale si conservò verso tutta una serie di allievi, anche se io non potevo approvare il loro filosofare, come del resto loro non potevano approvare il mio, che in realtà essi non riuscirono mai a comprendere (in gran parte per colpa mia, per colpa cioè di una filosofia in divenire che si esprimeva in modo incompiuto). Con altri ho dovuto fare le più cupe esperienze personali – da ultimo e nel modo più doloroso con Heidegger nel modo più doloroso, perché io avevo riposto fiducia non solo nel suo talento, ma anche nel suo carattere (che adesso non riesco più assolutamente a comprendere).

La più bella conclusione di questa presunta amicizia spirituale filosofica è stata, il 1° maggio, l'entrata pubblica (totalmente teatrale) nel partito nazionalsocialista. Ma già in precedenza egli aveva rotto il rapporto con me (e già subito dopo la sua chiamata) e poi, negli ultimi anni, il suo antisemitismo, che si esprimeva in modo sempre più forte – anche nei confronti del suo gruppo di entusiasti allievi ebrei e nella Facoltà. Superare ciò

fu assai difficile. E accanto a ciò si trattava anche di superare il modo in cui la filosofia dell'«esistenza», sia quella heideggeriana che l'altra – sorte in gran parte da caricature delle mie idee esposte negli scritti e nelle lezioni e insegnamenti personali –, aveva rovesciato il senso fondamentale scientifico radicale del lavoro di tutta la mia vita nel suo contrario, svalutando questo lavoro con un grande encomio come qualcosa di completamente superato, come qualcosa che ora sarebbe ormai superfluo studiare. Anche questo non fu facile. Ma ero riuscito a superare tutto ciò, e negli anni del pensionamento mi sentivo davvero molto bene nella mia *splendid isolation*, poiché facevo magnifici progressi – finché non si presentarono di nuovo ostacoli, soprattutto causa l'età, e corrispondenti depressioni, forse semplicemente cattive conseguenze dell'esaurimento, che naturalmente avrei di nuovo vinto dopo qualche tempo.

Ma quel che hanno portato gli ultimi mesi e settimane, ha aggredito le più profonde radici della mia esistenza. Già una volta la politica mi gettò in una pericolosa crisi personale. La guerra e le esperienze, che sconvolsero il mio troppo filantropico ottimismo riguardo ai modi in cui l'idealismo e la religione furono utilizzati nel modo più infame come strumenti di guerra, come copertura per le più detestabili consapevoli calunnie, mi aveva fatto ricadere per anni, sia dal punto di vista della salute che da quello filosofico. In effetti ho avuto bisogno di anni, per ritornare ad essere in grado di comprendere e proseguire in modo ulteriormente fruttuoso il senso pieno, l'orizzonte universale del mio metodo. Adesso però non ho più anni a disposizione, anziché in anni, è in settimane o almeno in mesi che devo farla finita con ciò di trovarmi con quest'ultimo isolamento di fronte al mio popolo tedesco, che nella sua stragrande maggioranza mi ha eliminato, mi ha gettato via. Certo, fra gli uomini spirituali della generazione precedente ci sono ancora abbastanza di coloro per i quali questo non vale, ma la gioventù? Quella che dovrebbe prendere il mio posto! Ora sono solo, solo nella mia solida fede nel senso divino del mondo e dell'umanità, nella quale la nazione tedesca è solo un ramo, che dunque può avere la propria salute, la sua verità e genuinità nazionale soltanto come ramo fra altri rami, che per sé hanno la loro genuinità e verità, la loro propria libertà, nella quale Dio regna dovunque. Isolato anche nella solida fede che tra l'altro anche il mio filosofare appartiene al tratto positivo

della teleologia universale, e soprattutto appartiene a ciò che attraverso di me era affidato alla nazione tedesca, il fatto di configurarsi in base alla sua tradizione storica. Soltanto il futuro potrà giudicare se ciò che accadde nel 1933 era l'autentico presente tedesco e quali erano gli autentici tedeschi, se i tedeschi dei più o meno materialistico-mistici pregiudizi razziali oppure i tedeschi dei principi puri, ereditati dai grandi tedeschi, in una vita successiva piena di venerazione. Io sono un solitario, certamente non l'unico, uno tra i non molto pochi, ma la maggioranza non riesce qui ancora a creare quella comunità che costituisce la naturale vita comune necessaria all'uomo nella cara e amata totalità della nazione. E anzitutto quella comunità che qui forse si instaura in modo nuovo nella solitudine è appunto una grande prova, un grande destino, che dev'essere superato grazie ad un personale auto-superamento e, a partire da qui, un assumere su di sé e un esercitare le superiori funzioni e produzioni dell'umanità – se Dio ci dà la grazia. Io non diventerò debole, io avevo già la grazia della sicurezza interiore, della sicurezza più profonda, di aver portato alla luce la fonte assoluta dell'autocomprensione umana e della conoscenza del mondo e, da qui, di aver deviato e spianato quelle strade sistematiche, che prima di tutto servono all'umanità storica in questi decenni di fede infranta e di universale mancanza di fondamento, anche se dovessero farsi valere compiutamente soltanto fra molti anni. Ciò mi dà ora, così mi dico, una forza completamente diversa da quella che avevo prima di fronte alle tribolazioni spirituali del tempo di guerra. E così sono certo di poter davvero superare nuovamente, nei campi dello spirito dell'eternità, la personale minaccia del tempo. Per il momento sono per così dire fuggito dalla Germania, avendo accettato un invito a trascorrere circa due settimane in questo superbo paesaggio, dove (a casa ci sono soltanto due ospiti svizzeri) posso nuovamente presentarmi come tedesco e non come «intellettuale ebreo». Sto cercando poi un appartamento per l'estate in Tirolo, dove anche i miei figli da Berlino possano trovare rifugio e sollievo spirituale. Mio genero è ancora in carica nel suo ufficio, ma non appena il Museo sarà «uniformato», verrà probabilmente licenziato – sebbene secondo la legge, in quanto combattente al fronte e ferito di guerra, dovrebbe essere risparmiato. (Finora però non vedo che il governo si attenga alla sua legge)

Non mi sarei espresso in modo così particolareggiato (verosimilmente ho ripetuto, nel mio attuale stato di eccitazione interiore e di smemoratezza, ciò che Le avevo già scritto in una lettera precedente), se, dopo aver letto la seconda parte della Sua ultima lettera, non mi sentissi completamente d'accordo con Lei. Ciò ha avuto per me ancor maggior valore, in quanto conosco la Sua interiore e pura coscienza nazionale, che Lei ha dimostrato in modo così grande nella Sua vita, e ciò è sempre stato per me causa di gioia, avendo gli stessi sentimenti.

{...}²

Il Suo fedele

E. Husserl

Edmund Husserl

Lettera a Karl Löwith del 22 febbraio 1937¹

Freiburg i. Br., Lorettostr. 40
22.II.1937

Caro collega.

Mi congratulo con Lei per il Suo impiego a Sendai: si troverà tra vecchi amici miei.² Al Suo amichevole desiderio faccio riscontro con un certo ritardo, perché avevo sperato di poterLe inviare già all'inizio di gennaio un estratto della prima parte del mio scritto *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Lei non si trova ancora in tale condizione. Mi auguro infatti che Lei non debba appartenere alla schiera di coloro che sono «prematamente finiti», che sono giunti ad una posizione *compiuta*, ma che abbia ancora la libertà interiore di «mettere fra parentesi» la Sua propria antropologia e, sulla base della mia nuova esposizione, che porta il mio pensiero alla massima maturazione, di capire i motivi che m'inducono a valutare ogni antropologia come positività filosoficamente ingenua e a riconoscere il metodo della

¹ In Edmund Husserl 1859-1959, a cura di H. L. van Breda e J. Taminiaux, Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 49-50 [ora in E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. IV, pp. 397-398] KARL LÖWITH (1897-1973). Negli anni Venti studia con Husserl a Freiburg. Consegue l'abilitazione a Marburg e nel 1935 emigra, dapprima in Italia, poi in Giappone e negli Stati Uniti. Dopo la seconda guerra mondiale insegna a Heidelberg.

² Nel 1937 Löwith era andato a insegnare in Giappone, spinto dall'incalzare delle leggi razziste del nazionalsocialismo. Husserl aveva avuto, fin dagli anni di Göttingen, numerosi studenti giapponesi, che all'epoca insegnavano nelle Università di Kyoto e Sendai

² Il seguito della lettera, che prosegue per altre quattro pagine, è di grande importanza dal punto di vista filosofico (Husserl risponde ad alcune questioni che Mahnke gli aveva posto e precisa alcuni aspetti del proprio pensiero), ma non contiene riferimenti né a Heidegger né alla situazione storica di quegli anni.

riduzione fenomenologica come il solo metodo filosofico, l'unico in grado di raggiungere la conoscenza universale dell'essere, ossia l'autoriflessione universale in concrezione *reale*. Forse allora capirà che Scheler, Heidegger e tutti i primi «allievi» non hanno compreso né il senso autentico e profondo della fenomenologia, né quanto dipenda da questo senso. Il quale è certamente difficilmente accessibile, ma, io credo, vale gli sforzi che gli si dedicano. Forse allora riuscirà a capire perché io, non per ostinazione, ma seguendo un'intima necessità, abbia percorso in tanti anni sempre un'unica e solitaria via, che valorizzo ora in una nuova dimensione di interrogazione e di decisione – e perché abbia dovuto considerare l'oscura mistica della filosofia dell'esistenza, ora di moda, e del relativismo storico, che si reputa così superiore, come una fiacca rinuncia da parte di un'umanità diventata priva di forza, che elude il compito immenso che il crollo dell'intera «modernità» poneva ad essa e pone ancora a noi tutti! La prima parte è solo una lenta preparazione, la seguente, nel secondo fascicolo o nel terzo, presenta, per motivi contingenti, solo a tratti in forma soddisfacente la riduzione fenomenologica, purtroppo dunque ciò che è decisivo. Con i più cordiali saluti e auguri per uno sviluppo autentico e completo del Suo talento filosofico.

Suo E. Husserl

Martin Heidegger

Lettera a Elisabeth Husserl del 24 aprile 1919¹

Konstanz, 24 aprile 1919

Cara signorina Husserl!

mi capita spesso di pensare al nostro colloquio sulla coscienza storica. Se la forza costitutiva della nostra vita vive realmente il suo compito vitale storico – se essa stessa è immedesimata con questo compito, da ciò dipende tutto. Ma non dalla considerazione teoretica di questa possibilità né dalla riflessione *su di essa* il XIX secolo, con la sua cattiva concettualità e la sua inestirpabile mania per l'intellettualità – diventata «forma di vita» –, che in senso scientifico generale e nel senso delle scienze particolari era strutturata ancora in modo casuale, quella mania di intaccare e frugare tutto e tutte le cose, tale secolo a tutt'oggi non viene ancora né pensato né esperito a partire da un nucleo originario come qualcosa che deve essere oltrepassato. L'indomita direttiva, che in fondo era ancora illuministica, di inchiodare su una tavola in modo oggettivante e regolarizzante e appiattente la vita e tutti i vissuti, dove tutto diventa controllabile, dominabile, definibile, collegabile, spiegabile, dove ci sono soltanto pure e sfrenate (*sit venia verbo*) «bi»-lità («Bar»-keiten), è ancora insita in tutti i guizzanti quasi-ricordi della vita, che oggi vengono cercati in qualsiasi sfera di esperienza vivente [Erlebnis]

E, per Dio, non è difficile, per chi sia dotato di una certa scalrezza intellettuale e precisione filosofica, scovare anche nella

¹ ELISABETH HUSSERL (1892-1982) Figlia di Edmund e Malvine Husserl. Sposa Jakob Rosenberg nel 1922

«scienza» qualcosa di cosiddetto «nuovo» e far vedere che nel pozzo delle tartarughe in origine non c'era proprio alcuna tartaruga – spazzatura scientifica che, se mai, può essere gettata all'occasione in una recondita nota a piè di pagina, mentre invece con ciò si riempiono i «consessi scientifici». E questo scovare diventa ancora più facile dove sia presente la sufficiente stoltezza e dove possano essere distribuite effusioni impulsive sempre pronte e riscaldate, per stimolare, guidare, mettere in mostra gli altri con contenuti libreschi ed emozionali e con esperienze viventi altrui cosalizzate.

