



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

***PER UN'ANALISI DELL'INTENZIONALITÀ ATTRAVERSO IL PENSIERO DEL
PRIMO HEIDEGGER.***

DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ERMENEUTICA ONTOLOGICA.

Relatore:

Ch.mo Prof. *Andrea Altobrando*

Laureando:

Giuseppe Maria Pascoletti

Matricola n. 2027781

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

INDICE

INTRODUZIONE.....	I
AVVERTENZA.....	IV
PRIMA PARTE: «ONTOLOGIA DELL'ESSERCI UMANO», 1919-1923.	1
Capitolo 1: Fenomenologia: Heidegger <i>contra</i> Husserl.....	3
1- «La fenomenologia (...) risulta <i>non-fenomenologica!</i> »	3
2- La scienza ed il metodo.....	8
a. La scienza.....	8
i. Il <i>qualcosa in generale</i>	9
ii. La <i>Kathedererlebnis</i> , la significatività e l'indicazione formale.....	12
iii. La riduzione.....	16
b. Il metodo.....	25
iv. La riflessione.....	27
3- Il <i>qualcosa pre-teoretico</i>	30
4- <i>Kenntnisnahme</i>	36
Capitolo 2: verso l'Ontologia ermeneutica.....	43
1- <i>Io storico e Lebenswelt</i>	43
a. Soggetto.....	45
b. Mondo.....	50
i. <i>Umwelt, Mitwelt e Selbstwelt</i>	51
ii. L'ente nel/del mondo: <i>Umweltding, Naturding e Dinglichkeit</i>	57
iii. <i>Datità ed es weltet</i>	62
2- Intenzionalità come <i>Bekümmerng</i>	66
a. Storia.....	68
b. Aristotele.....	73

i. <i>Orexis e Cura</i>	74
ii. Movimento e intenzionalità.....	77
c. Gehalts-, Bezugs- e Vollzugssinn.....	80
iii. Distruzione fenomenologica.....	92
d. Ermeneutica della fatticità.....	98
iv. Tempo, Temporalità ed Apertura: «la cura come commercio».....	105
SECONDA PARTE: VERSO LA <i>SEINSFRAGE</i>, 1924-1927.....	114
Capitolo 3: Il tempo come fondamento della trascendenza.....	116
1- Dalla morte alla storia.....	116
a. Morte.....	116
b. Storia.....	122
i. <i>L'essere-l'uno-con-l'altro</i>	126
ii. Differenza ontica.....	130
c. Trascendenza.....	134
2- L'essere dell'intenzionale.....	141
a. Umsicht ed inutilizzabilità.....	144
b. Il modo d'essere della coscienza.....	150
i. Verso la Seinsfrage.....	157
CONCLUSIONI.....	163
RINGRAZIAMENTI.....	172
BIBLIOGRAFIA.....	174

INTRODUZIONE.

Il lavoro che presentiamo si propone di essere una disamina del concetto di intenzionalità nel primo pensiero fenomenologico di Martin Heidegger. L'autore, infatti, erede dell'impostazione di ricerca filosofica che il suo maestro, Edmund Husserl, ha contribuito a fondare, erediterà una rete di concetti, i quali garantiranno lo sviluppo di una propria e personale proposta filosofica. Nostro interesse è quello di mostrare come, tuttavia, la nota presa di distanza che Heidegger compie nei confronti dell'impostazione d'indagine di Husserl, comporti una rivisitazione dell'intera struttura fenomenologica che caratterizzò la prima presenza heideggeriana a Friburgo. L'obiettivo delle pagine che seguiranno è duplice: da una parte, mostrare come l'originaria adesione, ma conseguente allontanamento, dalle strutture fenomenologiche husserliane, assieme ad influenze che Heidegger recupererà dalla filosofia antica, così come anche da quella ad egli contemporanea, garantisca una progressiva presa di distanza da un'impostazione effettivamente declinabile come «fenomenologica»; dall'altra, esporre come questa distanza, sebbene valida come evoluzione del cammino dell'autore, risulti non poco problematica, da un punto di vista concettuale, soprattutto in fasi del pensiero di Heidegger che daranno forma alla sua opera più importante, *Essere e Tempo*.

Il concetto di intenzionalità, per gli scopi che ci proponiamo di raggiungere, ci sembra essere quello più adatto per riscontrare tali problematicità. Anzi, è proprio in luce dell'evoluzione di tale concetto che ci si rende esplicita la possibilità di esporre tali questioni. Attraversando la quasi totalità delle strutture concettuali che Heidegger mette in campo durante il periodo di insegnamento, tanto a Friburgo (1919-1923), quanto a Marburgo (1923-1928), la nostra intenzione è di rendere quanto più esplicita questa evoluzione, sottolineando come la proposta heideggeriana sembri perdere, progressivamente, quelle fondamenta fenomenologiche, le quali garantirono all'autore il proseguimento del suo cammino di pensiero. Se questi sono i nostri scopi, l'obiettivo del lavoro è assolutamente altro da una critica al pensiero heideggeriano. L'interesse che ha mosso la stesura di questo lavoro, al contrario, è quella di problematizzare i concetti heideggeriani all'inizio del suo filosofare. Lontani dal voler indicare come «incoerente» la proposta filosofica di Heidegger, il metodo che ci guida nell'esposizione che seguirà è finalizzato alla decostruzione e problematizzazione di certi concetti, le cui origini

fenomenologiche vengono progressivamente erose da parte dello stesso autore. È tale erosione, e le sue conseguenze, ad essere oggetto delle nostre esposizioni.

La struttura del lavoro qui di seguito presentato segue le esposizioni dei corsi di lezione che Heidegger tenne nel periodo di insegnamento *prima* della pubblicazione del suo *opus magnum*. Tenteremo, infatti, di analizzare il pensiero dell'autore partendo e rimanendo all'interno delle trascrizioni di tali corsi, evitando quanto più possibile di indossare gli occhiali interpretativi che, dal 1927 in poi, sono stati utilizzati per leggere ogni esposizione heideggeriana. Nonostante siamo ben coscienti che *Essere e Tempo* sia la più esaustiva esposizione del pensiero del primo Heidegger e sebbene riteniamo che all'interno di tali pagine possano trovarsi delle soluzioni a problemi che il nostro lavoro si prefigge di sollevare, le questioni che seguiranno tenteranno di emergere a prescindere dal costante e persistente riferimento all'opera.

Le due parti che compongono il lavoro di tesi seguono, come accennavamo, il periodo di insegnamento a Friburgo ed a Marburgo. Nel primo capitolo si daranno gli strumenti fenomenologici necessari affinché possano comprendersi le esposizioni successive, evidenziando come sia all'interno di questa cornice, e solo al suo interno, che il progetto heideggeriano che verrà a delinarsi nel corso degli anni trovi le sue condizioni d'esistenza. Il secondo capitolo cercherà di evidenziare quale sia tale progetto heideggeriano, sottolineando le influenze altre, rispetto a quella di Husserl, che hanno giocato un ruolo fondante per l'indagine di Heidegger. È sempre in questo secondo capitolo che si esporranno le numerose strutture concettuali proprie dell'autore, in grado di dare ragione di quell'allontanamento dalla proposta husserliana e fenomenologica tutta. È al termine di questo capitolo, tra l'altro, che cercheremo di mostrare come il concetto di intenzionalità, investito da tutta una serie di questioni emerse nel periodo friburghese, evolva verso la struttura della *Cura*, evoluzione che non mancheremo di esplicitare come problematica, giustificando la nostra posizione utilizzando le stesse strutture e dispositivi metodologici di Heidegger stesso.

La seconda parte del lavoro si incentra sul periodo di insegnamento a Marburgo, nel quale è guadagnato il passaggio ad un'impostazione più matura del pensiero del primo Heidegger. Il già conquistato concetto di *Dasein*, assieme alla struttura della *Cura*, saranno elementi critici centrali di questa parte di tesi. Il terzo capitolo, infatti, si proporrà

di mostrare il ruolo cardinale del concetto di tempo, il quale emerge nella filosofia heideggeriana per via della presenza del Dasein stesso. È in questo capitolo che si mostrerà, in maniera sempre più puntuale, il progressivo strutturarsi di concetti che graviteranno ultimativamente verso il testo del '27. Si darà ragione del compiuto passaggio heideggeriano da una prospettiva fenomenologica ad una pienamente ontologica, la cui possibilità di fondazione non può che essere rinvenuta nell'originaria dipendenza alla fenomenologia.

Obiettivo ultimo delle pagine che seguiranno, quindi, sarà quello di ricercare un ruolo effettivo del concetto di intenzionalità nella proposta filosofica di Heidegger. È solamente con tale struttura, infatti, che si rende possibile toccare tutte le principali questioni heideggeriane, le quali trovano fondamento nell'intenzionalità fenomenologicamente intesa e nella sua esposizione ultima in quanto Cura.

Nonostante non ci proponiamo di presentare un lavoro che possa dire l'ultima parola sulla prima proposta filosofica di Heidegger, e sebbene siamo coscienti della grande quantità di materiale interpretativo che la pubblicazione dei corsi di insegnamento heideggeriani ha permesso di dare alle stampe, questo lavoro ci sembra, in ogni caso, ancora necessario. Non solo perché ha come obiettivo quello di esporre le problematiche sollevate da Heidegger, forse inconsapevolmente, facendo scontrare tra di loro strutture di pensiero, ma anche perché la motivazione che guida tale esposizione non è tendenziosa. Non c'è l'interesse a criticare la filosofia heideggeriana delle origini, mostrandone l'incoerenza e facendone crollare le fondamenta, anzi. È forse proprio per via del fatto che si intende applicare il metodo fenomenologico alle proposte heideggeriane stesse, che tale lavoro, pur con tutti i limiti che porta con sé, ha la capacità di essere fedele alle esposizioni stesse di Heidegger.

AVVERTENZA.

Il lavoro che seguirà prende in considerazione la quasi totalità dei corsi di lezione di Heidegger, dal 1919 fino al 1928. Proprio per via del grande numero di testi a cui faremo riferimento, ci permettiamo di fare notare come, nella citazione di sezioni dei corsi editi in lingua italiana, delle traduzioni possono essere state leggermente modificate. Questo non solo per una questione puramente estetica, ma anche per una resa migliore, considerando i nostri scopi. Inoltre, alcuni testi a cui faremo riferimento, tanto di letteratura primaria, quanto anche di secondaria, mancano di una traduzione italiana. Le sezioni che verranno riportate saranno eventualmente tradotte dall'autore del lavoro di tesi, come verrà anche esplicitato nelle note a piè di pagina. Ancora, nel testo abbiamo privilegiato l'uso del termine tedesco *Dasein*, al posto della traduzione italiana *Esserci*. La motivazione è concettuale, in questo caso, dal momento che obiettivo della tesi non è quello di analizzare il *Dasein* come tale, ma di porlo in relazione alla proposta fenomenologica di Heidegger. Mantere il termine in lingua tedesca, quindi, garantisce la possibilità di mostrare l'evoluzione del suo significato, dal suo uso comune al suo impiego come termine tecnico. Il termine stesso, inoltre, viene declinato alla terza persona, al genere maschile. Sebbene non ci sia alcun tipo di possibilità di indagare il genere del *Dasein* in quanto tale, essendo indicazione formale dell'essere umano, si segue, nelle esposizioni che seguiranno, le regole grammaticali della lingua italiana.

Infine, siamo consapevoli che, sebbene molto venga trattato, non tutte le questioni che Heidegger solleva in questi anni sono esaurientemente esposte allo stesso modo. Le motivazioni sono di coerenza con gli obiettivi del lavoro che presentiamo. Alcune questioni, tanto di matrice heideggeriana, quanto anche e per la maggior parte riferite alla proposta husserliana, vengono toccate e citate, senza che venga loro dedicato uno spazio espositivo. Siamo tuttavia fiduciosi che la chiarezza di quello che verrà esposto sia stabile e sufficiente, a prescindere dalla maggiore o minore esposizione di certe strutture. Ad alcune, inoltre, verrà garantito il rimando a testi di letteratura primaria e/o secondaria, in grado di riempire il vuoto concettuale che verrà da noi lasciato.

PRIMA PARTE: «Ontologia dell'esserci umano», 1919-1923.

Nel periodo di insegnamento di Martin Heidegger a Friburgo, come *Privatdozent*, forte è la presenza di influenze derivanti dalla sua formazione fenomenologica. Allievo indiretto di Edmund Husserl, Heidegger si concentra con forza sulla ricezione del pensiero del maestro, prendendo fin da subito le distanze dalla sua *svolta trascendentale* che, nel 1913, ha avuto il suo apice e la sua più esplicita dimostrazione nella pubblicazione di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*.¹ Il Nostro, al contrario, sembra mostrare una più forte vicinanza con il pensiero husserliano di inizio secolo, paradigmaticamente esposto all'interno delle *Ricerche Logiche* (1900-1901)², che, in più passaggi dei suoi corsi, è stata definita come un'opera che molti hanno letto ma che pochi hanno veramente studiato e compreso.³

La pubblicazione dei suddetti corsi ha mostrato il forte impegno intellettuale di Heidegger durante gli anni di silenzio editoriale dal 1916, anno di addottoramento presso l'università di Friburgo, con una dissertazione dal titolo *La dottrina delle categorie in Duns Scoto*, avente come referente Heinrich Rickert, fino alla sua opera più famosa, *Essere e Tempo*⁴, nel 1927. Sebbene ci siano state delle occasionali pubblicazioni di testi e conferenze durante questo periodo, i corsi che qui prenderemo in esame e che precedono la pubblicazione del *opus magnum* di Heidegger, ci permettono una panoramica ed anche una ricostruzione genetica di alcuni dei concetti chiave della proposta ontologico-fenomenologica che successivamente diventerà più matura. La formula che dà il titolo a questa prima parte del lavoro recupera un'espressione che lo stesso Heidegger utilizzò in uno scritto del 1937/38, dal titolo *Ein Rückblick auf den Weg*, riferendosi alla sua proposta filosofica in questo primo periodo friburghese. «Ontologia dell'esserci umano [*Ontologie des menschlichen Daseins*]», infatti, esemplifica in maniera piena quello che l'autore espone in questi primi corsi, fino al suo ultimo a Friburgo. In tale espressione, inoltre, si

¹ Husserl, Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* [Idee I], Mondadori, Milano, 2008.

² Husserl, Edmund, *Ricerche Logiche – Volume Primo* [RL I], Il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore, Milano, 1968; *Ricerche Logiche – Volume Secondo* [RL II], Il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore, Milano, 1968.

³ Heidegger, Martin, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/1920)* [PFDF], Quodlibet, Macerata, 2017, pag. 15: «Le Ricerche sono così difficili che le si “legge” – ma non le si studiò. Sono scomode – le si mette da parte e si bada a mettere al sicuro e al suo posto il proprio sistema filosofico (...).»

⁴ Heidegger, Martin, *Essere e Tempo* [ET], Longanesi, Milano, 1971.

rende implicitamente la propedeuticità delle elaborazioni presentate in questi anni ad un suo più pieno e maturo pensiero.

In questa prima parte, nostro interesse è quello di sollevare la questione dell'*intenzionalità*, la quale, ereditata a piene mani della prospettiva fenomenologica di Husserl, Heidegger non manca di interpretare in maniera originale. Proprio alla luce di quello spostamento di interesse che quest'ultimo, assieme a buona parte, se non alla totalità, degli allievi e delle allieve di Husserl, ha riscontrato alla luce delle *Idee I*, si delineeranno avvicinamenti e progressivi e conseguenti allontanamenti da prospettive che sembrerebbero essere delineate da Heidegger come dei tradimenti della prospettiva fenomenologica autentica. Ecco come il concetto di intenzionalità risulta, a nostro avviso, particolarmente centrale per diagnosticare tale allontanamento.

Nostro interesse e scopo è, inoltre, analizzare la genuina proposta filosofica di Heidegger di questi anni di insegnamento, attraverso la disamina di concetti che in tali corsi espone e che confluiranno in maniera più matura nell'opera del '27. Tale analisi, inoltre, intende anche evidenziare la trasversale presenza e dipendenza che tali concetti hanno nei confronti del comportamento intenzionale, così come esposto da parte di Heidegger. Ci interesseremo di dare ragione del passaggio che Heidegger attua dal concetto di *vita fattizia* a quello di *Dasein*, comportando in sé la questione della Cura come evoluzione ultima della struttura dell'intenzionalità. Lo scopo, in ultima analisi, di questa Prima Parte è quello di presentare tali questioni, giungendo ad una nostra proposta interpretativa, la quale mira a distinguere due modi differenti di darsi dell'intenzionalità, poggiandoci e problematizzando le strutture stesse che l'autore ha messo in campo durante questo primo periodo di insegnamento.

Nonostante l'esposizione successiva tenderà a seguire in modo cronologico la presentazione dei corsi, tenendo in considerazione della suddetta natura trasversale del concetto di intenzionalità e la ripresentazione di molti concetti in più *topoi* dei corsi friburghesi, ci sembra non soltanto doveroso ma, anzi, utile ed imprescindibile, proporre riferimenti incrociati, che permettano un'unitaria ed organica esposizione della proposta heideggeriana.

Capitolo 1: Fenomenologia: Heidegger *contra* Husserl.

1- «La fenomenologia (...) risulta *non-fenomenologica!*»*

Se è vero che quasi la totalità dei corsi che Heidegger tiene in questo periodo hanno nel titolo il termine *fenomenologia*, raramente l'adesione heideggeriana a tale metodologia di indagine filosofica si può descrivere come piena. Se non altro, per il fatto che la maggior parte delle prospettive che Heidegger eredita sono da lui stesso duramente criticate. È altrettanto vero, però, che il Nostro non taccia mai in maniera ultimativa tale impostazione di ricerca, apportando, proprio in questi luoghi, un grande contributo alla storia della fenomenologia ed al suo successivo sviluppo.

È questa la prospettiva che Heidegger fornisce ai suoi studenti nei corsi del 1919, editi sotto il titolo di *Zur Bestimmung der Philosophie*.⁵ In questo volume, che racchiude tanto il corso di Aprile 1919 – il cosiddetto *Semestre di Guerra* – quanto anche quello del Semestre Estivo dello stesso anno, Heidegger espone una critica ferrata all'atteggiamento fenomenologico intrapreso da Husserl, la quale tocca elementi della prospettiva fenomenologica che, a detta di Heidegger, come avremo modo di mostrare, avrebbero come conseguenza prima quella di *devitalizzare ed oggettivare l'esperienza vissuta*.

Tale critica prende primariamente le mosse da un allontanamento forte e deciso dalla filosofia dei valori⁶, di matrice e tradizione neo-kantiana, i cui esponenti (tra cui Natorp, Lotze, Cohen, Windelband, Rickert) professavano come oggetto primario della conoscenza, il *valore*.⁷ Questo, per poter essere effettivamente universale, veniva proposto essere *teoretico*, ovverosia «*un tipo di sapere obiettivante, che procede secondo i canoni stabiliti dalla scienza moderna, la quale (...) oggettualizza l'esperienza*».⁸

* Heidegger, Martin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* [PSCT], Il melangolo, Genova, 1991, pag. 161.

⁵ Heidegger, Martin, *Per la determinazione della filosofia* [PDF], Guida, Napoli, 1993.

⁶ Un allontanamento, questo, che Greisch definisce il «primo parricidio» di Heidegger; il «secondo» è quello nei confronti di Husserl. Cfr., a questo proposito, Greisch, Jean, *L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle"*, "Revue de Métaphysique et de Moral", 1, 1991, pp. 43-76.

⁷ Non è nostro scopo analizzare in maniera puntuale e specifica le critiche che Heidegger porta avanti a tali esponenti della filosofia dei valori. Per tale trattazione, rimandiamo direttamente al corso del Semestre di Guerra, così come anche al paragrafo dedicato presente in Arrien, Sophie-Jan, *L'inquietudine del pensiero: l'ermeneutica della vita del giovane Heidegger (1919-1923)*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2021.

⁸ Perego, Vittorio, *La genesi della fenomenologia ermeneutica nel primo Heidegger* [pp. 51-77], "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 1998, Vol. 90, No1/2, pag. 53 (corsivo mio).

Erede indiretto di Dilthey, come mostreremo nel seguito di questo lavoro, Heidegger affida particolare importanza a quello che egli considera essere una conquista della fenomenologia, ossia la *vita*, l'*esperienza vissuta* in quanto tale e nella sua concretezza. Come esplicherà chiaramente anche nel corso estivo del 1923, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*⁹, l'ambito di ricerca della fenomenologia è il *fenomeno*, con il cui termine si intende tutto ciò che viene indagato esattamente come si mostra. La critica heideggeriana nei confronti della *teoretizzazione* delle esperienze da parte di Husserl muove proprio a partire da una presunta mancanza, nella filosofia husserliana, di questo coglimento autentico. La vita, quindi, per un'indagine fenomenologica propriamente detta, non può che essere colta ed indagata nella sua concretezza, all'interno del campo nella quale si mostra, contestualizzata rispetto al soggetto che la vive ed alla storicità del suo avvenire.

L'oggetto della fenomenologia, essendo la *vita*, si pone, però, in una posizione *paradossale* all'interno dell'indagine scientifica. Infatti, sembra darsi un «paradosso originario della vita in sé e per sé»¹⁰, dal momento che se la fenomenologia, in quanto modalità di indagine, mira allo statuto di scienza, ha da soddisfare il criterio di rigosità. Il rischio di incorrere in un «controsenso» si palesa nella misura in cui tale oggetto di indagine, perché sia tale, abbia da essere sottoposto ad una radicale oggettivazione scientifica. In altre parole, il paradosso che Heidegger mostra è quello secondo il quale la fenomenologia, la quale si propone essere *scienza della vita*, possa raggiungere questa rigosità epistemologica solamente *negando* la natura più autentica del suo oggetto d'indagine.¹¹

Quello che Heidegger porta a critica è proprio questo tradimento nei confronti della natura dell'oggetto più proprio dell'indagine fenomenologica, il cui attore principale

⁹ Heidegger, Martin, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* [OEF], Guida, Napoli, 1992.

¹⁰ PFDF, pag. 4.

¹¹ Ivi, pag. 63: «si pone la questione se la scienza in generale possa cogliere ed esprimere la vita, in modo tale che la vita nella sua vitalità giunga ad espressione in modo integro ed adeguato, sicché si potrebbe già ora domandare se l'idea della fenomenologia come *scienza* dell'origine della vita – in quanto scienza massimamente radicale e rigorosa – non sia in sé un controsenso, nella misura in cui la scienza massimamente radicale e rigorosa della vita deve assumere la vita nel modo più radicale nella tendenza della *sottrazione-della-vita oggettivante* scientifica, deve impedire nel modo più radicale e privo di remore ogni relazione vivente, sicché ci si chiede quale possibile senso abbia in generale parlare di una scienza della vita. Ma anche se l'idea della fenomenologia come nesso di manifestazione scientifico-originario della vita non fosse in partenza un controsenso, la sua attuazione e realizzazione si imbatte comunque necessariamente in resistenze non rimovibili, e non rimovibili in via di principio».

viene ravvisato, per l'appunto, in Husserl. Non ultimo, il tradimento più grave risiede nella posizione della *coscienza trascendentale*, la quale de-vitalizza completamente l'esperienza del singolo, annullando persino il soggetto concreto e storico, come vedremo in seguito. È allo stesso tempo vero che Heidegger non elimina la possibilità della fenomenologia di darsi come scienza fedele alle sue originarie intenzioni. Obiettivo di buona parte dei corsi tenuti in quegli anni è proprio di rivendicare la *pre-teoreticità* di tale metodo di indagine, la quale – e per adesso lo accenniamo solamente – non deve essere intesa come un rivolgimento verso l'ambito più meramente pratico/pragmatico.¹² Quello che ci sembra emergere dal lavoro di Heidegger, tuttavia, è uno spostamento progressivo di interesse da tale dimensione *pre-teoretica* ad un'altra, nella quale la vita e le sue componenti fattizie vengono ad essere indebolite. Come ci auguriamo che diverrà chiaro nel corso del lavoro, tutto questo muoverà a favore di un ambito non solamente *attivo*, il quale è proprio della vita effettiva stessa, ma soprattutto accantonante l'originaria dimensione vitale. Quello che ci proponiamo di fare, infatti, è mostrare come, accompagnate da spostamenti concettuali, certe modificazioni terminologiche conducano ad un mutato tipo di interesse.

¹² Già in PDF, pag. 66, scrive: «Bisogna spezzare questa supremazia del teoretico, certo non proclamando un primato di ciò che è pratico e nemmeno per intraprendere un'altra cosa che mostri i problemi sotto un altro aspetto, ma perché il teoretico stesso, proprio in quanto tale, rinvia alla sfera pre-teoretica». Senza voler anticipare di troppo l'esposizione di numerose altre strutture e terminologie che verranno chiarite nel corso del presente lavoro, non ci sembra inopportuno in questo luogo palesare la incontestabile e trasversale relazione e dipendenza di Heidegger da Aristotele. Ci appoggiamo, per questo parallelo, all'esposizione di Franco Volpi, la quale risulta ancora ad oggi esaustiva e conclusiva su questa tematica. La presenza, in questo punto della trattazione, di un richiamo ad Aristotele si fonda anche sulla necessaria *definizione* – se mai fosse possibile – dell'essere umano inteso da Heidegger. Egli, infatti, rifiuta e critica radicalmente la possibilità di definire l'individuo come *animal rationale*, la cui definizione è invece fornita da Aristotele. Il rifiuto heideggeriano ha le sue basi sulla considerazione teoretica che guida questa definizione. Scrive Volpi in *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984, pagg. 102-103: «Nella concezione heideggeriana, invece, ogni determinazione di tipo teoretico, sia essa metafisica, antropologica o psicologica, viene considerata come non originaria rispetto alla connotazione eminentemente pratica dell'*essere dell'esserci* e viene di conseguenza messa tra parentesi e accantonata nella caratterizzazione di quest'ultimo. Il risultato è che la disposizione pratica che connota l'*essere dell'esserci* viene assolutizzata e radicalizzata sino a diventarne la determinazione ontologica fondamentale. (...) Essa (la dimensione pratica) diventa così la determinazione ontologica dell'*esserci* e perciò assume rispetto all'attuarsi di quest'ultimo una dimensione per così dire omnicomprensiva, nel senso che il riferimento pratico-morale al proprio essere non è in atto soltanto nel compiere azioni determinate o nel perseguire finalità determinate, ma si ha tanto nel compiere che nel non compiere, tanto nel perseguire che nel non perseguire. Esso riguarda cioè il vivere stesso nella sua cruda nudità». (corsivo mio)

La ricerca di tale pre-teoreticità risulta chiara fin anche quando Heidegger recupera il «*principio di tutti i principi*», così come esposto da Husserl nel §24 di *Idee I*.¹³ Scrive Heidegger che: «(...) il modo della esplorazione scientifica della sfera dell'esperienza vissuta è subordinato al “principio di tutti i principi” della fenomenologia. Husserl lo formula così: “*Tutto ciò che si dà originalmente nell’“intuizione” [...] è da assumere come si dà. (...)* Ma già il fatto che Husserl parli di un *principio* dei principi, dunque di qualcosa che precede tutti i principi, sul quale non può ingannare nessuna teoria, mostra che esso *non è di natura teoretica, anche se Husserl non si esprime in proposito* (corsivo mio)».¹⁴ Heidegger, quindi, sembra ravvisare già nelle espressioni di Husserl stesso una sorta di posizione del *pre-teoretico*, di ciò, quindi, che precede e fonda l'atteggiamento che impedirebbe alla fenomenologia di essere autentica rispetto alle sue intenzioni. Il fatto però, che «*Husserl non si (esprima) a proposito*» potrebbe far pensare tanto ad una mancanza da parte di quest'ultimo, il quale non avrebbe colto la sua *non-fenomenologica* modalità di indagine, quanto anche ad una lettura tendenziosa da parte di Heidegger. Se è vero che il nostro obiettivo è quello di presentare la posizione heideggeriana della fenomenologia, la quale muove necessariamente da un certo tipo di lettura di quella husserliana, è nostro interesse anche esaminare la coerenza della proposta dello stesso Heidegger.

Sembra curiosa l'accettazione di una tale formulazione del principio di tutti i principi da parte del Nostro, dal momento che nelle pagine precedenti rispetto alla citazione riportata, egli mette in luce come il concetto stesso di *datità*, che nella succitata formulazione ricorre, risulti essere già una struttura teoretica. Partendo dalla critica che Husserl stesso porta avanti nei confronti dell'*atteggiamento naturale* delle scienze, l'atteggiamento tale per cui si accoglie il mondo e gli enti in maniera a-critica, immediatamente come «reali» ed esistenti, si legge: «La coscienza naturale [*Das naive Bewußtsein* – la coscienza *ingenua*], della quale fanno parte anche le esperienze vissute del mondo-ambiente¹⁵, fa già fin troppe assunzioni e presupposizioni invece di riflettere

¹³ Idee I, pag. 52-53: «(...) ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, (...) tutto ciò che si dà originalmente nell’“intuizione” [Intuition] (per così dire in carne ed ossa [*leibhaft Wirklichkeit*]) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà».

¹⁴ PDF, pag. 112.

