

Husserl e Heidegger. Critica dei fondamenti

di Rudolf Boehm

“Ma in questo caso — soggiunse Wilhelm — le opinioni contraddittorie sono tante e la verità, come suol dirsi, sta nel mezzo” “Nient'affatto! — ribatté Montano — nel mezzo sta il problema, imperscrutabile forse, forse anche accessibile, se si comincia per la via giusta”.

Goethe, *Anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister*, Secondo libro, cap. IX.

1. Cose controverse e cose pacifiche

L'indimenticabile Aron Gurwitsch (1901-1973) soleva lamentarsi nei suoi ultimi anni di vita della tendenza della scuola fenomenologica a non occuparsi ormai più che di “interpretation of texts”, anziché di “investigation of matters”. Aveva torto, in quanto la ragione d'esistenza della filosofia è proprio questa: che c'è ancora da chiedersi (domanda che si pone ‘sempre’ di nuovo) cosa, o meglio, quale sia la cosa (o siano le cose) che si tratta di ricercare. Questo era noto a Edmund Husserl, maestro di Gurwitsch, e a Martin Heidegger, del quale Gurwitsch naturalmente non volle sapere nulla.

È nota la frase di Husserl, che conclude il suo saggio programmatico sulla *Filosofia come scienza rigorosa* del 1911: “Non dalle filosofie, ma dalle cose e dai problemi deve venire l'impulso alla ricerca”¹. Ma in un passo più recondito dello stesso saggio egli scrive, con parole più significative: “Sono le cose stesse che dobbiamo interrogare. Ritorniamo all'esperienza, all'intuizione, le quali soltanto possono dare senso e ragionevole diritto alle nostre parole. Benissimo! Ma cosa mai sono le cose e che esperienza è quella a cui... dobbiamo tornare?”².

¹ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, “Logos”, I, 1911, p. 340 (trad. di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1958, p. 83, corsivo di Husserl).

² *Ivi*, p. 31. La chiarezza della frase viene anche pregiudicata dal fatto che nel testo, al posto dei tre punti di sospensione, troviamo “nella psicologia”.

aut aut, 223-224, gennaio-aprile
“Heidegger e Husserl”, a cura di Renato Cristin

Allo stesso modo Heidegger pretese, nel suo saggio su *La fine della filosofia e il compito del pensiero* (1964, apparso in tedesco per la prima volta in *Zur Sache des Denkens*, 1969), che è certo l'ultima pubblicazione da lui personalmente predisposta, che dovesse "essere chiaro fino a che punto il problema critico su quale sia la cosa del pensiero, appartenga necessariamente e stabilmente al pensiero"³. A torto Heidegger, un po' più oltre nello stesso testo, rimprovera a Husserl come a Hegel il fatto che "a proposito del motto 'alle cose stesse!' è stabilito in anticipo quale sia la cosa che riguarda la filosofia"⁴. Segue la frase: "La cosa della filosofia, dal punto di vista di Hegel e Husserl — e non solo loro — è la soggettività"; Heidegger cita solo il passo già indicato di Husserl, al termine della *Filosofia come scienza rigorosa*⁵, non la sua domanda "quali sono le cose?"⁶.

Implicitamente Heidegger rimprovera non solo a Hegel e a Husserl, ma ad ogni filosofia della nostra tradizione l'assenza del "problema critico", anzi per essa sarebbe "stabilito in anticipo quale sia la cosa del pensiero". A me pare invece davvero il contrario, che tutte le 'grandi' filosofie della nostra tradizione si caratterizzino proprio per questo — o piuttosto: che un pensiero si caratterizzi come filosofico proprio perché (sia esso quello di un Galileo Galilei o di un Robert Boyle) pone precisamente di nuovo questo "problema critico: qual è la cosa del pensiero?". Altrimenti ogni filosofia della nostra tradizione non sarebbe altro che 'scienza' dapprima gonfiata e ben presto superata, che rivestirebbe per noi tanto poco interesse (che non sia strettamente storico) quanto, per uno scienziato specialista, la prima edizione di un manuale che nel frattempo ha raggiunto la 50esima edizione. Heidegger scrive: "Cosa [...] sia la cosa della filosofia, questo è deciso fin dall'inizio. La cosa della filosofia come metafisica è l'essere dell'ente, la sua presenzialità nella figura della sostanzialità e della soggettività"⁷. Chi ha "deciso fin dal principio" ciò era stato però lo stesso Heidegger; quanto a Hegel e a Husserl, per nominare solo loro, pensavano, a proposito di quale fosse stata la cosa della filosofia che li aveva preceduti, *ben altrimenti*. La tesi di Heidegger su "la cosa della filosofia come metafisica" si è rivelata fruttuosa, ma solo per il fatto che noi (che abbiamo imparato la lezione di Heidegger) abbiamo potuto *comprendere* il "problema dell'essere" proprio come il "problema critico" posto dai filosofi su "quale sia la cosa del pensiero", e *non* come la constatazione definitiva di un oggetto dato e non so come ben determinato fin dal principio, di nome 'essere'.

³ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, trad. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1981, p. 61.

⁴ *Ivi*, p. 70.

⁵ *Ivi*, p. 83.

⁶ *Ivi*, p. 31.

⁷ *Ivi*, p. 68.

Ma torniamo a Heidegger e Husserl. Abbiamo già indicato più sopra una differenza tra i due che rende perlomeno comprensibile la presa di distanza di Heidegger da Husserl. La domanda di Husserl: "cosa mai sono le cose e che esperienza è quella a cui... dobbiamo tornare?" e la domanda di Heidegger su "quale sia la cosa del pensiero", segnano due diverse direzioni. Con la sua domanda Husserl pensa "le cose" e "un'esperienza", a cui possiamo richiamarci se vogliamo rispondere alla domanda intesa da Heidegger su: "quale sia la cosa del pensiero". Heidegger ha ragione quando nota che il motto di Husserl 'alle cose stesse!' si esprimerebbe più chiaramente nel "principio di tutti i principi" da lui esposto: "Per quanto riguarda il principio di tutti i principi: che ogni intuizione, originariamente offerente, sia sorgente legittima di conoscenza [...] non c'è teoria che possa ingannarci"⁸. E Heidegger non ha torto quando sostiene: "Il principio di tutti i principi' richiede come cosa della filosofia la soggettività assoluta"⁹. Questa era in realtà l'opinione di Husserl (che egli naturalmente credeva fondata sull'interrogazione delle cose stesse e dell'esperienza, diversamente da Heidegger, il quale sostiene, a mio giudizio in modo infondato, che il "principio di tutti i principi" di Husserl implicherebbe "la tesi del primato del metodo")¹⁰. Qui voglio soprattutto mettere in evidenza il fatto che ciò che Heidegger ha in mente quando parla di "cosa del pensiero" o "di filosofia", corrisponde in Husserl effettivamente alla "soggettività assoluta", non al suo "principio di tutti i principi". Cosa egli intenda con "cosa del pensiero", Heidegger lo illustra nel modo seguente: "determinare ciò che riguarda il pensiero, ciò che per il pensiero è ancora controverso, in causa. Questo, nella lingua tedesca, è il significato della parola 'Sache'"¹¹. A ciò corrisponde, in Husserl, ripetiamo, "la soggettività assoluta" o forse, più esattamente, la 'costituzione' (anche) di ogni obiettività in una soggettività (assai peculiare, quella 'trascendentale').