E pertanto noi siamo così miseramente epigoni. La mancanza di rispetto che caratterizza la forma dell'esistenza odierna, il già quasi spontaneo porre-in-discussione i moti più immediati della vita, il tipico e istantaneo discettare riguardo a qualsiasi accidentalità – tutto ciò impedisce ogni originarietà e autenticità.

E a proposito della forma, in sé così forte, dell'elevata socievolezza spirituale, quella forma che eccita la propria vita fino all'invasamento, che è così sfrenata e che cresce senza alcun programma? Per potervi partecipare e per essere «preso sul serio» basta essere costantemente pronti ad avversare se stessi, così da non indulgere per esempio a una taciturnità che si protragga per un'intera serata – perché bisogna a tutti i costi dire qualcosa e a tutti i costi dobbiamo avere qualcosa da dire su tutto. Nulla può – e da parte di nessuno – rimanere non discusso, tutto deve essere dis-corso, in modo che ci si possa congedare reciprocamente con «temi» smembrati per ogni verso, «altamente soddisfatti» e già in attesa della prossima riunione.

Oggi può capitare che studenti e studentesse ti interrogino tramite lettera, per sapere fino a che punto ormai i problemi siano stati viscerati, cosa ne sia scaturito, quale soluzione si abbia in serbo e quando arriverà la nuova dispensa e se forse non si potesse conoscere proprio subito qualcosa in proposito. Un'invasenza sfrenata che profana tutto, che nulla sa e nulla prova del distacco da ogni forma di mercato e di pubblicità intellettuale richiesto dalla vita spirituale nel suo impegno!

Lasciamo dunque qualsiasi tipo di organizzazione del convivere e dell'incontrarsi all'alta e interiorizzata socievolezza ed amicizia spirituale.

Dobbiamo nuovamente saper aspettare e aver fede nella grazia insita in ogni vita autentica, che reca in sé l'umiltà di fronte a

ciò che nella vita propria e altrui è puro ed originario. La nostra vita deve ritornare dalla dispersione nella molteplicità dei meri oggetti alla fonte originaria della forza creativa nel suo accrescersi. Nessuno sgretolamento della vita in programmi, nessuna patina estetizzante, nessun atteggiamento geniale, ma la forte fiducia nell'unione con Dio e nell'energia costruttiva originaria nel suo puro dispiegarsi a partire da se stessa. Solo la vita supera la vita – non oggetti e cose – né «valori» e «norme» logicizzate – ma ancora soltanto la vita, quella del «Tu» collegato nella forma più stretta e quella dell'«Altro» che procede insieme e che in qualche modo è penetrato in senso vivente nella propria vita, solo la vita dunque accresce o blocca, forma o deforma, scuote o arresta la propria vita.

Se Lei cercasse causa e ragione di questa lettera, non troverà nulla. Cercando di ascoltarne il motivo, Lei sentirà lo scorrere delle nostre totalità vitali storiche, della mia, nella quale Lei stessa procede insieme.

La saluta cordialmente
il Suo

Martin Heidegger

Martin Heidegger

A Edmund Husserl nel settantesimo compleanno¹

L'8 aprile di quest'anno il Consigliere segreto di corte Professor Dr Edmund Husserl ha festeggiato il suo settantesimo compleanno. L'attuale Magnifico Rettore Consigliere segreto di governo Prof. Dr. Uhlenhuth gli ha trasmesso gli auguri di tutta l'Università e ha offerto una viva descrizione della carriera scientifica del festeggiato, che ora, per la gioia e per l'orgoglio di noi tutti, si ripercuote sulla nostra Università. Come rappresentante del Decano della Facoltà di Filosofia, di cui il festeggiato ha fatto parte fin dal 1916, ha parlato, con calorosa cordialità, il Prof. Dr. Dragendorff, che ha ringraziato l'attuale emerito per l'interesse costantemente vivo con il quale egli ha sempre affrontato i compiti scientifici della Facoltà. A questo punto, il festeggiamento si è concluso con i saluti dei Decani delle altre Facoltà e la consegna del volume in suo onore, apparso come fascicolo speciale dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» edito da Husserl.

Il Consigliere segreto Husserl ha ringraziato con parole commosse, con le quali ha dichiarato come il suo filosofare, nel mezzo di una completa incertezza, sia scaturito dall'autoconservazione spirituale della sua esistenza.

Estimatori e amici del filosofo gli hanno fatto pervenire il busto che il Prof. Arnold Rickert ha realizzato qualche anno fa.

Non è stata una giornata di mero ricordo del passato, ma un forte momento di riflessione sulla grandezza del lavoro nel quale

¹ Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag in «Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg 1. Br.» Vierte Folge, IX Sem., N. 3, 14/5/1929, pp. 46-47.

Husserl ha trainato la ricerca e l'insegnamento filosofici nella nostra Università, tanto da tenerla ancor oggi in movimento.

Voler riferire ora con brevi tratti riguardo alle pubblicazioni di Husserl e alla sua intera filosofia, è impresa destinata al fallimento, e non soltanto per la difficoltà del compito. Una tale esposizione, che nei suoi effetti rimane per forza di cose non-viva, dovrebbe distogliere la riflessione proprio da ciò che fino a oggi e in futuro *unicamente* importa sapere: dal fatto che Husserl è tra noi come forza vivente e che in questa azione vuole procurarsi la sua vera realtà effettuale. Ma ciò significa: la filosofia deve diventare la reale sveglia della libertà per la riflessione ultima su quella necessità interiore, dinanzi alla quale ogni esserci umano è condotto. Questa libertà non può essere il risultato della formazione scientifica, ma è il *presupposto* per la sua possibile appropriazione.

Il fatto che questo spirito della libertà interiore si conservi e si rafforzi nell'Università, deve diventare il tacito voto di chiunque abbia compreso il diritto e il senso del presente festeggiamento. Ciò che con esso è assegnato ai docenti e ai discenti, possano indicarlo le parole che sono state pronunciate alla consegna del volume in onore del festeggiato.

La festa di questo giorno è per i Suoi allievi la fonte di una rara e pura gioia. E ciò tanto più, per il fatto che noi possiamo essere all'altezza di questo momento, se anzitutto e fino all'ultimo lasciamo che la tonalità emotiva di fondo sia l'obbligo per il ringraziamento.

Secondo una bella usanza, oggi Le porgiamo in dono un piccolo gruppo di lavoretti. Non può certamente essere il contraccambio per ciò che Lei, da maestro, ci ha donato, ha svegliato e curato in noi.

Alcuni tenteranno, in questi giorni, di fare una panoramica del Suo lavoro filosofico, di valutarne gli impulsi e le ripercussioni secondo qualche criterio di misura. Così facendo, verranno riportate alla memoria molte cose che non dovrebbero scivolarle via. E tuttavia – questa ripartizione degli effetti spirituali, questo calcolo degli influssi letterari non afferra assolutamente l'essenziale, per il quale ora dobbiamo porgere il nostro ringraziamento.

Ciò non sarebbe colto nemmeno se pensassimo al successo del Suo magistero accademico. Questo successo – finché si ri-

uscirà a preservare l'Università tedesca dal destino della devastante scuola specialistica – è la fortuna e il privilegio di ogni professore universitario.

Ma ciò che la Sua guida è riuscita a far diventare ciò che è, resta racchiuso in qualcos'altro: il contenuto e il tipo del Suo domandare costringono immediatamente all'estremo confronto e richiedono costantemente la disponibilità alla conversione o al distacco.

Tuttavia nessuno di noi sa con certezza, se gli sia stato concesso di trovare il sentiero che conduce là dove il modello del Suo lavoro – con sufficiente discrezione – cercava sempre di dirigere: all'abbandonarsi a diventare maturo per i problemi.

E così anche i lavori che Le porgiamo sono soltanto un'attestazione del fatto che noi *abbiamo voluto* seguire la Sua guida, non una prova del fatto che siamo riusciti a seguirla.

Ma una cosa conserviamo come possesso permanente: Lei, veneratissimo Maestro, ha posto tutti coloro a cui era concesso di andare insieme a Lei sotto la Sua direzione dinanzi alla scelta: diventare curatore delle cose essenziali oppure trasgredirle.

Se, in quest'ora di festa, gettiamo dunque uno sguardo alla Sua esistenza filosofica, otteniamo anche i punti fissi di riferimento per la vera valutazione del Suo lavoro filosofico.

Dipende forse dal fatto che alcuni decenni fa accanto agli orientamenti dominanti nella filosofia ne sorse uno nuovo, procurandosi un suo influsso; che ai metodi in uso se ne aggiunse uno nuovo; che ambiti problematici fino ad allora dimenticati conobbero una elaborazione?

Dipende forse dal fatto che lo spazio del domandare filosofico che era per così dire a portata di mano divenne semplicemente più pieno e più vario? O invece la Sua ricerca ha creato per la prima volta uno spazio totalmente nuovo dell'interrogare filosofico, con esigenze nuove, valutazioni trasformate, con un nuovo sguardo per le forze nascoste della grande tradizione della filosofia occidentale?

Proprio così! L'aspetto decisivo del Suo lavoro è questa breccia in una nuova dimensione del filosofare, non questa o quella risposta a questa o quella domanda.

Tuttavia questa breccia non è niente di meno che l'approfondirsi del filosofare, cioè lo svoltare nel binario nascosto del suo auten-

tico accadere, così come esso si annuncia nel rapporto interiore dei grandi pensatori.

La filosofia allora non è dottrina, non mero schema dell'orientarsi nel mondo, e nemmeno strumento ed opera dell'esserci umano, ma *questo stesso* esserci, nella misura in cui esso accade in libertà a partire dal suo fondamento.

A colui che, nel lavoro di ricerca, si è portato fino a questa autocomprensione della filosofia, è riservata l'esperienza fondamentale di ogni filosofare: quanto più ampiamente e originariamente il ricercare si mette in opera, tanto più sicuramente esso è «soltanto» la *trasformazione* delle medesime poche e semplici domande.

Tuttavia, colui che vuole trasformare, deve recare in sé la forza della fedeltà custodente. Ma nessuno sentirà crescere dentro di sé questa forza, senza stupirsi. Nessuno potrà stupirsi, se non ha camminato fino agli estremi confini del possibile.

Nessuno però diventerà mai amico del possibile, se non rimane aperto al colloquio con le forze attive dell'intero esserci. Ma questo è l'atteggiamento del filosofo: il prestare ascolto all'introduzione di un canto, che diventa afferrabile in ogni evento essenziale del mondo.

E in questo atteggiamento il filosofo diventerà cosciente dell'essenza di ciò che gli è assegnato.

Platone lo sapeva bene, e lo ha manifestato nella settima lettera:

ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὅσ' ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφζέν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει. (Ep.VII, 341 c.)²

² La traduzione italiana del passo suona: «perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima» (Platone, *Lettere*, Lettera VII, 341 c-d, trad. it. di A. Maddalena, Laterza, Bari 1971) È evidente che qui Heidegger non *traduce* il testo platonico nel senso consueto del termine, ma lo *tra-duce* portandolo al suo senso proprio (cioè al senso che è proprio della cosa che Heidegger indica come la cosa da pensare).