¹⁵ Il concetto è fondamentale in tutta la trattazione fenomenologica heideggeriana. Si darà spazio per una sua esplicazione nel corso del lavoro.

su ciò che è *dato primariamente, immediatamente*. Ciò che è dato immediatamente». ¹⁶ Quello che viene esperito *immediatamente*, in nessun caso tiene conto del mio *io storico*. I dati sensibili che immediatamente mi si danno nel momento della percezione, dati, i quali posso elevare a *primitivi*, nel senso che mi si forniscono primariamente, nel momento in cui prescindo da ciò a cui tali dati fanno originario riferimento, sono del tutto privi del loro elemento ambientale: «lo ho cancellato, me ne sono distolto, ho messo fuori gioco il mio io storico ed ho fatto teoria, primariamente *nella* presa di posizione teoretica». ¹⁷ Ed ancora, «*come esperisco il mondo-ambiente*, mi è forse “dato”? No, dato che un’ambientalità *data* è già contaminata teoreticamente, è stata già rimossa da me, dall’io storico, il “si fa-mondo” [*es weltet*] già non più primario. (...) La “datità” è dunque già una forma teoretica». ¹⁸ Vedremo successivamente come il ruolo del concetto di datità verrà risemantizzato e differentemente contestualizzato all’interno dell’indagine heideggeriana.

È proprio con la presentazione del *principio di tutti i principi*, è con tale affermazione metodologica da parte di Husserl stesso, che Heidegger riesce a raggiungere la posizione per cui la fenomenologia sia «scienza originaria [*Urwissenschaft*]», scienza cioè «non di ambiti tematici particolari ma di ciò che è comune ad essi tutti, la scienza non di un essere particolare ma di un essere universale. (...) Questa scienza, detto in altre parole, non avrebbe affatto una propria funzione cognitiva (...)». ¹⁹

Contrariamente alla conoscenza scientifica, resa possibile dall’atteggiamento naturale, ecco come la fenomenologia proposta da Husserl ha come obiettivo quello di porre la domanda sul *fondamento* della conoscenza. Se si accetta l’esistenza del mondo e dei suoi enti, se non si indaga sul loro reale statuto, non si potrà svelare il mistero della conoscenza stessa, quel mistero per cui il soggetto immanente a sé e l’oggetto ad egli trascendente entrano in correlazione. È a questo punto, con questo questionare sullo statuto stesso del conoscere in quanto tale, che, secondo Husserl, può effettivamente fondarsi la conoscenza filosofica.

¹⁶ Ivi, pag. 89.

¹⁷ Ivi, pag. 90. Questo viene ripreso anche più avanti nel corso, pag. 119, dove si legge: «La vita è storica: nessuna frammentazione in elementi essenziali ma *connessione*. *Il problema del fornire il materiale non è genuino ma emerge solo dalla teoria*». (corsivo mio)

¹⁸ Ivi, pag. 93.

¹⁹ Ivi, pag. 37.

Prescindendo quindi dai regionali oggetti delle scienze particolari, le quali trovano ragione della loro indagine in un atteggiamento *non filosofico*, la fenomenologia si impone come metodo, modo e via di indagine sulla conoscenza. Essa, ancora, mancando di un oggetto descrivibile e delineabile, ma avendo come campo tematico di ricerca l'«essere universale», si propone come fondamento delle altre scienze, come cioè indagine sulle condizioni di possibilità delle scienze naturali.

2- La scienza ed il metodo.

Si aprono, a questo punto, due questioni che ci sembrano importanti da sottolineare. Il primo riguarda la questione della scientificità della fenomenologia; il secondo, legato a doppio filo al primo, apre alla questione del concetto di metodo, centrale anche per le successive esposizioni di Heidegger.

a. La scienza.

La prima questione origina dai commenti di Heidegger all'articolo husserliano *La fenomenologia come scienza rigorosa*, «Logos», 1911. In particolare, all'interno degli appunti di Oskar Becker, che hanno contribuito alla ricostruzione del corso del Semestre Invernale 1919/1920, *Problemi fondamentali della fenomenologia* [*Grundprobleme der Phänomenologie*], si legge: «La filosofia non è né una scienza “oggettiva”, né un insegnamento pratico sulla vita. La filosofia, *come ricerca dell'origine della vita* (corsivo mio) determina il senso della propria conoscenza a partire da se stessa». ²⁰ Nelle prime battute del corso, Heidegger si chiede come sia possibile che la filosofia sia scientifica dal momento che, perché ci sia scienza, è necessaria la presenza di una oggettività, fermezza e *rigorosità*, alla luce di «*questa pienezza di vita e di mondi che fluttua in continuazione*». ²¹ Il problema sembra essere quello per cui, vista la pretesa della fenomenologia di essere scienza, e vista la natura «fluttuante» dell'oggetto della filosofia, la vita, la fondazione di una «scienza rigorosa» come la intende Husserl, sembra non solo impossibile, ma anche non auspicabile.

La *fluttuosità* della vita, come la intende Heidegger, deriva da quel carattere storico, temporale e contestualizzato che l'autore mette al centro. E lo fa giustamente, vista la missione prima della fenomenologia, quella cioè di essere metodologia trasversale di

²⁰ PFDF, pag. 191.

²¹ Ivi, pag. 31.

indagine della conoscenza in quanto tale. Per Heidegger, questo è il punto, non si può dare una conoscenza *autenticamente colta come tale*, se non considerata all'interno del vivere concreto. È questo il senso con il quale Heidegger si riferisce all'esperienza vissuta come *vita di fatto* [*das faktische Leben*], non come se *io* fossi «lo spettatore e men che meno colui che teoretizzando conosce se stesso e la propria vita nel mondo». ²² È in questo modo che Heidegger si svincola da un'impostazione teoreticista e da un certo paradigma osservativo, il quale, come vedremo, sarà successivamente recuperato, la cui esposizione tenteremo di problematizzare.

Se la fenomenologia, per imporsi come scienza, ha da *oggettivare il suo oggetto*, ha cioè da fermare la natura oscillatoria della vita e delle esperienze effettive che vengono messe a tema, non farebbe altro che tradire la sua stessa massima, che Heidegger riprende a piene mani: «alle cose stesse! [*zu den Sachen selbst!*]». Heidegger ci dice come, d'altronde, «la vita, per essa, non (sia) però neppure qualcosa di opaco e caotico; ma viene al contrario compresa come *un che di significativo che si esprime concretamente* [*es wird als etwas Bedeutsames, konkret sich Ausdrückendes verstanden*]». ²³ Non è quindi necessario che la fenomenologia oggettifichi la vita, perché essa si dà già come oggetto – anche se di natura speciale – di un atteggiamento filosofico. Quello che a questo punto ci interessa sottolineare è l'utilizzo del termine «significativo» [*Bedeutsam*], particolarmente importante all'interno di quella che potremmo definire la «teoria della percezione» di Heidegger.

i. Il qualcosa in generale.

Al termine della Prima Parte del Semestre di Guerra del 1919, Heidegger porta avanti una questione che sarà, a nostro avviso, fulcro centrale della proposta delle esposizioni successive. Nella discussione sullo statuto della psicologia, scienza criticata ed a più riprese trattata durante i corsi di lezione che stiamo prendendo in considerazione, l'autore si domanda cosa sia lo psichico, in quanto oggetto della psicologia. Questa, lungi dall'essere una domanda che rischia di allontanare da un'autentica indagine sul sostrato *pre-teoretico* dell'ambito teoretico delle scienze, conduce, al contrario, verso una conquista essenziale. «*Cos'è lo psichico?*» non è più, quindi, una domanda che chiede di

²² Ivi, pag. 32.

²³ Ivi, pag. 191 (corsivo mio).

«uno specifico ambito dell'essere, (...) *visto che tutto è psichico oppure esiste a mezzo dello psichico* (...)».²⁴ Importante affermazione, questa, che fa rientrare all'interno del campo dei fenomeni psichici anche il metodo stesso di indagine della scienza psicologica. Ma se tutto è psichico o per mezzo di esso esiste, allora è lecito chiedersi se in esso non si diano anche le norme ultime del conoscere, del volere e del sentire, il che è precisamente l'ambito della scienza originaria, della fenomenologia, come abbiamo mostrato. La critica verso l'atteggiamento naturale, infatti, muove proprio dal rifiuto di un'accettazione di elementi della conoscenza in quanto tale, la quale diventa, al contrario, essa stessa oggetto di indagine.

Per Heidegger, la conoscenza di quelle legalità dello psichico che permettono la composizione di processi più elevati, è ciò che garantisce il coglimento di connessioni e relazioni oggettive, alla luce dell'analisi atomizzante. In altre parole, l'analisi dello psichico attraverso la psicologia garantisce il raggiungimento della conoscenza di leggi che permettono la formazione di processi e fenomeni psichici elevati. Un'indagine, come è quella di Heidegger, che mira agli elementi originari della sfera originaria, non può che essere, al contrario, *atomizzante*. Un tipo di ricerca, quindi, che indagli quelle connessioni e relazioni *oggettive*, che precedono la regionalità dello psichico. Ecco perché Heidegger può affermare: «Si può raggiungere la sfera oggettiva e fattuale solo dandosi completamente ai fatti. Bisogna evitare ogni contaminazione della sfera dei fatti con teoremi e preconcetti non comprovati e arbitrari».²⁵ Il solo modo perché si dia un'indagine di questo tipo è di *descrivere* i fatti, limitandosi ad elencarli. Ma può, in questo modo, darsi una scienza? Soprattutto, «la descrizione stessa è (...) un fenomeno psichico, fa parte della sfera dei fatti».²⁶ Ma se il metodo di indagine della sfera dei fatti psichici, la descrizione, è esso stesso un fatto, allora Heidegger si domanda: «c'è in genere un solo fatto, se ci sono solo fatti? In quel caso non c'è in assoluto nessun fatto: non c'è nemmeno *niente* [*es gibt nicht einmal nichts*] perché, con la supremazia della sfera dei fatti, non c'è nemmeno un "c'è". *C'è il "c'è"?* [*Gibt es da "es gibt"?*]]»²⁷

²⁴ Ivi, pag. 66 (corsivo mio).

²⁵ Ivi, pag. 67.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ivi, pag. 68 (corsivo mio).

Nelle prime pagine della Seconda Parte del suddetto corso, Heidegger afferma come, nel momento in cui ci poniamo questa domanda, ci troviamo di fronte ad una «molteplicità del “c’è”». ²⁸ Ma questo domandare, ancora una volta, rinvia oltre se stesso. Infatti, chiediamo «c’è qualcosa?», e non ci riferiamo il più delle volte a contenuti specifici. Chiediamo, infatti, se «c’è qualcosa in generale [es etwas überhaupt gibt]». ²⁹ Noi facciamo esperienza di molte cose che *ci sono*, degli enti e delle esperienze che viviamo. Tutto questo, Heidegger lo considera incluso all’interno di questa *molteplicità*, la quale caratterizza la vita quotidiana. Nel chiedersi «c’è il “c’è”?», quindi, ci troviamo ancora all’interno della sfera teoretica. Non si coglie, infatti, la quotidianità e la concretezza di quello che *c’è*. E tuttavia, continua Heidegger, l’ambito delle scelte che possiamo fare nel momento in cui rivolgiamo la nostra attenzione ad un tipo di oggetto e di contenuto determinato, si muove all’interno delle *nostre* esperienze.

Ciò sta a significare, fondamentalmente, che nel momento in cui ci chiediamo se ci sia «qualcosa in generale», non facciamo altro che rinviare ad un contenuto specifico. Tale rivolgimento verso i singoli oggetti, in grado di determinare la *generalità* di questo «qualcosa», sembra essere addirittura *necessario*. ³⁰ In questo modo si sostiene l’impossibilità di prescindere da un contenuto determinato. Quello che emerge, tuttavia, è la possibilità di non fermarsi a questa caratterizzazione univoca del contenuto stesso. Nel prossimo paragrafo, infatti, si introdurrà il concetto di *indicazione formale*, il quale sarà di centrale importanza per tutto il resto del lavoro heideggeriano. È in questo modo che si apre la questione tra *cosa* sia oggetto d’esperienza ed il *modo* attraverso il quale tale esperienza avvenga. La necessità di questo riferimento al contenuto manterrà la sua coerenza, andando però a strutturare una certa modalità di indagine nei confronti degli oggetti, questione che sarà centrale per alcune nostre interpretazioni successive.

L’ *Etwas überhaupt*, in ultima analisi, sembrerebbe occupare una posizione intermedia. È qualcosa di ancora *teoretico*, dal momento che non permette in alcun modo la

²⁸ Ivi, pag. 75: «Ci sono numeri, ci sono triangoli, ci sono quadri di Rembrandt, ci sono sommergibili; dico: oggi *c’è* ancora un brutto tempo, domani *c’è* arrosto di vitello. Molteplicità del “c’è”, e ogni volta ha un altro senso e pur tuttavia in ognuno si rinviene anche un momento del significato che è identico».

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi, pag. 75: «(...) quando tentiamo di comprendere il senso del qualcosa in genere [*Etwas überhaupt*], ci rivolgiamo a singoli oggetti con un determinato contenuto concreto. E forse questo rivolgersi è necessario. Nel senso del qualcosa in genere è persino implicito l’essere rinviato a un che di concreto, laddove il carattere di senso di questo “essere rinviato stesso” resta ancora problematico».

determinazione di un contenuto concreto, storico, mettendo ancora da parte l'io che vive le esperienze; purtuttavia, essendo necessitato a determinarsi in oggetti singoli, tende alla esibizione del *pre-teoretico*. La *vuotezza*³¹ che lo caratterizza, il suo non essere determinato da un contenuto specifico, ma la sua direzionalità verso questo tipo di riempimento concreto, garantisce, secondo Heidegger, la conquista di quell'ambito che fonda l'atteggiamento teoretico delle scienze. In altre parole, il *qualcosa in generale* non si riferisce ad ambiti vissuti determinati, ma necessariamente vi tende, portando alla luce la presenza di un ambito di fondazione dell'atteggiamento teoretico stesso.

ii. La *Kathedererlebnis*, la significatività e l'indicazione formale.

La «vuotezza» del «qualcosa in generale», il suo intermedio posizionamento tra la teoreticità e la pre-teoreticità, e il necessario rinvio ad un contenuto oggettuale, sono questioni portate avanti da Heidegger nel paradigmatico esempio dell'*esperienza vissuta della cattedra*.

Riportiamo di seguito un passo del corso:

«Voi entrate come di solito in questa aula all'ora solita e vi dirigete al *vostro* posto abituale. Tenete ferma questa esperienza del “vedere il *vostro* posto”; alternativamente potete anche mettervi nei miei panni: entrando nell'aula vedo la cattedra. (...) Cosa vedo “io”? Superfici scure che si stagliano ad angolo retto? No, vedo qualcosa di diverso: una cassa, e cioè una più grande con una più piccola costruitavi sopra? *In nessun modo: io vedo la cattedra* dalla quale devo parlare, voi vedete la cattedra dalla quale vi viene parlato, dalla quale io ho già parlato. (...) Questo oggetto che noi tutti qui percepiamo, ha in qualche modo il *significato determinato di “cattedra”* [die bestimmte Bedeutung “Kathedr”]».³²

In queste righe, Heidegger espone il *modo* attraverso il quale *intenzioniamo* un qualcosa nel mondo. Nel momento in cui percepiamo qualcosa, quest'ultimo ci si dà con tutto il suo significato; il nostro avvicinarci verso il mondo e le cose in esso, è un avvicinarci che sembra essere già significativo. È proprio alla luce di questo che, successivamente, si mostrerà come il modo di darsi dell'intenzionalità, per come Heidegger la andrà a strutturare nei corsi successivi, abbia come caratteristica prima quella di essere «nel»

³¹ Per questo, rinviamo a Cazzanelli, Stefano, *Critiche alla datità. Heidegger e l'indicazione formale* [pp. 257-283], “Rivista di filosofia”, n. 2, 2013.

³² Ivi, pag. 77-78.

mondo; del tutto differente è quella capacità della coscienza, come veniva connotata da Husserl, il cui aspetto è principalmente di essere *teoretica*, distante dal mondo – per via del fatto che il mondo, Husserl, lo ha «messo fuori gioco». È sulla base di questa dinamica tra *cosa* e *come* che cercheremo di muoverci nella proposta heideggeriana.

In ogni modo, per come Heidegger espone la questione, la significatività di una cosa nel mondo non le viene affidata in un secondo momento. Al contrario: è la cosa stessa ad essere esperita come autenticamente ed originariamente significante.³³ Il *mio* vissuto della «cattedra», in questo esempio, non è un vissuto *teoretico*, bensì *concreto*; l'atteggiamento teoretico, al contrario, può essere applicato solamente alla luce del fatto che c'è un *qualcosa* che il soggetto intenziona già da subito come *significativo*. Un atteggiamento scientifico-obiettivante si ha solamente perché c'è un qualcosa che *precede* il teoretico e che è concretamente esperito.

Riteniamo che l'«esperienza vissuta della cattedra» sia estremamente importante per le esposizioni heideggeriane successive. In questo luogo, l'autore ha messo in campo una questione di fondamentale centralità: la *significatività* [*Bedeutsamkeit*] delle cose nel mondo. Inoltre – e forse si renderà esplicito solamente molti anni dopo³⁴ – Heidegger, in questo punto, critica proprio quel tipo di atteggiamento husserliano che abbiamo visto essere definito come «non-fenomenologico». Come vedremo successivamente e come abbiamo accennato sopra, Husserl giunge, nella formazione di una fenomenologia trascendentale, ad un *residuo ultimo*, la *coscienza trascendentale*, per l'appunto. Ma ecco come, secondo Heidegger, questa coscienza, inglobando in sé l'oggetto *trascendente* d'esperienza, inserendolo, cioè, nella sua *immanenza*, impedisce al soggetto (che, tra l'altro, non esiste più come tale) di fare esperienza fondamentale *della cosa stessa*. In altre parole, l'*io* fa esperienza della *cattedra* e non della *significatività* dell'oggetto.

Il fatto che, quindi, il momento concreto di percezione di un oggetto fornisca *la cosa stessa*, concreta e contestualizzata, significa, in ultima analisi, che *la significatività non*

³³ Pietropaoli, Matteo, *Heidegger e la critica del soggetto fenomenologico tra dogmaticità e tradizione moderna. Sul corso universitario Prolegomeni alla storia del concetto di tempo (1925)*, [pp. 137- 152], “Archivio di storia della cultura”, Anno XXX – 2017, pag. 149: «(...) dietro al termine significatività si intravede sempre l'idea che alle cose, intese prima di tutto come cose di natura, venga in più assegnato un significato, un valore, una realtà particolare, nel rapporto con il soggetto».

³⁴ A questo proposito, rimandiamo a Heidegger, Martin, *Seminari* [S], Adelphi, Milano, 1992, pagg. 157-159.

si riferisce mai ad un contenuto determinato. Essa è un concetto *formalmente indicato*, scivolo da una determinazione concreta e che, in quanto tale, è declinabile in qualsiasi vissuto. Fondamentale in questi primi corsi friburghesi è il concetto di *indicazione formale* [*formale Anzeige*]. Come Heidegger esplicita nel corso del Semestre Invernale 1919/20, il fatto di dover lavorare con concetti tratti dalla vita quotidiana, come «vita, esperienza vissuta, io, me, sé», comporta il «pericolo» che questi vengano considerati come concetti univoci. Al contrario, essi «accennano soltanto a certi fenomeni, essi *indicano* in un ambito concreto, hanno dunque un carattere meramente *formale* (senso dell'«indicazione formale» [*Sinn der "formalen Anzeige"*])». ³⁵

Tale strumento metodico permette a Heidegger di lavorare con concetti la cui natura, in questo modo, non viene *obbiettivata* od univocamente connotata, anzi. L'indicazione formale, «in cui si deve scorgere il *senso metodologico di fondo di tutti i concetti filosofici e delle relative connessioni (...)*»³⁶, non si interessa del *contenuto*, quanto piuttosto del *come*, del *modo* in cui un oggetto viene intenzionato. La significatività, quindi, è essa stessa *indicazione formale*. Essa ignora il singolo contenuto, l'*intentum* del comportamento del soggetto, rimandando, tuttavia, ad un singolo oggetto concreto, ad esempio la cattedra, mostrando il modo in cui il vissuto viene intenzionato.

Tuttavia, ci sembra importante indirizzare l'attenzione su una possibile interpretazione del ruolo dell'indicazione formale. Esprimendo essa il *modo di accesso* al vissuto da parte del soggetto, si potrebbe arrivare a pensare che la significatività trovi effettiva realizzazione solamente quando c'è un attivo *utilizzo* della cosa che il soggetto intenziona. In altre parole, certa letteratura critica contemporanea proporrebbe, come fine ultimo della relazione intenzionale, l'*utilizzabilità* della cosa stessa.³⁷ Sebbene sia innegabile il fatto che un'idea di questo tipo sembri trasparire anche dal testo stesso delle lezioni del 1919 – e soprattutto nell'esempio della *Kathedererlebnis* –, ci sembra produttivo mostrare

³⁵ PFDF, pag. 198 (corsivo mio).

³⁶ Heidegger, Martin, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers (1919/21)* [NJ], in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pag. 440 (corsivo mio).

³⁷ Perego, Vittorio, *Heidegger e il problema dell'individuo. Variazioni nella lettura heideggeriana di Dilthey negli anni Venti* [pp. 3-28], "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 1998, Vol. 90, No. 3, pag. 12: «Heidegger mette in luce il fatto che il senso dell'intenzionalità mi si presenta nell'attuazione effettiva della relazione intenzionale. In altre parole, il senso della significatività di questa cattedra si coglie quando io effettivamente mi relaziono intenzionalmente con essa, in particolare quando compio l'atto di utilizzarla».

come, nel Semestre Estivo del 1920, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*³⁸, questa interpretazione «utilitaristica» possa essere interpretata diversamente. In una delle Appendici che si trova in coda al testo, un «interesse» utilitaristico nei confronti di quello che porta con sé un nesso di significatività, allontana dall'origine, ossia dall'originarietà del vissuto esperito. È tuttavia da sottolineare che Heidegger, sembra connotare questo tipo di allontanamento, definito come «*logoramento della significatività*» come ineludibile.³⁹ La questione è comunque problematica da dirimere, visto anche il riferimento pratico che il soggetto intenzionante struttura nel rapporto con l'*intentum*. Sebbene sarà nostro interesse recuperare la questione dell'*utilizzabilità* alla luce di ulteriori elaborazioni che la proposta heideggeriana ci fornirà, è fin da questo punto che possiamo comprendere in che modo il concetto di intenzionalità si muova su una dimensione *pratica*. Che tale comportamento della vita fattizia sia o meno finalizzato all'utilizzo degli oggetti e delle cose, il cui statuto sarà chiarito nelle pagine seguenti, è una questione che ci permettiamo di recuperare in un secondo momento. Di centrale importanza, tuttavia, è il ruolo che tale *logoramento della significatività* avrà nelle nostre personali interpretazioni della proposta heideggeriana. Ci sembra infatti che l'inevitabilità di tale decadimento dalla sfera originaria, il quale comporta il conseguente interesse per il contenuto in quanto tale, «spogliato dell'originarietà del rapporto e dell'attuazione che lo accompagnano», dia ragione di un certo tipo di comportamento intenzionale disinteressato al *come*. In prima battuta, quindi, il comportamento «utilitaristico» che intenziona le cose in luce del loro contenuto, sembrerebbe essere lontano da quella genuina proposta heideggeriana. Saranno questi alcuni degli strumenti di cui ci serviremo per analizzare determinati spostamenti concettuali nel cammino di pensiero di Heidegger.

Ecco come, per Heidegger, quel processo descrittivo, il solo in grado di muoversi all'interno della sfera dei fatti, viene definitivamente superato. Se nella descrizione

³⁸ Heidegger, Martin, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico* [FDIE], Quodlibet, Macerata, 2012.

³⁹ Cfr. *ivi*, pag. 153: «È necessario ora indicare solo un carattere originario dell'esperienza effettiva della vita, in modo (...) da prendere confidenza sin dall'inizio con la difficoltà che le è propria, la quale, in linea di principio, non può mai essere del tutto superata. Tale carattere originario dell'esperienza effettiva della vita verrà designato con il *logorarsi* della significatività [*Verblasen der Bedeutsamkeit*]. (...) Il *logorarsi* mostra il passaggio dell'esperienza (...) nella modalità della non originarietà. (...) Il contenuto, che in questo modo viene spogliato dell'originarietà del rapporto e dell'attuazione che lo accompagnano, consiste in un "interesse" medio ed è in questa modalità accessibile nella sfera dell'esperienza. Con la distanza dall'origine, l'accessibilità si avvicina sempre di più alla mera utilizzabilità».

l'intento principale era quello di esibire il contenuto fattuale di un certo campo oggettuale, come precedentemente è stato quello dello psichico, con l'indicazione formale questo scopo è del tutto sorpassato.⁴⁰

Già all'inizio degli anni Venti del Novecento, Heidegger sviluppa quella concezione per cui la filosofia non sia una teoria, affermazione, tra l'altro, già presente nelle Ricerche Logiche di Husserl.⁴¹ È proprio con il concetto di indicazione formale, però, che nel cammino di pensiero heideggeriano troviamo la posizione della prima pietra di quella che sarà la metafora della *via* [*Weg*]. Per il Nostro, la filosofia, trattando di concetti tanto concreti e *vivi, fattizi*, non può far altro che tentare di avvicinarsi, mai però articularli. Lo scopo della filosofia è quindi quello di mantenersi il più vicina possibile a quell'ambito pre-teoretico, il quale non sembra essere in nessun caso comprensibile pienamente. Ogni comportamento in questo senso, da parte del soggetto, non farebbe altro che de-vitalizzarlo. Ecco quindi come l'indicazione formale, con la sua funzione *meramente* allusiva a quello che è vivo e concreto, permette a Heidegger di mettere fortemente in dubbio lo statuo scientifico della filosofia. Come si legge paradigmaticamente con Kisiel: «In short, philosophy is more a form of life on the edge of expression rather than a science».⁴²

Ecco come, quindi, la fenomenologia non può essere scienza, per Heidegger, perché il suo modo di avere la vita e le esperienze vissute come oggetto d'indagine muove solamente dalla sua attività teoretizzante e, quindi, de-vitalizzante. È vero che la fenomenologia è scienza originaria ed in quanto tale, pre-teoretica. Purtroppo, *eliminando la relazione del soggetto intenzionante con il mondo, fin anche eliminando il soggetto*, impedendosi, quindi, di avere la vita, «compresa come *un che di significativo*», tradisce la sua primaria vocazione di scienza.

iii. La riduzione.

Ma come può, la fenomenologia, eliminare quello che sembra essere un connaturato rapporto tra il soggetto intenzionante, il mondo e le cose che in esso sono presenti? È

⁴⁰ Cfr. a questo riguardo Crowell, Steven G., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, pagg. 122-124.

⁴¹ RL I, pag. 285: «Essa (la fenomenologia) non vuole *spiegare* (...), ma *chiarificare l'idea* della conoscenza nei suoi elementi costitutivi o nelle sue leggi; (...)».

⁴² Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1995, pag. 59.

proprio l'esclusione di questa relazione e correlazione, nella figura della *riduzione fenomenologica*, che Heidegger critica alla fenomenologia. In realtà, come è stato giustamente sottolineato⁴³, la posizione di Heidegger nei confronti della riduzione husserliana è oscillatoria. Se infatti Heidegger non manca di tacciare le riduzioni eidetiche, fenomenologiche e trascendentali come «artifici tecnici», egli sembra tuttavia muovere la sua ricerca filosofica all'interno degli stessi presupposti. Se infatti la fenomenologia origina dalla critica nei confronti di una passiva accettazione della realtà del mondo naturale e degli enti (atteggiamento naturale), il metodo della riduzione non fa altro che mettere da parte questo tipo di certezza, dubitandone, senza mai negarla. L'*epochè*, come mostreremo, sospende la possibilità di interrogarsi sull'esistenza di quello che intenziono, spostando l'attenzione verso il *modo* attraverso il quale tale comportamento intenzionale viene agito. In un primo momento, questo tipo di indagine ci sembra essere poco distante da quella heideggeriana, esposta poche righe sopra. Non solo questo. Per Heidegger, la conoscenza filosofica è *eidetica*⁴⁴, cioè un tipo di conoscenza che non mira all'esibizione di strutture accidentali, bensì essenziali, similmente in Husserl. Quest'ultimo, infatti, ricercando quel tipo di metodologia in grado di allontanarsi da ogni scienza particolare, la quale, per sua natura, appropria *ingenuamente* l'oggetto che ha da indagare, fonda la fenomenologia su un tipo di ricerca diretta alle *essenze*, alle *cose stesse*.