Il tardo Heidegger ha notoriamente finito col 'determinare' come "l'evento" ciò che *per lui* è la cosa del pensiero. A cosa si richiama *egli* per sostenere che sarebbe questa la cosa del pensiero? Senza dubbio ad una "esperienza del pensiero", del suo pensiero, a tutte le sue 'vie'. Essa lo indusse dapprima al "tentativo di pensare l'essere senza l'ente". A questo riguardo egli dice ancora, in una delle sue ultime conferenze, quella su *Tempo ed essere* (1962): "Il tentativo di pensare l'essere senza l'ente diviene ne-

⁸ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1950, 1951, p. 50.

⁹ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 70.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 67 [La parola 'Sache' significa 'cosa' nel senso corrente di oggetto, ma anche 'causa' legale e inoltre 'causa' nel senso di interesse vitale e infine 'causa' nel senso di condizione e premessa di un 'effetto' (n.d.t.)].

cessario dal momento che altrimenti, mi pare, non sussiste più alcuna possibilità di prendere propriamente di mira l'essere di ciò che è oggi tutt'attorno al pianeta [...]”¹². Per la sua determinazione di “ciò che riguarda il pensiero, ciò che per il pensiero è ancora controverso, in causa” (poiché era stato il suo “tentativo di pensare l'essere senza l'ente” a spingerlo a pensare l'evento) Heidegger si richiama all'“essere di ciò che è oggi tutt'attorno al pianeta”. Allora sarebbe proprio questo “che oggi è tutt'attorno al pianeta” ciò che in Heidegger corrisponde alla domanda di Husserl: “Sono le cose stesse che dobbiamo interrogare. Ritorniamo all'esperienza, all'intuizione, le quali soltanto possono dare senso e ragionevole diritto alle nostre parole. Benissimo! Ma cosa mai sono le cose e che esperienza è quella a cui [...] dobbiamo tornare?”¹³.

2. Spettatore disinteressato

Nel lamentare che i successori della scuola fenomenologica si occupassero ormai quasi soltanto della “interpretation of texts” anziché della “investigation of matters”, Gurwitsch aveva torto, in quanto per i fondatori di questa scuola tutto si riduceva a rinnovare la domanda: “cosa mai sono le cose a cui dobbiamo tornare?” e “qual è la cosa del pensiero?”. Gurwitsch ha però ragione contro tutti coloro che sono tenacemente impegnati a ‘interpretare’ Husserl e Heidegger ecc., ai quali non importa nulla di quelle domande obiettive: “ciò che riguarda il pensiero, ciò che per il pensiero è ancora controverso, in causa”.

Si è dotti, ci si attiene alla “interpretation of texts”. Muniti del più banale di tutti i concetti di ‘sapere’, consistente cioè nel ricordare tempestivamente quanto si è letto o sentito da qualche parte, si ‘sa’ naturalmente che Husserl e Heidegger hanno posto quelle domande e che per Husserl, in ogni caso secondo Heidegger, cosa del pensiero era la soggettività assoluta, mentre per Heidegger era il tentativo di pensare l'essere senza l'ente o, infine, un evento. Si storce il naso davanti al positivismo, ma secondo il costume del più piatto positivismo storico ci accontentiamo dal canto nostro di constatazioni quali: Husserl ‘determina’ il compito della filosofia come...; Heidegger ‘pensa’ l'essere come... Oppure si ride delle ideologie e della ingenua fede nel progresso ma, secondo il costume del modernismo più ingenuo finiamo dal canto nostro col constatare che le cose di Husserl sarebbe-

¹² *Ivi*, p. 98.

¹³ Sull'ultima affermazione di Heidegger da noi citata non è il caso di sottiglieggiare, anche se si capisce la mezza smentita di Heidegger in proposito, che Alfredo Guzzoni annota nel suo *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Sein und Zeit'*; *ivi*, pp. 126 e sgg.

ro superate dalla domanda di Heidegger, come risulta dalla cronologia. Lì non c'è più alcun contrasto, lì, non c'è più nulla che sia “per il pensiero ancora controverso, in causa”, per quanto inconciliabile, anzi forse incomparabile, sia stato il modo di ‘insegnare’ o ‘pensare’ di Husserl e Heidegger. Certo, lo sappiamo, vi sono tra loro grandi differenze. Ci si sente anzi superiori al cartesianismo, ma si esige certezza. E impegnarsi in una disputa sul “problema critico di quale sia la cosa del pensiero”, se quella ‘determinata’ da Husserl o da Heidegger o forse addirittura da Nietzsche, porterebbe all'incertezza. Infatti.

Devo proprio dimostrare che questa indifferenza nei confronti della “cosa del pensiero” (cioè il problema di quale sia la cosa del pensiero) è la condizione che domina in modo schiacciante il nostro mondo filosofico-dotto? Domando piuttosto: dove mai ci si pone quantomeno la domanda se la ‘determinazione’ della cosa del pensiero di Husserl e Heidegger sia vera? Su cosa si basano propriamente queste ‘determinazioni’? Quali sono mai le cose e a quale esperienza si richiamano Husserl e Heidegger per motivare le loro ‘determinazioni’ della cosa del pensiero? Ci si chiede perlomeno come possa in generale fondarsi una filosofia che non presenti solo affermazioni — tesi — finalizzate all'ottenimento della risposta corretta (che sarebbe da ‘dimostrare’) alle domande precostituite, ma innanzitutto voglia dire ‘soltanto’ qual è la domanda, qual è la cosa — il tema — che ci riguarda?

Sembra che ci si interessi sempre ancora molto di Heidegger e Husserl, ma non più di ciò che per Husserl e Heidegger era “ancora controverso, in causa”. Solo a fatica posso sottrarmi al dubbio che l'interesse per Husserl e Heidegger sia reale, indipendentemente dal fatto che presso di loro si trova un'occupazione. “I risultati che presentavano erano sufficientemente nuovi per attrarre uno stabile gruppo di seguaci, distogliendoli da forme di attività scientifica contrastanti con essi; e nello stesso tempo erano sufficientemente aperti da lasciare al gruppo di scienziati costituitosi su queste nuove basi la possibilità di risolvere problemi di ogni genere”¹⁴.

Paradigma!

3. Dimostrazioni!

Tuttavia abbiamo una giustificazione: col problema della verità come problema di fondazione siamo così autocritici da dire chiaro e tondo: riguardo al problema delle dimostrazioni in filosofia si versa già da tempo in condizioni pessime. Poiché la filosofia, su questo possiamo essere ancora d'accor-

¹⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, 1970, p. 8 (trad. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969).

do, ha a che fare con questioni di *principio* e le dimostrazioni vengono fatte *in base ai* principî, ciò che è dimostrabile non è perciò mai principio. Anche il pensiero di Heidegger, *da questo* punto di vista, non finisce fuori dalla filosofia: se per lui si tratta “del problema *critico* di quale sia la cosa del pensiero”, allora si tratta di un principio, di un ‘inizio’ nel senso di Aristotele: “A tutti i principî è comune il fatto di essere il *primum*, da cui [qualcosa] è o trae origine o viene conosciuto” (*Met.* IV - 1, 1013 a 17-19). Anche concesso che Heidegger abbia voluto arrischiare un “principio di ragione”, cioè un salto oltre qualsiasi specie di fondazione, tuttavia anche il suo “tentativo di pensare l’essere senza l’ente” non ha voluto essere semplicemente infondato: lui stesso lo indicò come “necessario, *perché* [...]” — quale che sia il senso secondo cui si voglia procedere oltre; anzi addirittura come “necessario, perché *altrimenti non* [...] sussiste più *alcuna possibilità* [...]” — col che viene indicato un noto genere di ragione: quello di una condizione necessaria della possibilità (a differenza di una “ragione sufficiente”).