Ciò non è in alcun modo dicibile come altro (nelle scienze) di apprendibile, ma accade – in base ad un fertile sostare esistente l'uno accanto all'altro presso la cosa stessa – improvviso nell'anima – come se una scintilla scaturita dal fuoco facesse sorgere una luce – per poi crescere là già soltanto in se stessa

Heidegger

Elfride Heidegger

Lettera a Malvine Husserl del 29 aprile 1933¹

29 aprile 1933

Adoratissima signora Husserl!

Mi preme molto – anche a nome di mio marito – scrivere a Lei e al Suo consorte due parole in queste difficili settimane. Entrambi vogliamo dirVi che oggi – come sempre – pensiamo con immutata gratitudine a tutto ciò che avete fatto per noi. Se mio marito nella sua filosofia ha dovuto prendere altre vie, egli non dimenticherà mai ciò che, come allievo di Suo marito, ha acquisito proprio per il suo più intimo compito. Da parte mia non dimenticherò mai ciò che Lei stessa ci ha procurato di bene ed amicizia durante i duri anni del dopoguerra.

Ho sofferto così tanto di non aver più potuto negli ultimi anni manifestarVi questa gratitudine, sebbene io non abbia mai ben capito quale intreccio di malintesi abbiate potuto vedere in noi e che Vi hanno deluso. Ma a tutto ciò si aggiunge anche la profonda gratitudine per lo spirito di sacrificio dei Vostri figli, ed è proprio solo nel senso della nuova legge, se noi ci riconosciamo incondizionatamente e con sincera riverenza fra coloro che nell'ora del massimo bisogno hanno aderito, anche con i fatti, al nostro

¹ In E. Husserl, *Briefwechsel*, cit., vol. IV, pp. 160-161. Ringrazio il Dr. Hermann Heidegger per aver controllato il testo sulla base dell'originale in suo possesso (l'edizione nell'*Epistolario* husserliano è basata infatti su una trascrizione). ELFRIDE HEIDEGGER nata Petri (1893-1992) Sposa Martin Heidegger nel 1917, da cui avrà due figli Jörg (1919) e Hermann (1920). MALVINE HUSSERL nata Steinschneider (1860-1950) Sposa Edmund Husserl nel 1887, da cui avrà tre figli Elisabeth (1892-1982), Gerhart (1893-1973) e Wolfgang (1895-1916).

popolo tedesco. A maggior ragione dunque siamo stati sconvolti, quando di recente ci è giunto attraverso la stampa il nome del Vostro figliolo che sta a Kiel. Speriamo che si tratti soltanto di abusi commessi da organi subordinati nell'agitazione generale di queste settimane, così come anche nel 1918, nelle settimane di rivoluzione, si verificarono eventi ingiusti e molto dolorosi.

La prego, adorata e cara signora Husserl, di voler ricevere queste righe per quello che sono: l'espressione di una sincera e immutata gratitudine

La Sua devotissima

Elfride Heidegger

Martin Heidegger

*Uno sguardo all'indietro sul mio sentiero*¹

(esposto a partire dall'ambito prospettico della metafisica e del suo superamento), ma non ancora in base all'Essere [*Seyn*] stesso

Scritto nel 1937/38

Il sentiero che ho percorso fin qui, preso anche solo come strumento di nuova meditazione, e la visione ed interpretazione di tale sentiero sono sempre dipendenti dal livello che la meditazione ha raggiunto.

In precedenza questo sentiero non fu mai presente a livello conscio, ma rimase oscillante e deformato da rovesci e da svia-menti.

Ma sempre di nuovo il cercare fu spinto su quell'*unico* binario e costretto alla crescente chiarezza. Tuttavia nessun grado della meditazione ottiene di sapere cosa veramente cammini dinanzi a sé. Ciò che è stato esperito e tentato resta sempre soltanto un servizio per quel totalmente altro che forse un giorno dovrà diventare perfino un qualcosa di «ovvio».

Il sentiero che ho percorso fin qui

tracciato attraverso gli scritti.

1) La dissertazione *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (1913)² – si tratta della questione della validità, cioè dell'esser-vero del vero e della verità, completamente determinata dalle angolature prospettiche allora dominanti. Una predilezione per Lotze, la

¹ *Ein Rückblick auf den Weg*, in M. Heidegger, *Besinnung*, GA vol. 66, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, pp. 411-417. Si tratta di un manoscritto del 1937/38, incluso in un volume di inediti degli anni 1938/39.

² M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA, vol. 1, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, pp. 59-188, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, trad. it. di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972.

quale non arriva però ad un chiarimento riguardo a se stessa. Ma qui c'è il tratto che porta alla *questione della verità del vero* intesa come una questione essenziale; i criteri sono incerti, tanto più in quanto viene respinta la necessaria ispirazione ad una qualsiasi corrente o ad un qualsiasi sistema. Sorto senza alcun ausilio di «maestri» nel senso vero del termine, né nella scelta della questione, né nel modo di trattarla. Al riguardo cfr. i resoconti a proposito delle recenti ricerche sulla *logica*, nella «Literarische Rundschau» del 1912, edita da J. Sauer.³

2) Lo scritto di abilitazione intitolato *La dottrina delle categorie e del significato di Duns Scoto* (1916)⁴ – la questione delle categorie come tentativo di un accesso storico all'*ontologia*; unitamente a ciò, quindi, la questione del *linguaggio*. Anche questo fu di nuovo un tentativo solitario, che andava contro l'interpretazione che fino a quel momento la scolastica aveva prodotto con l'aiuto della neoscolastica che da essa dipendeva, con ampie conseguenze e un ampio svuotamento. Nel complesso un tentativo fallito, perché pretendeva troppo – senza un sufficiente dominio delle questioni stesse. Ma ora – di nuovo in modo incompiuto – c'è assai di più dietro a quelle questioni – i primi tentativi di confronto con l'Idealismo tedesco (Hegel) e questo non in direzione di un neohegelianismo, ma nella prospettiva: Hegel – Medioevo.

3) La lezione di abilitazione *Il concetto di tempo nella scienza della storia* (1915)⁵ – la questione del *tempo* e della *storia*. Dietro si trovava (cfr. il ragionamento di Duns Scoto) la questione dell'*eternità* e dell'ente autentico – altrettanto quanto la questione della «negazione» e della provenienza del *non*.

4) Dopo questi tentativi, che in quanto pubblicazioni sono soltanto comunicazioni doverose e annunciano solo qualcosa di ciò che in modo incompiuto e senza un'autentica guida si accalcava disordinatamente, iniziò un lento chiarimento in *due direzioni*:

³ M. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik*, in M. Heidegger, *Frühe Schriften*, cit., pp. 17-43, *Recenti ricerche sulla logica*, in M. Heidegger, *Scritti filosofici 1912-1917*, trad. it. di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972, pp. 149-179.

⁴ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in M. Heidegger, *Frühe Schriften*, cit., pp. 189-411, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974.

⁵ M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in M. Heidegger, *Frühe Schriften*, cit., pp. 413-433, *Il concetto di tempo nella scienza della storia*, in M. Heidegger, *Scritti filosofici 1912-1917*, cit., pp. 210-231.

a) quella storica – il risoluto ritorno alla filosofia greca nella figura del suo primo compimento essenziale – Aristotele;

b) l'effettivo impraticarsi nel procedimento della «fenomenologia» di Husserl – ma in realtà la posizione *filosofica* fondamentale in essa assunta, il cartesianismo e il neokantismo, rimase fin dall'inizio senza alcuna adesione; infatti il mio proprio sentiero condusse ad una meditazione sulla storia – al confronto con Dilthey e con la determinazione della «vita» come realtà fondamentale.

Ma grazie alla «fenomenologia» il lavoro ricevette una sicurezza del procedere e dell'interrogare, e così divenne al tempo stesso fecondo per le interpretazioni storiche.

Negli anni 1920-23 tutte le domande fin qui sfiorate a tastoni, quella sulla verità, quella sulle categorie, quella sul linguaggio, quella sul tempo e sulla storia, si assemblarono sul piano di una «ontologia dell'esserci umano». Questa non fu però pensata in quanto trattazione «regionale» della questione dell'uomo, ma come fondazione della questione dell'ente in quanto tale – e al tempo stesso come confronto con l'inizio della metafisica occidentale nei Greci.

5) *Essere e tempo* (1927).⁶ Negli anni 1922-26 nacque questo tentativo – come un primo sentiero per rendere visibile, nel modo più radicale possibile e al tempo stesso in una esecuzione effettiva, la questione dell'essere in una forma che portasse essenzialmente oltre qualsiasi impostazione data fino a quel momento alla questione e nel contempo, tuttavia, riconducesse al confronto con i Greci e con la filosofia occidentale (cfr. al riguardo le *Osservazioni aperte* [*Laufende Anmerkungen*] a *Essere e tempo*, 1936).⁷

In questo tentativo agì al tempo stesso lo sforzo di far sì che, ancora una volta in uno slancio nuovo e con una nuova prospettiva, le principali impostazioni dei problemi nella storia della metafisica diventino guide per il proprio esperimento.

Ma nella prima attuazione il capitolo veramente «sistematico» su tempo ed essere restò insufficiente, e circostanze esterne (il gonfiarsi del volume dello «Jahrbuch») impedirono, al tempo

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927 (ora anche GA vol. 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977), *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969.

⁷ Si tratta di un manoscritto ancora inedito, la cui pubblicazione è prevista in M. Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA vol. 82.

stesso fortunatamente, la pubblicazione di questa parte, verso la quale comunque, conoscendone l'insufficienza, non c'era grande fiducia. Il tentativo è annullato, ma subito è compiuto un nuovo slancio su un sentiero maggiormente storico nella lezione del semestre estivo 1927⁸

Alla fin fine tuttavia – considerata dall'attuale sguardo retrospettivo – la comunicazione della parte, completamente insoddisfacente, su tempo ed essere sarebbe stata abbastanza importante. Essa non avrebbe lasciato che il fraintendimento di *Essere e tempo* come una semplice «ontologia» dell'uomo e il disconoscimento della «ontologia fondamentale» andasse così avanti come è accaduto e come ancora accade.

Proprio perché l'impostazione del problema del senso dell'essere (ovvero della verità progettuale dell'essere – non dell'ente) è un'altra rispetto all'intera metafisica fino ai giorni nostri, questo domandare – sebbene in ciò che è stato reso pubblico spesso viene detto, ciò che esso vuole – avrebbe potuto mostrare ciò che esso produce, infatti l'aspetto insoddisfacente della parte tenuta riservata non era un'insicurezza riguardo alla direzione del domandare e del suo ambito, ma soltanto quella riguardo alla corretta elaborazione.

Tuttavia, chi può qui a ragione valutare cosa era e cosa sarebbe stato «meglio»? Gli sforzi di un decennio dopo mostrano che le difficoltà di dominare la questione della verità dell'Essere [*Seyn*] non sono tali da riguardare soltanto una cosiddetta «nascita del problema» e la sua trattazione separata, ma piuttosto poiché la questione dell'essere è, nel suo intimo, fondata in quella dell'esser-ci e viceversa poiché allora l'intimità del rapporto fra essere ed esser-ci resta fundamentalmente l'elemento portante e movente e al tempo stesso abissale, la domanda sull'esser-ci dev'essere posta in modo nuovo e più originario – ma allo stesso tempo nel rapporto esplicito con la verità dell'essere. Perciò tutto dovette per così dire – cfr. *L'essenza del fondamento* –⁹ essere radi-

⁸ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, a cura di von F.-W. von Herrmann, GA vol. 24, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, introduzione di C. Angelino il melangolo, Genova 1988.