La conoscenza verso la quale, in ultima analisi, entrambi mirano, è una *conoscenza trascendentale*, un tipo di conoscenza, cioè, che non vuole indagare qualcosa di ontico. Come si legge in *Essere e Tempo*, «nel problema dell'essere che stiamo per elaborare, il *cercato* è l'essere, ciò che determina l'ente in quanto ente, ciò rispetto a cui l'ente, comunque sia discusso, è già sempre compreso. *L'essere dell'ente non "è" esso stesso*

⁴³ Cfr. Crowell, Steven G., *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy* [pp. 49-64], in *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing Ltd, 2005, pagg. 59-60: «By means of eidetic, phenomenological and transcendental reductions Husserl sought to define the specific character of philosophical knowledge, and while Heidegger appears to dismiss them as useless "technical devices" (ET, pag. 42, "artificio tecnico") *antithetical to the ontological aims of phenomenology, his own position remains within the scope of the reductions* (corsivo mio) save at one crucial point, where an existential moment asserts itself within the framework of what both Heidegger and Husserl call the "transcendental knowledge" of philosophy (ET, pag. 54) ». Per il recupero della «riduzione» nella proposta heideggeriana, rimandiamo anche a Volpi, Franco, *Phenomenology as possibility: the "phenomenological" appropriation of the history of philosophy in the young Heidegger*, in «Research in Phenomenology», vol. 30, 2000 [pp. 120-145], pagg. 126-131.

⁴⁴ Ivi, pag. 60: «For him (Heidegger) philosophical knowledge is eidetic».

un ente (corsivo mio)».⁴⁵ Come è stato giustamente ricostruito, quando ci si riferisce alle «cose stesse» della fenomenologia, è Husserl stesso ad intendere un tipo di oggetto che viene dato intuitivamente. Il principio fenomenologico del «ritorno alle cose stesse» non comporta un rivolgimento ad oggetti reali, quanto piuttosto a quelle *essenze* coglibili attraverso l'intuizione [*Wesen-anschauung*].⁴⁶

Per Heidegger, quindi, la conoscenza trascendentale che la filosofia mira a raggiungere, non incentrandosi su ciò che è ontico, risulta essere una conoscenza *ontologica*. Non è un caso, infatti, che la matura esposizione del «primo Heidegger», secondo il quale «la filosofia è ontologia universale fenomenologica»⁴⁷, trovi le sue radici proprio in questo periodo.

Più volte, nei corsi, viene messo in luce come la riduzione abbia tanto un «lato negativo»⁴⁸, quanto anche un lato positivo, espresso nella ripresa heideggeriana di tale concetto e delle sue conseguenze. La critica heideggeriana verso la riduzione fenomenologica trova giustificazione nell'apparente recupero della *tradizione moderna cartesiana*. Husserl, infatti, è esplicito in *Idee I*, quando afferma che l'atteggiamento naturale e la sua conseguente «messa tra parentesi» hanno come debitore primario Cartesio ed il suo *dubbio universale*. L'atteggiamento ingenuo e naturale permette di trovare «la realtà (...) come *esistente e* (di assumerla) *come esistente, così come essa mi si offre. (...) Invece di permanere in questo atteggiamento, noi vogliamo mutarlo radicalmente*». ⁴⁹ Nell'allontanarsi da questa posizione ingenua, Husserl abbraccia la posizione di Cartesio, che «deve servire *soltanto come espediente metodico*». ⁵⁰ Il dubbio cartesiano è usato, infatti, solamente da esempio, il quale permette a Husserl di introdurre la «*libertà*», tale per cui siamo in grado di «*tentare di dubitare di tutto e di ogni cosa,*

⁴⁵ ET, pag. 17.

⁴⁶ Lazzari, Riccardo, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano, 2002, pag. 98: «Il ritorno alle “cose stesse” (...) non è ovviamente da intendere nel senso di un rivolgersi ad oggetti reali, trascendenti la coscienza, a cose fisiche o a fatti psichici, ma nel senso di riferirsi anzitutto a quelle origini, rivelate nell'intuizione, che sono a fondamento di ogni attività del pensiero e del conoscere (...). L'intuizione, per come assume nella fenomenologia un carattere rigorosamente metodico, non è relativa a fatti empirici, ma è *intuizione d'essenze* (...)».

⁴⁷ ET, pag. 54.

⁴⁸ PFD, pag. 202.

⁴⁹ *Idee I*, pag. 67.

⁵⁰ Ivi, pag. 68. In un altro passo, Husserl stesso esplicita perché la proposta cartesiana non può essere assunta. Il tentativo di dubbio viene posto alla luce di una ipotetica posizione del non-essere, ossia nella modificazione dell'antitesi. Ma «in Descartes ciò prevale al punto che il suo tentativo di dubbio universale può dirsi propriamente un tentativo di negazione universale. Noi prescindiamo da ciò (...)». (Ivi, pag. 70)

anche se ne siamo fermamente certi in base a una evidenza pienamente adeguata». ⁵¹ *Dubitare* significa null'altro che questionare e problematizzare la tesi naturale, in virtù della quale il mondo viene dato alla coscienza come *realtà esistente*; *dubitando*, noi modifichiamo la tesi, a cui non rinunciamo e nei confronti della quale non modifichiamo la nostra convinzione ed adesione. «(...) noi per così dire la mettiamo “fuori gioco”, la “mettiamo fuori circuito”, “tra parentesi”». ⁵² Tale «epochè, una certa sospensione di giudizio», è però da limitare. La libertà che in questo modo viene messa in campo rischia di applicare tale *messa tra parentesi* ad ogni giudizio e ad ogni tesi. Ma se «miriamo alla scoperta di un *nuovo territorio scientifico* (corsivo mio), e vogliamo conquistarlo proprio *col metodo della messa tra parentesi*» ⁵³, questo deve essere limitato alla tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale. L'*epochè*, in altre parole, non modifica in alcun modo la nostra credenza nell'esistenza del mondo; l'evidenza della sua sussistenza non viene negata. Lo scopo finale del metodo della «messa tra parentesi» non è quello di mutare la tesi in antitesi, quanto piuttosto quello di modificare il nostro atteggiamento nei confronti di tale convinzione. Sottolinea Husserl che è proprio sulla base di questo metodo che egli cercherà di fondare una scienza come è quella fenomenologica.

Ecco quali sono le basi sulle quali si porta avanti, nel testo del 1913, la *svolta trascendentale della fenomenologia*. Questo metodo della «messa fuori gioco» della tesi naturale viene applicato da parte di Husserl stesso. Vediamo, infatti, come nel *riflettere* sulla condizione naturale nella quale ogni singolo individuo si trova, in quanto *obiecta* reali, siamo nel mondo naturale, attuando *cogitationes*. Siamo cioè corpi fisici, spaziali ed estesi, i quali attuano fenomeni psichici. Questi, continua Husserl, appartenendo al soggetto umano, così come anche i *vissuti*, «scorrono in una corrente», collegandosi in sintesi. «In un *sensu amplissimo*, l'espressione *coscienza* (ma vi è poco adatta) abbraccia *tutti* i vissuti». ⁵⁴ In altre parole, per Husserl la molteplicità dei vissuti, delle *cogitationes* e dei fenomeni psichici che ci appartengono e che agiamo, si riuniscono in una sintesi coerente. Essa è ciò che formerebbe – o meglio, che verrebbe compresa, secondo Husserl – la *coscienza*. Tuttavia, questa sfera di *Erlebnisse*, di esperienze vissute non sembra

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, pag. 69.

⁵³ Ivi, pag. 71.

⁵⁴ Ivi, pag. 75.

essere mai stata indagata in quanto tale, ma sempre e soltanto riferita alla sfera naturale. Husserl, quindi, denuncia un tipo di atteggiamento scientifico nei confronti di questi atti e fenomeni psichici che non li ha mai indagati come tali. È proprio questo nuovo approccio a questa sfera dell'essere che Husserl mostra come la base della nuova scienza fenomenologica.

Guardando alla coscienza dobbiamo originariamente rivolgerci alla sua evidenza generale, alla sua *essenza in generale*. Husserl arriva alla conclusione che la coscienza ha un suo proprio essere, il quale «*non viene toccato nella sua propria assoluta essenza dalla fenomenologica messa fuori circuito*. Essa, quindi, rimane come “*residuo fenomenologico*”».⁵⁵

La coscienza *pura*, in quanto residuo fenomenologico, così come è guadagnata da Husserl, in quanto esterna al metodo dell'*epochè* e quindi dell'universale dubbio che viene originariamente applicato alla tesi del mondo naturale ed alla sua *presenza*, è però priva di mondo. Completamente staccata da una fattizia contestualizzazione⁵⁶, essendo il mondo stesso messo tra parentesi, indagato, lasciato da parte, *la coscienza pura viene elevata ad oggetto autentico della fenomenologia*. Ma ecco come, per Heidegger, questa separazione, risultante anche dal prosieguo di Husserl verso la *riduzione fenomenologica ed eidetica*, ha alle sue spalle una tradizione ontologica cartesiana ben più importante rispetto a quello che Husserl lascerebbe emergere dalle pagine precedentemente citate. «Ai suoi occhi (di Heidegger) la riduzione fenomenologica di Husserl è un'operazione di separazione, diametralmente opposta all'essere dell'intenzionalità, che è l'essere di un rapporto, di un vincolo.⁵⁷ La riduzione fenomenologica delle *Idee* separa l'uomo dalla sua coscienza, l'*intentio* immanente dall'*intentum* trascendente⁵⁸, l'ente costitutivo dall'ente

⁵⁵ Ivi, pag. 77.

⁵⁶ In un'Appendice delle *Idee I*, pag. 395, risalente ad oltre un decennio successivo dalla data di composizione e pubblicazione dell'opera, leggiamo: «Invece che nel mondo fattuale degli uomini e degli animali fattuali ci troviamo allora in un mondo eideticamente possibile in generale, con uomini e animali intuibili ma “rappresentabili” quali possibilità eidetica».

⁵⁷ La contestualizzazione *nel* mondo che Heidegger affida alla *sua* concezione del comportamento intenzionale verrà trattata approfonditamente più avanti nel corso di questo lavoro. Ci basti per ora sottolineare come, alla luce di questa critica alla riduzione husserliana, Heidegger conquistò una più forte convinzione della centralità e del ruolo fondamentale della *vita fattizia e dei vissuti concreti*. Anche il valore che Heidegger affida all'intenzionalità come *rapporto* sarà discusso ampiamente in seguito.

⁵⁸ L'analisi di questi termini è affidata alle pagine che seguono.

costituito, *la coscienza assoluta dal mondo* (corsivo mio)». ⁵⁹ È esattamente in questi termini che anche Heidegger espone il problema che viene aperto da Husserl con l'introduzione della riduzione e, quindi, della coscienza pura:

«(...) dalla coscienza fattuale e reale, data nell'atteggiamento naturale, bisogna ricavare la coscienza pura. Questo accade prescindendo da ciò che è posto come reale, retrocedendo rispetto ad ogni posizione reale stessa. Ciò da cui, per l'appunto, nella riduzione si prescinde è la realtà della coscienza data nell'atteggiamento naturale, quella inerente all'uomo-di-fatto. Il vissuto reale viene messo fuori circuito in quanto reale, per ottenere quello puro, assoluto (ἐποχή). *Il senso della riduzione è appunto di non fare alcun uso della realtà dell'intenzionale.* (...) *Quindi la riduzione, dato il suo senso metodico, in quanto "prescindere-da" [Absehen-von], è fondamentalmente incapace di determinare positivamente l'essere della coscienza*». ⁶⁰

In questo passo, non solo Heidegger sembrerebbe, per lo meno, riconoscere il ruolo metodico che Husserl affida all'*epochè*, ma pone forse anche un problema. Se l'obiettivo husserliano è quello di fondare la nuova scienza, la fenomenologia, sulla base della coscienza pura, su di una sfera dell'essere che non è stata indagata in quanto tale, Heidegger, come abbiamo cercato di mostrare, muove la sua filosofia in direzione opposta. Alla luce di questi due così differenti scopi, tentiamo di avvicinare e problematizzare il rapporto tra *atteggiamento naturale* e quella che Heidegger chiamerà *quotidianità* [*Alltäglichkeit*]. È proprio all'interno di questo contesto usuale, quotidiano e medio che Heidegger ritrova l'autentica contestualizzazione del soggetto come *fattizio*, *effettivo* e quindi *non-puro*. Sembrerebbe, quindi, problematico capire quale sia l'effettivo recupero della fenomenologia e della sua metodica di indagine da parte di Heidegger. Se la fenomenologia, infatti, è fin da subito presentata come una ricerca verso quel terreno di indagine che permette di trovare ciò su cui le scienze particolari possano fondarsi, allora la distanza dalle proposte dell'Heidegger degli anni Venti è fin troppo grande da poter colmare. In altre parole, se Heidegger denuncia in maniera tanto esplicita il «prescindere-da», tipico della riduzione, metodo questo che allontana completamente la fenomenologia da un'autentica contestualizzazione storico-fattizia degli *Erlebnisse*,

⁵⁹ Bernet, Rudolf, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica* [pp. 145-165], "aut aut", 223-224, 1988, pag. 159.

⁶⁰ PSCT, pag. 136 (corsivo mio).

allora sembrerebbe problematico poter affidare a Heidegger il titolo di «fenomenologo», in senso husserliano.

L'insufficienza ed il tradimento che Heidegger denuncia nei confronti della fenomenologia trova riscontro proprio nella conclusione husserliana della conquista di una coscienza pura. Questa mancanza risiede nel procedere della riflessione fenomenologica verso la riduzione, in quanto «vi è l'impostazione dogmatica della tradizione moderna, sicché *la fenomenologia intesa in questo modo finisce per essere non fenomenologica proprio nel suo carattere centrale, ossia la caratterizzazione dell'intenzionalità e del soggetto intenzionante*». ⁶¹ L'indagine fenomenologica trova la contaminazione con la filosofia moderna nel pregiudizio per cui un fenomeno unitario può venir scisso in *coscienza e realtà*. Ancora più grave è il fatto che, secondo Heidegger, «questo pregiudizio è dovuto non tanto a una credenza personale di Husserl, *quanto a una necessità della sua argomentazione, dal momento in cui egli intende la filosofia, nella declinazione fenomenologica, come scienza assoluta e rigorosa*». ⁶² Una questione centrale, questa, per tutta l'interpretazione heideggeriana della fenomenologia della tradizione. Infatti, è proprio sulle basi di questa critica che si muoverà la parte finale del nostro lavoro. L'errore husserliano che sembra in questo modo sollevarsi, secondo Heidegger, è la fondazione della fenomenologia sulla base di un concetto di coscienza tanto scevro da ogni tipo di contestualizzazione fattizia e mondana da mettere da parte fin anche l'intenzionalità, il suo carattere centrale. È interessante vedere come nel 1925, durante il corso del Semestre Estivo, Heidegger stesso problematizzi la posizione dell'intenzionalità come fondamentale per tutta la proposta fenomenologica. Come cercheremo di rendere chiaro nelle ultime battute del testo, Heidegger sembra portare avanti quella stessa strategia di indagine che aveva criticato a Husserl. In questo modo, infatti, si rende possibile chiederci quale sia effettivamente il ruolo che il concetto di intenzionalità abbia all'interno della proposta heideggeriana.

Con le parole di Heidegger, leggiamo che «questa idea: ossia che la *coscienza deve essere regione di una scienza assoluta*» ⁶³, non è semplicemente inventata, ma assilla la filosofia *moderna* a partire da Cartesio. L'elaborazione della coscienza pura come campo

⁶¹ Pietropaoli, Matteo, *Heidegger e la critica del soggetto fenomenologico*, pag. 140 (corsivo mio).

⁶² *Ibidem* (corsivo mio).

⁶³ Cfr. §50 di Idee I.

tematico della fenomenologia non è ottenuta *fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse*, ma nel ritorno ad un'idea tradizionale di filosofia». ⁶⁴

È interessante notare come Heidegger, alla luce di questa forte presa di posizione contro una fenomenologia come scienza (anche se, come in molti passi dei corsi, Heidegger risulta essere se non ambiguo, sicuramente oscillatorio), si voglia allontanare anche dalla terminologia che Husserl utilizza all'interno delle sue esposizioni della *fenomenologia trascendentale*. È stato molto opportunamente notato, infatti, che le scelte terminologiche di Heidegger mostrano la sua volontà di rifiutare una trattazione dell'intenzionalità dal punto di vista, per l'appunto, *trascendentale*, verso una prospettiva concreta e situata. Scrive Rudolf Bernet: «Esaminando le strutture fondamentali dell'intenzionalità secondo Husserl, Heidegger definisce l'intenzionalità come un comportamento nel quale una *intentio* "si dirige verso" (*sich-richten-auf*) un *intentum*. Non è senza dubbio per caso che Heidegger si serve di questi vaghi termini latini: questo gli consente di ricoprire, provvisoriamente, con un pudico velo tutto ciò che lo separa dalla concezione husserliana della *noesi* e del *noema*». ⁶⁵ Il passaggio, quindi, dalla terminologia husserliana, così impiegata in *Idee I* ⁶⁶, per l'esposizione dell'atto intenzionale, verso un uso di termini «vaghi», di derivazione latina, comporta in Heidegger un allontanamento significativo da quella *impostazione epistemologica* che Husserl ha tentato di dare alla fenomenologia. Allontanandosi da tale direzione epistemologica, Heidegger vira verso una impostazione di natura *ontologica*, come abbiamo precedentemente affermato. Inoltre, alla luce della critica heideggeriana nei confronti del recupero husserliano del *pregiudizio* moderno, si rende chiaro il distacco che Heidegger vuole prendere dalla posizione cartesiana.

Uno spostamento di attenzione e di termini, quello di Heidegger, che diagnostica anche un'altra e più fondamentale differenza di indagine rispetto alla proposta husserliana. È stato notato, infatti, come entrambi gli autori concordino sul ritenere insufficiente la determinazione dell'intenzionalità come una mera relazione *transitiva di «direzionalità»*. ⁶⁷ Nonostante questo, è altrettanto vero, però, che Heidegger e Husserl

⁶⁴ PSCT, pag. 134.

⁶⁵ Bernet, Rudolf, *Trascendenza e intenzionalità*, pagg. 146-147.

⁶⁶ Cfr. Capitolo Terzo, *Idee I*.

⁶⁷ Bernet, Rudolf, *Trascendenza e intenzionalità*, pag. 147: «Tuttavia Heidegger si collega senza la minima reticenza a Husserl quando questi dichiara che parlare della relazione transitiva di un "dirigersi-verso" è ben lungi dal costituire una determinazione soddisfacente dell'intenzionalità».

sembrano discordare su quale sia lo statuto dell'oggetto verso il quale il comportamento intenzionale è agito. Infatti, Husserl sembra superare la posizione di Brentano, tale per cui l'oggetto intenzionale sia contenuto nell'attività mentale⁶⁸, affermando come l'atto intenzionale non debba essere sostenuto da un oggetto *realmente esistente*; l'intenzionalità *c'è* fintanto che *c'è* un *noema*.⁶⁹ Sebbene Heidegger, come abbiamo mostrato, concordi con Husserl sul non circoscrivere l'intenzionalità come se fosse una mera tipologia di attività mentale, si oppone, tuttavia, alla proposta husserliana dal momento che il soggetto intenziona *non un noema*, quanto piuttosto la *cosa stessa*. Per Heidegger, quindi, il mondo all'interno del quale il soggetto agisce il comportamento intenzionale è un modo di *cose*, con una determinata *significatività*, le quali sono del tutto indipendenti da una nostra – di noi, soggetti – azione *significante*.⁷⁰ Heidegger, infatti, propone quella che verrà definita essere una *fenomenologia noematica*.⁷¹ Con questa locuzione si vuole sottolineare come l'interesse heideggeriano non è più diretto verso la relazione noetica, il processo quindi di *intentio*, quanto piuttosto si sposta verso ciò che viene intenzionato, l'oggetto, la cosa, l'*intentum*.

È fin da questo punto che si dà ragione del perché Heidegger, nel corso del Semestre Estivo del 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*) si interrogherà sull'*essere dell'intenzionale*⁷², sullo statuto, cioè, di ciò che è oggetto del comportamento intenzionale. È allo stesso tempo importante richiamare come il *modo* in cui viene messa a tema questa indagine non voglia incentrarsi sul *contenuto* di tale oggetto. Piuttosto, come abbiamo precedentemente esposto, la struttura metodologica dell'«indicazione formale», permette a Heidegger di indagare *come* il soggetto intenzioni il vissuto.

⁶⁸ Føllesdal, Dagfinn, *Husserl's Notion of Noema* [pp. 680-687], "The Journal of Philosophy", Vol. 66, No. 20, 1969, pag. 680: «The directedness has nothing to do with the object's being real, Brentano held; the object is itself contained in our mental activity, "intentionally" contained in it».

⁶⁹ Ivi, pag. 681: « (...) although every act is directed, this does not mean that there is some object toward which it is directed. (...) To be *directed* simply is to have a noema».

⁷⁰ Olafson, Frederick A., *Consciousness and Intentionality in Heidegger's Thought* [pp. 91-103], "American Philosophical Quarterly", Vol. 13, No. 2, 1975, pag. 96: «This "directedness" is now to be understood as an ontological structure of human being as a whole and not merely of mental acts as such (...)»; «For Heidegger (...) the world into which we are thrown is a world of things from the outset and independently of any constitutive act of ours». Nel corso del lavoro vedremo come questa posizione heideggeriana verrà a modificarsi.

⁷¹ Bernet, Rudolf, *Trascendenza e intenzionalità*, pag. 147: «Heidegger diventa qui il difensore di ciò che, più tardi, è stato chiamato "fenomenologia noematica", cioè un tentativo di avvicinarsi alla misteriosa co-appartenenza intenzionale partendo da un serrato interrogatorio dell'*intentum*».

⁷² Cfr. in particolare PSCT, §12.

b. Il metodo.

Ci permettiamo ora di dare ragione della seconda questione che avevamo precedentemente sollevato, assieme a quella della scientificità della fenomenologia. Abbiamo già mostrato come Heidegger caratterizzi la fenomenologia in quanto «scienza della vita» e come questa, in vista delle strutture teoretizzanti che vengono messe in campo, non può mai, autenticamente, raggiungere il suo scopo. Non a caso, Heidegger afferma come «il più scottante e ineliminabile, il più originario e definitivo problema fondamentale della fenomenologia è *essa stessa per se stessa*». ⁷³ Purtuttavia, tenendo ferma la conquista che nei corsi di lezione precedenti era stata guadagnata, Heidegger mostra come

«lo scopo della scienza dell'origine *non* è di cogliere semplicemente la vita di fatto e i suoi mondi e contenuti mondani secondo le loro determinazioni del che-cosa (*cosali*) [*Wasbestimmtheiten*] (...). Nella misura in cui essa in quanto scienza dell'origine *non* è impostata sulla vita di fatto e sui suoi contenuti in quanto tali, e non intende dunque esprimerli scientificamente nel senso di una loro genuina presentazione teoretica o oggettivazione, il terreno di esperienza ⁷⁴ e l'ambito oggettuale ⁷⁵ non può essere ricavato *dalla* vita di fatto *ed* essere preso *nelle* sue caratterizzazioni». ⁷⁶

Ciò significa, come diviene chiaro nell'Appendice a tale paragrafo, che la vita di fatto, oggetto della scienza originaria, non è specifica solamente di tale scienza ⁷⁷, ma di ogni scienza particolare. Questa non esclusività oggettuale della fenomenologia era già stata, in parte, esposta nel Semestre di Guerra del 1919. Contrariamente alle scienze particolari, le quali risultano limitate nei loro ambiti tematici, la fenomenologia risulta essere scienza «di ciò che è comune ad essi tutti, (...) scienza non di un essere particolare

⁷³ PFDF, pag. 3.

⁷⁴ Ivi, pag. 54: «C'è un terreno di esperienza concreto, che si accresce costantemente per la vita di fatto. "C'è", vale a dire che la vita di fatto non constata in primo luogo l'esserci [*Dasein*], ma essa è e vive sperando in un mondo».

⁷⁵ Alternativamente proposto come *ambito oggettuale* [*Gegstandsgebiet*] o *ambito materiale* [*Sachgebiet*]. Ibidem: «*Ambito materiale* – ciò dato preliminarmente in purezza alla scienza in primo luogo a partire dalla determinata formazione di un mondo della vita che viene incontro nella vita di fatto e che, forse, si pone poi in risalto nelle sue proprie forme di configurazione».

⁷⁶ Ivi, pag. 65 – traduzione leggermente modificata.

⁷⁷ Ivi, pag. 139 – traduzione modificata: «È possibile acquisire (un terreno di esperienza per la scienza dell'origine) nella vita di fatto? Ma tutte le esperibilità e gli ambiti materiali, che possono essere ritagliati da essere, sono distribuiti tra le scienze (...). Ma tali *contenuti cosali* sono l'unica cosa in cui ci siamo imbattuti nell'orientamento di fatto?»

ma di un essere universale». ⁷⁸ Nuovamente Heidegger sottolinea come non è il *contenuto cosale* della vita di fatto a rendere la fenomenologia scienza originaria; allo stesso modo, ancora di meno lo è il suo atteggiamento teoretizzante. Al contrario, il fatto che la fenomenologia si muova all'interno di *contenuti del come, modali* [*Wie-gehalten*], è ciò che la differenzia dalle scienze *naturali, ingenue, particolari*.

Questo, inoltre, mostra come sia ancora più centrale per la caratterizzazione della fenomenologia come *Ursprungswissenschaft* ⁷⁹ la presenza particolare e singolare di ambiti materiali della vita di fatto: «(...) la circostanza che tanto i contenuti vitali della vita non teoretica quanto i *contenuti cosali* della considerazione oggettiva si presentano sempre in una certa maniera in un “come”. (...) Questo contenuto-del-come [*Wiegehalt – contenuto modale*] non è un'invenzione o astrazione teoretica, un modo di spiegazione, ma qualcosa che è esperibile non-teoreticamente in quanto “contenuto” (...). ⁸⁰ Nonostante sia definito «contenuto», il *Wiegehalt* non è oggetto di astrazione teoretica. Ciò significa che tali *modalità* di espressione della vita di fatto non sono legati ad un contenuto cosale, ossia non sono univocamente determinati ad una o ad un'altra espressione. Di nuovo in questo punto, si può notare la forte presenza della struttura dell'«indicazione formale», la quale caratterizzerà tutto il «primo Heidegger», fino ad *Essere e Tempo*. ⁸¹

La comprensione del fenomeno, quindi, non può ridursi all'esplicitazione del suo contenuto, il quale è già dato in un senso oggettivato e teoretizzato, ma «necessita anche della messa in luce del *come (Wie)* tale fenomeno viene intenzionato, il modo in cui l'intenzionalità si attua». ⁸² La comprensione del fenomeno, quindi, non si esaurisce nel momento in cui ne viene esplicitato il contenuto, essendo non specifico della scienza dell'origine ma delle scienze particolari tutte, delle quali la prima vuole esserne il fondamento. La «vuotezza» di tale fenomeno, il suo mancato riempimento, non deve essere, però, considerato come un momento negativo, rispetto alla pienezza – od alla

⁷⁸ PDF, pag. 37. Cfr. inoltre «*La fenomenologia (...) risulta non-fenomenologica!*».

⁷⁹ PFDF, pag. 3: «La fenomenologia è la scienza originaria [*Urwissenschaft*], la scienza dell'*origine* [*Ursprung*] assoluta dello spirito in sé e per sé – “vita in sé e per sé”». *Urwissenschaft* e *Ursprungswissenschaft*, sembrerebbero equiparabili.

⁸⁰ Ivi, pag. 68.

⁸¹ Crowell, S. G., *op. cit.*, pag. 123: «Terms such as care, guilt, death and Dasein itself (to name just a few from the 1927 text) arise from life's own self-interpretation but are “formalized” (...).»

⁸² Perego, Vittorio, *La genesi della fenomenologia ermeneutica nel primo Heidegger*, pag. 56 (corsivo mio).

supposta tale – che l’atteggiamento naturale ed ingenuo ha mostrato essere il culmine ultimo dell’atteggiamento scientifico.

Il passaggio verso una nuova terminologia permette a Heidegger di uscire fuori da una certa tipologia di discussione che vede la fenomenologia come metodo di indagine filosofico che vuole fare a meno dei presupposti. Obiettivo principale della fenomenologia, così come impostata e definita da Husserl, è quello di ricercare un metodo di indagine delle cose nel mondo che prescindendo dall’ingenuità dell’atteggiamento naturale. All’interno di questo allontanamento sistematico da una metodologia ingenua e per questo non funzionale, che non coglieva le cose in se stesse, Husserl proponeva quindi un nuovo punto di partenza, scevro da ogni tipo di pregiudizio e di tradizione, che garantisse uno sguardo libero sulle cose e che, di conseguenza, ne permettesse l’autentica presentazione. Heidegger, al contrario, non solo ritiene fondamentali tali presupposti perché la fenomenologia si possa dire «scienza originaria», visto che può esserlo solamente in quanto pre-teoretica, ovvero basandosi su qualcosa che precede l’atteggiamento fenomenologico autenticamente husserliano, ma in questo senso si allontana dall’impostazione teoretica: «(l’istanza della fenomenologia che rinvia all’assenza di presupposti) ha senso solo all’interno del predominio del teoretico: in altre parole, la scienza originaria pre-teoretica non può dare luogo a dei presupposti, in quanto questo è un problema teoretico e costruito teoreticamente».⁸³ In ultima analisi, Heidegger sta mostrando come il fatto stesso di preoccuparsi di voler superare un punto di partenza «corrotto» da dei presupposti, è un tipo di pensiero già in sé teoretico.

iv. La riflessione.