Da ultimo, lo confessiamo, il problema della dimostrazione in riferimento ai principî fu discusso ancora soltanto nel neopositivismo — per le scienze, ma in rapporto volutamente polemico con la filosofia. La risposta che lì veniva data suonava propriamente: i principî vengono dimostrati grazie alla loro capacità dimostrativa. Certo non si parlò di ‘principî’, ma di ipotesi, teorie o addirittura di sistemi teorici, ma si pensarono con ciò senza dubbio ‘inizi’, “*primum* da cui [qualcosa] è o trae origine o viene conosciuto”. Al posto di ‘dimostrati’ si preferiva dire che i principi venissero ‘verificati’, tuttavia con ciò si pensava: l’unica possibile, necessaria o sufficiente fondazione di essi (o della loro verità) è data dalla dimostrazione *che è così* che risulta evidente la necessità di ‘determinate’ apparizioni. Non si disse più che queste apparizioni vengono dimostrate, ma si disse che esse venivano spiegate o considerate predicibili, con ciò però si intendeva la dimostrazione della loro necessità in base ai principî presupposti.

Qui si apre (‘sistematicamente’ parlando) la saracinesca per il “principio di tutti i principî” di Husserl (se non erro enunciato *prima* di tutte le più significative pubblicazioni del tardo “circolo viennese”): “Per quanto riguarda il *principio di tutti i principî*: che ogni intuizione originariamente offerente sia sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che ci si offre originariamente nell’‘intuizione’ (per così dire nella sua realtà effettuale in carne ed ossa) è da prendere semplicemente come esso si dà, ma anche solo nei limiti in cui nella circostanza si dà; su questo non c’è teoria che possa ingannarci”¹⁵. Questo, secondo quanto detto sopra, sarebbe esattamente il “principio di tutti i principî” in quanto è “il *primum* da cui” un principio “è o trae origine o viene conosciuto” esso stesso: le “cose stesse”. Ciò anche altrimenti si

¹⁵ E. Husserl, *Idee*, cit. p. 50.

chiamava principio, per Husserl non avrebbe in realtà potuto esserlo. Nel suo “prendere semplicemente tutto ciò che ci si offre nell’intuizione” originariamente, la fenomenologia sarebbe, o dovrebbe essere, completamente priva di principî.

Oppure *resta* anche *dopo* l’assunzione di questo “principio di tutti i principî” *ancora sempre* la domanda: “Sono le cose stesse che dobbiamo interrogare. Ritorniamo all’esperienza, all’intuizione [...] Ma cosa mai sono le cose e che esperienza è quella a cui [...] dobbiamo tornare?”. Ma allora, ancora una volta, non c’è bisogno anche nella fenomenologia di ulteriori principî per prendere una decisione intorno a questo problema?

Anche il neopositivismo finì col dubitare se anche nelle scienze non siano piuttosto i principî adottati — ipotesi, teorie, sistemi teorici — a decidere già che cosa sia il “fondamento di esperienza”, quindi “cosa mai siano le cose e quale sia l’esperienza a cui dobbiamo tornare”, che non un tale “fondamento d’esperienza” a poter seriamente valere come il “principio di tutti i principî” della scienza. In particolare, la scienza della natura non sarebbe allora “un’immagine della natura, ma una costruzione puramente concettuale; non le qualità del mondo definiscono la costruzione, ma è quest’ultima a definire le qualità di un mondo concettuale creato da noi artificialmente, implicitamente definito dalle leggi naturali da noi fissate”¹⁶. Si trovò infine che i principî autentici di una scienza fungono da ‘paradigmi’, cioè: “Essi determinano i metodi, la gamma dei problemi e i modelli di soluzione accettati da una comunità scientifica matura di un determinato periodo”¹⁷. In altre parole essi stessi decidono in anticipo “cosa mai sono le cose e qual è l’esperienza a cui [...] dobbiamo tornare”.

La “questione dei principî” che così si pone fu sollevata per la prima volta da Kant, il quale però se non può essere presentato come precursore del ‘convenzionalismo’ (nel senso di Popper), a sua volta neppure vide nulla di preoccupante nella decisione preliminare, contenuta nei principî di una scienza, circa “cosa mai sono le cose e qual è l’esperienza a cui... dobbiamo tornare”, bensì e conseguentemente “perfino la fisica dovette in ultima analisi la tanto fortunata rivoluzione del suo modo di pensare alla trovata di studiare la natura (senza conferirle attributi fantastici) secondo ciò che la ragione stessa ha posto in essa, ciò che da essa deve imparare e di cui di per se stessa non saprebbe nulla”¹⁸.

Ma cosa e quanto decidono poi in anticipo i principî della ‘ragione’ e cosa e quanto hanno poi ancora da dire le ‘cose’ e l’‘esperienza’?

¹⁶ Cfr. Karl Popper, *Logik der Forschung*, 1935, 1971⁴, p. 48 (trad. di M. Trincherio, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970).

¹⁷ T. S. Kuhn, *op. cit.*, pp. 131-132.

¹⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Prefazione, B XIII-XIV.

Oppure ci *sarebbero* — diciamo sotto il nome di *assiomi* — dei principi che non necessiterebbero anche di un “principio di tutti i principi”, e neppure di una dimostrazione fornita dalla loro capacità dimostrativa? Tuttavia lo stesso Aristotele comprese sotto ‘assioma’ solo un principio tale “che deve necessariamente possedere chi vuole imparare [anche solo] una cosa qualunque”¹⁹. Allora sarebbe a sua volta questa qualunque cosa da imparare (dunque “le cose stesse”) il principio addirittura degli stessi assiomi.

Ma già anche in rapporto alla definizione aristotelica citata di un principio in generale come “il *primum* da cui [qualcosa — manca la parola!] è o trae origine o viene conosciuto” si pone la domanda: *cosa mai?*

4. *Senso o mancanza di senso di tutto questo esserci umano*

Se noi chiamiamo con Heidegger “cosa del pensiero” ciò che altrimenti assume nella filosofia il nome di ‘principio’ e come autentico problema dei principi intendiamo il “problema *critico* di quale sia la cosa del pensiero” se è essa, ad essere “per il pensiero”, specialmente tra Husserl e Heidegger “ancora controversa, in causa” allora dobbiamo a nostra volta chiederci *innanzi tutto su che base* Husserl ‘determinasse’ ciò che per lui (e Heidegger ciò che per lui) “la cosa del pensiero” fosse e restasse (‘ancora’ controversa, in causa).

Ancora prima di questo dobbiamo domandarci *quale sia* per Husserl e quale per Heidegger la cosa del pensiero (supposto che sia possibile, dal momento che il *senso* della ‘cosa’ può emergere solo in senso proprio sulla *base* della sua messa in rilievo).

Intanto Husserl. Per Husserl, a giudizio di Heidegger, “la cosa della filosofia è la soggettività assoluta. La riduzione trascendentale applicata ad essa dà e assicura la possibilità di fondare nella soggettività e mediante questa, l’oggettività di tutti gli oggetti (l’essere dell’ente) nella sua valida struttura e consistenza, cioè nella sua costituzione. In questo modo la soggettività trascendentale si rivela come “l’unico ente assoluto”²⁰. Riletto nel luogo citato da Heidegger a dimostrazione della sua interpretazione, fa un effetto un po’ diverso. Il discorso “della soggettività trascendentale come unico ente assoluto” (già diverso dalla citazione heideggeriana) si trova solo nel titolo del paragrafo 103 di *Logica formale e trascendentale* e probabilmente non è di Husserl (ma di Ludwig Landgrebe). Il testo del

¹⁹ Aristotele, *An. post.*, I-2, 72a 16-17.