⁹ M. Heidegger *Vom Wesen des Grundes*, Halle 1929 (ora anche in M. Heidegger, *Wegmarken* a cura di F.-W. von Herrmann GA vol. 9, Klostermann Frankfurt am Main 1976 pp. 123-175) *L'essenza del fondamento*, trad. it. di P. Chiodi

calmente portato nel rinnovato movimento di interrogazione e al tempo stesso, di conseguenza, l'intera posizione nei confronti della storia della filosofia occidentale dovette chiarirsi e acuirsi – ne scaturì ancora una volta il compito di una meditazione globale su questa storia dal suo primo inizio (Anassimandro, 1932)¹⁰ fino a Nietzsche (1937)¹¹

Ma nell'unità di questa meditazione storica e di principio sulla domanda fondamentale divenne anche chiara per la prima volta la posizione di passaggio dell'intero domandare. Crebbe la difficoltà di rendere visibile questo domandare come un domandare necessario realmente in base alla necessità storica, e di togliergli l'apparenza di una trattazione solo casualmente erudita di una isolata questione particolare.

E chi vorrebbe disconoscere che su questo intero sentiero fin qui percorso procedette nascostamente anche il confronto con il Cristianesimo – un confronto che non era e non è un «problema» raccattato, ma la custodia della più propria provenienza – della famiglia, della terra natia e della giovinezza – e al tempo stesso dolorosa separazione da tutto ciò. Soltanto chi era così radicato in un mondo cattolico realmente vissuto, può avvertire qualcosa delle necessità che come spinte terrestri sotterranee agirono sul sentiero fino ad allora percorso dal mio interrogare. Il periodo di Marburg aggiunse a ciò anche la più ravvicinata esperienza di un Cristianesimo protestante – tutto però già inteso come *qualcosa che deve essere radicalmente superato ma non distrutto*.

Non è opportuno parlare di queste intime discussioni, che non ruotano intorno a questioni di dogmatica e di articoli di fede, ma soltanto intorno a quell'unica domanda, se Dio è in fuga dinanzi a noi oppure no, e se noi stessi lo esperiamo ancora in modo veritiero e cioè in quanto creatore.

Ma non si tratta nemmeno di un semplice sfondo «religioso» della filosofia, bensì dell'unica questione della verità dell'essere,

in M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 621-678 (ora anche in M. Heidegger, *Se- gnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131).

¹⁰ M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, lezione del semestre estivo 1932, inedita, la cui pubblicazione è prevista come volume 35 della «Gesamtausgabe».

¹¹ M. Heidegger *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Sommersemester 1937, a cura di M. Heinz GA vol. 44, Klostermann, Frankfurt am Main 1986.

la sola che decida riguardo al «tempo» e al «luogo» che ci è storicamente serbato entro la storia dell'Occidente e dei suoi Dei

Quanti fra coloro che oggi si mettono in evidenza nella «filosofia» in quanto eruditi sono ancora, in conformità alla loro provenienza, sostenuti e spinti dalle necessità delle questioni decisive più originarie della nostra storia occidentale? Io non ne conosco nessuno, e so soltanto che essi si sono imbattuti nella «filosofia» unicamente in conformità all'istruzione e «spinti dall'interesse», e recentemente mediante il destino politico del nostro popolo hanno ricevuto qualcosa che è stato lanciato, a cui essi inventano successivamente un «suolo», senza mai, a partire da qui, essere realmente spinti alle necessità di porre la domanda sulla questione fondamentale.

Chi non era veramente radicato e al tempo stesso non è stato spinto dall'interrogare, come può costui fare realmente l'esperienza dello sradicamento? E come può uno che non sopporta questa esperienza riflettere radicalmente su una nuova fondazione che non sia un mero distacco dall'antico e una mera brama di novità, ma ancor meno una gracile mediazione e un gracile livellamento, bensì una trasformazione creatrice, nella quale tutto l'iniziale si innalzi fino all'altezza delle sue vette?

Ma poiché le più intime esperienze e decisioni restano l'essenziale, perciò esse devono essere tenute lontano dalla sfera pubblica

Forse la necessità della pura opera non è mai stata maggiore di quanto lo è oggi e di quanto lo sarà in avvenire – infatti la deformante e distruttiva violenza dell'avviso e della persuasione, dell'elogio e della confusione, della smania di frantumazione e di dissoluzione spirituale non è mai stata più grande, più sfrenata e più consapevole di quanto lo è oggi.

Quanto e quanto sicuramente si soggiace all'illusione di aver compreso e acquisito l'*opera*, se si conosce le «lettere» e le espressioni del suo creatore e la sua «psicologia».

Non riusciremo forse anche qui finalmente ad iniziare a smetterla con la mera curiosità e a diventare maturi per le necessità delle opere? Ma dove sono le «opere»? Ammesso che possano essere create, esse procurano – e ciò appartiene al loro reale carattere di opera – anche lo spazio-tempo in cui esse stesse si arrestano? Tutto ciò non viene forse radicalmente impedito dalla «psicologia», dalle masse e dalla «propaganda»?

Certamente – e perciò devono essere i singoli, coloro i quali ancora producono l'uno – il che è abbastanza poco calcolato nell'insieme –, il fatto che essi *continuano e proseguono i cenni nell'essenziale e nello storicamente necessario* – mediante i loro tentativi – nella generazione che verrà, nella quale forse si deciderà il destino dell'Occidente nella sua totalità.

Martin Heidegger

*La questione fondamentale dell'essere stesso*¹

In base alla mia evoluzione filosofica, che ebbe il punto di partenza in un interesse per Aristotele, iniziato già al ginnasio e ripetutamente proseguito, la questione τὶ τὸ ὄν è rimasta sempre per me la domanda filosofica guida

Nel contesto del confronto, che via via apportava maggior chiarezza, con la filosofia antica nel suo complesso, un giorno mi accorsi che nell'inizio della filosofia occidentale e di conseguenza anche in tutta la filosofia successiva la domanda guida era cos'è l'ente in quanto tale? mentre invece non veniva mai chiesto cos'è l'essere stesso e in cosa si fonda e consiste la manifestatività dell'essere e del suo rapporto con l'uomo?

Soltanto grazie all'incontro con Husserl, di cui naturalmente già da prima conoscevo gli scritti, ma che appunto avevo letto semplicemente come avevo fatto con altri scritti filosofici, riuscii ad entrare in un vivente e fecondo rapporto con l'effettiva realizzazione del domandare e del descrivere fenomenologico

Solo così mi fu possibile sviluppare in senso filosofico la domanda fondamentale che mi muoveva autenticamente, quella sull'essere stesso

In ciò mi trovai sia all'inizio che in seguito al di fuori della posizione filosofica di Husserl intesa nel senso di una filosofia trascendentale della coscienza

Da dove viene allora il fatto che si interpreti *Essere e tempo* sempre e soltanto come un genere di antropologia fenomenolo-

¹ Die Grundfrage nach dem Sein selbst, «Heidegger Studies», 2, 1986, pp. 1-3
Scritto dettato da Heidegger a Jean Beaufret nel settembre 1946, tratto dagli inediti heideggeriani

gica, o come una fenomenologia della coscienza naturale del mondo?

Che nella parte di *Essere e tempo* che fu pubblicata venga trattato tematicamente l'esserci umano, non c'è alcun dubbio. Ma c'è una questione ancor più importante per quale ragione allora, e con quale intento, viene posta la domanda sull'esserci umano e sul suo essere (cioè sull'esistenza) nel senso della temporalità dell'esserci? Non si tratta affatto di un'ontologia dell'uomo nel senso di una particolare e limitata disciplina particolare all'interno di un'ontologia generale – una tale ontologia non viene assolutamente progettata, ma, nella misura in cui il discorso riguarda l'ontologia, si tratta di un'ontologia fondamentale, cioè, in termini tradizionali, di una fondazione dell'ontologia in assoluto, e quindi soltanto in questo senso di una fondazione dell'ontologia generale. Infatti la questione, pensata rigorosamente, non è più ontologica, se per ontologia si intende la questione generale e quella speciale circa l'essere dell'ente e dei suoi ambiti, l'unica questione non è più quella dell'essere dell'ente, o meglio, dell'ente in vista del suo essere, il cui «senso» viene presupposto come già determinante e non-interrogato ovunque da Parmenide fino a Nietzsche, ma soltanto quella circa l'essere stesso e cioè, nel contempo, circa la manifestatività e la radura dell'essere (non dell'ente)

In *Essere e tempo* il titolo di tale questione è così espresso: la questione del senso d'essere – e il senso, si può brevemente dire, è l'ambito del non-nascondimento ovvero della radura (comprensibilità), in cui solamente è possibile ogni comprendere, cioè ogni progettare (portare nell'Aperto)

In *Essere e tempo* la questione si dirige unicamente alla verità dell'essere, non all'essere dell'ente, dunque non più ad un'ontologia, né generale né speciale.

Ma poiché mi accorsi presto che nei Greci, senza che essi meditassero al riguardo, l'essere fu determinato come *presenza* (cioè in base al tempo), ricevetti il cenno decisivo, ovvero che l'essere sta in un qualche modo nascosto nella radura del tempo.

Pertanto, se viene posta la domanda sulla verità dell'essere (cioè sulla radura dell'essere), la questione deve essere posta secondo *Essere e tempo* – e poiché ora l'uomo si trova in un rapporto privilegiato con l'essere, cioè in quella radura dell'essere che in modo nascosto è il tempo stesso, bisogna porre la domanda sul

rapporto originario fra il tempo e l'essenza dell'uomo. Perciò all'inizio di *Essere e tempo* viene trattata la temporalità dell'esserci umano.

Tutte queste questioni riguardanti la temporalità dell'uomo, orientate unicamente alla questione del senso dell'essere, sono del tutto estranee p. es. ad un pensatore come Kierkegaard, come del resto sono sconosciute nell'intera filosofia fino ad oggi, e anche adesso, nonostante *Essere e tempo*, non sono minimamente comprese.

A questo punto desidero osservare qualcosa di personale e cioè il fatto che in questo pensiero nel senso della questione della verità dell'essere stesso non si tratti per nulla di una produzione particolare o di una scoperta straordinaria da parte di un singolo uomo, ma che in questa questione stessa l'essere e il suo mistero richiamano l'uomo di questa terra alla sua estrema mancanza, cioè, come io dico, all'oblio dell'essere, e lo costringono a meditare. Affinché un uomo possa essere anche solo a malapena all'altezza di questa meditazione di tale questione, forse è davvero necessario un silenzio che si protragga per due o più decenni.

Martin Heidegger

Sul principio «alle cose stesse»¹

Nella prima fase del suo pensiero fenomenologico, Husserl sollevò nuovamente il principio alle cose stesse; «nuovamente» non nel senso di un mero, anche realizzato, esperire il principio che Hegel e in fondo ogni pensatore hanno espresso, ma il principio doveva essere fatto valere contro il calcolo storico, consueto e divenuto ormai dominante, di opinioni filosofiche insegnate, contro la mera fuga in una posizione di fondo filosofica storicamente presentata e, quindi, in tal senso recepita (quella di Kant). Il citato principio non dice tuttavia quali siano le cose stesse e come esse siano da pensare in quanto tali.

Perché il principio lascia indeterminato tutto ciò? In realtà esso non lascia alcunché di indeterminato, poiché con l'espressione cosa stessa si intende la *coscienza*, cioè l'aver-coscienza che è cosciente, e la coscienza in quanto l'«io» che sa.

Pertanto, questo principio assume come predeciso e predato, *quale sia la cosa stessa*. Il principio è principio della scomparsa della filosofia – in quanto questo conoscere. Tuttavia, lo è nel senso che il conoscere che si fonda in esso cerca di fissare e di assicurare ora la cosa propriamente nella sua struttura fondamentale dell'intenzionalità. Coscienza soggetto – oggetto [*Objekt*]; io – oggetto [*Gegenstand*] (il come). Ma nella misura in cui la cosa stessa rimane intesa come «la coscienza» (*l'ego cogito*), senza minimamente problematizzare questa impostazione, questo principio si pone nell'alveo del pensiero moderno.