È indubbio come, per Heidegger, il modo in cui la fenomenologia agisce metodologicamente nei confronti delle «cose stesse», dei fenomeni che essa ha per oggetto, *tradisce, teoretizza e de-vitalizza*. «Il metodo fenomenologico si muove completamente in atti della *riflessione*».⁸⁴ Nel momento in cui le esperienze vissute perdono il loro carattere concreto e diventano delle «esperienze osservate», osservabili, perdono il loro autentico carattere *fattizio*, diventano oggetto di un’indagine teoretica. Nella riflessione, infatti, il soggetto mette a tema della sua attività intenzionale, non più

⁸³ Ivi, pag. 54.

⁸⁴ PDF, pag. 103 – Heidegger ha citato le idee di Husserl.

l'oggetto, il *noema*, per Husserl, quanto piuttosto l'*atto intenzionante stesso*. Cioè a dire che la riflessione *riflette* sul vissuto del soggetto, snaturandolo dalla sua autentica fatticità. Scrive Heidegger:

«Il campo dell'esperienza che viene ottenuto nella riflessione, la corrente dell'esperienza vissuta, diventa *descrivibile*. La scienza dell'esperienza vissuta è descrittiva.⁸⁵ (...) *Questo metodo della descrizione riflessiva oppure della riflessione descrittiva è forse in grado di indagare la sfera dell'esperienza vissuta, di renderla scientificamente palese? Nel rivolgere lo sguardo riflessivamente facciamo di un'esperienza che prima non era osservata ma semplicemente – senza riflessione – vissuta, una esperienza vissuta “osservata”. (...) Il che significa che nella riflessione ci comportiamo teoreticamente.* (corsivo mio) (...) Noi additiamo l'esperienza vissuta e la tiriamo *fuori* dalla vita immediata dell'esperienza; diamo una zampata, per così dire, nella corrente fluente delle esperienze vissute e ne agguantiamo una o più di una, cioè “riduciamo alla calma la corrente”, per dirla con Natorp».⁸⁶

Essere meramente «spettatori» delle *proprie* esperienze vissute, afferma Heidegger, comporta l'applicazione di un comportamento teoretico alla corrente fluente della vita fattizia. Inoltre, quello che viene sottolineato con forza è la presenza di una netta distinzione tra il campo della coscienza e quello degli oggetti che la coscienza intenziona. Come esposto precedentemente, la distinzione e la separazione indebita, per Heidegger, alla luce del recupero husserliano di una metafisica di natura cartesiana muove anche da una distinzione tra il piano dell'*immanenza* e quello della *trascendenza*. Nella riflessione, essendo «un atto intenzionale che deve la sua evidenza apodittica al fatto di realizzarsi nell'interiorità del soggetto», la posizione della coscienza pura è peculiare, dal momento che essa risulta essere «soggetto dell'intenzionalità e oggetto intenzionale».⁸⁷ La coscienza, infatti, si ritrova ad essere tanto agente dell'atto riflessivo quanto anche destinazione dello stesso. Inoltre, la specificità di questo rimando interno alla coscienza, è ciò che garantisce *apoditticità*, cioè la certezza, della riflessione.

È proprio in questo che Heidegger ritrova «non solo una soggettivazione abusiva dell'intenzionalità, ma anche una ricaduta della fenomenologia in una metafisica di tipo

⁸⁵ PFDF, pag. 13: «Così è accaduto che Husserl, nell'introduzione al II volume (delle *Ricerche Logiche*), definisse “descrittivo” il metodo fenomenologico, caratterizzandolo come *psicologia descrittiva* in opposizione alla psicologia genetico-esplicativa».

⁸⁶ Ivi, pag. 103-104.

⁸⁷ Bernet, Rudolf, *Trascendenza e intenzionalità*, pag. 156.

cartesiano». ⁸⁸ Sul ruolo della riflessione all'interno della fenomenologia, Heidegger riporta la critica che fa Natorp al metodo husserliano. «Nel momento in cui la fenomenologia cerca di comprendere l'esperienza vissuta tramite riflessione, in particolare tramite una descrizione, l'esperienza vissuta medesima viene "osservata"». ⁸⁹ Natorp, infatti, criticava alla fenomenologia la sua pretesa di cogliere in maniera *intuitiva* l'immediatezza dei vissuti. Questo obiettivo sembra essere smentito proprio dalla riflessione, la quale oggettifica l'esperienza stessa. Il coglimento degli *Erlebnisse* si rende possibile solamente cristallizzando la corrente della vita. Al contrario, Natorp proponeva il metodo della *ricostruzione*, tale per cui la conoscenza del vissuto può essere ottenuta solamente alla luce di una ricostruzione progressiva, basata sull'analisi del dato. ⁹⁰

Purtuttavia Heidegger critica la posizione di Natorp, dal momento che, se la fenomenologia venisse compresa come metodo descrittivo e ricostruttivo, allora ci troveremmo nuovamente all'interno di un atteggiamento teoretico. Non solo; ma questo atteggiamento ci mostrerebbe come «l'ambito del vissuto sia un dato da descrivere, e quindi (introdurrebbe) una rottura tra esperienza ed esperito, tra oggetto e conoscenza, che non costa originariamente». ⁹¹ Ciò che al contrario Heidegger propone è una diversa «forma di accesso» alla vita stessa. La modalità di relazione attraverso la quale il soggetto può avvicinarsi ai vissuti viene definita *comprensione* [*Verstehen*], la quale non è altro che un certo tipo di *familiarità* ⁹² che la vita ha con se stessa e che la fenomenologia deve ripetere.

Scrivendo Heidegger: «A partire dalla comprensione della non originarietà del comportamento teoretico diventa manifesto che Natorp, pur con tutto l'acume dell'impostazione problematica, non ha esaurito tutte le possibilità, e che non può nemmeno esaurirle con il suo atteggiamento squisitamente teoretico, cioè con

⁸⁸ Ivi, pag. 157.

⁸⁹ Perego, Vittorio, *Heidegger e il problema dell'individuo*, pag. 8.

⁹⁰ Per il metodo natorpiano della *ricostruzione*, cfr. PDF, pagg. 106 e sgg.

⁹¹ Ivi, pag. 9.

⁹² PFDF, pag. 127: «(...) ogni accoglimento dei riferimenti vitali della vita deve farsi interpellare a partire dalla vita stessa e dalla sua pienezza, dalla sua *storia*. La storia non come critica delle fonti e storiografia e raccolta di materiali, bottega di antiquariato o come realtà empirica normalmente non dominabile, ma divenuta dominabile tramite formazione concettuale individualizzata, ma come vita che vive accompagnando, come familiarità della vita con se stessa in tutti i suoi riferimenti (...)».

l'assolutizzare la logica. Il suo confronto con la fenomenologia non si avvicina neppure all'autentica sfera dei problemi». ⁹³

Riducendo la fenomenologia ad un mero problema di natura logica, Natorp ha sollevato anche un altro problema. La comprensione pre-teoretica del vissuto, afferma, anche se fosse acquisibile in maniera immediata, si darebbe necessariamente *oggettivata* per via del suo passaggio nella verbalizzazione. Ciò sta a significare che per Natorp, ogni tipo di espressione linguistica del vissuto impedisce un coglimento dello stesso libero da costrizioni obbiettivanti. «È possibile individuare un modo per esprimere l'originario, l'effettività? Oppure l'effettività che l'intuizione fenomenologica coglie, deve restare inespressa per non essere oggettivata?» ⁹⁴ A questione, quindi, viene posto il rapporto tra intuizione ed espressione. Il problema sembra risolversi proprio sul piano della pre-teoreticità.

3- Il qualcosa pre-teoretico.

Abbiamo precedentemente sottolineato come il principale obiettivo e scopo che Heidegger si propone di raggiungere nei corsi del 1919 è quello di ottenere la fenomenologia come scienza, ma non nel senso *rigoroso* di Husserl. L'intento heideggeriano è, al contrario, di mostrare come alla base dell'atteggiamento teoretico che la fenomenologia inevitabilmente attua, ci sia un elemento precedente, il *pre-teoretico*, che fonda e sostiene tale attività.

Il *pre-teoretico*, fondamentalmente, non è null'altro se non il *vissuto autentico e fattizio*. Leggiamo come «ci dovrebbe essere una scienza pre-teoretica o sovra-teoretica, in ogni caso non teoretica, una genuina scienza *originaria* [*Ur-wissenschaft*], dalla quale anche il teoretico stesso ha la sua scaturigine [*aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt*]». ⁹⁵ È importante, come sottolineato precedentemente, che il superamento del dominio del teoretico non venga tradotto in una supremazia del pratico. Un'azione di questo tipo, infatti, vista all'interno della prospettiva heideggeriana, non sarebbe altro che la posizione *teoretica* del pragmatico come primato. Viceversa, l'eliminazione della

⁹³ PDF, pag. 111.

⁹⁴ Perego, Vittorio, *Heidegger e il problema dell'individuo*, pag. 9.

⁹⁵ PDF, pag. 100.

supremazia del teoretico non comporta neanche la posizione di atti, comportamenti pratici manchevoli di una base teoretica.

Nel distanziarsi heideggeriano dalla filosofia dei valori, a cui abbiamo accennato, il Nostro ha l'obiettivo di giungere ad una «radicale rifondazione della filosofia». ⁹⁶ Abbandonando i problemi logici della *Wertphilosophie*, recupera il metodo di indagine fenomenologico, assegnandole «il compito di risalire a una sfera pre-teoretica» ⁹⁷, prescindendo da qualsiasi ricaduta esclusivamente pragmatica, finanche irrazionalistica. La fondazione di quella che è stata definita una *fenomenologia della vita*, ha inizio proprio dalla denuncia di questa trasversale presenza del teoretico, non solo all'interno della filosofia, ma prolungandosi «pure nel modo in cui la filosofia ha tematizzato finora la stessa esperienza pre-scientifica, ovvero quella sfera dei molteplici “rapporti vitali” (...)». ⁹⁸

Nel corso delle lezioni del 1919, Heidegger mostra come quell'*etwas überhaupt*, il *qualcosa in generale*, che si dà all'interno della *molteplicità del c'è*, è ciò che viene rinvenuto nel processo di devitalizzazione dell'esperienza vissuta. Riportiamo il brano:

«Ricordiamoci nuovamente dell'esperienza vissuta del mondo-ambiente [*Umwelterlebnis*]: la cattedra. A partire da ciò che dal vissuto nel mondo proprio del mondo-ambiente io progressivamente teorizzo: la cattedra è marrone; il marrone è un colore; il colore è un genuino dato sensoriale; il dato sensoriale è il risultato di processi fisici o fisiologici; i processi fisici sono la causa prima; questa causa, l'oggettivo, è un determinato numero di oscillazioni dell'etere; i nuclei dell'etere si scompongono in elementi semplici consistenti in leggi semplici; tra di essi in quanto elementi semplici sussistono semplici legalità; gli elementi sono ultimi; *gli elementi sono qualcosa in generale*». ⁹⁹

Ci troviamo all'interno di una serie di giudizi – e quindi di espressioni – la cui posizione viene giustificata dal giudizio che li precede. L'ultima espressione, tale per cui si ottiene il *qualcosa in generale*, è fondata sull'espressione «gli elementi sono ultimi». C'è, quindi, un progressivo svuotamento contenutistico, tale per cui l'apice di questo processo di devitalizzazione è raggiungibile solamente alla luce di una eliminazione graduale del

⁹⁶ FDIE, pag. 15.

⁹⁷ Lazzari, Riccardo, *op. cit.*, pag. 98.

⁹⁸ Ivi, pag. 99.

⁹⁹ PDF, pag. 115.

riferimento univoco al vissuto. Il *qualcosa in generale*, quindi, contiene solo *formalmente* l'oggettuale.

Infatti, «qui c'è qualcosa che non quadra»¹⁰⁰ per Heidegger. Rivolgendo delle domande *socratiche* agli studenti, sembra rendere evidente come, in questo processo di *teoretizzazione formale*¹⁰¹, la sua motivazione cada fuori da esso. «Non è vero, invece, che ogni livello teoretizzato di realtà, in relazione ai dettagli di realtà che ne fanno parte, permette il giudizio: è qualcosa? (...) (Al contrario,) c'è forse in ogni livello il motivo possibile del giudizio: è un colore? In nessun modo!»¹⁰² Quello che Heidegger cerca di esplicitare in questi passaggi è la completa *indifferenza* del «qualcosa in generale» rispetto al contenuto del vissuto, oggetto di de-vitalizzazione. L'atteggiamento teoretico, quindi, attraverso i vari giudizi esposti nell'esempio dell'esperienza vissuta della cattedra, sublimano il contenuto *cosale* della cattedra stessa. Si passa, infatti, da mettere in luce qualità sensibili, il colore, in questo caso, fino a raggiungere la più completa *formalità*, arrivando, per l'appunto, agli elementi ultimi. Se il *Wasgehalt* viene progressivamente cancellato, a favore di una «vuotezza» contenutistica, a favore cioè di una *formalità*, Heidegger si chiede se il punto culminante del processo non possa essere rinvenuto in ogni altro passaggio del processo stesso. Il giudizio «è qualcosa», cioè, è declinabile in ogni fase de-vitalizzante. E questo è vero proprio perché il *qualcosa in generale* non è null'altro che *indicazione formale*, ossia metodologico ed allusivo, di un contenuto esperito, progressivamente eliminato dal susseguirsi di giudizi. Secondo Heidegger, i vari giudizi potrebbero essere: «il colore è *qualcosa*», «i dati sensoriali sono *qualcosa*», «i processi fisici e fisiologici sono *qualcosa*» e così via.

In questo modo, si ottiene che il processo di teoretizzazione formale non ha in sé la motivazione verso la de-vitalizzazione, anzi. L'esser de-vitalizzato [*Entlebtheit*] non è l'apice del processo, non è, cioè, il risultato ultimo della teoretizzazione. «Eso (l'esser de-vitalizzato) non significa assoluta interruzione del riferimento vitale, nemmeno una

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ PDF, pag. 116. Rinviamo a §13 di *Idee I*, dove Husserl espone la differenza tra *generalizzazione* e *formalizzazione*. La teoretizzazione viene qui, da parte di Heidegger, etichettata come *formale* perché prescinde dal suo *Wasgehalt*, dal suo contenuto cosale. Cfr. anche articolo di Lombardi, Stefano, *Il concetto di "indicazione formale" nei primi corsi friburghesi di Heidegger (1919-1923)* [pp. 503-528], "La Cultura", Fascicolo 3, 2006.

¹⁰² Ibidem.

espansione della de-vitalizzazione o una constatazione ferma e fredda di un esperibile. *Esso è piuttosto l'indice della più alta potenzialità della vita*». ¹⁰³ È, inoltre, «premondano», in quanto non è ancora stato determinato.

Ci sembra rilevante riportare delle considerazioni contemporanee che muovono proprio a partire da queste ultime esposizioni. È stato mostrato, infatti, come sembrerebbero «immotivate» le conclusioni heideggeriane, prendendo le mosse da un passaggio, in cui si legge che ogni giudizio del processo di de-vitalizzazione, «per sua natura, ne motiva uno e uno solo di questo insieme». ¹⁰⁴ Cioè a dire che, per Heidegger, un giudizio sostiene e motiva *solamente* il giudizio ad esso successivo, e così via. Eppure, è stato mostrato come, per quanto possano sembrare curiose come espressioni, giudizi del tipo «la cattedra è un'oscillazione dell'etere» o «il marrone è un elemento ultimo» siano del tutto legittimi. ¹⁰⁵ Quello che viene in questo modo denunciato è la mancanza di una esplicita differenza qualitativa tra il *teoretico* e il *non teoretico*. ¹⁰⁶ In altre parole, se è possibile, secondo Heidegger, predicare il giudizio «è qualcosa» in ogni passaggio della teoretizzazione formale, viene rivendicata la stessa possibilità anche per gli altri giudizi del processo de-vitalizzante. Eppure, questa critica non è unanimemente accettata dal panorama critico contemporaneo. Riavvicinandosi all'esposizione heideggeriana, si afferma l'impossibilità di predicare giudizi come quelli sopra riportati, perché le espressioni stesse non sono libere, ma altresì sottoposte ad una determinata connessione. ¹⁰⁷

Quello che in questo modo è stato ottenuto, secondo Heidegger, è la caratterizzazione dello *etwas* come ciò che cade fuori del processo di de-vitalizzazione e di teoretizzazione, in quanto presente e movente tutti i giudizi del processo, non solamente quello finale. Così, Heidegger ha la possibilità di mostrare come lo *etwas*, premondano in quanto «non-

¹⁰³ Ibidem (corsivo mio).

¹⁰⁴ Ivi, pag. 115 (corsivo mio).

¹⁰⁵ D'Angelo, Antonello, *Heidegger e Kierkegaard: la recensione a Jaspers e l'indicazione formale* [pp. 61-90], "La Cultura", Fascicolo 1, 2009, pag. 79.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Lombardi, Stefano, *Il concetto di "indicazione formale"*, pag. 509: «Non è possibile infatti predicare immediatamente della cattedra che è un'oscillazione dell'etere», e neanche avrebbe senso né sarebbe possibile, risalendo la sequenza dei giudizi, predicare il "marrone" degli "elementi ultimi". I giudizi che intenzionano uno stato di cose sono sottoposti a una determinata connessione, non sono liberi». (corsivo mio)

ancora, cioè ciò che non è ancora traboccato in una vita genuina»¹⁰⁸, sia *momento fondamentale della vita in sé*. «È solo a partire da questo qualcosa vitale premono che si motiva il *qualcosa* oggettuale-formale *della conoscibilità*. Il qualcosa della teoretizzazione formale».¹⁰⁹ Ossia, è solo per via dell'azione fondante del qualcosa pre-teoretico, espressione della vita, che il qualcosa teoretico, oggetto delle scienze, viene motivato.

Nella sezione finale del corso del Semestre di Guerra, intitolata *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, ricostruita dalla trascrizione di Franz-Joseph Brecht, si può osservare uno schema che rende esplicita la presenza di questa motivazione del *qualcosa teoretico* da parte del *pre-teoretico*.

Il qualcosa preteoretico	Il qualcosa teoretico
Qualcosa premono (momento fondamentale della vita come tale) qualcosa originario	Qualcosa oggettuale in senso logico-formale (motivato nel qualcosa originario)
Qualcosa mondano (momento fondamentale di determinate sfere dell'esperienza vissuta, di quella estetica) mondo genuino dell'esperienza vissuta	Qualcosa con tipologia oggettuale (motivato nel mondo genuino dell'esperienza vissuta)

La tabella qui riportata¹¹⁰, disegnata da Heidegger alla lavagna nelle ultime ore di lezione, sembra presentare, grazie anche al rapporto precedentemente accennato tra «teoretizzazione formale» heideggeriana e «formalizzazione» husserliana, come il *qualcosa* a cui si accede mediante teoretizzazione sia formalmente oggettuale, ovvero

¹⁰⁸ PDF, pag. 117.

¹⁰⁹ Ivi, pag. 118.

¹¹⁰ Riportiamo di seguito anche i termini tedeschi dello schema, GA 56/57, pag. 219.

Das vortheoretische Etwas	Das theoretische Etwas
vorweltl. Etwas (Grundmoment des Lebens überhaupt) Ur-etwas	gegenst. formal-logisches Etwas (motiviert im Ur-etwas)
welthaftes Etwas (Grundmoment bestimmter Erlebnisphären. ästhetisch) genuine Erlebniswelt	objektartiges Etwas (motiviert in genuiner Erlebniswelt)

solamente *indicante* il contenuto cosale di riferimento al vissuto teoretizzato. La motivazione di questo «qualcosa», quindi il fondamento, la possibilità che questo si dia, è premondana e pre-teoretica, è l'*Ur-etwas*, il *qualcosa originario*.

Risulta in questo modo esplicito come alla base del teoretico ci sia un qualcosa pre-teoretico, che lo fonda e ne motiva la sussistenza. In questi passaggi finali, Heidegger non fa altro che esplicitare in maniera più o meno strutturata, grazie all'utilizzo dello schema, quello che abbiamo cercato di rendere chiaro nelle pagine precedenti. Il fatto che la fenomenologia teoretizzi ed oggettifichi il vissuto, il fatto, quindi, che l'atteggiamento fenomenologico husserliano non colga effettivamente la cosa stessa della scienza originaria, dipende ed è reso possibile solamente perché c'è effettivamente un vissuto ed un'esperienza concreta ed autentica che *precede e fonda* tale indagine non-fenomenologica.

Ora, di questa *motivazione*, introdotta in tal modo da parte di Heidegger, se ne comprende lo statuto, quando si legge: «(...) la vita è in sé motivata e ha una tendenza; tendenza motivante, motivo tendente: carattere fondamentale della vita di vivere proiettata *verso* qualcosa, di dispiegarsi mondanamente in determinati mondi dell'esperienza vissuta. Nel "qualcosa" vi è un chiaro indizio di questo».¹¹¹

Alla luce di quello che Heidegger ha fornito in queste prime lezioni, possiamo concludere come sia focale, per la trattazione che verrà anche successivamente portata avanti dal Nostro, la concezione omnicomprensiva della *vita*, intesa non come *oggetto*, cioè teoretizzata, immobilizzata in uno stato non autentico.¹¹² La vita, al contrario, in quanto *fattizia*, ha da essere compresa come *caotica e fluente, oscillante*; è solamente all'interno di questo modo d'essere della vita che la fenomenologia può agire, attraverso il suo metodo autentico. Rinvenire una struttura *rigorosa* di indagine, come voleva fare Husserl, in grado di dare fondamento a tutte le altre scienze particolari, non solo non è possibile ma, come si diceva precedentemente, non è neanche auspicabile. Cristallizzare

¹¹¹ PDF, pag. 204 (edizione ampliata del 2002).

¹¹² FDIE, pag. 143: «La razionalità della filosofia giunge solo implicitamente a ciò che le compete senza staccarsi dell'esperienza della vita; essa, al contrario, è solo un'illuminazione immanente dell'esperienza stessa della vita, che resta all'interno di quest'ultima e non fuoriesce da essa per trasformarla in un'oggettività».

il flusso della vita e delle esperienze vissute, campo di indagine della fenomenologia, impedisce alla fenomenologia stessa di essere autentica verso i suoi ideali e fondamenti.

4- *Kenntnisnahme*.

La conquista di questo *qualcosa premondano e pre-teoretico* è centrale nella prima proposta heideggeriana. Sebbene essa sorga come critica tanto verso la *filosofia dei valori* quanto anche, e soprattutto, verso la *fenomenologia trascendentale* husserliana, è proprio in questi primi passi che possiamo incontrare anche delle strutture filosofiche originali di Heidegger che, a nostro avviso, hanno la possibilità di illuminare più o meno distintamente l'atteggiamento dell'autore verso la tradizione che supera.

Acquisita la distinzione e la relazione che sussiste tra il teoretico ed il pre-teoretico, Heidegger, durante il Semestre Estivo del 1919, ricostruito a partire dalla trascrizione di Oskar Becker, espone il modo in cui le varie scienze teoretiche hanno da ricercare continuamente la genesi della loro oggettualità, partendo proprio dalla natura dell'oggetto che hanno ad indagine. Heidegger propone a questo proposito tre tipi di *genesì*, che risultano, però, essere indipendenti dal contenuto delle scienze: «*I tipo*: il puro prendere cognizione [*bloße Kenntnisnahme*]; *II tipo*: l'acquisire conoscenza (soluzione metodologica); *III tipo*: il trovare una conoscenza (ricerca)». ¹¹³ Questi tre tipi di processo e rinnovamento genetico delle varie scienze si richiamano tra di loro dal momento che, progressivamente, l'uno fonda l'altro; inoltre, «sono tipi funzionali in quanto essi possono essere attivi in diversi ambiti tematici». ¹¹⁴

Vorremmo porre particolare attenzione al primo tipo, il *prendere cognizione, prendere contezza, prendere consapevolezza*. Il termine tedesco, *Kenntnisnahme*, risulta infatti ostico da rendere fedelmente in italiano, come buona parte della terminologia heideggeriana. Contenendo in sé il sostantivo *Kenntnis*, rinvia all'ambito della *conoscenza*. Eppure, il tipo di acquisizione che tale genesi permette non viene esplicitamente rimandata al campo semantico del «conoscere». Il termine, infatti, nel linguaggio quotidiano, richiama ad un tipo di *presa di consapevolezza* immediata. La locuzione italiana che più fedelmente sembra rendere questo concetto è quella di *prendere*

¹¹³ PDF, pag. 210.

¹¹⁴ Ivi, pag. 211.

coscienza, fermo restando che con «coscienza» non intendiamo né il residuo fenomenologico husserliano, né una coscienza di ordine morale [*Gewissen*].

Tale tipo di genesi ha una posizione particolare. Infatti è «stadio preliminare (*forma embrionale del teoretico*). (...) Il prendere cognizione è caratterizzato dal darsi interamente *alla cosa*».¹¹⁵ Il soggetto, quindi, non si pone, originariamente e per lo più, in un rapporto teoretizzante ed obbiettivante nei confronti della cosa, tant'è che Heidegger stesso afferma come «la maggior parte degli uomini non va mai oltre il mero prender cognizione».¹¹⁶ Anzi: quello che il soggetto esperisce primariamente sono i *nessi di significatività* che la cosa porta con sé all'interno dell'esperienza mondo-ambientale, una tra tutte, quella della cattedra. Come detto, nella quotidianità dell'esperienza, il soggetto rimane all'interno di questo primo stadio di «presa di coscienza», non atteggiandosi in maniera *obbiettivante* nei confronti del suo vissuto e quindi, banalmente, non *filosofando* su di esso. La quotidianità dell'esperienza, contesto nel quale l'essere umano, *heideggerianamente inteso*, non fuoriesce mai ma anzi, primariamente si struttura come tale, è il luogo nel quale la fenomenologia di Heidegger originariamente abita. Rispetto alla proposta husserliana, infatti, l'atteggiamento naturale che in questa era da superare, come primario punto di partenza, risulta essere il terreno privilegiato d'esperienza, in Heidegger. Il soggetto si fa una cosa sola con l'esperienza mondo ambientale, precedendo l'atteggiamento teoretizzante della fenomenologia husserliana.

Questa posizione media che la *Kenntnisnahme* occupa tra il teoretico ed il pre-teoretico, posizione che, come abbiamo cercato di rendere esplicito, viene occupata da buona parte dei concetti che Heidegger apporta in questi primi corsi friburghesi, è ragione del modo attraverso il quale l'autore, nel corso del Semestre Invernale 1919/1920, espone una situazione che sembrerebbe *non coerente* con quanto abbiamo precedentemente analizzato. Si legge:

«Nell'esperire di fatto, nel nesso di aspettativa, nell'intero tessuto di motivazioni, io posso, pur vivendo in modo irriflesso, esperire con raccoglimento [*besinnlich*], essere in ciò penseroso. *Posso richiamare a me stesso nel ricordo ciò che ho esperito, e farlo nella tendenza a riassaporarlo di fatto ricordando*. Ciò che è stato esperito può pesarmi, occuparmi

¹¹⁵ Ibidem (corsivo mio).

¹¹⁶ Ibidem.

i pensieri, oppure nell'esperire posso per così dire prendere contezza [*zur Kenntnis nehmen*] interessandomi, prendere nota in modo particolare [*mir besonders merken*]; posso "raccontare" ciò che ho esperito e farlo nei tratti propri della vita di fatto. (...) Il prendere contezza, come chiameremo questo *modo di oggettivazione non teoretico-scientifico che si mantiene nello stile dell'esperire di fatto*, viene incontro in diverse forme di espressione, forme di frequentazione quotidiana, personale o pubblica. *Esso può essere un prendere contezza che presenta o che ripresenta rammentando* [*gegenwärtigende oder vergegenwärtigende Kenntnisnahme*] e nella frequentazione reciproca è al tempo stesso un dare conto [*Kenntnisgabe*] (...).¹¹⁷

Nonostante sia vero che le esperienze fattizie non devono restare inesprese al fine di mantenere la loro concretezza e fatticità, come abbiamo precedentemente acquisito grazie alla critica heideggeriana nei confronti del metodo ricostruttivo di Natorp, è allo stesso tempo problematica la presentazione di un tale tipo di esperienza, fin anche nell'uso dei termini che Heidegger stesso utilizza. Quello che viene qui esposto richiama all'*atteggiamento rimemorativo* husserliano che, tendendo fermo anche quello che abbiamo precedentemente cercato di chiarire, impedisce al soggetto di ri-vivere autenticamente l'esperienza vissuta. Lo stesso *ricordare* da parte del soggetto, infatti, proponendo nuovamente al soggetto stesso le esperienze vissute passate, elimina la vitalità e la concretezza del vissuto. La *Kenntnisnahme*, al contrario, sembrerebbe, in maniera abbastanza ingenua, come si vedrà, un tipo di via mediana in grado di richiamare alla memoria l'esperienza fattizia che il soggetto ha vissuto, evitando di ricadere all'interno di un'oggettivazione «teoretico-scientifica», passando per un tipo di espressione, in questo caso il «racconto». ¹¹⁸ La proposta di Heidegger, in questa presentazione di un atteggiamento *rimemorativo* nei confronti dell'esperienza di fatto vissuta, sottolinea come non sia nulla di teoretizzante e/o di obbiettivante.¹¹⁹

¹¹⁷ PFD, pag. 89 (corsivo mio).