²⁰ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. G. Neri, Laterza, Bari 1966, p. 333.

paragrafo dice, al contrario: “*Ogni ente* è (contro il falso ideale [!] di un ente assoluto e della sua verità assoluta) alla fin fine relativo e [...] *relativo alla soggettività trascendentale*”²¹. E Husserl aggiunge: “Un *ente assoluto* è essente nella forma di una vita intenzionale [...]”²². Per quanto il modo di esprimersi di Husserl si avvicini qui e in alcuni altri passi al punto di vista di Heidegger, lascia pur sempre intravedere che Husserl la intendeva un po’ diversamente da quanto gli fa dire Heidegger.

Ma, comunque sia, *ciò che* è “in causa” è per Husserl incontestabilmente il “contrasto moderno tra oggettivismo fisicalistico e soggettività trascendentale” al cui “chiarimento originario” è dedicata²³ la seconda parte della sua tarda e unica “introduzione alla *filosofia fenomenologica*”²⁴. E non c’è dubbio alcuno che in questa disputa Husserl faccia propria la ‘causa’ (*Sache*) del “soggettivismo trascendentale”. *Perché?* (Tanto semplice suona ora il “problema *critico*” invocato da Heidegger). Proprio dall’opposizione all’“obiettivismo fisicalistico” dell’età moderna: per combatterlo. E *perché* vuole combattere l’obiettivismo? Perché egli scorge in *quest’ultimo* il principio che sta alla base delle “scienze europee”. E *perché* Husserl si oppone al dominio di queste scienze moderne? Perché c’è una “crisi delle scienze” che è più di questo soltanto, ma è piuttosto “l’espressione della crisi radicale della vita dell’umanità europea” (vedi titolo della prima parte del saggio). “Esiste veramente, considerati i costanti successi, una crisi delle scienze?”²⁵. — “Il rigore scientifico di tutte [le nostre] discipline [scientifiche], l’evidenza delle loro operazioni teoriche e dei loro successi sempre imponenti è fuori discussione”²⁶. Ma l’opinione di Husserl è “che [...] da un altro punto di vista, cioè a partire dalle generali lamentele relative alla crisi della nostra cultura e del ruolo ascrivito in merito alle scienze, sorgono per noi motivi per assoggettare la scientificità di tutte le scienze ad una *critica seria e davvero necessaria*”²⁷. *Perché* “nella nostra necessità vitale — sentiamo dire — questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude per principio proprio le domande che per l’uomo dei nostri infelici tempi, esposto ai più fatali rivolgimenti, sono quelle scottanti: le domande sul senso o sulla mancanza di senso di tutto questo

²¹ *Ivi*, p. 335.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. testo § 14.

²⁴ Sottolineatura mia; sottotitolo del saggio *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936); *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961. L’esistenza stessa di questo saggio è sufficiente a confutare la tesi di Heidegger secondo cui per Husserl “è stabilito in anticipo ciò che riguarda la filosofia come sua cosa”; nel caso contrario si potrebbe dire la stessa cosa di Heidegger.

²⁵ Titolo del § 1.

²⁶ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 34.

²⁷ *Ivi*, p. 35;

esserci umano”²⁸. Esse vengono “escluse in linea di principio” a causa dell’obiettivismo che domina le scienze, cioè — proprio in questo esso consiste per Husserl — a causa di “una sostituzione, realizzatasi già con Galilei, del mondo matematicamente costruito delle idealità, all’unico mondo effettivo, quello effettivamente, percettivamente dato, quello da sempre esperito e esperibile — il nostro mondo-della-vita quotidiano”²⁹.

Su che base quindi Husserl ‘determinò’ come “cosa del pensiero” — se vogliamo conservare questa formula di Heidegger — “la soggettività assoluta”? Sostanzialmente sulla base della sua esperienza “della nostra necessità vitale”, come conseguenza, ma forse anche come causa, delle nostre “domande sul senso o la mancanza di senso di tutto questo esserci umano”, alle quali non c’è risposta; e della sua interpretazione del principio delle scienze europee dell’epoca moderna come principio di un obiettivismo che egli rende responsabile di questa necessità vitale.

Noi non siamo per nulla lontani dall’iniziale “principio di tutti i principi” di Husserl, che pretendeva “di prendere semplicemente [...] tutto ciò che ci si offre originariamente nell’‘intuizione’ (per così dire nella sua realtà effettuale in carne ed ossa), come esso si dà, ma solo nei limiti in cui si dà”. Infatti in una connessione progressiva, che è un po’ mascherata dalle ripartizioni in capitoli e paragrafi, già nelle *Idee questo principio* trova la sua prima, e per tutto il seguito decisiva, applicazione nella famigerata “ἐποχή fenomenologica”, ossia nella “messa fuori azione” della “tesi generale grazie alla quale il mondo reale che ci circonda non è costantemente consaputo solo in modo generalmente apprensionale, ma è consaputo come ‘realtà effettuale’ esistente”³⁰. Qui sta la posizione di fondo di Husserl: la “‘realtà effettuale’ esistente” che si presume obiettivamente esistente non è affatto qualcosa “che ci si offra originariamente nell’intuizione”. Questa è però anche la ragione per cui Husserl, in nome di quel “principio di tutti i principi”, non era fin dall’inizio mai stato dell’idea di occuparsi semplicemente di tutte le cose possibili, ma piuttosto di una cosa ben precisa che “riguarda il pensiero”, che “è per il pensiero ancora controverso, in causa” (Heidegger): la soggettività di ogni obiettività (come io stesso preferirei dire per Husserl, anziché usare le formulazioni dello stesso Husserl e di Heidegger; ‘soggettività’ in Husserl, il che del resto corrisponde anche alla costruzione della parola, mi pare indicare una ‘qualità’ piuttosto che una ‘sostanza’). Proprio perciò un’opera come le *Idee richiedeva* un altro saggio come quello che Husserl ha poi effettivamente presentato nel 1936.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, pp. 77-78.

³⁰ E. Husserl, *Idee*, cit., pp. 62-63.

5. Oscuramento del mondo, distruzione della terra

Heidegger probabilmente non ha conosciuto il saggio di Husserl su *La crisi delle scienze europee* prima del 1954, data di apparizione dell’edizione di cui siamo debitori a Walter Biemel (neppure le prime due parti, dalle quali ho tratto i passi citati precedentemente, che apparvero già nel 1936 nella rivista di Belgrado “Philosophia”; è improbabile infatti che il loro editore, Arthur Liebert, o Husserl stesso abbiano fatto pervenire questi scritti ad Heidegger).

Già nel 1927, in *Essere e tempo*, Heidegger ha fatto del problema del “senso dell’essere” la ‘cosa’ del suo pensiero. A quanto mi risulta egli ha fondato la sua determinazione della cosa del pensiero un po’ più tardi di Husserl (1936) e nel contempo l’ha determinata in modo nuovo e cioè (per sua stessa ammissione) nel suo saggio scritto nel 1938, ma pubblicato solo nel 1950 (in *Sentieri interrotti*) su *L’epoca dell’immagine del mondo*. Lì si dice precisamente: “Cartesio è superabile solo mediante il superamento di ciò che egli stesso ha fondato: il superamento della metafisica moderna e quindi anche della metafisica occidentale. Ma ‘superamento’ significa qui anche il porre originario del problema del senso, cioè dell’ambito progettuale e quindi della verità dell’essere; problema che si rivela, insieme, come problema dell’essere della verità”³¹.