¹ *Über das Prinzip «Zu den Sachen selbst»*, «Heidegger Studies», 11, 1995, pp. 5-7. Scritto non datato ma situabile verosimilmente intorno al 1957, tratto dagli inediti heideggeriani.

Pertanto il principio non è un principio in linea di principio [*prinzipielles*]; non è qualcosa di originario – né in senso storico, né in senso cosale. In questo principio risuona l'esigenza che è contenuta nella regola di attenersi, nel pensiero, a ciò che per il pensiero è da-pensare.

Nel pensiero greco, in Aristotele e Platone, ciò viene facilmente addotto, quando viene nominato τὸ αὐτὸ καὶ ὄν καὶ αὐτὸ. Il τὸ ὄν è in certo modo stabilito – ovvero che esso è ciò che è presente, sebbene ciò che è presente si determini «diversamente» e tuttavia sempre ugualmente (cfr. Kant: oggettualità dell'oggetto; τὸ ὄν in quanto cosa (*res*), cosa come oggetto).

Il principio «alle cose stesse» (in greco: τὸ ὄν αὐτὸ καὶ αὐτό) contiene, come già deciso, il fatto che la cosa sia l'ente stesso, cioè però *esso in quanto tale*; deciso: l'ente stesso: 1. αὐτό – in sé («in esso»), 2. καὶ αὐτό – in quanto tale. Qui, differenze possibili: (1) come τὰ ὄντα! (2) come εἶνα!

Se il principio [Prinzip] si fonda nell'esser-in-linea-di-principio [*Prinzipielles*] e precisamente nell'esser-in-linea-di-principio di un principio che non è affatto primariamente principio soltanto del conoscere e per il conoscere, ma principio dell'ὄν ἢ ὄν, allora il principio resta plurivoco e, nella misura in cui lo si ritiene univoco, fuorviante nel senso essenziale. Ma al tempo stesso addirittura scandaloso! Infatti, se al tempo stesso è stato considerato l'elemento greco, può diventare uno scandalo meditare l'essenzialità-principio della principio (l'essenza della *Enklamation*), cioè l'essenza della «trascendenza».

La spinta nella domanda: *qual è autenticamente la cosa stessa per il pensiero, e cos'è essa in quanto tale?*

La cosa stessa – ciò che è da-pensare, cioè ciò che è autenticamente ancora non-pensato. Questo [è] da scorgere soltanto nel pensato – il pensato, l'ente in quanto ente, l'ente nel suo essere; l'essere dell'ente.

La differenza – δια-φορά (diaferenza [*Austrag*]) – né distinzione della *ratio* né relazione del *reale*, ma: dimensione – misurazione in quanto dis-crezione [*Er-messen*] della misura del centro – la differenza [*Unter-Schied*].

Differenza anzitutto ancora come «essere stesso» – («senso dell'essere») detto nel passaggio – nella provenienza dalla metafisica. Nessun altro modo di dire. Allora viene scritto Essere [*Seyn*], ma questo modo di scrivere implica: 1) di non rendere ri-

conoscibile nel *discorso*, nel *tono* della parola [*Wortlaut*], dinanzi al pronunciato «essere» [*«Sain»*]; 2) e soprattutto il pericolo di ricadere nella e alla parificazione con l'«essere» in quanto essere dell'ente.

Perciò questo è necessario anche per quanto riguarda il linguaggio: il superamento dell'Essere; cancellare l'Essere; Essere [*Sain*]; questo è però ancor meno direttamente dicibile nel *discorso*. Ma è nella cosa che c'è la differenza. Più precisamente cioè: l'oblio della differenza. Ma l'«oblio» non è un errore e una dimenticanza del pensiero, ma è la differenza stessa come invio e cioè come l'evento. La cosa stessa è la cosa in quanto cosa del conflitto – ora però il conflitto (non solo Eraclito, ἐρις – πόλεμος, ἀρμονία ἀφανής), ma come *dia-ferenza* [*Aus-Trag*] – l'evento della differenza. Perciò la cosa, non solo in base a «principio», – ἀρχή – viene a coincidere con svolta [*Kehre*]: rivolger-parole [*Zu-spruch*] e corrispondere!

In questo modo è da meditare l'inevitabile che ha portato alla rottura con il tipo di filosofia di Husserl, e precisamente inevitabile in virtù di numerosi impulsi essenziali:

1) perché «la cosa» «coscienza» venne sempre meno ammesa come problematica dalla filosofia trascendentale (per <?> «kantiana»);

2) perché attraverso ciò il principio viene in generale irrigidito e chiuso nelle sue possibilità,

3) soprattutto, perché proprio attraverso l'impulso la richiesta dell'essere stesso viene con-levata nell'oblio della differenza;

4) poiché l'essere stesso parla ben oltre ogni posizione fondamentale e attraverso di essa;

5) da entrambe le parti – sempre diversamente – una personale rinuncia nel sussistere di questa «rottura»; l'altro è in quanto mera rottura.

APPENDICE

Il principio: alle cose stesse, e la decisione: cos'è la cosa del pensiero?

Quel principio resta formale e, se non si medita su ciò, fuorviante. Esso presuppone la decisione. Cos'è questa? (Storia dell'essere!). Cos'è il «principio»?

Seguire una *cosa*, esporsi ad essa, «porsi» insieme ad essa, «porsi» in unione con essa, lasciarsi-andare in essa

Essa, «la cosa» la controversia, il conflitto stesso, il conflittuale, ciò che è degno di essere interrogato [*das Frag-Würdige*], ciò che è degno di essere pensato [*das Denk-Würdige*], ciò che invia [*Geschicklich*].

La cosa in se stessa – καθ' αὐτό. Pensarla <è> essenzialmente più difficile che procedere in qualsiasi altro in quanto [*als*] ..

Infatti nel καθ' αὐτό l'αὐτό – τὸ αὐτό per prima cosa diviene manifesto, l'ἦ – diventa *degnò di essere interrogato* e quindi diventa il nostro *com-portamento* [*Ver-halten*]

(P. es) il linguaggio in quanto linguaggio – questo forse non è proprio mai soltanto *per-gioco* [*Bei-Spiel*]

Pensare incontro a ciò che ci si ri-volge dal centro della differenza

Cor-rispondere a ciò che è da pensare *così* che Esso [*Es*] parli a partire dal centro

Come siamo in grado di conseguire ciò il nominante *pensare-incontro* [*heißendes Entgegendenken*]? Come riusciamo attraverso l'Esso ad arrivare al centro? Come raggiungiamo attraverso ciò la dimora nell'evento appropriante [*Ereignis*]? È mai in grado il nominante *pensare-incontro*, che già sca-turisce [*ent-springt*] dal centro, a custodire nell'appello ciò che è da pensare?

Martin Heidegger

Lettera a William J Richardson (inizio aprile 1962)¹

Stimatissimo P[adre] Richardson!

Con qualche esitazione tento di rispondere alle due domande principali della Sua lettera del 1° marzo 1962. La prima riguarda il primo impulso che ha determinato il mio sentiero di pensiero. La seconda chiede un'informazione sulla svolta, di cui molto si è parlato

Ho esitato nelle risposte, poiché esse devono necessariamente restare solo cenni. Istruito da una lunga esperienza, devo supporre che i cenni non vengano presi come indicazione a mettersi in cammino per ripensare autonomamente la cosa accennata. Si prenderà atto dei cenni come di un'opinione da me espressa. Ogni tentativo di avvicinare ciò che è stato pensato al modo prevalente di rappresentazione, deve esso stesso assimilare ciò che è da pensare a queste rappresentazioni e di conseguenza deve necessariamente deformare la cosa.

Questa osservazione preliminare non è il lamento di un incompreso, ma la constatazione di una quasi ineliminabile difficoltà di intesa

La prima domanda della Sua lettera suona:

«Come dev'essere propriamente intesa la Sua prima esperienza della questione dell'essere in Brentano?»

«In Brentano» – Lei pensa al fatto che la prima opera filosofica che io dal 1907 ho sempre di nuovo rimeditato è stata la dis-

¹ In William J Richardson, *Heidegger Through Phenomenology to Thought* Nijhoff, The Hague 1963, pp IX-XXIII. WILLIAM JOHN RICHARDSON (1920) Membro dell'ordine dei Gesuiti. Insegna all'Università di Lovanio (1960-1963) alla Fordham University di New York (1964-1975), al Boston College (1980-1990)

sertazione di Brentano *Sul molteplice significato dell'essere in Aristotele* (1862). Brentano appose sulla prima pagina la frase di Aristotele: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Io traduco: «L'ente diventa manifesto (in vista del suo essere) in molti modi». In questa frase si cela la questione che ha determinato il mio sentiero di pensiero: qual è la determinazione dell'essere unitaria, semplice e che permea tutti i suoi molteplici significati? Questa domanda suscita la seguente: cosa significa allora essere? In che modo (perché e come) l'essere dell'ente si dispiega nei quattro modi che Aristotele ha sempre soltanto constatato, lasciandoli però indeterminati nella loro comune provenienza? È sufficiente nominarli nel linguaggio della tradizione filosofica, per essere colpiti da ciò che appare e che anzitutto è inconciliabile: essere in quanto proprietà, essere in quanto possibilità e realtà, essere in quanto verità, essere in quanto schema delle categorie. Quale senso dell'essere parla in queste quattro denominazioni? Come possono essere portate ad un accordo comprensibile?

Noi possiamo cogliere questo accordo soltanto se viene preliminarmente posta e chiarita la seguente questione: da dove riceve l'essere in quanto tale (non solo l'ente in quanto ente) la sua determinazione?

Nel frattempo è trascorso un decennio, e sono state necessarie molte deviazioni e molti sviamenti attraverso la storia della filosofia occidentale, per riuscire anche soltanto a porre le citate questioni in una prima chiarezza. A tal fine sono state decisive tre intuizioni, che certamente non erano del tutto sufficienti, per osare una definizione [Erörterung] della questione dell'essere in quanto questione del senso dell'essere.

Grazie all'esperienza diretta del metodo fenomenologico nei colloqui con Husserl, si preparava il concetto di fenomenologia che è esposto nell'introduzione a *Essere e tempo* (§ 7). In questo percorso gioca un ruolo decisivo il riferimento alle parole fondamentali, corrispondentemente interpretate, del pensiero greco: λόγος (rendere manifesto) e φαίνεσθαι (mostrarsi).

Un rinnovato studio dei trattati aristotelici (specialmente del Libro IX della *Metafisica* e del Libro VI dell'*Etica Nicomachea*) mi consentì di cogliere l'ἀληθεύειν come svelare e di caratterizzare la verità come non-latenza, al quale appartiene ogni mostrarsi dell'ente. Si pensa tuttavia troppo frettolosamente o per nulla proprio, se ci si accontenta di constatare: Heidegger concepisce

la verità come non-latenza. Come se non con l'ἀλήθεια soltanto, ciò che autenticamente è degno di essere pensato comparisse, sebbene in forma approssimativa. Non aiuta la questione nemmeno il tradurre «non-latenza» [Unverborgenheit] con «non-dimenticanza» [Unvergessenheit]. Infatti la «dimenticanza» deve essere pensata greccamente come ritrarsi nel nascondimento [Entzug in die Verbergung]. Corrispondentemente, anche il controfenomeno del dimenticare, il rimemorare, dev'essere interpretato greccamente: in quanto acquisizione, conseguimento del non-nascosto. L'ἀνάμνησις platonica delle idee dice: il ricevere-nuovamente-alla-vista, lo svelamento, quello dell'ente nel suo aspetto.