¹¹⁸ Ivi, pag. 91: «(...) Dunque, un fenomeno singolare in quanto il prendere contezza si trova per così dire sul confine: un'articolazione e tuttavia non un'articolazione nella misura in cui resta nello stile fondamentale».

¹¹⁹ Nonostante per i nostri scopi sia sufficiente mantenerci all'interno dell'esposizione heideggeriana, ci sembra utile sottolineare come il rapporto tra percezione e ricordo in Husserl sia più complesso di quanto Heidegger lasci intendere con questa esposizione. A tal proposito, rimandiamo, tra le tante fonti di letteratura contemporanea sul tema, a de Warren, Nicolas, *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS, Pisa, 2017.

L'esperienza fattizia, quindi, nel momento in cui viene richiamata alla memoria in questa modalità, non diviene oggetto di una indagine descrittiva, così come invece avviene nella cristallizzazione della vita, proposta, come abbiamo visto, dalla fenomenologia. Eppure, per quanto esplicitata, la natura intermedia di questo atteggiamento conoscitivo rimane curiosa.

Heidegger parla di un «richiamare (...) nel ricordo». Sembrerebbe che, visto anche l'utilizzo di terminologie husserliane (*Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*), l'atteggiamento del soggetto sia autenticamente teoretizzante. Nel ricordo, c'è la presentificazione di un qualcosa che non è (più) di diretto accesso ai sensi, da parte della coscienza; ciò significa che l'atto che viene compiuto nei confronti di tale «qualcosa» è quello di ri-presentazione in una forma che non è più (e non può essere più) quella originaria.

«Il prendere contezza – la sua forma di espressione – ha in quanto modificazione esplicante dell'esperire di fatto lo stesso illimitato ambito di dominio di quest'ultimo (...)».¹²⁰ Tale comportamento è quindi *modificazione* dell'esperienza di fatto vissuta originariamente. Mostrando il carattere ambiguo di questo atteggiamento e proponendo una serie di *quotidiane* attività che possono essere successivamente investite da una presa di contezza¹²¹, egli mostra quale sia l'effettiva modificazione tra i due momenti. «Tra il viverlo di fatto (vivere, cioè, il nesso di significatività) dall'inizio alla fine e il prenderne contezza c'è da una parte, in qualche modo, una differenza (...). Ma ciò che viene esperito dovrebbe appunto essere la stessa cosa, nello stesso *come* del suo stesso carattere vivente. Formulando “in ultima analisi”: *di fatto cambia il modo dell'esperire vivente*».¹²²

Situazione limite, quella occupata dalla *Kenntnisnahme*. Heidegger continua a sottolinearne la natura, mostrando come esperire e prendere contezza di tale esperire è «la stessa cosa e non la stessa cosa».¹²³ *È la stessa cosa* dal momento che il soggetto non racconta qualcosa di mai accaduto, ma, al contrario, accadimenti raccontati «così come»

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ivi, pag. 92: «Di sera mi si chiede: che cosa hai fatto oggi pomeriggio? – e io racconto della visita e della passeggiata; oppure di sera ci penso tra me e me, lascio che mi passi davanti, o scrivo ciò che mi è successo nel mio diario – in generale: ne prendo contezza raccontando, oralmente, o per iscritto, oppure nel raccoglimento [*besinnlich*]».

¹²² Ibidem.

¹²³ Ivi, pag. 93.

sono stati esperiti; *non è la stessa cosa*, considerando che *diverso* è «il *carattere del nesso fenomenico* di ciò in cui vivo sperendo e prendendone contezza». ¹²⁴ Ciò significa che, per Heidegger, il soggetto che esperisce e che vive, è in un costante «nesso di aspettativa», tale per cui l'esperienza che compie in un dato momento è vissuta non in quanto tale, ma vi passa e fluisce senza che il soggetto stesso *sappia* di quanto appena vissuto. «Sono immerso in ciò, vale a dire che *non mi osservo né conduco alla mia coscienza*: ora viene questo, ora quello, ma *aderisco a ciò* che viene, vivendolo in modo pienamente vivo [in dem, was kommt, bin ich, vollebendig es lebend, verhaftet]. Vivo il nesso di significatività». ¹²⁵ Con la *Kenntnisnahme*, invece, tali caratteri dell'esperire di fatto sono modificati.

La proposta heideggeriana fa particolarmente problema. Non solamente per via dello statuo stesso della *Kenntnisnahme*, ma anche e soprattutto per un senso di ingenuità che da Heidegger non ci aspetteremmo. Termini quali «così come», ad esempio, rendono il concetto della presa di coscienza particolarmente difficile da affidare ad un'autentica esposizione fenomenologica. L'autore propone un tipo di atteggiamento nei confronti delle esperienze vissute che garantisce il recupero rimemorativo delle stesse e la loro espressione, mantenendo, allo stesso tempo, la fatticità e la concretezza dei vissuti. Quindi, con il prendere contezza delle esperienze, Heidegger permette un tipo di trattazione delle stesse che non giunga alla obbiettivizzazione scientifica, tipica delle discipline regionali. Anzi, come visto precedentemente, proprio perché la vita di fatto è ambito materiale di ogni scienza, il *modo* di rapportarsi alle esperienze, al fine di ottenerne un oggetto indagabile ma non snaturalizzato, è ciò che permetterebbe a Heidegger di delineare con ancora più fermezza la natura pre-teoretica della scienza fenomenologica.

La *Kenntnisnahme*, quindi, essendo l'atteggiamento usuale e tipico del rapporto con le cose e con i vissuti, come anche Heidegger stesso afferma, è e non è ad un tempo la «stessa cosa» dell'esperire autentico. Che si differenzi dall'intenzionare immediatamente i vissuti deriva dal fatto che tale prendere contezza sembra *modificare* la modalità di rapporto con le esperienze.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ibidem.

Questo atteggiamento nei confronti delle esperienze vissute ed il suo ambiguo carattere intermedio, tra la fatticità di queste e una loro teoretizzazione, potrebbe essere positivamente interpretato vista la proposta *pratico-pragmatica*, o meglio, *pre-teoretica*, di Heidegger. La *Kenntnisnahme*, quindi, è applicazione di quella pre-teoreticità che è, secondo Heidegger, incarnata dalla fenomenologia propriamente intesa. Come abbiamo cercato di mostrare, in queste lezioni viene lasciato ampio spazio per mettere in luce come il limite principale della fenomenologia husserliana sembrerebbe essere l'atteggiamento de-vitalizzante nei confronti delle esperienze vissute, le quali, non venendo intenzionate come tali, ossia come concrete e fattizie, sono ridotte ad oggetti fissi e statici. Il rapporto che Heidegger ha, quindi, verso la fenomenologia è quello, da una parte di volerne superare le limitatezze, dall'altro recuperare quello che effettivamente e positivamente ha apportato all'interno del pensiero filosofico. La *Kenntnisnahme*, in questo caso, risulterebbe essere proprio tale rapporto: è una ri-semantizzazione dell'atteggiamento fenomenologico verso le esperienze concrete, in chiave pratica. L'atteggiamento di Heidegger nei confronti della fenomenologia husserliana è duplice, quindi. È tanto un allontanamento, quanto anche una costante tensione verso di essa e verso le strutture che primariamente fonda.

Non ci sembra azzardato affermare come, in questa parte del pensiero heideggeriano, si possa leggere un'anticipazione di ciò che in *Essere e Tempo* sembra essere esplicito. Non c'è più un mero *stare a guardare disinteressato*; si abbandona ogni tipo di distacco e di de-contestualizzazione del soggetto intenzionante che non sta *solamente a vedere*, ma che, anzi, è attivo nel processo esperienziale. Le modificazioni che caratterizzano il prendere contezza *non eliminano* il valore del momento esperienziale originario, ma lo arricchiscono con una piena ed attiva partecipazione del soggetto. In questo modo possono essere colti autenticamente i nessi di significatività che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, esprimono, per Heidegger, l'autentico comportamento intenzionale.

Quello che in queste pagine si è voluto ottenere è stata la posizione della distinzione tra *Wasgehalt* e *Wiegehalt* che Heidegger elabora. Tale elaborazione vuole essere espressione di un paradigma di ricerca in cui l'elemento focale di interesse della proposta filosofica non si cristallizzi al *cosa* venga intenzionato, a quale sia il *contenuto* del

comportamento intenzionale. L'interesse, anzi, si sposta verso il *modo* di intenzionare da parte di quell'*io storico*, la cui contestualizzazione mondana esprime primariamente la caratteristica *modale* di ricerca sui fenomeni. Ritroviamo questa possibilità di ricerca nel fatto che la *vita fattizia*, per come viene esposta da parte di Heidegger, sia un fenomeno unitario, un insieme coeso e coerente di strutture il cui costante rimando e progressiva problematizzazione garantiscono l'emergere di quello che l'autore identifica con *pre-teoreticità*. La vita, in ultima analisi, risulta essere il fondamento, la condizione di possibilità per ogni tipologia di scienza. È quell'*essere universale* che Heidegger ha definito essere l'oggetto della fenomenologia di matrice husserliana. Il problema che egli rinviene, tuttavia, risiede proprio nell'impossibilità di indagare tale fondamento in quanto tale. La proposta di Husserl, infatti, viene caratterizzata per essere interamente mossa da interessi *teoretici*, i quali oscurano i presupposti originari della sua sussistenza. Sono proprio questi, al contrario, ad essere interesse primo per Heidegger.

In questo modo, quindi, si rende pienamente giustificabile la posizione dell'indicazione formale. Lontano dal voler negare la possibilità, fin anche la legittimità, di intenzionare cose, oggetti ed enti con un certo e determinato contenuto, Heidegger cerca di svincolare quella ricerca sul *cosa*, approdando ad una primaria caratterizzazione della sua indagine da un punto di vista ontologico. La fenomenologia, così come intesa da Heidegger, deve essere la scienza originaria, la scienza delle origini, la quale è in grado di darsi come oggetto l'essere universale. In quanto tale, essa si rende fondamento di ogni altra scienza. È fin da queste battute che si comprende come il percorso heideggeriano verso una fenomenologia intesa come ontologica sia segnato. Sarà nostro interesse mostrare come questo passaggio avvenga e quali siano le problematiche e le questioni che esso solleva. È tuttavia indubitabile che il modo di darsi di tale impostazione di indagine dipende da una certa comprensione *pratico-attiva* che la vita, in quanto fenomeno, incarna. La dimensione storica e temporale, come vedremo nelle pagine che seguono, saranno l'espressione privilegiata del modo d'essere della vita.

Il recupero del pre-teoretico, di conseguenza, fa da sostegno per l'impostazione fenomenologica proposta da Heidegger. Tenendo sempre come polo critico la fenomenologia di matrice husserliana, il suo cammino di pensiero ci permetterà di

affrontare concetti sempre più originali, la cui basi vengono ritrovate all'interno delle strutture fenomenologiche che originariamente recupera.

Capitolo 2: verso l'Ontologia ermeneutica.

1- *Io storico e Lebenswelt.*

Come abbiamo precedentemente accennato, Heidegger propone una diversa forma di accesso alle esperienze vissute, criticando il metodo ricostruttivo di Natorp e negando l'impossibilità, affermata da quest'ultimo, di accedervi in maniera diretta (tanto per via dell'atteggiamento riflessivo, quanto anche per una costitutiva oggettivazione dei vissuti nel momento in cui si esprimono linguisticamente). Leggiamo che «l'esperienza vissuta dell'esperienza vissuta – appropriante che si porta con sé – è quella comprendente, è l'intuizione ermeneutica, la costituzione fenomenologica originaria del pre- e del ricorrere [*originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung*], dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente».¹²⁶ Attraverso la *comprensione* [*Verstehen*] il soggetto può effettivamente entrare in contatto con il suo proprio vissuto. Questo ermeneutico ingresso nell'*Erlebnis* è esattamente quello che Heidegger definisce «l'esperienza vissuta dell'esperienza vissuta», cioè un modo di accesso diretto ed immediato al proprio vissuto autentico. Questa struttura metodica, assieme alla precedentemente esposta «indicazione formale» – le quali permettono a Heidegger di superare i problemi sollevati da Natorp tra intuizione ed espressione – sono i nuovi pilastri che garantiscono alla fenomenologia un orientamento ermeneutico.¹²⁷

Il progetto che Heidegger sta portando avanti fin dal 1919 e che troverà piena realizzazione nel corso di lezioni del 1923, ultimo a Friburgo, è quello di impostare una *ermeneutica della fatticità*, dando avvio, in questo periodo, ad una vera e propria indagine *ontologica*. Fin dal cambiamento di terminologia che Heidegger adotta, abbiamo mostrato il suo interesse ad allontanarsi da un'impostazione strettamente epistemologica. Non solo, quindi, la direzione che viene intrapresa punta verso un'ontologia, ma cerca anche una necessaria esplicitazione ermeneutica.

¹²⁶ PDF, pag. 119 (corsivo mio).

¹²⁷ Kisiel, Theodore, *op. cit.*, pag. 49: «The problems of intuition and expression are therefore transposed into the possibility of a 1) nonreflective understanding and 2) the nonobjectifying conceptualization that it itself provides, that allusive universal called the formal indication. *These are the two new mainstays of Heidegger's more hermeneutically oriented phenomenology*» (corsivo mio).

Heidegger sottolinea come «a partire dal 1919 io stesso, insegnando e imparando a fianco di Husserl, esercitai il vedere fenomenologico e contemporaneamente misi alla prova durante i seminari una trasformata comprensione di Aristotele (...)».¹²⁸ Non ci sembra azzardato, quindi, etichettare questa prima presenza di Heidegger, insegnante e fenomenologo, debitrice di una *lettura aristotelica delle strutture husserliane*.

Un punto della critica heideggeriana, come abbiamo visto, tocca anche la differente comprensione di ciò che è l'essere umano: non *animal rationale* (Aristotele) e nemmeno *coscienza pura* (Husserl). Abbiamo accennato a come Heidegger intenda l'essere umano come formalmente indicato all'interno del concetto di *io storico*. Sarà oggetto delle pagine successive comprenderne lo statuto in relazione al mondo nel quale esso viene contestualizzato. Inoltre, saranno queste le basi sulle quali poggerà il passaggio concettuale dalla vita fattizia al Dasein, come esporremo a fine capitolo. Ebbene, se è l'*epochè* che ci rende accessibile la coscienza pura, come l'intera regione della fenomenologia, è solamente in questo modo che Husserl può tematizzare l'intenzionalità come un dirigersi dell'*ego* verso un «objectum intenzionale». È proprio il rifiuto heideggeriano di una coscienza pura come campo d'indagine della fenomenologia, risultato del tutto indebito, come abbiamo sottolineato, che permette al Nostro di recuperare, ma radicalmente modificare, il concetto di intenzionalità husserliano. Infatti, – e nelle pagine che precedono lo abbiamo solo accennato – centrale è la presenza del campo di contestualizzazione, nel quale la vita fattizia si situa e verso il quale il comportamento intenzionale è diretto: il *mondo della vita*.¹²⁹

Come abbiamo mostrato, l'esperienza vissuta della *cattedra*, che Heidegger espone nel Semestre di Guerra del 1919, ci permette di fare un «salto in un *altro mondo*, o, più esattamente: nel mondo».¹³⁰ Interrogarsi su quale sia lo statuo del mondo che Heidegger considera, quindi, significa interrogarci su *come* si intenzioni una cosa *nel* mondo, considerando che il soggetto intenzionante è esso stesso *nel* mondo. Visto il passaggio

¹²⁸ Heidegger, Martin, *Il mio cammino nella fenomenologia* [MCF], in Id. *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano, 2007, pag. 101.

¹²⁹ PDF, pag. 14: «L'esserci di ogni vita personale, in ognuno dei suoi momenti all'interno del suo specifico e dominante *mondo della vita*, ha un rapporto con il mondo, con i valori motivazionali dell'ambiente, delle cose del suo orizzonte di vita, dei suoi simili, della società. Tali riferimenti vitali possono essere dominati – e questo con modi molto diversi – da una forma genuina di attività e di vita, ad es. da quella scientifica, religiosa, artistica o politica». (corsivo mio)

¹³⁰ Ivi, pag. 71.

concettuale dalla vita fattizia al Dasein, è inevitabile leggere questa contestualizzazione mondana come l'anticipazione concettuale dell'*essere-nel-mondo*, il cui statuto sarà oggetto d'indagine delle battute finali del capitolo. In ogni caso, questo è più che coerente con quanto esposto precedentemente, dato che i nessi di significatività sono *delle cose, nel mondo* e non applicati *dal* soggetto in un secondo momento. All'interno di questo contesto d'esperienza, uno sfondo, cioè, di pre-teoreticità, Heidegger rintraccia la possibilità di darsi autenticamente delle cose nel loro «elemento significativo», che è «il carattere primario».¹³¹ Il mondo «si fa mondo [*es weltet*]»¹³² ed in quanto tale non si dà come qualcosa di oggettuale. Al suo interno, inoltre, l'*io* che intenziona, il soggetto, come accennato precedentemente, non è in alcun caso quel soggetto *puro, trascendentale*, residuo fenomenologico della messa tra parentesi, ma è un *io storico*. Si elabora, in queste pagine, una teoria del soggetto che Heidegger svilupperà successivamente in tutta la sua produzione¹³³ e che mantiene un radicamento all'interno del mondo della vita.

a. Soggetto.

Se con la riduzione husserliana, il soggetto concreto è stato effettivamente eliminato, dando invece rilievo alla coscienza pura come campo di indagine primo della fenomenologia, con Heidegger la delineazione di chi/cosa sia l'attore del comportamento intenzionale non è altrettanto facile da delineare.

L'intenzionalità, in base a quello che sembra emergere dalle strutture fin ora messe in campo dall'autore, da una parte viene agita, nonostante non sia reso chiaro chi agisca tale comportamento; allo stesso tempo, è da dirimere se venga effettivamente agita. Infatti, come visto poche righe sopra, il modo di accesso al vissuto è veicolato da una *comprensione* che evidenzia la familiarità dell'esperienza vissuta con se stessa. Nelle prime pagine del corso del Semestre Invernale del 1919/20, Heidegger espone una caratteristica della vita, la quale troverà rilievo anche nelle sue successive e più mature esposizioni filosofiche. L'*autosufficienza* [*Selbstgenügsamkeit*] della vita è il carattere tale per cui essa si dirige sempre verso se stessa, trovando al suo proprio interno la

¹³¹ Ivi, pag. 79.

¹³² Ibidem.

¹³³ Rimandiamo a PFD ed al già citato *paradosso della fenomenologia*; indubbia è la formazione, a partire da queste parti, del concetto di *Jemeinigkeit*, paradigmaticamente esposto in *Essere e Tempo*.

motivazione della vita in sé.¹³⁴ La vita, in un qualche modo, sembra occupare quella posizione intermedia che Heidegger ha criticato alla coscienza husserliana nell'atto della riflessione. Essa, infatti, è agente di un atteggiamento di comprensione che ritorna a se stessa; è oggetto e soggetto dello stesso comportamento. Il soggetto, sebbene Heidegger sottolinei come la vita sia «la mia vita, la tua vita, la vostra vita, la nostra vita»¹³⁵, non sembrerebbe avere un ruolo tanto centrale nell'azione del comportamento intenzionale verso il vissuto. Non è un caso, forse, che Heidegger fin dalle prime lezioni si interessi della *modalità* con la quale la vita viene intenzionata, non piuttosto il *contenuto* o l'*attore* di tale atto.

La denuncia heideggeriana nei confronti di Husserl, tale per cui quest'ultimo avrebbe recuperato una tradizione moderna, in particolare di derivazione cartesiana, potrebbe forse rendere ragione di questo tipo di trattazione sulla centralità o meno del soggetto nell'atto intenzionale. La fenomenologia, per quanto abbiamo cercato di mostrare, è fin troppo legata al soggetto, un soggetto, tra l'altro, completamente privo della sua dimensione concreta. Il fenomeno unitario che si mostra originariamente, il quale dovrebbe essere la base per un tipo di indagine come quella che si propone di essere la fenomenologia – mossa dal principio «alle cose stesse!» – viene del tutto scisso per via del pregiudizio originario che Husserl sembrerebbe recuperare dalla filosofia moderna.¹³⁶

Il problema del soggetto è stato riscontrato anche da Volpi, il quale sottolinea come Heidegger si ritrovi arenato «in un'aporia fondamentale, e cioè nell'aporia dell'appartenenza dell'io al mondo e della contemporanea costituzione del mondo da parte dell'io».¹³⁷ Questa aporia sarà successivamente oggetto d'indagine, dal momento

¹³⁴ PFDF, pag. 25: «(...) essa, questa vita, possiede un aspetto fondamentale che chiameremo la sua “autosufficienza» (...); questa “forma” è il modo della direzione propria della vita, che essa imbocca anche proprio là dove vuole adempirsi ed appagarsi. Essa, strutturalmente, non ha bisogno di uscire da se stessa (*di torcersi uscendo fuori da se stessa*) per portare ad adempimento le sue tendenze genuine». Cfr. anche PDF, pag. 204 (edizione ampliata del 2002): «(...) la vita è in sé motivata e ha una tendenza; tendenza motivante, motivo tendente: carattere fondamentale della vita di vivere proiettata *verso* qualcosa, di dispiegarsi mondanamente in determinati mondi dell'esperienza vissuta».

¹³⁵ PFDF, pag. 25.

¹³⁶ Pietropaoli, Matteo, *Heidegger e la critica del soggetto fenomenologico*, pag. 140: «Se però la fenomenologia deve essere quella ricerca non dogmatica che si basa su ciò che innanzitutto si mostra, così da ritornare “alle cose stesse”, quello che per Heidegger innanzitutto si mostra nell'apparire delle cose è un fenomeno unitario che può essere scisso in *coscienza* e *realtà* solo sulla base di un pregiudizio già assunto come fondamento, ossia che l'uomo sia un'entità reale innanzitutto *dotata di ragione*, di pensiero, vale a dire quel *cogito* che domina la tradizione moderna».

¹³⁷ Volpi, Franco, *op. cit.*, pag. 90.

che l'azione costituente del soggetto nei confronti del mondo recupera l'atteggiamento d'uso che il Dasein incarna nei confronti del mondo e degli enti in esso sussistenti. È tuttavia da sottolineare come le lenti con le quali Volpi espone la questione del soggetto sono quelle di *Essere e Tempo*, in luce delle quali viene fornita una rete di concetti a nostro avviso problematici, se fatti dialogare con le strutture primo-friburghesi, come cercheremo di mostrare. Proprio per via della dipendenza di tale rete concettuale con le primarie proposte heideggeriana, però, si dà ragione di come la posizione dell'*io*, per come la espone Volpi, sia duplice, tanto costituente, quanto anche d'appartenenza. È proprio questo fenomeno unitario, di *sintesi*, che Husserl, al contrario, separa radicalmente, distinguendo un *io psicologico* appartenente al mondo ed un *io trascendentale* che lo costituisce; se il primo è oggetto dell'*epochè*, il secondo diventa oggetto della fenomenologia trascendentale. Ma in luce di quel progetto di *ermeneutica della fatticità* che Heidegger stava costruendo in questo periodo, non può che accettare un modo di accesso diretto, che prescindendo da ogni tipo di livellamento teoretico. È *l'esperienza vissuta che, secondo Heidegger, intenziona se stessa e non un soggetto altro che vi accede dall'esterno.*

Eppure, il vissuto è sempre *mio*, ma non nel senso che esso appartiene a me, quanto piuttosto che l'*io*, in quanto *storico*, avviene con la vita. Questo soggetto, lungi dall'essere esterno all'esperienza vissuta, ne è un tutt'uno unitario. Non c'è in alcun modo un soggetto che intenziona l'esperienza vissuta in quanto tale, perché il soggetto, heideggerianamente inteso, è *motivato* nella vita, ne è interno. L'«*io della situazione*: l'*io* stesso, l'«*io storico*» è una funzione dell'«*esperienza di vita*»¹³⁸, cioè a dire che esso è corrispondente alla vita come «evento» [*Ereignis*], nel senso tedesco del termine, che si rifà al concetto di «proprio» [*eigen*]. Leggiamo:

«Nel vedere la cattedra io ci sono con il mio io completo, esso vi risuona, come abbiamo detto, è un'esperienza propria a me, ed è così che io la vedo; ma non si tratta di un processo, bensì di un *evento* [*Ereignis*] (un non-processo, nell'esperienza dell'indagare un resto dell'evento). L'esperienza vissuta non mi sta davanti come una cosa che io addito, come un oggetto, ma io stesso me ne approprio ed essa è l'evento che, secondo la sua essenza, si fa appropriare [*sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach*].

¹³⁸ PDF, pag. 207.

(...) Evento [*Ereignis*] non significa nemmeno che ci si approprii dell'esperienza vissuta da fuori o da qualche altra parte; "fuori" e "dentro" hanno qui così poco senso come "fisico" e "psichico". Le esperienze vissute sono eventi, in quanto esse vivono di ciò che è proprio [*das Eigene*] ed è solo così che vive la vita». ¹³⁹

Non ha senso parlare di «esterno» od «interno» in questo frangente, dal momento che l'esperienza vissuta scaturisce sempre da un contesto nel quale non si *produce* nulla, ma dal quale *avvengono* situazioni. Esse non sono statiche, ma sono *eventi in cui io vivo*. In questo modo, possiamo autenticamente comprendere ciò che Heidegger intende dire quando leggiamo che «(la vita è) qualcosa che ci è talmente vicino che per lo più non ce ne occupiamo affatto espressamente (...); e manca la distanza *da* essa, perché noi stessi siamo essa (...)».¹⁴⁰ Per quanto Heidegger continui a dare sostegno ad un tipo di filosofia che manchi di una diretta ed esplicita presenza di un soggetto esterno, il quale è, anzi, negato fermamente, può essere problematico il riferimento costante da parte dell'autore ad elementi grammaticali che facciano emergere l'appartenenza di determinati comportamenti ad un soggetto univoco. Come esporremo successivamente, tanto nella prima proposta friburghese quanto anche nello sviluppo concettuale verso il *Dasein*, il riferimento ad un soggetto che incarni il comportamento intenzionante, è da considerarsi formalmente indicato. Ancora una volta, recuperando i guadagni concettuali che nel primo capitolo abbiamo fatto emergere, primi tra tutti la tensione tra il *come* ed il *cosa*, Heidegger non si interessa di identificare un *soggetto*, quanto piuttosto, come mostreremo al termine di questo lavoro, il *modo d'essere* di tale soggetto.

Non c'è quindi ragione di ricercare un soggetto esterno che agisca il comportamento intenzionale, perché, come detto prima, la vita autosufficiente, la quale *noi stessi* sempre siamo, intenziona se stessa. La possibilità di comprensione di questa conquista heideggeriana risiede, nuovamente, nell'allontanamento da una ricerca epistemologica, a favore di una *ontologica*. L'esperienza che Heidegger denomina come «*avere-me-stesso*» [*Mich-selbst-habens*]¹⁴¹, infatti, deriva solamente dalla comprensione dell'*esistenza* dell'*io* come modo dell'essere, come modo, quindi, dell'«è», declinato alla prima persona singolare: *io sono*. In altre parole, l'«avere-me-stesso» non è un mero stare a guardare

¹³⁹ Ivi, pag. 82.

¹⁴⁰ PFD, pagg. 24-25.

¹⁴¹ NJ, pag. 458.

fisso un qualcosa a me esterno, rendendolo obbietto, oggetto di un'esperienza vissuta *osservata*, come avveniva nella riflessione husserliana, quanto piuttosto è un pratico ed attivo avvicinarsi ed allontanarsi dalla vita di fatto, comprendente in sé tutti gli enigmi che essa conduce. È una ricerca dell'origine dell'esistenza stessa, che attivamente posta, si può risolvere solamente in luce dell'analisi del modo d'essere dell'*io*. In ultima analisi, *io ho-me-stesso* solamente *nella* vita, *nell'*esperienza vissuta. È, ancora, un tipo di esperienza che si attua solamente nella connessione con la storia, con il passato del sé, il quale non deve essere portato appresso come un peso, un bagaglio ma al contrario «viene esperito, nell'orizzonte d'attesa anticipato dall'*io* stesso, come passato dell'*io* che esperisce in senso storico e che in quest'esperienza arriva ad aversi come sé». ¹⁴² L'«avere-me-stesso» non è altro, in ultima analisi, che il cogliersi nel proprio orizzonte storico, concreto, fattizio e contestualizzato, fuori da ogni tipo di logica teoreticista che strappa via l'*io* dall'esperienza vissuta. L'interesse heideggeriano nei confronti dell'ontologia prende forma, in questo modo, all'interno delle strutture fenomenologiche che egli recupera. Infatti, l'esperienza dell'«avere-me-stesso» non fa altro che richiamare quella dimensione attiva e fattizia che la vita in quanto tale incarna. Essendo espressione della più piena contestualizzazione nel mondo, la vita fattizia permette il ritorno all'origine, che è essa stessa, all'interno della ricerca del modo d'essere della vita. È fin da questi luoghi, quindi, che Heidegger mostra quale sarà il suo percorso, il suo cammino dalla fenomenologia ad una proposta più autenticamente ontologico-ermeneutica. La vita è il primario modo d'espressione dell'essere, esemplificato alla prima persona singolare come «io sono». Il recupero della vita come origine, recupero da ricercare nella «mia, tua, nostra, vostra» vita, è esattamente quello che Heidegger eleverà a compito ultimo della filosofia, come vedremo nelle pagine seguenti.