La cosa del pensiero, che gli interessa, la ‘determina’ però come “il problema del senso [...] e quindi della verità dell’essere”. Perché? (così semplice suona nuovamente il “problema critico” avanzato dallo stesso Heidegger). In vista di un “superamento della metafisica occidentale”, in quanto questa è caratterizzata da una dimenticanza del “problema del senso e quindi della verità dell’essere”. E perché Heidegger ritiene necessario superare l’intera metafisica occidentale? La risposta non può di nuovo essere: proprio perché essa ha trascurato quel problema dell’essere, se peraltro il problema “su quale sia la cosa del pensiero” deve rimanere un “problema critico” la cui risposta alla richiesta deve suonare: la metafisica occidentale deve essere superata, per superare la metafisica moderna, per superare Cartesio; infatti “la posizione metafisica di fondo per Cartesio è storicamente portata dalla metafisica platonico-aristotelica”³². La metafisica occidentale in generale deve essere superata, poiché essa si è costituita sulla base della metafisica moderna fondata da Cartesio. E perché quest’ultima deve essere superata? “La metafisica fonda un’epoca nel senso che offre a questa il fondamento della sua struttura essenziale per mezzo di una determinata interpretazione del-

³¹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 85 n.

³² *Ivi*, p. 84 n.

l'ente e di una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina le apparizioni che caratterizzano l'epoca"³³. Heidegger enumera quindi una serie di "apparizioni essenziali dell'età moderna": la scienza, la tecnica, l'estetica, la cultura e la sdivinizzazione; per poi chiedersi: "Quale concezione dell'ente e quale interpretazione della verità" — cioè, secondo quanto precede: quale 'metafisica' — sta alla base di queste apparizioni? Noi limitiamo la domanda all'apparizione nominata per prima, alla scienza"³⁴. La risposta che Heidegger dà a questa domanda vuol dire che alla base di questa particolare "apparizione essenziale dell'età moderna", e cioè della sua scienza, sta la metafisica della modernità fondata da Cartesio. 'Decisivo', in questa metafisica e poi anche per la scienza moderna, è per Heidegger il fatto che "l'uomo diviene il primo *subjectum* in senso proprio", quindi: "l'uomo diviene quell'ente sul quale si fonda ogni altro ente nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diventa il centro di riferimento dell'ente in quanto tale"³⁵. Solo allora, come nella scienza moderna, "Natura e storia divengono oggetto del rappresentare esplicativo [...] Solo ciò che così diviene oggetto è [e inoltre], vale [e inoltre] in quanto essente. Alla scienza come ricerca si arriva solo quando l'essere dell'ente viene cercato in tale oggettualità"³⁶, che, secondo Heidegger, presuppone la determinazione dell'uomo "a centro di riferimento dell'ente in quanto tale".

Perciò per Heidegger si tratta di superare Cartesio allo scopo di superare la scienza moderna. E perché *proprio lui* vuole superare la scienza moderna? E voler di nuovo rispondere: "Appunto per il suo 'umanesimo' e 'soggettivismo'", vorrebbe dire, ancora una volta, lasciar cadere il "problema critico" invocato da Heidegger stesso. *Esattamente a questo problema* aveva risposto lui stesso già nel 1935 (nel corso di lezioni sulla *Introduzione alla metafisica* pubblicata nel 1953): egli era costernato per il "miserabile imperversare della tecnica scatenata", della tecnica moderna, la cui 'essenza' egli spiegò nel breve scritto del 1938 addirittura come "coincidente con l'essenza della metafisica moderna"³⁷: "l'oscuramento del mondo, la fuga degli dei, la distruzione della terra, la massificazione dell'uomo, il sospetto carico d'odio nei confronti di tutto ciò che è creativo e libero, ha già raggiunto il mondo intero in misura tale che categorie così infantili come pessimismo e ottimismo sono diventate da tempo ridicole"³⁸.

³³ *Ivi*, p. 71.

³⁴ *Ivi*, p. 73.

³⁵ *Ivi*, p. 86.

³⁶ *Ivi*, p. 83.

³⁷ *Ivi*, p. 72.

³⁸ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 48.

Su quale base quindi Heidegger 'determinò' la "cosa del pensiero" come "il problema della verità dell'essere" ovvero il "tentativo di pensare l'essere senza l'ente"? In ultima analisi sulla base della sua esperienza, soprattutto quella di un "oscuramento del mondo", della "fuga degli dei" e della "distruzione della terra" come "di ciò che oggi è tutt'intorno al pianeta"; e la sua interpretazione della "posizione di fondo" dell'età moderna, in particolare della scienza e della tecnica moderne come posizione dell'uomo in quanto *subjectum*, nel "centro di riferimento dell'ente in quanto tale", che egli rende responsabile dell'"oscuramento del mondo" e della "distruzione della terra".

Siamo lontani (benché di soli 10 anni) dalla prima fondazione del "privilegio del problema dell'essere" in *Essere e tempo*? Ma già nella sua prolusione friburghese, come successore di Husserl, sulla domanda *Cos'è la metafisica?* (1928), Heidegger ha fondato la plausibilità della 'cosa' del suo pensiero su una esperienza di 'angoscia' di fronte al 'nulla'. Heidegger potrebbe averla provata — ed essersi interrogato sul suo fondamento.

Annotazione

Forse posso inserire qui un'annotazione sulla storia della fortuna di Heidegger e Husserl, facendo riferimento a me stesso e, probabilmente, anche ad altri della mia generazione, dal momento che non sono poi uomo tanto fuori dal comune. "Il mio cammino nella fenomenologia" iniziò durante gli ultimi anni dell'ultima guerra europea con discussioni interminabili con mio padre, professore di chimica farmaceutica, sull'utilità di questa scienza presumibilmente più utile di tutte le altre, in considerazione dell'oscuramento del mondo, della distruzione della terra e dell'ammasso dell'uomo in fosse comuni di cui noi fummo testimoni. Così, la veridicità di Heidegger scosse me (noi), quando ne sentii parlare per la prima volta nel 1946 alle lezioni di Karl-Heinz Volkman-Schluck a Lipsia: l'angoscia e lo star di fronte al nulla, conoscevamo entrambe le cose per esperienza. Leggemmo *Kant e il problema della metafisica*, *Essere e tempo*, ma soprattutto *Cos'è la metafisica?* con la postfazione annessa a quest'opera apparsa nel 1943. (Anche di Husserl sentii parlare per la prima volta da Volkman-Schluck, senza esserne ancora molto colpito, ad eccezione di un problema che mi impegna ancora oggi e che riguarda "il principio di contraddizione"). A Rostok, dove lo accompagnai nel 1948, più esattamente a Warnemünde, il mio amato maestro mi rimproverava, mentre a nuoto mi inoltravo nel Mar Baltico, che la mia interpretazione di Heidegger era piuttosto 'esistenzialistica' (Cfr. la *Libertà per la morte* stampato in grassetto in *Essere e tempo*, § 53). Ma noi intendevamo questa espressione in senso più storico e sociale di quanto lo stesso