Intendendo l'ἀλήθεια come non-latenza si è riconosciuto il tratto fondamentale dell'οὐσία, dell'essere dell'ente: la presenza. Ma la traduzione letterale, cioè quella pensata in base alla cosa, parla soltanto se il tenore cosale della cosa, in questo caso la presenza in quanto tale, viene portata dinanzi al pensiero. L'inquietante e costantemente desta questione dell'essere in quanto presenza (presente) si è poi dispiegata nella questione dell'essere in vista del suo carattere temporale. Ma è stato subito chiaro che il concetto tramandato di tempo non era sufficiente sotto nessun profilo, anche soltanto per porre la questione del carattere temporale della presenza in modo commisurato alla cosa, per tacere poi del fatto di darle una risposta. Il tempo diventò degno di essere interrogato allo stesso modo dell'essere. La temporalità estatico-orizzontale delineata in *Essere e tempo* non è affatto già quell'elemento più proprio del tempo che era cercato corrispondentemente alla questione dell'essere.

Con l'illustrazione provvisoria di ἀλήθεια e di οὐσία si chiarì poi il senso e la portata del principio della fenomenologia: «alle cose stesse». Anche con l'addentrarsi, non più solo letterario ma in modo esecutivo, nella fenomenologia, la questione dell'essere, suscitata dallo scritto di Brentano, rimaneva tuttavia bene in vista. Così sorse il dubbio, se «la cosa stessa» sia da determinarsi in quanto coscienza intenzionale o addirittura in quanto io trascendentale. Se invece la fenomenologia, in quanto lasciarsi-mostrare della cosa stessa, deve determinare il metodo decisivo della filosofia, e se la questione guida della filosofia fin dai tempi antichi si impose nelle più diverse figure come la questione

dell'essere dell'ente, allora l'essere doveva restare la prima e l'ultima cosa stessa per il pensiero.

Nel frattempo «la fenomenologia» nel senso di Husserl si costruì diventando una determinata posizione filosofica, che trovava la sua prefigurazione in Descartes, Kant e Fichte. Per essa la storicità del pensiero rimase qualcosa di totalmente estraneo (cfr. il saggio husserliano, troppo poco considerato, *Filosofia come scienza rigorosa*, apparso nel 1910/11 sulla rivista «Logos», pp. 289 sgg.)

Questa posizione filosofica fu contrastata dalla questione dell'essere sviluppata in *Essere e tempo*, e ciò sulla base di un'aderenza più giusta dal punto di vista della cosa in questione (come io credo ancor oggi) al principio della fenomenologia

Ciò che, in questo modo, si lascia esporre in pochi tratti mediante una retrospettiva, che ha sempre il carattere di una *retractatio*, era, nella sua realtà storica, un processo complicato, opaco anche a me stesso. Questo processo rimase inevitabilmente legato al modo di rappresentazione contemporaneo, e portò con sé insufficienti interpretazioni del proprio proposito.

Se dunque, nel titolo della Sua opera «Il sentiero dalla fenomenologia al pensiero dell'essere» [*Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken*], Lei intende la «fenomenologia» nel senso poco fa delineato di una posizione filosofica di Husserl, allora il titolo coglie la cosa, nella misura in cui la questione dell'essere da me posta è qualcosa di totalmente diverso da quella posizione. Il titolo è completamente giustificato, se il termine «pensiero dell'essere» viene tolto dall'ambiguità, secondo la quale esso nomina sia il pensiero della metafisica – il pensiero dell'essere dell'ente –, sia la questione dell'essere nel senso del pensiero dell'essere in quanto tale (la manifestatività dell'essere).

Se invece intendiamo la «fenomenologia» come il lasciarsi-mostrare della cosa più propria del pensiero, allora il titolo dovrebbe suonare «Un sentiero *attraverso* la fenomenologia nel pensiero dell'essere» [*Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins*]. Questo genitivo dice allora che l'essere in quanto tale (l'Essere [*Sein*]) si mostra nel contempo come quel «da pensare» che ha bisogno di un pensiero che gli corrisponda.

Con questo cenno sfioro già la seconda domanda da Lei posta. Essa recita: «ammesso *che* nel Suo pensiero dell'essere sia avvenuta una «svolta», *come* è avvenuta questa «svolta», o, chiesto diversamente, come dev'essere pensato questo avvenimento stesso?»

Alla sua domanda si può rispondere soltanto se prima si è chiarito che cosa significa «svolta» [*Kehre*]. Detto più chiaramente: se si intende meditare corrispondentemente su ciò che è stato già detto, anziché mettere ininterrottamente in circolazione affermazioni prive di fondamento. Sotto il profilo pubblico-letterario ho già parlato della svolta, per la prima volta nella *Lettera sull'umanismo* (1947, pp. 71 sgg.; edizione speciale, p. 17). Ora, si inferisce, nel pensiero di Heidegger è avvenuta dunque una «inversione» a partire dal 1947 o addirittura, dal 1945, una «conversione». Non ci si ferma assolutamente a riflettere sul fatto che uno stato di cose di quell'importanza ha bisogno di molti anni per venire in chiaro. Il testo che verrà citato più sotto può testimoniare che lo stato di cose pensato con il termine di «svolta» muoveva il mio pensiero già un decennio prima del 1947. Il pensiero della svolta è una virata nel mio pensiero. Ma questa virata non avviene in base ad un cambiamento del punto di vista o addirittura all'abbandono dell'impostazione fornita in *Essere e tempo*. Il pensiero della svolta scaturisce dal fatto che io sono rimasto presso la cosa da pensare chiamata «essere e tempo», che cioè ho posto la domanda secondo la prospettiva che era stata già indicata in *Essere e tempo* (p. 39) sotto il titolo «tempo ed essere».

La svolta non è in primo luogo un processo nel pensiero interrogante; essa appartiene allo stato di cose nominato nelle espressioni «essere e tempo», «tempo ed essere». Perciò nel passo indicato della *Lettera sull'umanismo* è detto: «qui il tutto si rovescia». «Il tutto» significa: lo stato di cose di «essere e tempo», di «tempo ed essere». La svolta si gioca nello stato di cose stesso. Essa non è inventata da me, né riguarda soltanto il mio pensiero. Fino ad oggi non sono a conoscenza di alcun tentativo che abbia ripensato questo stato di cose, esaminandolo criticamente. Invece della chiacchiera senza fondamento e senza fine intorno alla «svolta», sarebbe più saggio e fruttuoso addentrarsi una buona volta nel citato stato di cose. Se non si vuole farlo, allora si è anche tenuti a dimostrare che la questione dell'essere sviluppata in *Essere e tempo* è ingiustificata, superflua e impossibile. Ad una critica di *Essere e tempo* impostata in questo modo, si dovrebbe evidentemente dare davvero una mano.

Colui che è pronto a vedere il semplice stato di fatto, che in *Essere e tempo* l'impostazione della questione è sottratta alla regione della soggettività, che ogni problematica antropologica è

tenuta lontana, che è decisiva unicamente l'esperienza dell'esser-ci [Da-sein] basata sul costante sguardo in avanti verso la questione dell'essere, questi si renderà conto al tempo stesso che l'«essere» interrogato in *Essere e tempo* non può restare una posizione [Setzung] del soggetto umano. Piuttosto, l'essere in quanto la pre-senza [An-wesen] determinata in base al suo carattere di tempo riguarda l'esser-ci. Di conseguenza già nell'impostazione della questione dell'essere in *Essere e tempo* il pensiero è chiamato ad una virata, grazie alla quale il suo corso corrisponde alla svolta. Con tutto ciò tuttavia l'impostazione del problema data in *Essere e tempo* non viene assolutamente abbandonata. Per questa ragione, nella nota preliminare alla settima edizione di *Essere e tempo* (1957) è posta la frase «la via aperta resta ancor oggi necessaria, se il problema dell'essere deve ispirare il nostro esserci»

In compenso, nel pensiero della svolta l'impostazione del problema fornita in *Essere e tempo* viene completata [er-gänzt] in un modo decisivo. Completare può soltanto, chi scorge il tutto. Ma solo questo completamento apporta la determinazione sufficiente dell'esser-ci, cioè dell'essenza dell'uomo pensata a partire dalla verità dell'essere in quanto tale (cfr. *Essere e tempo*, § 66). È in questo senso che va inteso un passo del primo progetto della lezione del semestre invernale 1937/38, che tenta di esaminare la necessità della questione della verità in riferimento alla questione dell'essere:

«Bisogna sempre di nuovo ribadire che nella domanda sulla verità che qui ci poniamo non si tratta solo di trasformare l'attuale concetto della verità, di aggiungere qualcosa alla rappresentazione corrente, qui si tratta di una metamorfosi dello stesso essere-uomo. Questa metamorfosi non è favorita da nuove concezioni psicologiche o biologiche. L'uomo qui non è l'oggetto di una qualche antropologia. L'uomo qui è messo in questione nella più profonda e ampia prospettiva, in quella propriamente fondamentale. L'uomo nel suo rapporto con l'essere – cioè nella svolta. l'Essere [Seyn] e la sua verità nel rapporto con l'uomo»²

² Cfr. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, Wintersemester 1937/38, a cura di F.-W. von Herrmann, GA vol. 45, Klostermann, Frankfurt am Main 1984, p. 214, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, trad. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1988, pp. 151-152 (trad. leggermente modificata)

L'«avvenimento» della svolta, su cui Lei si interroga, «è» l'Essere [Seyn] in quanto tale. Esso si lascia pensare soltanto dalla svolta. A questa non appartiene alcun particolare tipo di avvenimento. Piuttosto, la svolta si determina fra essere e tempo, fra tempo ed essere, in base a come c'è essere e a come c'è tempo. Riguardo a questo «c'è», ho tentato di dire qualcosa nella conferenza *Tempo ed essere* che Lei stesso ha udito qui il 30 gennaio 1962.

Se sostituiamo il termine «tempo» con. radura [Lichtung] del nascondersi di ciò che è presente, allora l'essere si determina in base all'ambito progettuale del tempo. Tuttavia ciò si dà soltanto nella misura in cui la radura del nascondersi prende nel suo uso un pensiero che gli corrisponda.

La presenza (essere) appartiene alla radura del nascondersi (tempo). La radura del nascondersi (tempo) reca la presenza (essere).

Non è merito né del mio interrogare né del comando del mio pensiero, che questo appartenere e recare si fondi nell'accadere appropriante [Er-eignen] e significhi evento appropriante [Ereignis] (cfr. *Identità e differenza*, pp. 30 sgg.). Il fatto che per i Greci ciò che noi abbastanza distrattamente chiamiamo «verità» significhi ἄ-λήθεια, e precisamente sia nel linguaggio poetico e in quello non-filosofico, sia in quello filosofico, non è loro invenzione o arbitrio. È la massima dote della loro lingua, nella quale ciò che è presente perviene proprio in quanto tale alla non-fatenza e al nascondimento. Colui che non ha il senso dello scorgere il dare di un tale dono agli uomini, il senso dell'invitare di ciò che in questo modo è stato inviato, non comprenderà mai il discorso dell'invio dell'essere [Seinsgeschick], come colui che è cieco di natura non potrà mai fare esperienza di ciò che sono la luce e i colori.

La Sua distinzione fra «Heidegger I» e «Heidegger II» è giustificata solo a condizione che venga costantemente prestata attenzione a ciò soltanto a partire da ciò che è pensato in «I» diventa anzitutto accessibile ciò che è da pensare in «II». Ma «I» diventa possibile soltanto se è contenuto in «II».