La storicità dell'*io* non verrà mai abbandonata da Heidegger, anzi. Nel corso delle lezioni successive, infatti, tale concezione storico-temporale, la quale dà rilievo al passato come qualcosa che deve permanere nel presente e che guida il comportamento intenzionale, sarà sempre più forte. Tanto più che, nel 1925, è Heidegger stesso ad esplicitare a chi egli sia debitore: Wilhelm Dilthey. Sebbene la presenza di quest'ultimo sia consistente anche nei corsi che abbiamo fino ad ora trattato, nel corso del semestre

¹⁴² Ivi, pag. 460.

estivo del '25, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, proprio in luce del ruolo della storicità e della contestualizzazione nel soggetto, leggiamo: «Egli (Dilthey) vuole arrivare alla totalità del soggetto che esperisce il mondo e non ad una cosa di pensiero *priva di sangue* che vuol solo dire il mondo e pensarlo teoreticamente». ¹⁴³ Il fatto che colui che distinse in maniera esplicita le *scienze della natura* dalle *scienze dello spirito* sia presente in un periodo di pensiero heideggeriano come quello che stiamo delineando, non sorprende particolarmente, nonostante giustifichi la posizione stessa di Heidegger. L'allontanamento dalla prospettiva fenomenologica husserliana, che rende oggetto statico e fisso l'esperienza vissuta, trova riscontro proprio in quella distinzione di metodo di ricerca che Dilthey propose. Una distinzione che troviamo espressa nella citazione sopra riportata. Lo spirito, la vita, l'*io*, devono essere considerati in relazione con il mondo e con la storia che essi portano con sé. Il problema che Heidegger rende esplicito nel modo di ricerca di Dilthey è la delineazione di una psicologia di stampo tradizionalista, antropologico-descrittiva. Uno sguardo teoretico, quindi, che separa nuovamente il «soggetto vivente» dal mondo.

b. Mondo.

Tale soggetto vivente, la cui comprensione è stata possibile per via di quella «identificazione» tra la vita autosufficiente a se stessa e l'*io*, è un soggetto, ancora una volta, *concreto*. Non è un soggetto «esangue», campo di indagine di una scienza obbiettivante-scientifica. Ebbene, ecco come la concretezza di questo soggetto viene effettivamente affermata per via di una nuova «identificazione», da parte di Heidegger. Se oggetto d'indagine della fenomenologia è un «fenomeno unitario», come abbiamo visto, allora tutti gli elementi che ad uno sguardo scientifico sembrano costituirlo *sinteticamente*, sono in realtà del tutto compenetrati tra di loro. In altre parole, la vita, in quanto fenomeno *autosufficiente*, raggruppa in sé tutti quegli elementi che la costituiscono e che solamente ad uno *sguardo esterno e disinteressato*, possono sembrare uniti assieme in un secondo momento. Al contrario, tale compartecipazione degli elementi vitali è originaria e primaria. L'«elemento» su cui ora vogliamo indirizzare la nostra attenzione è il *mondo*.

¹⁴³ PSCT, pag.271 (corsivo mio).

i. Umwelt, Mitwelt e Selbstwelt.

Il modo attraverso il quale intenzioniamo in maniera diretta ed immediata il nostro vivere deriva proprio da quella connaturata contestualizzazione della vita stessa nel mondo. «La nostra vita è il nostro mondo»¹⁴⁴, cioè a dire che la vita vive sempre in un mondo, *nel* mondo, la cui dipendenza non deriva da una relazione esteriore, quanto piuttosto dall'autosufficienza della vita stessa. È in questo modo che Heidegger può effettivamente portare a questione il modo attraverso il quale il passato, la storicità, non siano qualcosa che gravino come un fardello sul soggetto. Al contrario, sono ciò che caratterizzano il «presente vivente [*Lebendig Gegenwart*]]»¹⁴⁵, assieme a tutte quelle strutture e/o istituzioni condivise che garantiscono ad un certo gruppo di persone di esperire certi fenomeni in uno stesso e identico modo. È in una certa serie di avvenimenti che il mio *mondo-del-sé* [*Selbstwelt*] viene a strutturarsi, in grado di permettermi anche di tornare al passato, ritorno motivato dalla situatività che un certo avvenimento struttura con il mio presente attuale. In altre parole, il mondo-del-sé non è altro che quell'insieme sintetico di avvenimenti passati in grado di motivare la mia attualità, cioè di permettere all'io di giustificarne la situazione, alla luce di un possibile ritorno al passato. È interessante notare come la natura di sintesi che struttura il rapporto tra gli elementi che compongono la vita fattizia venga ritrovata anche nelle istanze temporali del passato, presente e futuro. Come si renderà chiaro alla luce di testi heideggeriani successivi, tale unitarietà verrà a caratterizzare tutto il fenomeno-tempo in quanto tale. Infatti, nei lavori che stiamo considerando il coefficiente «tempo» viene esemplificato in quanto «storia», la quale garantisce il recupero della dimensione attiva della vita all'interno del suo sviluppo temporale, il quale dà ragione della natura «attuosa» della vita, in riferimento alla coesione degli elementi che la costituiscono.

Sebbene le molteplici traduzioni delle terminologie heideggeriane possano creare delle difficoltà nella comprensione del significato autentico dei concetti che esse veicolano, il concetto di *Selbstwelt* è stato opportunamente tradotto anche con la locuzione «ipseità mondana». Nonostante le ragioni che stanno dietro questa scelta siano meramente grammaticali, essa ci permette di comprendere ancora più in profondità il senso di questo

¹⁴⁴ PFDF, pag. 28.

¹⁴⁵ Ibidem. La locuzione trova ampio spazio anche nella fenomenologia di Husserl. Tuttavia è soprattutto durante gli anni Trenta del Novecento che tale concetto viene da quest'ultimo utilizzato per caratterizzare il modo attraverso il quale il tempo viene esperito da parte dell'*ego*.

concetto. L'«ipseità mundana», infatti, rinvia in maniera molto più diretta alla co-appartenenza del sé (ipseità) al mondo, il sé che si riferisce direttamente al mondo. Tale co-appartenenza si basa proprio sulla storicità degli avvenimenti dell'*io*, cioè delle azioni, degli atti e delle situazioni che si esperiscono e che formano un certo modo di approccio alle esperienze vissute. Esso è null'altro se non l'*autobiografia* del singolo, la quale viene mossa da esperienze che sono, per lo più, «prive di risalto» [*Unabgehobenheit*]¹⁴⁶, situazioni, cioè, che non sembrerebbero essere particolarmente rilevanti, facendo in modo che tutto il mondo-del-sé sembri pilotato dal *mondo-ambiente*.

L'*Umwelt* è il campo di esperienza primario del soggetto. È il contesto all'interno del quale il soggetto intenziona le esperienze vitali. È il campo nel quale si fanno in maniera anche semplicistica ed «ingenua» le esperienze naturali, quelle che nelle lezioni del 1919 Heidegger ha paradigmaticamente racchiuso nell'esperienza vissuta della cattedra. È il mondo grazie al quale il soggetto vivente e storico intenziona le cose stesse, con i loro nessi di significatività. Il mondo-ambiente è il terreno d'esperienza delle scienze, è punto di partenza delle stesse a cui rimandano e si rifanno costantemente.¹⁴⁷ Purtuttavia, Heidegger critica fortemente la dinamica che si è sviluppata tra *realismo* ed *idealismo critico* nella storia della filosofia, simbolicamente presentati secondo le figure di Aristotele e di Kant.¹⁴⁸ Le scienze che indagano sulla sussistenza del mondo mancano di valore, dato che «l'atteggiamento con il quale io vivo in modo semplicistico nel mio mondo-ambiente, con il quale ho, ad esempio, l'esperienza della cattedra, è un atteggiamento pre-scientifico, che è gnoseologicamente ancora da verificare».¹⁴⁹ E questo è coerente con la critica heideggeriana verso la fenomenologia intesa come scienza rigorosa, la cui attività devitalizzante nei confronti del suo oggetto più proprio, muove verso un atteggiamento di natura teoretica, cioè a dire, un atteggiamento epistemologico. Infatti, «se cerco di spiegare teoreticamente il mondo-ambiente, esso collassa».¹⁵⁰

¹⁴⁶ Ivi, pag. 47.

¹⁴⁷ Ivi, pag. 37: «Il mondo-ambiente, che si presenta sempre e di nuovo e si dà ogni volta da lati nuovi, ma sempre come più o meno lo stesso e identico, può (ma non deve necessariamente) divenire terreno di partenza per diverse scienze (“*terreno di esperienza*”)».

¹⁴⁸ PDF, pag. 83: «C'è, difatti, questo mio mondo-ambiente, le cose stanno proprio in modo che il mondo esterno è reale e non è invece una mia rappresentazione, una mia esperienza vissuta?» Elaboreremo questa tensione nelle pagine che seguiranno.

¹⁴⁹ Ivi, pag. 84.

¹⁵⁰ Ivi, pag. 91.

Come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, il mondo-ambiente è sfondo di ogni esperienza vissuta. La ricerca e la domanda teoretica che lo indagano, come quella del realismo e idealismo critico, pervertono il suo senso, tale per cui, infatti, la presentazione di esso si dà in base alla sua connaturata ambientalità. Il fatto che quindi sia possibile (anche se non necessario) l'originare di scienze dal mondo-ambiente, permette di comprendere come, secondo Heidegger, le varie prospettive con le quali esso viene indagato – sebbene teoreticamente e sebbene rinvii sempre e comunque ad un unico ed unitario mondo – manifestino certe e determinate tendenze. L'*Umwelt*, costituito di «paesaggi, contrade, città e deserti»¹⁵¹ e le cose in esso, possono dare origine tanto a scienze storiche quanto a scienze naturali. Sebbene queste ultime muovano da una tendenza a leggere il mondo-ambiente come *mondo-di-cose* [*Dingwelt*], assumendolo in una tendenza teoretizzante, con la strutturazione delle scienze storiche, al contrario, si profila la possibilità di leggere «qualcosa con carattere di mondo-ambiente (...) (come) un “avanzo”, una “fonte” in cui si manifesta un mondo passato».¹⁵² Allo stesso modo, anche nel *mondo collettivo*, nel *mondo-del-con*, si può dare qualcosa con il carattere di «fonte». Ciò significa che mentre le scienze naturali, fisiche, leggono le cose nel mondo-ambiente in maniera teoretica, portando alla luce una tendenza meramente scientifico-obbiettivante, interpretando il mondo stesso non già più come mondo-ambiente con le scienze storiche c'è, al contrario, un possibile rapporto con il passato, in grado di strutturare, come visto precedentemente con il *Selbstwelt*, un rimando costante tra passato e presente attuale.

Il *Mitwelt*, terza declinazione del «mondo» heideggerianamente inteso, è costituito dalle persone e dai gruppi di persone con i quali l'*io* si trova in relazione. La formazione di relazioni è permessa proprio da quei comportamenti ed atti che si agiscono vicendevolmente e che, di conseguenza, garantiscono sviluppi storici: «storia delle Chiese, delle sette, degli Stati, delle città, dei villaggi, storia delle università, delle corporazioni, dei clan, delle famiglie».¹⁵³ Il mondo-del-con (mondo collettivo; comondo) è, in altre parole, l'insieme delle relazioni pratiche che vengono instaurate con le altre persone, insieme alle quali *io* vivo e con le quali si manifesta la *società umana*. È

¹⁵¹ PFDF, pag. 27.

¹⁵² Ivi, pag. 37.

¹⁵³ Ivi, pag. 44.

questo l'elemento germinale della proposta filosofica heideggeriana che garantirà all'autore di sviluppare, nel suo periodo di pensiero più maturo, l'esistenziale *essere-con-gli-altri* del Dasein. Tale ente, infatti, essendo coincidente con il mondo nel quale esso esiste, incontra gli Altri al suo interno in un modo del tutto particolare. Recuperando la questione dell'*uso* da parte del Dasein nei confronti delle cose nel mondo, che già nelle prime battute di questo lavoro abbiamo elevato a questione dirimente della prima proposta filosofica di Heidegger, gli Altri vengono incontrati in quanto tali alla luce della loro azione nei confronti degli enti condivisi. Interessante è mostrare come tale incontro, quindi, non avvenga secondo la modalità della percezione diretta, quanto piuttosto in luce dell'azione pratica che ogni singolo Dasein intrattiene con il mondo circostante. È questa un'evoluzione coerente con questa caratterizzazione del *Mitwelt*, il quale esemplifica l'insieme delle relazioni pratiche, appunto. È solamente alla luce di queste attività che si solleva la presenza degli Altri, facendo emergere la natura storica delle stesse azioni nei confronti degli enti.

Da queste tre istanze mondane, *Um-*, *Selbst-* e *Mitwelt*, si deve però allontanare un'opinione errata. Le molteplici esperienze vissute mondo-ambientali che possono essere fatte non derivano dal mutamento di contenuti. La pluralità di esperienze, veicolata dalla molteplicità di tendenze che caratterizzano la vita di fatto, non deve essere compresa come differenti contenuti che si susseguono in base alla tendenza in atto. In altre parole, le multiformi esperienze intenzionabili all'interno delle istanze mondo-ambientali, del sé e collettive non muovono da una ricchezza di contenuti quanto piuttosto da una «*ricchezza di variazioni dello stile della direzione*». ¹⁵⁴ Quello che distingue i vari *Erlebnisse* intenzionabili è il *modo* di direzionarsi verso di essi, non piuttosto la differente strutturazione contenutistica. E di questo si dà ragione se si recupera quell'autosufficienza della vita, la quale è singola ed unitaria, la quale ha accesso a se stessa in maniera pre-teoretica e, soprattutto, formale. Si richiama, ancora una volta, alla distinzione tra *Wasgehalt* e *Wiegehalt* proposta da Heidegger. La molteplicità delle esperienze intenzionabili, quindi, non è espressione di una molteplicità di contenuti, quanto piuttosto del differente modo di agire, da parte del *soggetto*, nei confronti del mondo. La tipologia di azione che viene così compiuta garantisce l'emersione di certe e determinate variazioni

¹⁵⁴ Ivi, pag. 31.

delle istanze mondane: il modo di accesso al mondo solleva un modo diverso di esperienza del fenomeno-mondo. Tuttavia, non è in alcun modo da eliminare, come accennavamo nelle prime battute di questo lavoro, la centralità del contenuto. Il riferimento nei confronti del *cosa* è inevitabile, anzi. Prescindere da tale riferimento non è auspicabile, dal momento che il comportamento intenzionale per Heidegger, sebbene differentemente connotato rispetto alla proposta husserliana, mantiene una certa direzionalità verso gli enti nel/del mondo. Se è vero che l'interesse heideggeriano vira verso il *modo* di accesso agli enti, è allo stesso tempo vero che gli enti in quanto tali si danno primariamente come forieri di una certa *significatività*. Essa, essendo indicazione formale del contenuto che esemplificano, permette un certo modo di esperienza degli stessi enti e conseguentemente del mondo nel quale sono. È il *modo di accesso* a certi momenti che struttura la diversità delle esperienze, quindi, e non piuttosto la pluralità dei contenuti. Infatti, il compenetrarsi del mondo-ambiente, del mondo-del-con e del mondo-del-sé, non dipende da una loro mera somma, quanto piuttosto da un riferimento reciproco *emotivamente connotato*.¹⁵⁵ L'*io* non è uno spettatore teoretico, *puro*, disinteressato ma è interno al mondo¹⁵⁶, con tutte le sue dimensioni, fin anche quelle emotive.

La caratterizzazione della relazione tra *io* e *mondo*, in Heidegger, tiene conto della critica portata avanti alla fenomenologia trascendentale di Husserl di matrice cartesiana. Il recupero husserliano della distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, una separazione inconciliabile, sfociò, come abbiamo visto, nell'affermazione della coscienza pura come «residuo fenomenologico». Ecco come, contrariamente a queste interpretazioni, Heidegger sottolinea la co-appartenenza inscindibile tra il mondo ed il soggetto, garantita dalla co-dipendenza di entrambi alla vita autosufficiente.

La distinzione che può essere fatta, quindi, tra le due prospettive fenomenologiche sullo statuto del soggetto, in relazione o meno al mondo, si gioca sulla diversa concezione di Husserl e Heidegger riguardo all'*ontologia*. La coscienza pura husserliana, infatti, non è un ente nel mondo, quanto piuttosto un soggetto *per* il mondo, la cui caratteristica peculiare, l'*intenzionalità*, viene intesa come la relazione possibile tra un oggetto trascendente-indipendente alla coscienza, e la coscienza stessa (*trascendenza ontica*).

¹⁵⁵ A questo riguardo, vd. Intenzionalità come *Bekümmierung*.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, pag. 32.

Così come la coscienza pura non è la coscienza psicologica umana, anche il soggetto heideggeriano non è equivalente all'essere umano in quanto tale. Contrariamente alla distinzione coscienza/mondo di Husserl, il Nostro sostiene una *trascendenza ontologica*, che fonda quella ontica, una trascendenza quindi del soggetto *come essere-nel-mondo*.¹⁵⁷

Una prima occorrenza di questo centrale concetto heideggeriano della futura *analitica esistenziale* di *Essere e Tempo*, il quale viene ottenuto proprio alla luce di queste esposizioni, si ritrova nel corso di lezioni del Semestre Estivo del 1923, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*. Il superamento della divisione soggetto/oggetto, la cui radice originaria si può rintracciare in quella considerazione unitaria della vita e dell'esperienza vissuta come fenomeno unitario, oggetto d'indagine della fenomenologia come scienza dell'origine, si esplica proprio in questa compenetrazione tra *io* e *mondo*. «Vita effettiva (esserci [*Dasein*]) significa: essere in un mondo [*Sein in einer Welt*]». ¹⁵⁸ Nonostante questo concetto sarà oggetto di una successiva indagine, ci sembra appropriato mostrare come il cammino di pensiero che Heidegger ha attraversato dalla critica alla filosofia dei valori ed alla fenomenologia trascendentale, ci abbia allontanato dalla concezione della vita come campo di indagine fisso e scientificamente analizzabile. Al contrario, tutte le strutture in essa riscontrate sono state ricondotte all'originaria *fluttuosità* ed *oscillazione* della vita stessa. Lontana dall'essere uno sfuggibile concetto, impossibile da intenzionare e, quindi, necessariamente da «mettere tra parentesi», essa è stata esposta nelle sue caratteristiche centrali, dando modo di comprenderla come fenomeno unitario, inscindibile ed autosufficiente. Il problema del soggetto e quello del mondo, che abbiamo considerato in queste pagine e che solo brevemente sono stati accennati nel capitolo precedente, trovano in questa connaturata interdipendenza tra vita effettiva e mondo la loro soluzione. Non più la coscienza separata e disinteressata dal mondo, ma anzi *nel* mondo, coincidente con esso.

¹⁵⁷ Crowell, S. G., *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy*, pagg 54-55: «Pure consciousness is not an entity in the world, but subject for the world; its philosophically salient characteristic is intentionality; (...) Husserl understood the problem of intentionality to be the problem of how a “transcendent” (mind-independent) object can be “there” for consciousness. (...) Heidegger in contrast held that this kind of ontic transcendence – the meaning of entities as correlates of intentional acts – depended upon an ontological transcendence to which Husserl was blind, namely the transcendence of *Dasein* as being-in-the-world».

¹⁵⁸ OEF, pag. 83.

ii. L'ente nel/del mondo: *Umwelt Ding*, *Natur Ding* e *Dinglichkeit*.

L'esperienza vissuta della cattedra è stata utilizzata da Heidegger come esempio paradigmatico di *Umwelterlebnis*, di esperienza vissuta del mondo-ambiente. Attraverso tale vissuto, ci si è mostrato il *modo* attraverso il quale l'*io* intenziona la cosa stessa, data all'interno del mondo, intenzionandola in quanto tale. I nessi di significatività, quindi, sono stati caratterizzati non come qualcosa che viene aggiunto all'ente, inteso come *cosa di natura*, in un secondo momento, quanto piuttosto ciò che primariamente si incontra. Purtuttavia, l'*io* intenziona la cosa e non la significatività. Visto il modo con il quale il soggetto è il mondo nel quale incontra le cose di cui fa esperienza fattizia, focalizziamo ora la nostra attenzione sullo statuto dell'ente che fa parte del mondo.

Sottolineiamo ancora una volta la differenza costitutiva tra l'intenzionalità così come viene intesa da Husserl e la proposta heideggeriana. Se per il primo, essa non è altro che la capacità della coscienza pura di dirigersi verso un ente trascendente a sé (la coscienza è sempre coscienza *di qualcosa*), con Heidegger l'intenzionalità è un costitutivo *a-cui* [*Worauf*], che non si muove in base alla determinazione del rapporto che sussiste tra una cosa fisica ed il processo psichico, rapporto che si aggiunge in un secondo momento. In altre parole, Heidegger caratterizza la *sua* analisi dell'intenzionalità come una relazione che sussiste, però, non per la percezione di un determinato percepito, ma *per la percezione in quanto tale*.¹⁵⁹ In questo modo, Heidegger permette di svincolare l'intenzionalità da una percezione di un contenuto determinato. L'intenzionalità è una struttura del comportamento della vita che prescinde da un certo ed univoco momento percettivo; essa struttura la percezione *simpliciter*. Ritroviamo nuovamente l'applicazione trasversale dell'indicazione formale: l'esempio della percezione della sedia, infatti, prende in considerazione un contenuto (la sedia, appunto), il quale però ci aiuta per il suo stesso togliimento. Cioè a dire che intenzionando una cosa, concreta ed esterna, dando un contenuto alla percezione, ci si presenta la possibilità di fare un passo indietro rispetto alla nostra percezione attuale, garantendoci di ottenere una *formalità* nell'intenzione.

¹⁵⁹ PSCT, pagg. 44-45: «Ciò che rende ciechi nei confronti dell'intenzionalità è l'opinione preconcepita che si tratti qui di una teoria della relazione fra psichico e fisico, laddove al contrario vuole essere unicamente indicata una struttura dello psichico stesso»; pag. 47: «Con il termine intenzionalità non pensiamo una relazione intermittente e oggettiva, che subentra in forma aggiuntiva, fra una cosa fisica e un processo psichico, ma la struttura di un comportamento come comportamento-verso, come dirigersi-su: in questo modo non caratterizziamo una determinata percezione (poniamo della sedia) qui ed ora, ma il *percepire come tale*».

L'indagine di Heidegger, che vogliamo ora portare ad esplicitazione, è l'analisi dell'*intentum* del comportamento intenzionale.

Abbiamo precedentemente mostrato come l'allontanamento da una certa e specifica terminologia husserliana garantisce a Heidegger di focalizzare l'attenzione su degli aspetti manchevoli di analisi. In questo caso, non riferendosi all'oggetto del comportamento intenzionale come *noema*, bensì con il termine *intentum*, egli denuncia una mancanza della trattazione fenomenologica ed anche descrittivo-psicologica, il cui esponente primo è Brentano. L'indagine sull'intenzionalità, per Heidegger, non essendo quest'ultima una coordinazione successiva tra *noesi* e *noema*, cioè a dire, non essendo un atto mentale che in un secondo momento permette all'atto intenzionale noetico di dotare di senso l'oggetto intenzionale noematico, ma al contrario, essendo una *struttura*, deve mostrare l'appartenenza reciproca tra *intentum* ed *intentio*. Il problema che Heidegger espone, quindi, sottolinea la mancanza d'attenzione verso l'ente che viene percepito, o meglio, verso «l'ente nel come del suo esser-percepito [*das Seiende im Wie seines Wahrgenommenseins*]». ¹⁶⁰ Prima di questo tipo di trattazione, però, Heidegger propone la distinzione dell'ente *in se stesso*.

Nonostante l'intenzionalità sia stata strutturata come il movimento del dirigersi-a, quello che Heidegger prende ora in considerazione è l'*a-cui* del comportamento intenzionale, cioè il percepito del percepire, il *modo* d'essere del percepito. Anche in questo caso, come avevamo visto nelle lezioni del 1919, l'autore parte da una percezione naturale, quella di una sedia all'interno dell'aula nella quale sta facendo lezione. «Cosa vedo nella mia percezione "naturale", in cui, in forma vivente io mi trattengo qui nell'aula? Cosa posso enunciare della sedia?» ¹⁶¹ Nel momento in cui incontro, in quanto soggetto, in quanto forma vivente, un ente nel mondo, posso iniziare a descriverlo. Nel farlo, afferma Heidegger, elencandone le caratteristiche, non si fa altro che enunciare la *storia* dell'oggetto, della sedia in questo caso. Quello che quindi primariamente percepisco è una *cosa del mondo-circostante (del mondo-ambiente)* [*Umweltding*]. Descrivendone la storia, la genesi, le sue caratteristiche in questo determinato ambiente nel quale viene incontrato, l'ente viene caratterizzato come facente parte dell'ambientalità. Allo stesso

¹⁶⁰ Ivi, pag. 57.

¹⁶¹ Ivi, pag. 47.

modo, anche l'esperienza della cattedra sopra menzionata era stata definita come *Umwelterlebnis*, *esperienza vissuta del mondo-ambiente*. Nella possibilità di incontrare la cosa nel mondo-ambiente che la struttura e nel descriverla nelle sue caratteristiche, inoltre, è garantito anche l'incontro con gli Altri. Infatti, l'enunciazione della storia dell'ente garantisce l'esposizione anche delle azioni e degli usi che sono stati portati avanti nei suoi confronti. In questo modo, si rende possibile, secondo Heidegger, il primario incontro con gli altri Dasein i quali, non essendo percepiti originariamente, vengono presentati in luce dei loro comportamenti.

Risulta interessante il prosieguito di Heidegger, poiché afferma come la descrizione che viene fatta della sedia, in questo caso, può andare anche oltre. Sempre descrivendo ed analizzando lo stesso *percepito*, si può porre attenzione ad elementi quali il peso, la fattura ed il materiale di cui è composto, le forze e le leggi alle quali è soggetto, e così via. In questo modo, non c'è un diretto riferimento alla cosa *come* sedia, eppure le determinazioni che sono enunciate pertengono sempre al percepito, nonostante siano diverse dalle precedenti. In questo modo, afferma Heidegger, non importa che l'*intentum* sia una sedia od un altro oggetto specifico, perché le caratteristiche enunciate sono riferite ad una *cosa di natura* [*Naturding*].¹⁶²

È importante notare come Heidegger permetta di affidare ad un unico percepito due diverse caratterizzazioni, tanto cosa mondo-ambientale quanto anche cosa naturale.¹⁶³ Questa differente modalità di considerazione dell'ente in se stesso, è veicolata dal modo attraverso il quale il soggetto lo descrive o, il che sembra essere lo stesso (dal momento che non viene specificato che tali descrizioni debbano essere verbalizzate), dal modo con il quale ci si *relaziona* nei confronti di ciò che percepiamo. L'esplicitazione dell'ente come *Umweltding* e *Naturding* origina da una percezione che è stata definita «naturale», ovvero sia non teoretica, non mossa da una tradizione precedente che miri alla formazione di una scienza obbiettivante il suo oggetto. È interessante quindi sottolineare come il comportamento intenzionale muova verso un *a-cui*, un *intentum* che si incontra naturalmente nel mondo-ambiente ed il cui incontro permette un progressivo svuotamento

¹⁶² Ivi, pag. 48: «Ciò che è stato ricavato ora dalla sedia non la determina come sedia. O meglio: è stato enunciato qualcosa riguardo alla sedia, ma non in quanto cosa-sedia, bensì come *cosa della natura* [*aber nicht qua Stuhlding, sondern als Naturding*]: che il percepito sia una sedia, ora non ha importanza».

¹⁶³ Ibidem: «Ciò che viene percepito è una cosa del mondo-circostante, ma è anche una cosa della natura».

di contenuto di tale percepito, attraverso il *modo* con cui tale percepito viene descritto, incontrato, intenzionato.

Gli enti strutturati come cose della natura hanno, quindi, delle caratteristiche, le quali sono già insite nel fatto che tale ente sia primariamente una cosa del mondo-ambiente. L'ambientalità dell'ente in quanto percepito, quindi, è precedente rispetto alla sua naturalità; quest'ultima sembra fondarsi nella prima. Ma, continua Heidegger, ci può essere anche un altro modo di descrivere l'*intantum*, un modo nel quale vengano attenzionati elementi che pertengono anche al percepito ma che, in realtà, sono *generali*. «Per mezzo di un appropriato tipo di ricerca, posso ricavare, esaminandola, che ad essa (cosa di natura) come tale appartiene necessariamente qualcosa come la materialità e l'estensione; che ogni elemento esteso in quanto esteso è colorato, (...)».¹⁶⁴ Quello che in questo modo si ricava, secondo Heidegger, non è più la determinazione della cosa come mondo-ambientale o come naturale, quanto piuttosto come tratto della *cosalità* [*Dinglichkeit*] in quanto tale.