Volkman-Schluck pensava. In *Sentieri interrotti*, che io ricevetti quando ero già nella Germania occidentale da un anno, trovammo una conferma. Appena poco più tardi mi raggiunse la *Lettera sull'umanismo* (con *La teoria platonica della verità*) con la quale non mi trovai proprio a mio agio. Quando, nel 1953 apparve l'*Introduzione alla metafisica* di Heidegger del 1935 (con la sconcertante tirata sulla "interna verità e grandezza di questo movimento", cioè del 'nazionalsocialismo'), ero già (dal 1952) a Lovanio occupato come assistente di M. Biemel nella preparazione dell'edizione curata da W. Biemel della *Crisi* di Husserl. Fu una mia proposta, che il buon padre Van Breda accolse di buon grado, di far seguire all'edizione di Husserl le lezioni sulla *Erste Philosophie* del 1923/24. Dopo essere stato heideggeriano non sono però più diventato husserliano; anzi, mi sono cimentato in una autonoma *Critica dei fondamenti dell'epoca* (1974). Ancora prima (in un libro su Aristotele intitolato *Il fondamentale e l'essenziale*, 1965) avevo iniziato la mia discussione con Heidegger. Questi la prese molto bene, mentre il mio maestro Volkman-Schluck, solo in parte scherzando, mi accusò di "tradimento dell'essere". Quando diedi ai miei studi husserliani e fenomenologici il titolo *Dal punto di vista della fenomenologia* (1969 e 1982) pensavo con ciò anche di esporre qui le medesime cose del mio libro su Aristotele e della mia *Critica*. I miei lettori (che, a giudicare dal numero di libri venduti, deve aggirarsi intorno al centinaio!) hanno notato poco questa critica di fondo. Forse era la cosa più furba che potessero fare.

6. Critica dei fondamenti dell'epoca

Tanto la determinazione husserliana della "cosa della filosofia", quanto quella heideggeriana della "cosa del pensiero" sono di fatto risposte a un "problema critico" (sottolineatura di Heidegger). La 'filosofia' di Husserl e parimenti il 'pensiero' di Heidegger, si fonda su una critica dei fondamenti dell'epoca, si costruisce come tale, si presenta come tale, è "nel fondo" una critica dei fondamenti dell'epoca.

Per Husserl come per Heidegger la cosa del pensiero si determina come un rivolgimento (un 'rovescio') contro un principio che finora ha dominato l'epoca, perché posto come principio o assunto (come inevitabilmente dominante). Questo è accertato come "il *primum* da cui" una "necessità vitale" dell'umanità presente "è o trae origine o viene conosciuta". Questa stessa "necessità vitale" è il primo motivo per determinare il *suo* inizio o origine, la sua 'causa' e *al contrario* per porre un nuovo o altro inizio, un nuovo o altro principio: ormai la cosa del pensiero.

O viceversa: *al fondo* del pensiero di Husserl come di Heidegger sta una (sempre altra) esperienza di quella "necessità vitale" in cui presentemente

vive o soffre l'umanità. Essi cercano di scoprire cosa stia, quale "fondamento dell'epoca", al fondo di questa stessa "necessità vitale": il principio, il *primum* da cui essa ha tratto origine e da cui si 'spiega': il *πρῶτον φεῦδοι* dell'epoca. Per contro, rimemorando, essi cercano di rideterminare la cosa del pensiero per sovvenire alla "necessità vitale" dell'umanità vivente, presente e futura. Posso ammettere che si interessino effettivamente di Husserl e Heidegger solo coloro che entrano in merito alla loro critica dei fondamenti dell'epoca, anziché liquidarla come un semplice ornamento storico della fenomenologia trascendentale di Husserl e del pensiero dell'essere di Heidegger (come se Husserl e Heidegger avessero utilizzato la "necessità vitale" dell'umanità solo come una reclame per lanciare la loro merce filosofica sul mercato librario); o si accontentano di constatare, in maniera superficiale, che Husserl analizza la crisi in questo modo e Heidegger un po' diversamente e in ogni caso privilegiano l'una o l'altra analisi sulla base di un gusto personale, senza entrare nel merito di ciò che proprio *qui* "è per il pensiero ancora controverso, in causa", ossia senza entrare in causa.

Se vogliamo ancora *entrare in causa* (anziché "abbandonare a se stessi" anche Husserl e Heidegger, cosa che del resto lo stesso Heidegger alla fine prese in considerazione: "smetterla con il superamento e lasciare la metafisica a se stessa"³⁹), allora ancora e sempre su queste questioni:

1. hanno Husserl o Heidegger intimamente sentito e appropriatamente descritto il vero e proprio stato di necessità dell'uomo che oggi vive, ieri è nato e domani muore?

2. hanno Husserl o Heidegger 'correttamente' accertato il primo fondamento, la 'causa' da cui questo stato di necessità ha tratto origine e si 'spiega'?

3. hanno Husserl e Heidegger appropriatamente meditato il 'vero' rivolgimento a questa 'causa' del nostro stato di necessità?

La considerazione esposta sopra sul problema delle 'dimostrazioni' in filosofia non è indifferente per una critica dei fondamenti di un'epoca. Per la verità la considerazione è stata esposta nel modo in cui si usa(va) esporla: come problema delle dimostrazioni per principi che si esprimono in forma di *tesi*. Ora un pensiero, che si fonda nella figura di una critica dei fondamenti dell'epoca, non si occupa "per principio" dell'enunciazione di *tesi*, ma (per rispondere al "problema critico" su quale sia la cosa del pensiero") di *temi*. Ma da un lato le tesi sono poi soltanto una forma specifica delle posizioni di temi: prima ancora di 'porre' qualcosa, esse hanno già 'esposto' un tema. E d'altro canto si possono e si devono richiedere 'dimostrazioni' per la *necessità* dell'enunciazione di un tema (la tesi, che tacitamente accompagna ogni posizione di temi). Il problema delle 'dimostrazioni', per una criti-

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 126.

ca dei fondamenti di un'epoca, si pone bensì in modo parzialmente più pregnante, ma si risolve anche (proprio perciò) in modo parzialmente, se non più facile, certo più semplice. Infatti esso corre ovunque piuttosto il pericolo di 'dimostrare' troppo che troppo poco.

Riguardo al problema di "cosa mai siano le cose e che esperienza sia quella a cui dobbiamo tornare" vale anche qui l'husserliano "principio di tutti i principi", qui però con tutta l'enfasi ad accogliere "tutto ciò che ci si offre [...] per così dire nella sua realtà effettuale in carne ed ossa [...] solo nei limiti in cui nella circostanza si dà". Questi limiti si fondano nella nostra finitezza e noi li sentiamo (un pleonasma) come i limiti della nostra sensibilità. La critica può solo retrocedere a originarie esperienze negative, cioè a sensazioni e sentimenti di una mancanza, che non sono semplicemente riflesso di 'idee' preconcepite, ossia non sono altro che *ressentiment*. La critica stessa deve soprattutto essere liberata da *ressentiment*. Per la verità nessuno può avere la sensazione o il sentimento di quello che è la sensazione o il sentimento di un altro; *entropatia* è una metafora fuorviante, nelle sensazioni e nei sentimenti di altri si può soltanto "entrare col pensiero" — e proprio questo limite della sensazione è uno dei fondamenti della necessità del pensiero in generale.