Intanto, tutto ciò che è ridotto a formula resta equivoco. In conformità all'in sé molteplice stato di cose di *Essere e tempo*, anche tutte le parole che gli vengono dette, come svolta, dimenticanza ed invio, rimangono plurivoche. Solo un pensiero molteplice

ce perviene al dire che corrisponde alla cosa di quello stato di cose

Questo pensiero molteplice non esige però un nuovo linguaggio, ma un mutato rapporto con l'essenza di quello antico

Il mio augurio è che la Sua opera, per la quale Lei soltanto porta la responsabilità, possa aiutare a mettere in moto il pensiero molteplice della semplice, e perciò celante la pienezza, cosa del pensare

Freiburg i Br, inizio di aprile 1962

Martin Heidegger

Martin Heidegger

*Il mio sentiero nella fenomenologia*¹

I miei studi universitari iniziarono nell'inverno 1909/10 nella Facoltà di Teologia dell'Università di Freiburg. La maggior parte del lavoro era dedicata alla teologia, c'era però ancora sufficiente spazio per la filosofia, che rientrava egualmente nel programma di studi. Così, dal primo semestre, si trovavano sul mio tavolo di lavoro nel convitto teologico i due volumi delle *Ricerche logiche* di Husserl. Essi appartenevano alla biblioteca dell'Università. La scadenza del prestito poteva sempre essere prolungata con facilità. Evidentemente, l'opera era poco richiesta dagli studenti. Com'era arrivata, allora, sul mio tavolo di lavoro, al quale doveva essere nondimeno estranea?

Da alcune indicazioni in riviste filosofiche avevo appreso che il modo di pensare di Husserl era stato determinato da Franz Brentano. La dissertazione di Brentano *Sul molteplice significato dell'essere in Aristotele* (1862) era, però, dal 1907 l'unico appoggio di cui disponessi nei miei primi maldestri tentativi d'introdurmi alla filosofia. Pur se in modo sufficientemente impreciso, mi muoveva la domanda: se l'essente è detto in più sensi, qual è dunque il suo significato guida fondamentale? Che cosa significa essere? Nel mio ultimo anno di liceo mi ero imbattuto nello scritto dell'allora professore di dogmatica all'Università di Freiburg, Carl Braig, intitolato *Dell'essere. Compendio d'ontologia*. Era apparso nel 1896 al tempo in cui il suo autore era professore straordinario di

¹ *Mein Weg in die Phänomenologie*, pubblicato originariamente in *Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag* 16 aprile 1963 edizione fuori commercio e successivamente in *M. Heidegger Zur Sache des Denkens*, Niemeyer Tübingen 1969 pp. 81-90. *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia* trad. it. di E. Mazzarella in *M. Heidegger, Tempo ed essere*, Guida Napoli 1980, pp. 183-191.

filosofia nella Facoltà di Teologia di Freiburg. I capitoli principali dello scritto recavano ogni volta in appendice brani molto lunghi dai testi di Aristotele, di Tommaso d'Aquino e di Suarez, e in più l'etimologia delle parole per i concetti ontologici fondamentali.

Dalle *Ricerche logiche* di Husserl mi aspettavo un aiuto decisivo nelle questioni suscitate dalla dissertazione di Brentano. Tuttavia i miei sforzi erano vani, poiché – cosa che io dovevo apprendere solo molto più tardi – non cercavo nel modo giusto. Pure rimasi a tal punto colpito dall'opera di Husserl, che la lessi incessantemente negli anni seguenti, senza però una sufficiente cognizione di ciò che in essa mi avvinceva. Il fascino che emanava dall'opera si estendeva anche all'aspetto tipografico esterno e al frontespizio. Su quest'ultimo, che ancor oggi ho davanti agli occhi come allora, mi veniva incontro il nome dell'editore Max Niemeyer. Esso si associava al nome, per me estraneo, di «fenomenologia», che appariva nel sottotitolo del secondo volume. Tanto poco sapevo in quegli anni dell'editore Niemeyer e del suo lavoro, quanto scarsa e incerta restava la mia comprensione del termine «fenomenologia». Fino a che punto però i due nomi – edizioni Niemeyer e fenomenologia – si coappartenessero, doveva quanto prima rivelarsi in modo più evidente.

Dopo quattro semestri abbandonai lo studio della teologia e mi dedicai interamente alla filosofia. Negli anni successivi al 1911 seguii poi ancora un corso di teologia, quello di dogmatica di Carl Braig. A ciò fui spinto dall'interesse per la teologia speculativa, soprattutto dal penetrante modo di pensare che Carl Braig sapeva rendere presente in ogni lezione. Da lui sentii parlare per la prima volta, durante qualche passeggiata in cui ebbi modo di accompagnarlo, dell'importanza di Schelling e di Hegel per la teologia speculativa in opposizione alla dottrina della scolastica. Così entrò nell'orizzonte della mia ricerca la tensione fra ontologia e teologia speculativa come armatura della metafisica.

Provvisoriamente, però, questo ambito di problemi si perse sullo sfondo di fronte a ciò che Heinrich Rickert trattava nelle sue esercitazioni seminariali: i due scritti del suo allievo Emil Lask, morto prematuramente nel 1915 da soldato semplice sul fronte della Galizia. Rickert dedicò «al caro amico» la sua opera – apparsa nello stesso anno in terza edizione completamente rielaborata – intitolata *L'oggetto della conoscenza. Introduzione alla filosofia tra-*

scendentale. La dedica voleva al tempo stesso testimoniare quanto il maestro doveva all'allievo. I due scritti di Emil Lask – *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito della forma logica* (1911) e *La dottrina del giudizio* (1912) – attestano da parte loro con sufficiente chiarezza l'influsso delle *Ricerche logiche* di Husserl.

Queste circostanze mi obbligarono di nuovo a lavorare sull'opera di Husserl. Ma anche questo ripetuto slancio restava insoddisfacente, poiché non superavo una difficoltà di fondo. Essa riguardava la semplice questione su come dovesse compiersi il modo di procedere del pensiero che si chiamava «fenomenologia». Ciò che mi inquietava in questo problema nasceva dal dissidio che a prima vista l'opera di Husserl mostrava al suo interno.

Il primo volume, apparso nel 1900, offre la confutazione dello psicologismo nella logica, dimostrando che la dottrina del pensiero e della conoscenza non può essere fondata sulla psicologia. D'altro canto però, il secondo volume, apparso l'anno dopo, tre volte più ampio del primo, contiene la descrizione degli atti della coscienza essenziali per la costruzione della conoscenza. Dunque ancora una psicologia. Altrimenti perché il paragrafo 9 della quinta ricerca su «Il significato della definizione brentaniana dei "fenomeni psichici"»? Conseguentemente, con la sua descrizione fenomenologica dei fenomeni di coscienza, Husserl ricade nella posizione, prima appunto confutata, dello psicologismo. Nel caso però che non si possa attribuire all'opera di Husserl un così grossolano sviamento, che cos'è allora la descrizione fenomenologica degli atti di coscienza? In cosa consiste la peculiarità della fenomenologia, se essa non è né logica, né psicologia? Appare qui una disciplina filosofica di un genere del tutto nuovo e quindi avente come tale un proprio rango e uno specifico primato? Non riuscivo a orientarmi fra questi problemi; restavo perplesso senza trovare alcuna via, e solo a stento riuscivo a formularli con la chiarezza con cui sono enunciati.

Ed ecco che l'anno 1913 mi portò una risposta. Presso l'editore Max Niemeyer cominciò ad uscire lo «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» diretto da Husserl. Il primo volume si apre con il saggio di Husserl il cui titolo rivela già la peculiarità e la portata della fenomenologia: *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*.

La «fenomenologia pura» è la «scienza fondamentale» della filosofia, che su di essa si basa «Pura» significa «fenomenologia trascendentale». Ma proprio in quanto «trascendentale», vi è messa in gioco la «soggettività» del soggetto che conosce, agisce e pone valori. I due termini, «soggettività» e «trascendentale», indicano che la «fenomenologia» coscientemente e decisamente si rifà alla tradizione della filosofia moderna, questo, a dire il vero, in modo che la «soggettività trascendentale» consegua, grazie alla fenomenologia, una determinazione più originaria e universale. La fenomenologia manteneva le «esperienze viventi di coscienza» come suo dominio tematico, ma ora lo faceva nell'ambito dell'esplorazione (assicurata in base ad un progetto sistematico) della struttura degli atti di esperienza vivente, cui si univa l'esplorazione degli oggetti vissuti negli atti di coscienza dal punto di vista della loro oggettività.

In questo progetto universale di una filosofia fenomenologica si poteva ora assegnare anche alle *Ricerche logiche* – che erano rimaste in un certo senso filosoficamente neutre – il loro luogo sistematico. Esse apparvero nel medesimo anno 1913 in seconda edizione presso lo stesso editore. La maggior parte delle *Ricerche*, a dire il vero, erano state nel frattempo sottoposte a «profonde rielaborazioni». La sesta ricerca, la «più importante dal punto di vista fenomenologico» (prefazione alla seconda edizione), fu però ritirata. Ma anche il saggio *La filosofia come scienza rigorosa* (1910/11), che Husserl pubblicò nel primo volume della rivista «Logos» appena fondata, riuscì ad ottenere una sufficiente fondazione delle sue tesi programmatiche soltanto grazie alle *Idee per una fenomenologia pura*.

Nello stesso anno 1913 apparve presso l'editore Max Niemeyer la significativa ricerca di Max Scheler, *Sulla fenomenologia dei sentimenti di simpatia, d'amore e di odio. Con un'appendice sul fondamento per l'ammissione dell'esistenza dell'io estraneo*.

Grazie alle citate pubblicazioni, il lavoro editoriale di Niemeyer raggiunse il primo posto tra le edizioni di filosofia. Ci si imbatteva allora spesso nell'evidente affermazione che con la «fenomenologia» fosse sorto un nuovo indirizzo nel contesto della filosofia europea. Chi avrebbe voluto negare l'esattezza di tale affermazione?

Ma un siffatto modo puramente storiografico di considerare la fenomenologia non coglieva quello che con la «fenomenologia»,

cioè già con le *Ricerche logiche*, era stato prodotto. Ciò restava inesperto e a tutt'oggi viene detto in modo a malapena appropriato. Le enunciazioni programmatiche e le esposizioni metodologiche proprie di Husserl rafforzavano piuttosto l'equivoco che con la «fenomenologia» si pretendesse di conseguire un'origine della filosofia che rinnegasse tutto il pensiero anteriore.

Anche dopo l'apparizione delle *Idee per una fenomenologia pura* ero prigioniero del fascino immutato che emanava per me dalle *Ricerche logiche*. Esso suscitava in me un'inquietudine rinnovata, che era all'oscuro della propria causa, anche se lasciava presentire di nascere dall'incapacità di riuscire ad realizzare, con la semplice lettura della letteratura filosofica, quel modo di pensare che si chiamava «fenomenologia».

Solo lentamente svanì la perplessità, a fatica cessò la confusione, da quando potei incontrare personalmente Husserl nel suo ambiente di lavoro.

Husserl venne a Freiburg nel 1916 come successore di Heinrich Rickert, che aveva a sua volta ereditato la cattedra di Windelband a Heidelberg. L'insegnamento di Husserl si svolgeva sotto forma di un'esercitazione graduale al «vedere» fenomenologico, che esigeva allo stesso tempo sia che si rifiutasse l'uso non verificato di conoscenze filosofiche, sia che si rinunciassero a valersi, nella discussione, dell'autorità dei grandi pensatori. Invece io, quanto più era evidente per me la fecondità della crescente familiarità con il vedere fenomenologico per l'interpretazione degli scritti di Aristotele, tanto meno potevo separarmi da Aristotele e dagli altri pensatori greci. Ma per la verità in quel momento non ero ancora in grado di valutare quali conseguenze decisive dovevo portare con sé quel modo nuovo di rivolgersi ad Aristotele.

Quando, a partire dal 1919, insegnando e studiando a fianco di Husserl, io stesso adottai nella mia pratica d'insegnamento il vedere fenomenologico e contemporaneamente misi alla prova nei miei seminari una comprensione trasformata di Aristotele, il mio interesse si rivolse di nuovo alle *Ricerche logiche*, soprattutto alla sesta nella prima edizione. La differenza qui enucleata fra intuizione sensibile e intuizione categoriale mi si rivelò in tutta la sua portata per la determinazione del «molteplice significato dell'essere».