Ancora una volta, Heidegger sottolinea come un'interpretazione ed analisi di questo tipo nei confronti dell'ente in se stesso, del percepito come tale, possa essere tacciata come «ingenua» da parte di atteggiamenti gnoseologici e psicologici. Eppure, viene rimarcato, il modo «naturale» di approccio all'ente nel/del mondo permette *da sé* la lettura di questa struttura. Non è necessaria una lettura ed analisi scientifica ma anzi, è sufficiente quella ingenuità nella percezione. Con essa, infatti, partendo da enti che si danno in un certo ambiente, univocamente determinato, si ottengono connessioni fra caratteri generali, i quali «si lasciano leggere nel dato».¹⁶⁵ Il fatto che si diano tali connessioni rimanda a quell'elemento della proposta heideggeriana definita *significatività*. Infatti, è direttamente nella percezione naturale, nelle esperienze vissute «banali», «prive di risalto», che si ottiene la significatività dell'ente. Ogni esperire, quindi, ogni vissuto, comporta una significatività che, come abbiamo mostrato, non viene aggiunta in un secondo momento. In altre parole, nel momento in cui si percepisce, in cui si intenziona un ente nel/del mondo, finanche all'interno delle più banali esperienze, l'ente intenzionato mi si presenta nel suo significato autentico. Non è necessario che ci sia l'azione *noetica* del soggetto, la

¹⁶⁴ Ivi, pag. 49.

¹⁶⁵ Ivi, pag. 50.

dotazione di significato al *noema*. Anche l'ente più indeterminato, il «qualcosa» «*lo esperisco nell'indeterminatezza di un determinato nesso di significatività*».¹⁶⁶

Inoltre, come abbiamo mostrato a più riprese, la critica heideggeriana al metodo ricostruttivo di Natorp permette al Nostro di acquisire che la vitalità del vissuto esperito non venga ridotta alla calma, non venga cristallizzata, nonostante tale vissuto passi per una descrizione, per un'enunciazione. Le descrizioni, quindi, le quali sembrerebbero essere proposte da Heidegger come vie prime della caratterizzazione dell'ente come *Umweltding*, *Naturding* e *Dinglichkeit*, non hanno come fine quello di teoretizzare tale ente. Abbiamo mostrato come Heidegger ritenga il mondo-ambiente terreno primo per la fondazione di una scienza, la cui fondazione è, tra l'altro, possibile e non necessaria. Nel momento in cui, però, il mondo-ambiente diviene oggetto di indagine scientifica, la quale non tenga conto della storia degli enti che in esso vengono incontrati (come fanno, al contrario, le scienze storiche), allora il mondo-ambiente stesso «collassa». Allo stesso modo, quindi, le descrizioni che conducono alla caratterizzazione dell'ente mondano, secondo le tre istanze sopra menzionate, non mirano in alcun modo ad ottenere un ente teoretizzato. «Le descrizioni hanno lo scopo di introdurre, di *insegnare a vedere ciò che è di fatto esperito nella sua piena concretezza* tenendo alla lontana ogni teoria e ogni tentativo di spiegazione teoretica».¹⁶⁷ Heidegger sta affermando in questo luogo la «struttura narrativa»¹⁶⁸ del mondo-circostante, la possibilità di un suo coglimento ermeneutico. È attraverso la descrizione della sedia, ovvero la descrizione della sua *storia*, che la cosa incontrata in questo modo può essere mostrata come mondo-ambientale, naturale ed in generale, cosalità. Inoltre, già in questo punto si può notare come Heidegger recuperi la «vista» come mezzo privilegiato di incontro con gli enti. Quello che ci sembra importante sottolineare è il fatto che tale osservazione, così com'è recuperata dalla tradizione filosofica, non ha come scopo ultimo e come conseguenza diretta quello di rendere oggetto statico ciò che viene osservato, anzi. Il comportamento osservativo garantisce una sorta di messa in movimento, di azione, nei confronti della cosa stessa che, lontana dall'essere teoreticamente esperita, viene ricondotta all'interno del contesto

¹⁶⁶ PFD, pag. 85. Per una problematizzazione di questo punto, rimandiamo alle trattazioni successive.

¹⁶⁷ Ivi, pag. 144 (corsivo mio).

¹⁶⁸ Bernet, Rudolf, *Trascendenza e intenzionalità*, pag. 148.

stesso che la struttura, un contesto che, come diremo più avanti e come abbiamo già accennato, è reso possibile dall'azione commerciante del Dasein.

iii. **Datità ed *es weltet*.**

Abbiamo precedentemente accennato a due correnti critiche nella storia della filosofia che, secondo Heidegger, risulterebbero paradigmatiche per comprendere il modo attraverso il quale si pervertirebbe l'indagine sul mondo-ambiente. Il *realismo e idealismo critici*, infatti, poggiando la loro analisi sul problema della *datità*, forniscono due interpretazioni che ci permettono di comprendere il passaggio heideggeriano verso un'autentica trasformazione ermeneutica della fenomenologia.

L'aggettivo «critico» indica che il realismo ha come obiettivo quello di mettere in evidenza ciò che è reale ed oggettivo, non piuttosto indagare l'elemento soggettivo che accompagna ogni acquisizione dei dati immediati, delle impressioni sensibili. Sono queste, infatti, le *datità* che il realismo critico prende in considerazione: esse vengono elevate a *primum* dell'analisi, al fine di rispondere a quella che viene ritenuta essere la domanda fondante della filosofia: l'esistenza della realtà. Per Heidegger, al contrario, come abbiamo precedentemente accennato, le impressioni sensibili, elevate a dati immediati della coscienza, distorcono l'autentico modo di approccio nei confronti del mondo. Tali dati sensibili, infatti, perdono completamente la loro contestualizzazione nel mondo, eliminando così ogni tipo di riferimento dell'*io storico*. L'originario e primario incontro con il mondo, per Heidegger, non è la *realtà*, la quale è già un prodotto derivato di un'analisi teoretica, devitalizzante, del mondo¹⁶⁹, quanto piuttosto la *significatività*.¹⁷⁰ Questa è completamente assente nel tipo di analisi del realismo critico, dal momento che esso è affascinato dalla scientificità, dall'approccio delle scienze naturali: il realista, quindi, vi si appoggia per superare l'*ingenuità* dell'uomo non-scientifico, perdendosi, però, nel pregiudizio teoretico delle scienze stesse. È proprio questo atteggiamento teoretico ad essere utilizzato dal realismo come *mezzo* attraverso il quale risolvere il problema sull'esistenza del mondo.

¹⁶⁹ PDF, pagg. 93-94: «La realtà non è dunque una caratterizzazione ambientale, ma è una caratterizzazione insita nell'essenza della cosalità, una caratterizzazione specificamente teoretica. (...) L'esperienza vissuta del mondo-ambiente è de-vitalizzata fino ad arrivare a questo resto: riconoscere un reale come tale».

¹⁷⁰ Ivi, pag. 79: «(...) l'elemento significativo è il carattere primario, mi si offre immediatamente, senza un *detour* intellettuale che passi per concepire le cose».

È importante sottolineare che la critica heideggeriana alla datità, così come viene intesa da parte del realismo critico, è riferita solamente ad un'interpretazione della stessa da un punto di vista *teoretico-conoscitivo*, *gnoseologico* e non piuttosto una critica alla datità *tout court*. Infatti, la fenomenologia «deve soprattutto svincolare il problema (della datità) da una riduttiva problematica gnoseologica». ¹⁷¹

Da simili premesse rispetto a quelle del realismo critico, ma con esiti molto differenti, muove l'idealismo di matrice neokantiana di Natorp e Rickert, esponenti rispettivamente della Scuola di Marburgo e di quella del Baden. Tale approccio di analisi del mondo mira a dimostrare l'oggettività della conoscenza, attenendosi ai meri contenuti di coscienza. Leggiamo infatti che «ogni dato è dato solo in quanto determinato dal pensiero». ¹⁷² Ma mentre Natorp propone un metodo di indagine ricostruttivo, come abbiamo mostrato, tale per cui si deve partire da una rimozione dell'impressione sensibile, sostituendola con una determinazione ordinatrice secondo spazio, tempo e concatenazione oggettivi ¹⁷³, per Rickert, non esistendo in alcun modo una conoscenza a-priori e disinformata, essa si dà solamente nell'unione di soggetto ed oggetto. Ciò significa che l'esperienza vissuta non è un *evento*, quanto piuttosto un' *affermazione*, una *convalida teoretica* di un materiale, tramite la categoria prima della datità.

In altre parole, sia Natorp che Rickert trasformano la datità della significatività del mondo-ambiente in una costruzione logico-categoriale ¹⁷⁴, nonostante Heidegger stesso recuperi, seppure parzialmente, tale analisi neokantiana. Egli infatti le riconosce un valore limitato all'ambito del teoretico, tale per cui questo concetto di datità, come *categoria*, funziona all'interno di un'interpretazione scientifica. Tuttavia, nonostante Rickert stesso venga detto essere «più vicino alla fenomenologia di quanto non lo siano i *Marburghesi* (Natorp)» ¹⁷⁵, Heidegger denuncia il fatto che il neokantiano si sia fermato solamente all'indagine della datità di un elemento immanente, di un contenuto di coscienza. Nessuno

¹⁷¹ PFDF, pag. 105.

¹⁷² Ivi, pag. 180.

¹⁷³ Cfr. ivi, pag. 181. Natorp, infatti, viene detto muoversi in riferimento a delle ben determinate leggi del pensiero, le quali producono il concetto di *dato* come compito, mai completamente ed ultimamente determinato.

¹⁷⁴ Ivi, pag. 108: «Ci si costruisce un *concetto di esperienza pura* che appartiene ad una sfera completamente diversa rispetto all'esperienza di fatto del mondo-ambiente (...)».

¹⁷⁵ Ivi, pag. 181.

dei due esponenti dell'idealismo critico, quindi, prendono le mosse dall'esperire di fatto, ma anzi si muovono completamente all'interno di un atteggiamento teoretico.

Heidegger, contrariamente a quanto proposto dal realismo e dall'idealismo critici, intende muovere da un'analisi del *dato* che prescindendo dalle impressioni sensoriali esperibili nella mera percezione. Il punto di partenza dell'autore è, anzi, superare «la datità teoretico-conoscitiva delle impressioni sensibili immanenti verso la datità storico-vitale del nostro immediato stare nel mondo». ¹⁷⁶ In una lettera datata 27 gennaio 1920, Heidegger scrive a Rickert: «Mentre Husserl è orientato essenzialmente alla scienza naturale matematica e fa derivare da lì i suoi problemi e si fa determinare forse più di quanto necessario, *io provo a toccare terra ferma nella stessa vita storica vivente, e cioè nell'esperienza fattuale del mondo circostante, la cui chiarificazione fenomenologica amplia e conferma ciò che Lei ha messo in luce, un atteggiamento tipico della teoria della conoscenza, nella categoria della datità*». ¹⁷⁷ L'ampliamento heideggeriano che prende le mosse, come si legge nella lettera, dall'atteggiamento teoretico, passa anche per una critica alla presentazione della datità così come viene fornita da Husserl. Infatti, come abbiamo precedentemente esposto, «la “datità” è (...) già una forma teoretica». ¹⁷⁸ E lo è fintanto che la fenomenologia husserliana, nel modo in cui viene compresa e tendenziosamente letta da parte di Heidegger, prende le mosse per la sua analisi dalle stesse premesse del neokantismo: la priorità dei dati sensibili per la chiarificazione dei vissuti. Sono cioè i *dati iletici* ¹⁷⁹, ovvero i dati sensibilmente ottenuti nel momento della percezione, dati, cioè, *disinformati*, ad essere fondamento della nostra esperienza immediata del mondo. Si legge: «Vivendo in un ambiente, mi si significa dappertutto e sempre, tutto è mondano, “*si fa-mondo [es weltet]*”, il che non coincide con il “ha valore” [*es wertet*] (...)». ¹⁸⁰ In qualche modo, però, è possibile dire che anche i dati iletici husserliani *facciano mondo*. Essendo i primi contenuti che vengono percepiti nell'incontro con il mondo da parte della coscienza, essi garantiscono la formazione di quel mondo-ambiente. La differenza, però, riteniamo sia nel fatto che per Heidegger non

¹⁷⁶ Cazzanelli, Stefano, *Critiche alla datità.*, pag. 268 (corsivo mio).

¹⁷⁷ Heidegger, M.; Rickert, H., *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016, pag. 64 (corsivo mio).

¹⁷⁸ PDF, pag. 93.

¹⁷⁹ Per l'elaborazione del concetto di *hyle sensibile*, rimandiamo a *Idee I*, pagg. 213 e sgg.

¹⁸⁰ Ivi, pag. 79.

è la percezione ad essere veicolo di significatività, quanto piuttosto la cosa in sé che viene ovviamente percepita, ma il cui statuto, come cosa, risiede all'interno di una originaria pre-comprensione in quanto espressione della vita.

È questo il punto centrale per Heidegger. Se oggetto della fenomenologia husserliana è, autenticamente, la vita in sé e per sé, il *nostro* stare nel mondo, la cui *autentica datità* è la *significatività*, ecco come il modo di percepire questa significatività si muove con lo stesso ritmo della *oscillatoria* e *fluttuosa* vita di fatto. Leggiamo con von Herrmann:

«Il carattere-cosale della mera cosa fonda una “sfera originaria”, la quale, però, non è primaria e fondativa di tutto il resto. Piuttosto, viene “distillata via” da ciò che è primario e fondativo della totalità di significatività mondo-ambientale. Nella sfera della mera cosa, il “si-fa-mondo” [*es weltet*] viene “omesso”. Il “si-fa-mondo” è il termine per l'incontro del mondo-ambiente nel suo carattere-di-significatività, appartenente alla totalità di significatività, al mondo». ¹⁸¹

La comprensione del mondo come un mondo di «mere cose», come quindi un *Dingwelt*, non permette il raggiungimento dell'autentica vitalità che pertiene anche al mondo-ambiente. Se infatti la fenomenologia ha come oggetto d'indagine un «fenomeno unitario», ecco allora che la fissità del realismo e dell'idealismo critici, i quali mirano all'analisi di una *datità* intesa come *primum* dell'indagine sull'esistenza del mondo, manca completamente della possibilità di comprendere il vero «ampliamento» heideggeriano. Espressione di un'autentica rivoluzione grammaticale, «*es weltet*», traducibile in maniera impersonale come «farsi-mondo» o «mondeggiare», richiama ad una scaturigine originaria del mondo da se stesso. Il *mondeggiare* del mondo, significa null'altro che il darsi del mondo nel suo carattere più vitale, ovverosia *autosufficiente*. Si perde ogni azione esterna di natura teoretica, husserliantemente finalizzata ad «animare», «conferire senso». ¹⁸² Comprendere quindi la *datità*, nel senso heideggeriano, come

¹⁸¹ v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, F.a.M, 2000, pag 64. La traduzione proposta è personale. Riportiamo il brano in lingua originale: «Die Dinghaftigkeit des bloßen Dinges bildet eine „originäre Sphäre“, die aber nicht die primäre und alles andere Fundierende ist. Sie ist vielmehr aus dem Primären und Fundierenden des umweltlichen Bedeutsamkeitsganzen „herausdestilliert“. In der Sphäre der bloßen Dinge ist das „es weltet“ „ausgelöscht“. Das „es weltet“ ist der Name für das Begegnen des Umweltlichen in seinem zu einem Bedeutsamkeitsganzen, zur Welt, gehörenden Bedeutsamkeitscharakter».

¹⁸² Idee I, pag. 213: «(...) al di sopra di questi momenti sensoriali (che, presi come un intero, sono intenzionali) c'è uno strato che, per così dire, li “anima”, che *conferisce il senso* (o che implica per essenza

significatività che originariamente si incontra nel rapporto con il mondo-ambiente, una *datità* che, ricalcando la stessa struttura impersonale, può essere espressa con «*es gibt*», come abbiamo già visto, ci permette di rendere ragione del passaggio ad una concezione ermeneutica della fenomenologia.

Il *dato* di Heidegger è *formalmente indicato*, ovvero sia è vuoto, indeterminato, impersonale. La «significatività» manca di un riferimento esplicito ad un contenuto. I neokantiani ed i realisti critici, al contrario, partendo nelle loro analisi direttamente da un riempimento contenutistico, si fermavano a quel livello, senza indagare il valore del dato da un punto di vista altro rispetto a quello dell'immanenza. L'ampliamento che Heidegger propone di compiere nella lettera a Rickert, lontano dal voler dismettere il risultato ottenuto da quest'ultimo, garantisce un passo ulteriore nell'analisi idealista, già annunciato nell'affermazione heideggeriana di un «qualcosa pre-teoretico», come esposto nel capitolo precedente. Il coglimento di questo «nuovo significato» del concetto di *datità*, quindi, escludente la limitazione critica alla sfera del teoretico, è possibile solamente alla luce di un avvenimento, di un *evento* [*Ereignis*], che dischiuda, nell'incontro con il mondo, il darsi di una *significatività* in quello che si incontra.

2- Intenzionalità come *Bekümmerng*.

La caratterizzazione dell'incontro con il mondo come esperienza *evenemenziale*, come accadimento, sembrerebbe lasciare poco spazio a quell'elemento profondamente pratico-pragmatico che Heidegger sembra conquistare con l'allontanamento da una sfera prettamente teoretica. Se è vero che l'autore stesso ci mette in guardia sull'evitare di considerare l'affermazione e la dimostrazione della *pre-teoreticità* come uno scadimento nel mero agire pratico, sembra tuttavia perduto quel recupero aristotelico, da parte di Heidegger, di un valore autenticamente agente, il quale era stato riscontrato tanto nella posizione della *Kenntnisnahme*, considerata come superamento di un puro osservare teoretico, quanto anche nell'agire mondanamente contestualizzato, il quale garantisce la formazione di un contesto storico e sociale.

Al fine di evitare una comprensione di tal genere della proposta heideggeriana, ci rifacciamo nuovamente alle parole di Franco Volpi, laddove scrive che la dimensione

il conferimento di senso), grazie al quale dall'*elemento sensoriale, che non ha in sé alcuna intenzionalità, si realizza appunto il concreto vissuto intenzionale*».

pratica è omnicomprensiva e «non è in atto soltanto nel compiere azioni determinate o nel perseguire finalità determinate, *ma si ha tanto nel compiere che nel non compiere, tanto nel perseguire che nel non perseguire*». ¹⁸³ La trasversalità della dimensione pragmatica che Heidegger recupera dalla proposta aristotelica, favorevolmente con la sua critica alla fenomenologia trascendentale di Husserl, ci permette di considerare un elemento della proposta filosofica friburghese che l'autore solleva per la prima volta alle porte degli anni Venti: la *preoccupazione* [*Bekümmerng*]. Heidegger ingloba all'interno di questo atteggiamento pratico della preoccupazione tutte le istanze che abbiamo precedentemente sviluppato, richiamandoci ad altri luoghi dei suoi corsi. Il testo *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* è uno scritto particolarmente interessante, non soltanto da un punto di vista contenutistico ma anche per il fatto che la sua composizione, avvenuta tra il 1919 ed il 1921, occupa un periodo di tempo di assoluto silenzio editoriale da parte di Heidegger. Come accennato precedentemente, tra il 1916 ed il 1927 l'autore non pubblicò nulla, ma si concentrò unicamente sulle lezioni e corsi, tanto a Friburgo quanto, poi, a Marburgo. È stato solamente sotto sollecitazione nientemeno che di Husserl, che *Essere e Tempo* è stato dato alle stampe. Il fatto che il testo di commento all'opera di Jaspers sia la sola indicazione testuale, oltre agli appunti delle lezioni, che Heidegger in questo periodo abbia effettivamente realizzato al di fuori dei suddetti corsi, garantisce a tale testo una centralità su quelle che saranno le successive elaborazioni, tanto durante i corsi universitari, quanto anche nel suo *opus magnum*. Inoltre, il fatto che una così centrale importanza sia data al concetto di preoccupazione non risulta essere una casualità, visto che negli stessi anni Heidegger presenterà tale concetto per la prima volta nelle lezioni del 1920.

Antecedente teorico del concetto più maturo di *Cura* [*Sorge*], che Heidegger inizia a tematizzare negli anni successivi, la preoccupazione apre non solo ad una riproposizione della presenza aristotelica nel suo pensiero, come vedremo, ma anche ad una ripresentazione, sotto un differente punto di vista, dell'intenzionalità stessa.

Richiamandosi ancora una volta alla distinzione che pertiene il rigore dell'indagine filosofica con quello verso cui mira la scienza, Heidegger distingue nettamente tra due modalità di fare esperienza. Esperire, infatti, «non è acquisire nozioni, ma il vitale essere

¹⁸³ Volpi, Franco, *op. cit.*, pag. 103 (corsivo mio).

coinvolti, *l'essere preoccupati*, cosicché il sé è costantemente co-determinato da tale preoccupazione». ¹⁸⁴ Esperire la vita, quindi, e non acquisizione di dati: questa è la questione che Heidegger cerca di far emergere in più punti della sua trattazione. Questo risulta del tutto in linea con quella energica presa di distanza che l'autore compie tra la sua impostazione di ricerca, *ontologica* ed *ermeneutica*, ad un tempo, e quella *epistemologica*, di matrice tanto husserliana quanto anche neokantiana, come abbiamo cercato di mostrare. Ecco come l'ambito autenticamente filosofico, la cui delineazione permette a Heidegger di definire anche uno scopo per l'indagine che ad essa compete, non si ferma al mero coglimento di dati sensibili, dati che, quindi, possono in qualche modo produrre delle nozioni ed aumentare le conoscenze del singolo. Questo è fondamentale, perché in alternativa l'autore sottolinea nuovamente la «vitalità» che pertiene alla ricerca filosofica. Il continuo e costante rinnovamento dell'«avere-se-stessi», il fenomeno tale per cui la vita autosufficiente ottiene e riconosce in sé l'oggetto ed il soggetto della sua indagine, lontano dal dover essere inteso come un fenomeno solipsistico, si esprime proprio nella *storicità* dell'*io*. Alla luce di questo, Heidegger stesso propone una sorta di programma che si presenta in maniera forte nel corso del 1920. Leggiamo infatti come sia compito della fenomenologia «collocarsi all'interno di questa tendenza [*Tendenz*] verso l'esserci attuale originario e di incendiare sempre di nuovo ogni filosofia atteggiata in modo oggettivo e sistematico». ¹⁸⁵

a. Storia.

L'esperienza fattizia della vita, la quale si riferisce all'*io* in quanto fenomeno unitario che viene indagato, possiede un carattere eminentemente storico. Ma, questo è il punto, la storicità che la caratterizza non è da considerarsi come insieme di eventi storici, accadimenti nel corso del tempo. La *storia* intesa da Heidegger è piuttosto un *atto* ¹⁸⁶, un fenomeno quindi che progressivamente e continuamente rinnova e riconquista se stesso. L'indagine del concetto di «storia» articola buona parte del semestre del 1920, mostrando l'applicazione di determinate strutture heideggeriane in un contesto concreto, quale è la formazione di un concetto filosofico.

¹⁸⁴ FDIE, pag. 144 (corsivo mio).

¹⁸⁵ Ivi, pag. 145.

¹⁸⁶ NJ, pag. 460: «Ma anche l'effettiva esperienza della vita (...) è un fenomeno essenzialmente "storico" per la modalità della sua attuazione specifica, e ciò, primariamente, non nel senso di un fenomeno storico come oggetto (...), ma nel senso di un fenomeno *storico come atto*, che, in tal modo, esperisce se stesso».

L'autore propone sei significati differenti che possono essere affidati al termine «storia»: 1) come *scienza della storia*; 2) come *storia della filosofia*, o in generale come *storia della trattazione del problema in questione*; 3) come *tradizione*; 4) come *magistra vitae*; 5) come *passato di un individuo*; 6) come *episodio, avvenimento*.¹⁸⁷ In particolare, il quinto caso che Heidegger espone risulterebbe essere il più fedele ad un'autentica appropriazione da parte dell'esserci alla sua propria «ipseità mondana». Tale caso si rende esprimibile con la frase «quest'uomo ha una storia triste», la quale è ottenuta tramite *pre-delineazione* [*Vorzeichnung*], ossia tramite la riconduzione dei significati di un termine ad un contesto di senso, «(riconducendo il fenomeno) ai suoi motivi originari»¹⁸⁸, i quali termini altrimenti rimarrebbero vaghi. Heidegger focalizza l'attenzione sul verbo *avere*. «Avere una storia triste» ha un significato completamente diverso rispetto ad affermare «la mamma ha mal di testa» oppure «il giovanotto ha un'alta opinione di sé». Nel caso dell'*avere una storia*, infatti, il verbo non è meramente declinabile come *spettare* [*zukommen*].

In questo modo, quindi, con la riconduzione di tale senso alla motivazione originaria, la quale Heidegger rintraccia nell'*ipseità mondana*¹⁸⁹, «il passato lo si ha come ciò che è più proprio e questo avere si attua in modo tale che il passato più proprio perde anche il carattere del mondo circostante, nel quale le significatività dell'ipseità mondana ricadono [*zurückfallen*] continuamente». ¹⁹⁰ In altre parole, con il quinto caso, alla luce di formalizzazioni sempre più puntali, ci si avvicina in maniera più prossima all'autentico richiamo all'origine, richiamo, cioè, alla motivazione che giustifica il fenomeno, nonostante esso non sia ancora l'ipseità mondana stessa.

Inoltre, come avevamo citato più sopra, le motivazioni che sostengono il mondo-del-sé, essendo derivate da esperienze vissute «prive di risalto», sembrerebbero essere pilotate completamente dal mondo-circostante. Al contrario, cadendo in questo modo il riferimento mondo-ambientale, avvicinandosi in maniera progressiva all'originarietà dell'ipseità mondana, il passato viene riconquistato e rinnovato continuamente, irrorando

¹⁸⁷ Cfr. FDIE, pag. 41.

¹⁸⁸ Ivi, pag. 35.

¹⁸⁹ Ivi, pag. 66: «Un'attuazione è originaria se, per ciò che concerne il suo senso, richiede sempre, come attuazione di un rapporto che è perlomeno genuinamente diretto anche nella modalità dell'ipseità mondana, un rinnovamento sempre attuale dell'ipseità mondana dell'esserci (...)».

¹⁹⁰ Ivi, pag. 73.

il presente attuale. Cioè a dire che ciò che è stato significativo nell'ipseità mondana, nella storia del sé, nell'autobiografia del singolo, in altre parole, torna ancora una volta in essa, «come la prima volta [*Wie zum ersten Mal*]». ¹⁹¹ Lontano dall'essere una mera ripetizione, questo rinnovamento richiama ad un costante e continuo «essere affetti da se stessi». Infatti, «mondo circostante, mondo comune e ipseità mondana non costituiscono un'area dell'essere non determinata sotto qualche aspetto. Ogni realtà riceve il proprio senso originario dalla *preoccupazione del sé*. Le modalità dell'avere e del rimuovere il mondo circostante sono connesse con la modificazione della preoccupazione del sé. La preoccupazione del sé è una costante Cura [*Sorge*] intorno allo scivolare via dall'origine». ¹⁹² La *Selbstbekümmerng*, quindi, è il rivolgersi a se stessi per ritrovare le motivazioni originarie, rivolgersi alla propria storia ed al proprio passato che, come abbiamo già visto, *motivano*, cioè danno ragione, del presente attuale dell'individuo. In ultima analisi, è il ritorno a sé, l'*avere-me-stesso* come dimensione ontologica, a permettere, secondo Heidegger, di donare di senso la realtà. La preoccupazione, quindi, è l'attività pratica della vita fattizia che garantisce l'investimento di senso al mondo ed agli enti in esso sussistenti. Come sarà reso esplicito alla luce delle evoluzioni concettuali esposte dallo stesso Heidegger, è in questo che troviamo ragione dell'azione procurante che garantisce al Dasein l'utilizzo ed il commercio con le cose, in virtù della Cura. Quello che tuttavia a nostro avviso sembra perdersi, in questo passaggio all'azione significativa da parte dell'ente esistente, è la possibilità di ritornare a sé in conseguenza dell'azione procurante. La vita fattizia, essendo connotata come fenomeno unitario, sempre riferente se stessa nei suoi comportamenti intenzionanti, recupera se stessa. La preoccupazione del sé, infatti, agisce nei confronti dell'unitario ed unico fenomeno intenzionabile, che è la vita fattizia in quanto tale. Essa, *avendo se stessa*, si intenziona nelle sue strutture e stratificazioni, attuando pienamente quella dimensione ontologica che in tali termini Heidegger aveva introdotto nelle *Note* al testo di Jaspers.

Non ci sembra inopportuno mostrare come questo elemento vitale, che costantemente ripropone se stesso, riaffermandosi come oggetto e soggetto della ricerca fenomenologica, verrà successivamente recuperato in *Essere e Tempo*, all'interno della caratterizzazione del Dasein come *progetto* [*Entwurf*]. La *tendenza* della vita ad «avere-

¹⁹¹ Ivi, pag. 74.