Per l'accertamento delle 'cause' di tali originarie esperienze negative nei principi finora fissati e accettati, vale anche qui la considerazione che i principi presunti devono essere documentati nel senso che è per loro mezzo che si 'spiega' lo stato di necessità dominante (quale che esso sia). Ma non è necessario ricavarli con argomentazioni o 'ricostruirli', poiché essi — sia pure sotto qualche mascheramento o codificazione — devono già trovarsi esplicitamente nella storia che ci è stata tramandata. Il procedimento volto al loro recupero può e deve essere, per una parte decisiva, di tipo "storico-filologico" (sebbene esso, in base all'intento critico che lo guida, non solo non debba necessariamente, ma non possa neppure essere "scientificamente oggettivo"). Il procedere dell'accertamento di ciò che così si impone come la "cosa del pensiero" è quello della logica più elementare di tutte, anzi, si può dire, dell'unica: quello della contraddizione. È bensì semplice, ma non facile, determinare qualcosa che è "esattamente il contrario" di un'altra cosa determinata.

"Non è questo il luogo, né il momento" per approfondire il problema delle dimostrazioni. Ho usato le virgolette per richiamare ancora l'attenzione su un ultimo problema relativo alla critica dei fondamenti di un'epoca. Tale problema deve fondare un tema. Ma non a caso noi osserviamo sempre che di essi si deve far parola 'qui' e 'ora', ovvero che non è "questo il luogo", che non è "questo il tempo". Allo stesso modo una critica dei fondamenti dell'epoca può, anzi deve essere *superata* e lasciare spazio e qualche altra cosa che sul momento e da qualche parte si riveli ancora più urgente.

7. Natura e età moderna

È inevitabile ritornare ancora una volta "alle cose stesse". Proprio al centro del pensiero di Husserl o Heidegger sta la critica di entrambi all'età moderna e alla sua scienza, più esattamente al principio dell'età moderna come epoca della scienza. Husserl la contesta in quanto obiettivismo, Heidegger in quanto soggettivismo.

A prima vista appare sorprendente che questo non abbia sollevato una vivace polemica nel mondo filosofico che pure si interessa(va), apparentemente, di Husserl e Heidegger.

In un secondo momento, invece, sembra dissolversi l'opposizione tra ciò che Husserl considerava obiettivismo e Heidegger soggettivismo. Husserl non voleva affatto negare la soggettività di ogni obiettività, ma metterla in evidenza: "Solo una radicale interrogazione rivolta all'indietro su la soggettività e precisamente quella soggettività che, in ultima istanza, costituisce ogni valenza mondana con il suo contenuto e in tutti i modi prescientifici e scientifici [...] può rendere comprensibile la verità obiettiva [...]"⁴⁰. Ed anche Heidegger disse: "L'essenziale è qui il necessario scambio tra soggettivismo e obiettivismo"⁴¹.

Rassicurarsi, però, in considerazione di questo secondo aspetto, sarebbe solo troppo comodo e trascurerebbe ancora una volta il "problema critico di quale sia la cosa del pensiero". Che Husserl e Heidegger intendessero come principio dell'età della scienza due cose totalmente opposte, dipende dal fatto che essi, a partire da questa prospettiva critica, determinarono in modo completamente diverso "quale fosse la cosa del pensiero": Husserl optò per la soggettività stessa, Heidegger per l'essere stesso.

Husserl si è rivolto contro l'obiettivismo come se volesse dire: non lasciatevi impressionare oltre misura dall'obiettività scientifica, essa stessa è ancora, proprio in quanto tale, (radicata nella) soggettività; egli voleva incoraggiare "a dar forma a tutta la propria intera vita personale [...] in universale auto-responsabilità"⁴². Heidegger si è rivolto contro il soggettivismo come se volesse dire: non abbiate troppa fiducia nell'opinione secondo cui, grazie alla scienza e alla tecnica moderne "l'uomo [...] (divenga) il centro di riferimento dell'ente in quanto tale"⁴³; egli intendeva mettere in guardia: "L'esercizio della violenza contro la strapotenza dell'essere *deve* frantumarsi contro quest'ultima, se l'essere domina come ciò che essenzia, e cioè come φύσις [...]"⁴⁴.

⁴⁰ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 97.

⁴¹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit. p. 85.

⁴² E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 289, nell'annotazione che Walter Biemel, con felice scelta, ha collocato come § 73 alla fine del saggio incompiuto.

⁴³ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 86.

⁴⁴ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 169.

Ma in questo modo tra Husserl e Heidegger non avrebbe potuto esplodere di nuovo la discussione mai conclusa a cui, poco meno di duecento anni prima, aveva dato voce per primo Fichte (e cioè rifacendosi a Kant), la discussione tra 'idealismo' e 'dogmatismo' (come la definì subito Fichte in tono polemico); infatti dopo Fichte (e ovviamente con parole sue) "la discussione tra l'idealista e il dogmatico [...] (è), propriamente, se l'autonomia della cosa debba essere sacrificata all'autonomia dell'io o, viceversa, se l'autonomia dell'io debba essere sacrificata a quella della cosa"⁴⁵.

Oppure, cos'è mutato? È abbastanza chiaro. Proprio ciò che in un secondo momento sembrò far sparire l'opposizione tra Husserl e Heidegger: Husserl e Heidegger stanno *insieme* sul terreno di un riconoscimento avviato già da Kant e Fichte: il riconoscimento della soggettività anche di ogni obiettività scientifica, e precisamente in quanto tale. In questo modo il punto controverso si è spostato.

Forse la disputa avrebbe potuto essere portata più vicina se non ad un appianamento almeno ad un esito incruento in base alla seguente riflessione. Si tratta della scienza naturale dell'età moderna (per la verità delle sue spaventose conseguenze in tutti i campi dell'umano): della fisica. Questa fisica ha un doppio volto. Da un lato ciò che essa ci presenta come natura sembra un'astrazione quasi incredibile. D'altro lato essa stessa non dispiega soltanto (in quanto scienza) un'inquietante efficacia in mezzo al mondo-della-vita, ma sembra anche sentirsi sempre ancora in diritto — come un tempo la "filosofia della natura" greca — di richiamarsi a nient'altro che "alla strapotenza dell'essere [...] se l'essere domina come ciò che essenza, e cioè come φύσις". Husserl ha visto principalmente il primo lato; e perciò si rivolse principalmente contro "l'obiettivismo fisicalistico", cioè contro "una sostituzione, realizzata già con Galilei, del mondo matematicamente costruito delle idealità all'unico mondo effettivo, quello del mondo-della-vita" (vedi sopra). Heidegger, al contrario, ha visto soprattutto il secondo lato; più ampiamente di Husserl osservò l'efficacia della scienza nella tecnica, anzi della tecnica già nella scienza, e considerò addirittura la scienza e la tecnica stesse come una sorta di 'evento' naturale; per la verità egli si scagliò contro il soggettivismo della metafisica moderna, solo però per rimandare di nuovo più energicamente alla "strapotenza dell'essere [...], se l'essere domina come ciò che essenza, cioè come φύσις". Senza dubbio Heidegger avrebbe contraddetto nettamente questo mio accostamento della fisica moderna all'antica fisiologia (come la chiama Aristotele) e ... con ragione: ma con questa ragione, che la fisica moderna ha degradato il dominio della natura, come fu concepito un tempo dai greci, ad un'astrazione umana.

⁴⁵ Cfr. la cosiddetta *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, § 5.