Per questo noi – amici e allievi – pregammo ripetutamente il maestro di far ristampare la sesta ricerca allora difficilmente ac-

cessibile. Dando compiutamente prova della sua disponibilità per i problemi della fenomenologia, l'editore Niemeyer fece apparire di nuovo nel 1922 l'ultima parte delle *Ricerche logiche*. Husserl osserva nella prefazione. «allo stato attuale delle cose ho ceduto alle pressioni degli amici della presente opera e mi sono deciso a renderne di nuovo accessibile la parte conclusiva nella sua forma originaria». Con l'espressione «gli amici della presente opera» Husserl voleva dire allo stesso tempo che, da parte sua, dalla pubblicazione delle *Idee* egli non poteva più restare legato alle *Ricerche logiche*. Giacché, nel nuovo luogo della sua attività accademica, il suo sforzo appassionato di pensiero era più che mai volto all'edificazione sistematica del progetto esposto nelle *Idee*. Perciò Husserl poteva scrivere nella citata prefazione alla sesta ricerca: «anche la mia attività d'insegnamento a Freiburg esigevo che indirizzassi i miei interessi verso le universalità direttrici e il sistema».

Così dunque, con indulgenza, ma in fondo disapprovando, Husserl osservava come io, collateralmente alle mie lezioni ed esercitazioni, ogni settimana lavorassi con particolari gruppi di studenti più avanzati negli studi sulle *Ricerche logiche*. La preparazione di questo lavoro era fruttuosa soprattutto per me stesso. Fu nel corso di questo lavoro che appresi – inizialmente guidato più da un presentimento che da un fondato punto di vista – che quello che per la fenomenologia degli atti di coscienza si compie come l'automanifestarsi dei fenomeni è pensato in modo ancor più originario da Aristotele, e dal pensiero e dall'esserci greco nel suo complesso, come Ἀλήθεια, come il non-nascondimento dell'essente-presente, come il suo disvelarsi, il suo mostrar-si. Ciò che le ricerche fenomenologiche hanno riscoperto come l'atteggiamento fondamentale del pensiero, si mostra come il tratto fondamentale del pensiero greco, se non addirittura della filosofia come tale.

Quanto più decisamente mi si chiariva questa prospettiva, tanto più diventava pressante la domanda, da dove e come si determina ciò che, secondo il principio della fenomenologia, si deve esperire come «la cosa stessa»? Esso è la coscienza e la sua oggettualità, o è l'essere dell'ente nel suo non-nascondimento e nella sua latenza?

Così fui condotto sul sentiero della «questione dell'essere», illuminato dall'atteggiamento fenomenologico, di nuovo – ma in

un modo diverso da prima – senza quiete per le questioni che nascevano dalla dissertazione di Brentano. Ma il cammino di questo domandare fu più lungo di quanto supponessi. Esso richiese molte soste, vie traverse, deviazioni. Ciò che tentavano le prime lezioni di Freiburg e poi quelle di Marburg, mostra questo sentiero solo indirettamente.

«Caro collega, Lei ora deve pubblicare qualcosa. Ha un manoscritto adatto?» Con queste parole un giorno del semestre invernale 1925/26 entrò nel mio studio il decano della Facoltà di Filosofia di Marburg. «Certo» – risposi. Al che il decano replicò «ma deve essere stampato rapidamente». Questo perché la Facoltà mi aveva proposto *unico loco* come successore di Nicolai Hartmann per la prima cattedra di filosofia. Ma nel frattempo la proposta era stata respinta dal Ministero a Berlino con la motivazione che io da dieci anni non avevo pubblicato più niente.

Bisognava dunque dare alle stampe un lavoro che avevo a lungo trattenuto presso di me. L'editore Max Niemeyer era pronto, grazie alla mediazione di Husserl, a stampare subito i primi quindici fascicoli del lavoro, che doveva apparire nello «Jahrbuch» di Husserl. Subito due copie delle bozze furono inviate dalla Facoltà al Ministero. Tuttavia dopo un certo tempo tornarono indietro alla Facoltà con l'annotazione «insufficiente». Nel febbraio dell'anno seguente (1927) apparve allora il testo completo di *Essere e tempo*, nell'ottavo volume dello «Jahrbuch» e poi come volume autonomo. In seguito a ciò, dopo sei mesi il Ministero ritirò il giudizio negativo e ratificò la mia nomina.

In occasione della singolare pubblicazione di *Essere e tempo* entrai per la prima volta in rapporto diretto con l'editore Max Niemeyer. Quello che nel primo semestre dei miei studi universitari era un semplice nome sul frontespizio dell'affascinante opera di Husserl mi si mostrò ora, e nel futuro, in tutta la sua sollecita fedeltà e la magnanima semplicità del suo lavoro editoriale.

Nell'estate del 1928, durante il mio ultimo semestre a Marburg, si preparava il volume di scritti in onore di Husserl per il suo settantesimo compleanno. All'inizio di quel semestre moriva inaspettatamente Max Scheler, uno dei coeditori dello «Jahrbuch» di Husserl, che nel primo e nel secondo volume (1916) aveva pubblicato la sua grande ricerca *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Essa può essere considerata, accanto alle *Idee* di Husserl, come il contributo più importante dello «Jahrbuch»,

contributo che per la sua vasta influenza pose in una nuova luce la lungimiranza e la capacità della casa editrice Niemeyer

Il volume di scritti in onore di Edmund Husserl apparve puntualmente per il suo anniversario come supplemento allo «Jahrbuch». L'8 aprile 1929 potei offrirlo al maestro festeggiato tra la cerchia dei suoi allievi ed amici

Nel decennio seguente ogni pubblicazione di una certa importanza fu sospesa, finché nel 1941 l'editore Niemeyer osò stampare la mia interpretazione dell'inno di Hölderlin *Come al giorno di festa...*, senza indicare l'anno di pubblicazione. Io avevo tenuto questa conferenza nel maggio dello stesso anno a Lipsia come lezione pubblica su invito della locale Università. Il titolare della casa editrice, il signor Hermann Niemeyer, era venuto da Halle per questa conferenza, e alla fine parlammo della pubblicazione.

Quando, dodici anni più tardi, mi decisi a pubblicare le lezioni tenute in precedenza, scelsi per questo progetto le edizioni Niemeyer, che nel frattempo non recavano più l'indicazione «Halle a d Saale». Infatti, dopo aver patito notevoli danni e molteplici difficoltà, il loro proprietario di allora, profondamente provato da un grave dolore personale, aveva stabilito a Tübingen la nuova sede della casa editrice.

«Halle a d Saale» – nella stessa città aveva insegnato durante gli anni Novanta del secolo scorso, nella locale Università, l'allora libero docente Edmund Husserl. Spesso egli raccontava – più tardi, a Freiburg – la storia della nascita delle *Ricerche logiche*. Mai ometteva di ricordare con gratitudine e ammirazione la casa editrice Niemeyer, che alla svolta del secolo si era assunta il rischio di pubblicare un'opera voluminosa di un libero docente quasi sconosciuto, che imboccava sentieri inconsueti del pensiero e perciò doveva disorientare la filosofia del suo tempo, e così fu, anche dopo anni dall'apparizione dell'opera, finché Wilhelm Dilthey ne riconobbe l'importanza. L'editore non poteva allora sapere che in futuro il suo nome sarebbe rimasto legato a quello della fenomenologia, che ben presto avrebbe determinato lo spirito dell'epoca nei più diversi ambiti – per lo più in modo inespresso.

E oggi? L'epoca della filosofia fenomenologica sembra essere finita. La si considera già come qualcosa di passato, che può essere caratterizzato solo storiograficamente accanto ad altri indirizzi filosofici. Ma la fenomenologia, in ciò che le è proprio, non è

affatto un indirizzo filosofico. Essa è la possibilità del pensiero – possibilità che si modifica a tempo debito e solo perciò permane come tale – di corrispondere all'appello di ciò che si dà a pensare. Se la fenomenologia è così esperita e salvaguardata, allora essa può sparire come voce filosofica a favore della cosa del pensiero, la cui manifestatività resta un mistero.

APPENDICE 1969

Nel senso dell'ultimo paragrafo, già in *Essere e tempo* (1927), p. 38, si dice: «l'essenziale per essa [per la fenomenologia] non sta nell'esser *reale* come "corrente" filosofica. Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferramento di essa come possibilità»²

² M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, UTET Torino 1969, p. 100

Martin Heidegger

*Della comprensione del tempo nella fenomenologia
e nel pensiero della questione dell'essere¹*

In *Essere e tempo* troviamo propriamente questo: dobbiamo intendere e compiere la fenomenologia non nella sua realtà, ma nella sua possibilità. La massima fondamentale della fenomenologia non è il «principio di tutti i principi», ma quella che dice: «alle cose stesse». Se però pensiamo fenomenologicamente questa massima, la domanda diventa allora: qual è la «questione» della filosofia? È la coscienza? Ma bisogna chiedersi: per quale sentiero sono arrivato a rispondere a questa domanda? Ho potuto decidere semplicemente di partire da me stesso, in una intuizione egologica che mi sarebbe propria, oppure a questa riflessione appartiene necessariamente un rapporto con la storia non meramente storiografico, ma autenticamente storico? Infatti la storia del pensiero non è soltanto una mescolanza di diverse idee superate, ma essa dispone per noi l'esigenza di porre sempre di nuovo la medesima questione, la questione dell'essere dell'ente. Da qui nasce la questione più ampia, quella che per me si afferma a pieno diritto come fenomenologica. Se già la metafisica, lungo tutta la sua storia, parla dell'essere *dell'ente*, che essa declina nei suoi differenti casi come idea, *energeia*, *actualitas*, monade, oggettività, spirito assoluto, sapere assoluto, volontà di potenza, da dove viene a determinarsi allora l'essenza dell'essere?

Il primo impulso verso questo problema mi venne nel corso di uno studio di Aristotele, che mi occupò per molti anni, avendo

inizialmente come filo conduttore la dissertazione di Franz Brentano, *Sul molteplice significato dell'essere in Aristotele* (1862). La questione che mi preoccupava sempre di più era: qual è l'unità determinante in questa molteplicità di significati? Che cosa significa «essere»? L'altro impulso per il dispiegamento della «questione dell'essere» venne dall'aver visto che i Greci pensano l'essere in connessione con l'*aletheia*, l'Aperto senza ritrazione, come presenza. Riprendendo a pensare questo pensiero, e ciò ormai con uno sguardo esercitato sotto il profilo fenomenologico, la questione fece un passo in avanti. Nella misura in cui nella presenza, nel presente, si annuncia un tratto essenziale del tempo, il senso dell'essere non deve allora ricevere la sua determinazione dal tempo? Tuttavia diveniva chiaro che la determinazione del tempo nella filosofia, fin da Aristotele, era stata effettuata a partire dall'essere come presenza. Ciò che nel tempo è, è di volta in volta l'ora, ma il passato è il non più dell'ora, l'avvenire il suo non ancora. Il concetto tradizionale del tempo si mostrò insufficiente per intraprendere l'esame del rapporto fra l'essere e il tempo. Ma la questione del tempo è stata determinata a partire dalla questione dell'essere. Essa procede in una direzione che è sempre rimasta estranea alle ricerche di Husserl sulla coscienza interna del tempo.

¹ *Vom Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, in *Phänomenologie lebendig oder tot?* a cura di H. Gehrig, Badenia Verlag, Karlsruhe 1963, p. 67 (contiene anche scritti di E. Fink, L. Landgrebe, M. Müller, H. L. van Breda), *Della comprensione del tempo nella fenomenologia e nel pensiero del problema dell'essere* trad. it. di M. Sesti, «il Cannocchiale», 1/3, 1981, pp. 47-48.

Stampato nel mese di febbraio 1999
dalla Litografica Abbatense snc
Abbiategrosso (MI)