Ma come la mettiamo se la natura, intesa allora per la prima volta dai greci, fosse *entrambe le cose*: strapotenza e astrazione? Esiste in proposito nella nostra tradizione addirittura un'antica parola, δύναμις in greco, 'potentia' in latino, che in entrambi i casi significa sia *Macht*, che mera *Möglichkeit*. In tal caso dominerebbe certo in ultima analisi, in modo strapotente (in ciò avrebbe ragione Heidegger) la potenza di questa natura; ma in modo disastroso solo se (e qui avrebbe ragione Husserl) noi uomini rinunciamo alla nostra autoresponsabilità e cediamo all'obiettivismo.

8. L'età della critica

Husserl e Heidegger hanno trovato solo pochi seguaci nei loro tentativi di fondare "una filosofia" come critica dei fondamenti dell'epoca; d'altronde non *per* fondare "una filosofia", ma perché la condizione dell'umanità alla fine di quest'epoca richiede una "critica seria e davvero necessaria" nell'interesse degli "uomini dei nostri infelici tempi, esposti ai più fatali rivolgimenti" (Husserl, vedi sopra). Certo essi avevano dei precursori: Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, sí anche Freud — tutta la loro opera non era quasi nient'altro che una critica dei fondamenti della nostra epoca. Essi rappresentano un nuovo tipo di 'filosofia', di cui gli intellettuali di quest'epoca non potranno ancora evitare a lungo di prendere visione.

Già Kant annunciava: "La nostra epoca è proprio l'epoca della critica"⁴⁶. Fichte osservava: "I filosofi moderni però sono nella loro globalità *dogmatici* e sono fermamente decisi a rimanerli. Kant è stato semplicemente tollerato perché è stato possibile farlo passare per un dogmatico; la dottrina della scienza, mediante la quale non si può intraprendere un tale mutamento è necessariamente insopportabile a questi tipi di saggezza mondana"⁴⁷. Spesso sembra che Fichte abbia così descritto un processo che si è ripetuto fino ad oggi, sempre di nuovo, anche nel caso di Husserl e Heidegger.

I tentativi dei suddetti personaggi di penetrare col pensiero nella "necessità vitale" dell'umanità in questa nostra epoca, le loro supposizioni sull'erroneo principio da cui dipende questa necessità e la loro determinazione, su di esso fondata, della cosa del pensiero, divergono ampiamente l'una dall'altra, sono tra loro in conflitto. Sarebbe ora che almeno noi, che ci interessiamo di 'filosofia', ci impegnassimo in questa controversia non violenta per contribuire da parte nostra a risparmiare all'umanità contrapposizioni violente.

Giacché il conflitto non può non essere.

traduzione dal tedesco di Alessandra Pedevilla.

⁴⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XI.

⁴⁷ Cfr. la cosiddetta *Erste Einleitung in § 5 n.*

Heidegger e il principio della fenomenologia

Klaus Held

Secondo la definizione programmatica di Husserl in *Idee I*¹, la fenomenologia si fonda sul principio della visione originariamente offerente, o evidenza (*Evidenz*). 'Evidenza' ha inoltre il significato lato della datità originaria. Nei suoi ultimi anni Heidegger ha affermato a più riprese di avere conservato il principio della fenomenologia in modo più adeguato e radicale di quanto avesse fatto il suo fondatore². Vorrei assumere questa rivendicazione come filo conduttore per indagare fino a che punto Heidegger, nel corso del suo pensiero, abbia di fatto pensato in modo coerentemente fenomenologico.

In *Logica formale e trascendentale* Husserl ha indicato nel modo più chiaro la portata del principio di evidenza per la fenomenologia³. Il tema fondamentale della sua fenomenologia è l'intenzionalità della coscienza. Ma l'intenzionalità si basa sull'evidenza; ogni coscienza infatti è in rapporto intenzionale con gli oggetti solo perché ha la possibilità di rappresentarsi i singoli oggetti nella loro datità originaria. L'intenzionalità è quindi fondamentalmente riferimento all'evidenza⁴.

L'indagine fenomenologica sull'intenzionalità è essa stessa una forma di coscienza intenzionale ed è quindi soggetta all'esigenza di confermare le sue conoscenze per mezzo della visione originariamente offerente. Da questo

¹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana Bd. III 1, Bd. I, Den Haag 1976, p. 51; trad. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, Einaudi, Torino 1965, p. 43.

² Cfr. M. Heidegger, *Brief an P. Richardson*, in W.J. Richardson, *Trough Phaenomenology to Thought*, Phaenomenologica Bd. 13, Nijhoff, The Hague 1974, p. XV.

³ Cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. di G.D. Neri, prefazione di E. Paci, Laterza, Bari 1966, pp. 250 sgg.

⁴ Heidegger afferma correttamente in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Gesamtausgabe* vol. 20), p. 68, che l'evidenza ha per l'intenzionalità una "funzione universale".

punto di vista tanto l'oggetto quanto il metodo della ricerca fenomenologica sono definiti in relazione all'evidenza. Ci si può chiedere ora se l'evidenza conservi in entrambe queste funzioni un tratto fondamentale comune. Nelle lezioni del 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, nelle quali la posizione di Heidegger nei confronti della fenomenologia di Husserl si manifesta in un certo senso più liberamente ed esaurientemente, egli si è lasciato guidare sotterraneamente anche da questo problema e ha individuato il tratto fondamentale generale dell'evidenza, in Husserl, nel concetto di intuizione categoriale⁵.

Il principio husserliano di evidenza presuppone la possibilità della visione originariamente offerente, e questa è a sua volta possibile solo a condizione che per la sua realizzazione concreta sia fin dall'inizio presente qualcosa di intuibile. Questo oggetto d'intuizione originariamente presente è costituito dalle determinazioni generali, formali e eidetiche, solo alla luce delle quali — questa l'interpretazione heideggeriana di Husserl — gli oggetti di percezione possono apparire con evidenza alla coscienza intenzionale. Nella sesta Ricerca Logica Husserl definisce queste determinazioni col concetto lato di *categoriale*⁶. Il categoriale si nasconde allo sguardo non educato filosoficamente, ma poiché è ciò che rende possibile l'apparire degli oggetti di percezione, è esso — almeno nell'interpretazione di Heidegger — ciò che propriamente appare nel loro apparire⁷. Heidegger ritiene decisivo in Husserl il fatto che l'universale categoriale non sia soggettivo, non possa cioè né essere colto tramite la riflessione sulla costituzione interna della coscienza, né prodotto tramite atti soggettivi di deduzione intellettuale⁸. Conformemente al principio di evidenza, non ci è consentito analizzare minuziosamente le caratteristiche che il categoriale ci presenta nella sua costituzione originaria. E tuttavia, la costituzione originaria è l'intuizione categoriale, e in essa — come dimostra il concetto stesso di 'intuizione' (*Anschauung*) — l'universale categoriale ci appare come qualcosa di dato.

Nei *Prolegomena* Heidegger interpreta la scoperta che il categoriale non è qualcosa di soggettivo, ma che possiede il carattere di una predatità trans-soggettiva, come l'intuizione veramente decisiva di Husserl. Ai suoi occhi essa costituisce il punto focale della sua fenomenologia⁹, dal momento che

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena*, cit., p. 130; il problema che cosa sia l'intuizione categoriale viene svolto nelle pp. 64 e sgg. in relazione a Husserl.

⁶ Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. di G. Piana, il Saggiatore, Milano 1968, vol. II, pp. 444 sgg. Inoltre E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1970², pp. 107 sgg.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *Vier Seminare*, a cura di C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 115.

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena*, cit., p. 78 sgg., 97 e 101; anche Id., *Vier Seminare*, pp. 113 sgg. e 116.

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Vier Seminare*, cit., p. 111.