¹⁹² Ivi, pag. 144.

se-stessa», infatti, «nasce, si mantiene e tende a quella *cura* (*preoccupazione*) [*Bekümmern*] in cui *il proprio passato, presente e futuro non sono esperiti come uno schema temporale per un ordinamento oggettivo delle cose*». ¹⁹³ In altre parole, la storicità che sembra caratterizzare la vita, l'*io*, in ultima analisi, non è un tipo di tripartizione statica della dimensione temporale, anzi. Quella presentata fin dai primi anni Venti è una costante compenetrazione delle tre istanze del passato, presente e futuro, che Heidegger definirà *estasi*. ¹⁹⁴

«L'essere del sé, così inteso, è indicato formalmente dal termine *esistenza* [*Existenz*]». ¹⁹⁵ Il termine, secondo la ricerca etimologica che sempre accompagna ogni esposizione heideggeriana, rimanda al latino *ex-sistere*, cioè rimanda allo stare «fuori di sé» di ciò a cui pertiene l'esistenza. È per via di questa fuoriuscita da sé che il Dasein sarà caratterizzato, appunto, come *pro-getto*, come trascendenza. Allo stesso modo le tre *estasi* temporali, rimandando alla stessa radice latina, esprimono il modo attraverso il quale il passato, il presente ed il futuro sono tali solamente quando dirette al di fuori di una loro mera applicazione scientifico-teoretica. Ecco perché Heidegger si svincola, nuovamente, da un mero esperire scientifico. Solamente all'interno di una comprensione storica ed effettiva della vita si riesce ad andare oltre il percepire oggettivo-oggettuale di ciò che è significativo, ossia di ciò che mi si dà primariamente nell'esperienza del mondo-ambiente, del mondo-del-con e del mondo-del-sé. ¹⁹⁶ Infatti

«nella misura in cui inseguo tale conoscenza (cioè la conoscenza oggettivante), diventa determinante *l'atteggiamento dell'osservazione*, e tutte le esplicazioni avranno allora un carattere oggettivante, che rimuove però l'esistenza e il suo genuino possesso (la cura (la *preoccupazione*) [*Bekümmern*])». ¹⁹⁷

L'esistenza come modo d'essere del sé, come cioè esplicitazione della dimensione *ontologica*, all'interno della quale l'indagine heideggeriana vira, dell'*io storico* che si comprende come modo dell'*io sono*, si possiede solamente nel momento in cui è mossa

¹⁹³ NJ, pag. 461 (corsivo mio).

¹⁹⁴ ET, pag. 390: «(...) noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente le *estasi* della temporalità».

¹⁹⁵ NJ, pag. 457 (corsivo mio).

¹⁹⁶ Ivi, pag. 458: «Nella vita effettiva io ho a che fare [*Umgehen mit*] per lo più con l'«oggettività» teoretica di ciò che è *significativo* e a cui accedo nell'esperienza del mondo-ambiente, del mondo degli altri e pure del mondo del sé (...)

¹⁹⁷ Ivi, pag. 459 (corsivo mio).

da preoccupazione, ossia è mossa da un «avere a che fare con» il dato significativo che incontra nelle tre istanze mondane. La perdita di questo carattere fattizio dell'esperire la significatività, in altre parole, un avere a che fare con il mondo che non esperisce la significatività come il *dato*, permette un atteggiamento solamente *osservativo*. Il possesso della vita, l'autosufficienza della stessa che si esprime nell'«avere-me-stesso» passa attraverso la preoccupazione come «avere a che fare con» la storia, con il mondo e con la significatività.

Se però è vero, come abbiamo visto, che Heidegger, a partire da ciò, costituisce un compito per la filosofia, un fine quindi del pensare fenomenologico e del suo metodo di indagine, è allo stesso tempo vero che egli ricostruisce anche l'origine del pensiero filosofico, proprio all'interno del suo pensare la *storia*. Infatti, l'inizio della filosofia consiste nel rinnovamento e nella ripetizione della motivazione originaria, cioè della *ipseità mondana* concretamente intesa ed esperita. Non è un'origine «immotivata», senza pregiudizi, come era invece quella della fenomenologia husserliana, basata sulla riduzione fenomenologica. Per Heidegger, infatti, è la vita stessa ad essere l'origine del pensare. Inoltre, dal momento che la vita è caratterizzata in base alla sua pre-teoreticità, in ogni elemento che la compone e la struttura, allora è proprio la *preoccupazione* ad essere il modo privilegiato di accesso alle sue strutture più intime e *vitali*. Essa, poggiando sulla natura pre-teoretica della vita, agisce in funzione di questa, dimostrandosi motore attivo primario. In questo modo, si comprendere ancora una volta come l'elemento vitale, proprio per il fatto di essere caratterizzato da Heidegger come pre-teoretico, supera l'inattività che egli affidava alla declinazione teoreticista della fenomenologia husserliana. Se quest'ultima considerava il *soggetto* come un mero osservatore disinteressato, la proposta heideggeriana, recuperando il fondamento di tale atteggiamento teoretico nella vita *fattizia* e *concreta*, nella pre-teoreticità, radica in questa una dimensione pienamente attiva ed agente.

Origine della filosofia, quindi, è l'*inquietudine della vita stessa* [*die Unruhe des Lebens selbst*], la quale viene espressa solamente dalla preoccupazione, come metodo di attuazione del rapporto originario dell'*io* con la vita e la loro storicità, *nel* mondo. Inquietudine, quindi, origine della conoscenza stessa. Leggiamo con Heidegger, interprete di Agostino: «il suo detto “*crede ut intelligas*” dovrebbe voler dire: il sé, prima

di poter conoscere, deve innanzitutto realizzarsi nella piena vita»¹⁹⁸, a dire che prima di poter effettivamente andare incontro ad un tipo di conoscenza, prima di applicare un *atteggiamento osservativo*, si deve conquistare una pienezza di vita. Ma ecco come questa unità del fenomeno vitale può essere ottenuta non tanto nell'indagine delle scienze teoretiche ma, ancora una volta, nell'«essere preoccupati», nell'aver a che fare attivamente con il proprio *mondo-del-sé*. In altre parole, tale agire pratico e preoccupato nei confronti degli enti e del mondo è ciò che permette alla vita di tornare a sé. Solamente in luce di tale dimensione attiva, manchevole nella proposta teoretica di Husserl, secondo l'interpretazione heideggeriana, l'*io*, può «avere-se-stesso», può, cioè, recuperarsi e rinnovarsi nel suo proprio orizzonte storico, nel quale, in ultima analisi, trovare motivazione tendente per il suo proprio presente. È in questo modo che si può comprendere anche la finalità che Heidegger affida alla filosofia, che non è un'indagine sulle *visioni del mondo*, né una scienza, nemmeno un sistema della ragione.¹⁹⁹ Infatti, il vero atteggiamento filosofico sembra essere quello del «lasciarsi andare nelle ultime tendenze della vita e un fare ritorno ai suoi ultimi motivi (...): è richiesto piuttosto un approfondimento del sé nella sua originarietà». ²⁰⁰ Rifacendosi all'*eros* platonico, Heidegger sembra far coincidere il vero compito della filosofia con la sua origine: il ritornare a sé della vita.

b. Aristotele.

La contestualizzazione storico-mondana dei vissuti, l'orientamento fattizio dell'intenzionalità heideggeriana, la quale si struttura, in ogni istanza filosofica proposta dall'autore, come un allontanamento radicale da un atteggiamento meramente scientifico, conduce ad una conquista del *pratico*, oltre il teoretico.

Ma se la dimensione pratica, lungi dall'essere una dimensione priva di supporto teorico, viene ottenuta da Heidegger proprio alla luce di una vitalità che la storia e la sua ricorsività

¹⁹⁸ PFDF, pag. 165.

¹⁹⁹ FDIE, pag. 142: «La filosofia non è determinata, posto che rimanga fedele a se stessa, dal compito di correggere o di salvare il tempo, il mondo e così via, oppure dal compito di mitigare la sofferenza delle masse, o ancora di rendere felici gli esseri umani, o di formare e di accrescere una cultura. Tutto ciò corrisponde alla direzione di una preoccupazione al cui interno tutto ciò che le pertiene scompare. Ogni filosofia come visione del mondo deteriora il motivo originario di ogni filosofare. La filosofia scientifica non è una scienza che si occupa di elaborare una visione del mondo, né un sistema della ragione, nel senso di un compito al quale si aspira, ma non è neanche una descrizione della coscienza, poiché ciò è un tipo di considerazione relativa».

²⁰⁰ PFDF, pag. 209.

attiva garantiscono, un rinnovarsi costante dell'originarietà dell'ipseità mondana nel presente attuale, allora la modalità di accesso alle istanze mondane è giustificata nella sua *connotazione emotiva*. La vita, infatti, si motiva nella compenetrazione tra mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, la quale compenetrazione, lontano dall'essere una mera somma, è piuttosto di natura *emotiva*.²⁰¹ Il recupero della dimensione pratica in Heidegger vede in Aristotele il suo debitore più grande. Infatti se la *preoccupazione* anticipa la *Cura di Essere e Tempo*, allo stesso modo anche il concetto di *orexis* [ὄρεξις] aristotelica concorre alla formazione di tale struttura d'essere del Dasein. Tuttavia, così come per l'indagine riguardo la *preoccupazione*, nostro interesse primario sarà quello di mostrare come tale elemento sia funzionale per la nuova comprensione che Heidegger fornisce dell'intenzionalità, verso la *Cura*.

i. *Orexis e Cura.*

Traducibile con il termine *desiderio*, l'*orexis* esprime l'intenzionalità come volitiva ed appetitiva. Essendo un *dirigersi-verso*, essa viene connotata da Heidegger come espressione di un movimento volontario verso qualcosa. C'è, quindi, grazie a questo concetto aristotelico, una nuova dimensione che viene messa in campo, ossia quella della *volontarietà*. Si legge, in *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, che, nel Medioevo, l'intenzionalità «indica il mirare volontariamente a qualcosa (ὄρεξις)». ²⁰² Una direzionalità, quella interpretabile in questo avvicinamento dei concetti, che permette di pensare nuovamente a quella citazione heideggeriana riguardante l'*eros* platonico. Il desiderio, come tale, movente in maniera volontaria e consapevole il comportamento intenzionale, punta alla soddisfazione di una tendenza. In questo modo, forse può anche ripensarsi il compito stesso della filosofia, inglobando in sé il ruolo dell'intenzionalità nel pensiero fenomenologico heideggeriano. La vita, rinnovando ed intenzionando se stessa come fenomeno unitario della fenomenologia, tenderebbe ad essere desiderata da sé, come riempimento ultimo del comportamento intenzionale messo in campo. Un tipo di comportamento, questo, che terrebbe evidentemente conto anche della dimensione non solamente pratico-razionale, ma finanche, ancora una volta, emotiva ed *a-razionale*. Il

²⁰¹ Ivi, pag. 32: «La vita in questo mondo-ambiente, l'essere in esso, l'esistenza mondo-ambientale, questa labile situatività [*labile Zuständlichkeit*] si determina a partire da un singolare *compenetrarsi* del mondo-ambiente, del mondo collettivo e del mondo-del-sé, non dalla loro mera somma, in modo tale che i *riferimenti* del compenetrarsi sono di tipo puramente non-teoretico, ma *emotivo*».

²⁰² OEF, pag. 73.

fatto che la pre-teoreticità tenga insieme queste due dimensioni, tanto attiva quanto anche emotiva, esplicita ancora una volta il fatto che Heidegger recuperi pienamente ogni lato dell'esistenza. Senza tralasciarne alcuno, ma anzi riconducendoli al fenomeno-vita, si mostra come la possibilità di recuperare la dimensione pre-teoretica garantisca la fondazione di un tipo di fenomenologia che, sebbene risulti difficile far coincidere con la proposta husserliana, ne attua le più originarie intenzioni, almeno secondo Heidegger.

La natura pratico-appetitiva della concezione heideggeriana dell'intenzionalità si instaura anche all'interno dell'indagine ermeneutica che l'autore sta portando avanti in questi primi anni di insegnamento. Con l'introduzione del concetto di *intuizione ermeneutica* nel 1919, la *comprensione* come *Verstehen* è risultata essere il modo di accesso privilegiato alla vita come fenomeno unitario e storico. Una comprensione, quella possibile dall'*io*, che evita ogni tipo di teoretizzazione, ma che anzi garantisce un accesso immediato, non oggettivato, alla vita stessa. Ma, vista la natura emotiva dell'ingresso storico alla vita, la dimensione irrazionale e pulsionale dell'intenzionarla come fenomeno, ecco allora come la comprensione può essere posta come struttura complementare della situazionalità emotiva che, in *Essere e Tempo*, verrà definita *Befindlichkeit*. Scrive Volpi: «la vita umana non si esplica e non si costituisce solo nei momenti attivi e puri della spontaneità e della razionalità, ma anche in quei momenti torbidi che tradizionalmente vengono compresi come passioni e che egli ricomprende appunto in termini di *Befindlichkeit*. (E questo conferma) la scoperta che la determinazione fondamentale dell'esserci è una determinazione eminentemente pratica».²⁰³

La *comprensione* come «esperienza vissuta dell'esperienza vissuta»²⁰⁴, quell'*intuizione ermeneutica* che Heidegger ha mostrato essere l'accesso immediato, è quel momento grazie al quale si apre la progettualità del Dasein, di cui precedentemente accennavamo, una progettualità che nuovamente fa risuonare la disposizione pratica dell'*io*. Inoltre, «questo momento è accompagnato da un sapere, nel senso che nell'autoriferirsi pratico al proprio essere l'esserci costituisce la consapevolezza di se stesso, la sua “autocoscienza”».²⁰⁵ Un rivolgimento verso di sé, quello che permette il *Verstehen*, che ancora una volta apre alla determinazione pratica dell'*io*. Se però, come abbiamo visto, il

²⁰³ Volpi, Franco, *op. cit.*, pag. 106.

²⁰⁴ PDF, pag. 119.

²⁰⁵ Volpi, Franco, *op. cit.*, pag. 107.

conoscere che viene ottenuto è diretto verso se stesso, allora, in virtù della connotazione necessariamente emotiva che accompagna il modo di intenzionare, l'*a-cui* del comportamento intenzionale origina un tipo di conoscenza non epistemica, quanto piuttosto *ontologica*.

Anche nel *Natorp-Bericht* del 1922, edito con il titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Prospetto della situazione ermeneutica)*, Heidegger mostra come ci siano due tipi di approccio nei confronti dell'ente. Il comprendere, «che osservando definisce»²⁰⁶, si accompagna anche ad un altro tipo di pratica, quella del *prendersi cura*. Se la prima viene avvicinata alla *sophia* [σοφία] aristotelica, cioè il guardare contemplativo, la seconda, di un carattere effettivamente avvicinato alla *praxis* [πρᾶξις], è espresso con il termine *phronesis* [φρόνησις]. Quello che viene messo in evidenza in queste pagine è la possibilità da parte di un comportamento pratico, quale è appunto quello della cura, di tenere in considerazione l'ente di cui si *preoccupa* anche nel suo essere e nel suo darsi diversamente da come è.²⁰⁷ Questa dimensione pratica, inoltre, sarà successivamente declinata all'interno della Cura, come quel comportamento che permette il commercio utilitaristico con le cose. Tale ripresa aristotelica del concetto di *phronesis* come *ragione pratica*, in grado di tenere insieme le varie declinazioni della cosa, garantisce di comprendere in che modo si possa identificare l'atteggiamento pratico con la *Besorgen*, una delle due declinazioni del comportamento della Cura, come vedremo. In virtù di tale rapporto pro-curante con il mondo e con i suoi enti, il Dasein *significa* le cose stesse, instaurandole all'interno di un sistema, di una *totalità di rimandi* che esso stesso struttura; la derivazione e l'identificazione con la *praxis*, quindi, dà ragione del modo attraverso il quale le varie cose possano occupare varie e diverse posizioni nel mondo. Ancora una volta, come abbiamo già accennato, non è la molteplicità di contenuti, per Heidegger, a strutturare le varie esperienze vissute all'interno delle istanze mondane, ma anzi è il differente modo di esperire. Ecco come, in ultima analisi, l'azione procurante del Dasein nei confronti del mondo, originando dalla dimensione pre-teoretica e dalla sua

²⁰⁶ Heidegger, Martin, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Prospetto della situazione ermeneutica)* [NB], in «Filosofia e Teologia», IV, 1990 [pp. 489-532], pag. 516.

²⁰⁷ Ivi, pag. 521: «Il puro comprendere contemplativo custodisce l'ente e il "da-cui" [*Von-wo-aus*] dell'ente che hanno la caratteristica di essere sempre e necessariamente ciò che sono. Invece l'avvedutezza [*Umsicht*], che nell'aver cura per... giudica, *custodisce quell'ente che in sé e nel suo "da-cui" può essere diversamente*». Torneremo sulla questione dell'*Umsicht* e sul suo rapporto con la Cura nelle pagine finali del lavoro.

connotazione pratica ed attiva, garantisce agli enti di essere intenzionati in base al loro contenuto, come vedremo nelle pagine seguenti, ma impedisce a questo di essere il termine ultimo ed il punto finale del comportamento intenzionale stesso. Solamente sperando, ossia intenzionando le cose nel loro contenuto, formalmente indicato alla luce della significatività che mi si fornisce in prima battuta, come *dato*, posso affidargli un posto nel mondo. Il *modo* attraverso il quale le cose nel/del mondo mi si danno originariamente dipende dal *modo* in cui le intenziono, affidando loro un *sensò* e posizionandole all'interno di una totalità di rimandi che si va a strutturare in luce del desiderio, della tendenza, che il Dasein vuole *appagare*.

In altre parole, il comportamento pratico del *procurare* comprende, ossia tiene insieme, anche le accidentalità e le possibili mutabilità dell'ente. Questo viene giustificato per via della natura *prescrittiva* della *phronesis*, la quale dà *forma* a ciò di cui ci si deve prendere cura, cioè lo indica formalmente, in quanto *come, a-che, in-che-modo e perché*. È in questo senso che Heidegger può recuperare pienamente Aristotele quando nell'*Etica Nicomachea* afferma: «(...) l'attitudine a deliberare bene sarà la rettitudine conforme a ciò che è utile per raggiungere il fine [τέλος] (...)».²⁰⁸ Il movimento che pertiene all'uomo non origina dal pensiero in sé, quanto piuttosto dal pensiero *mosso verso un fine*, mosso da un *telos* che guida la sua volontà. È proprio in questi versi che Aristotele utilizza la locuzione *nous orektikos*, l'intelletto che desidera.²⁰⁹ Per Heidegger, la *sophia* e la *phronesis* sono quindi «le disposizioni che propriamente attuano il *voús*, cioè il puro percepire [*Vernehmens*] in quanto tale».²¹⁰

ii. Movimento e intenzionalità.

In un corso di lezioni degli anni Trenta, edito come *Nietzsche*, che ci permettiamo di citare per via della natura esplicativa del passo a cui faremo riferimento, nonostante la nostra analisi del pensiero heideggeriano pertenga ad un'impostazione di indagine precedente a questo periodo, l'autore ripropone la presenza di Aristotele in tutto il pensiero occidentale. Tale dipendenza dal filosofo greco si baserebbe sulla concezione volitiva che egli delinea. Il desiderio, l'*orexis*, in ultima analisi, e soprattutto ciò che è

²⁰⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2000, pag. 247 (VI, 2, 114b 32).

²⁰⁹ Ivi, pag. 231 (VI, 2, 1139a 35 – 1139b 5): «Il pensiero di per sé non mette in moto nulla, bensì ciò che muove è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico. / (...) Perciò la scelta è intelletto che desidera/ o desiderio che ragiona, e tale principio è l'uomo».

²¹⁰ NB, pag. 517.

oggetto del desiderio, in Aristotele, è il motore dell'agire. Il termine della volizione, ciò che nel desiderio è desiderato, *muove*.²¹¹ Se il movimento origina quindi da un tipo di atteggiamento pratico e se il desiderio struttura la volontà verso un termine ultimo che lo compie, allora il comportamento *intenzionale* dell'*io storico* ha un valore volitivo, tanto per via della sua connotazione *pre-teoretica*, cioè a dire non obbiettificante, quanto anche per il suo valore eminentemente *pratico*. La *comprensione* heideggeriana, l'ingresso diretto al mondo ed alla vita come tale, può essere complementariamente caratterizzata dalla *situazione emotiva*, cioè dall'inquietudine che la preoccupazione fa emergere nel rapporto con il mondo. Infatti, «la motilità della vita fattizia può essere preventivamente presentata e descritta come *inquietudine*».²¹²

La motilità [*Bewegtheit*] viene presentata da Heidegger come il carattere proprio della vita, quindi, come quel carattere e quella determinazione che, nel «prendersi cura di», configura la propria autentica vitalità. Quello che nel corso del Semestre Invernale 1921-1922 l'autore si propone di fare è recuperare ed analizzare la vita come espressione di quella categoria che Aristotele, nella *Fisica*, aveva strutturato come «una nuova fondamentale posizione problematica (...) l'ente considerato nel suo esser-mosso»²¹³, cioè «dell'«essere volto a qualcosa»».²¹⁴ Nel farlo, Heidegger espone come all'interno di *Inclinazione*, *Distanza* e *Chiusura*, che sono le tre categorie nel senso di riferimento²¹⁵ della vita, ossia il suo prendersi cura delle cose nel mondo, si manifestano la *Rilucenza* [*Reluzenz*] e la *Prestruzione* [*Praestruktion*]. In altre parole, Heidegger mostra come nel momento in cui si coglie il riferimento della vita nei confronti del mondo, il quale costituisce il suo contenuto, si aprono delle categorie che definiscono la vita alla luce di quella *motilità* aristotelica. Nel momento in cui «(sottoponiamo) la motilità ad un'esplicazione categoriale progressiva» si definisce «quale sia il senso della motilità all'interno della fatticità».²¹⁶

²¹¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche* [N], Adelphi, Milano, 1994, pagg. 66-68. «Il vivente è qualcosa che si muove da sé. Qui movimento non vuol dire soltanto cambiamento di luogo, ma ogni cambiamento e comportamento. (...) quello di cui infatti vi è desiderio è quello in base a cui l'intelletto *ragionante in quanto tale si determina* (...) infatti ciò che nel desiderio è desiderato muove (...)».

²¹² Heidegger, Martin, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* [IFARF], Micromegas Guida, Napoli, 1990, pag. 126.

²¹³ NB, pag. 513.

²¹⁴ Ivi, pag. 531.

²¹⁵ In concetto sarà esposto nelle pagine che seguiranno.

²¹⁶ IFARF, pag. 147.

Nella categoria effettivo-vitale dell’Inclinazione, tale per cui la vita risulterebbe autosufficiente, cioè, in poche parole, graviterebbe e si dirigerebbe sempre verso un mondo, che è il *suo*, l’agire, prendentesi cura verso questo tipo di riferimento, «illumina di rimbalzo se stessa».²¹⁷ La *rilucente*, quindi, sarebbe il riferirsi, di rimando, della vita a se stessa, illuminandosi e prendendosi cura di sé, per via di un agire *preoccupato* verso il contenuto fattizio, che è il (suo proprio) mondo. La *prestruzione*, d’altra parte, anticipa in qualche modo la strutturazione della vita, inglobando in essa anche la dimensione *culturale*. In questo modo, la vita fattizia, nel suo prendersi cura, *riluce* del suo stesso agire compiuto nei suoi confronti, e si organizza socialmente «a livello di mondo collettivo come vita avente-cura del patrimonio culturale nonché della costruzione e dell’approntamento di mezzi, strumenti e oggetti di cultura (...)».²¹⁸ Infatti, ciò a cui la vita fattizia si dedica, nel suo *Besorgen*, è sempre interno ad una delle tre istanze mondane (mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé), le quali non sono delimitate in confini netti, ma «la loro distinzione trae invece il suo senso dalla configurazione (dal carattere di possibilità e maturazione [*dem Möglichkeiten- und Zeitigungs-charakter*]) della maniera del prendersi cura».²¹⁹ Quello che Heidegger ha in questo modo messo in campo è la descrizione della categoria aristotelica di motilità come centro propulsore della vita fattizia, la quale, *preoccupandosi* del mondo, in quanto suo contenuto, garantisce al mondo della vita tutto di declinarsi nelle tre istanze, mostrando il carattere rilucente e prestruttivo che la configura. In altre parole, con la *Bewegtheit* Heidegger assume in termini aristotelici quella autosufficienza che aveva precedentemente ottenuto con il concetto di «familiarità», concetto con il quale è stato possibile esplicitare la coappartenenza del mondo e dell’*io* alla vita, all’interno di una dimensione storica. Questa dimensione temporale, inoltre, inizia in questi anni a prendere le forme di quella analisi *kairologica* che caratterizzerà parte della trattazione matura dell’autore.

La *phronesis*, infatti, custodendo «il *verso-che* della pratica mondana del vivere umano ed insieme il modo in cui s’attua tale pratica»²²⁰, è sempre rivolta all’*escaton* [ἔσχατον], cioè al termine ultimo di riferimento della pratica mondana del prendersi cura. Ancora una volta, è la determinazione volitiva e *desiderante* del comportamento intenzionale,

²¹⁷ Ivi, pag. 150.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ivi, pag. 126.

²²⁰ NB, pag. 521.

portato all'interno della pratica *pro-curante*, a caratterizzare la vita fattizia come tale. Il movimento, quindi, ottenuto da un recupero aristotelico, richiama a sé anche la dimensione temporale che si declina nell'essere *non-ancora* dell'ente che diviene disponibile nella *phronesis*, il fine del comportamento. Il suo carattere del *non-ancora*, però, rende tale ente *già* disponibile, come questo e proprio questo essere.²²¹ Il fatto che tale fine, motore del comportamento intenzionale, non sia ancora ottenuto, nonostante sia già compreso come tale, richiama a quella dialettica hegeliana che Heidegger stesso cita in queste pagine e che, negli anni Quaranta, esplicherà in maniera diretta. Usando la locuzione «meta attraente», l'autore espone il ruolo del *sapere* all'interno del movimento d'esperienza che la coscienza naturale compie.²²² Ecco come, ancora una volta, Heidegger permette di comprendere come le istanze temporali del passato, presente e futuro non possano essere colte come strutture d'ordine, quanto piuttosto come linee estatiche di azione pratica. Quello che ancora non è, è già sempre, ma non nella presenza teoretica, quanto piuttosto nella comprensione, ossia disponibile in luce della modalità di accesso privilegiata ed immediata alle esperienze vissute.

La direzionalità del comportamento intenzionale, la quale sembrava essere eliminata dalla concezione heideggeriana, viene in qualche modo recuperata, facendo affidamento su quei concetti della filosofia aristotelica che primariamente rendono la fatticità della vita. La motilità, infatti, presentandosi come indistricabilmente legata alla *volizione* che accompagna la pratica umana verso il mondo, ossia la *pro-cura*, la *preoccupazione*, espressione di un'attività, di una prassi, che attua il *nous* come pensiero e percezione pura, si esprime nelle due categorie della *rilucenza* e della *prestruzione*. Se il primo mostra come la vita, curandosi del mondo, in ultima analisi non fa che curarsi di sé, il secondo anticipa l'attività progettante della vita stessa, progettualità verso il mondo stesso e verso le determinazioni mondane stesse. Questi due concetti, così come l'*orexis* ed il *nous*, confluiranno, rispettivamente, nella *Befindlichkeit* e nel *Verstehen* di *Essere e Tempo*.

c. *Gehalts-, Bezugs- e Vollzugssinn.*

Quanto abbiamo finora esposto viene supportato ed allo stesso tempo completato da tre concetti, strettamente legati tra di loro, che Heidegger in questo periodo elabora e la cui

²²¹ Cfr. *ivi*, pagg. 521-522.

²²² Cfr. Martin, Heidegger, *Sentieri Interrotti* [HW], Bompiani, Milano, 2002, pag. 189.

origine viene da molti autori contemporanei fatta risalire alla stessa fenomenologia husserliana. Precedentemente, abbiamo accennato a come il contenuto della vita fattizia venga fatto equivalere al mondo, mentre il senso di riferimento (o relazione) si declini nei termini della Cura. Ancora una volta, concetti di questo tipo mostrano e danno ragione della natura intrinsecamente pratica che la filosofia del primo Heidegger mette in gioco, recuperata dalla tradizione aristotelica, contro la fenomenologia trascendentale di Husserl. Il problema che ci sembra di riscontrare è che tale recupero non rimanga all'interno dell'affermazione di pre-teoreticità, ma anzi la superi e modifichi lo sviluppo della proposta fenomenologica del primo periodo friburghese.

Infatti, *Gehaltssinn*, *Bezugssinn* e *Vollzugssinn*, rispettivamente riportati come *senso di contenuto*, *senso di relazione* o *di riferimento* e *senso di compimento* o *di attuazione*, esplicitano la natura concreta e pratica dell'intenzionalità heideggeriana, come Cura. La motilità e la storicità della vita fattizia, esprimendosi in questi tre sensi, completano ultimamente il «passaggio», se così può essere chiamato, da una terminologia ancora erede dell'impostazione originariamente fenomenologica, ad una terminologia propria di Heidegger, le cui basi, in buona parte, erano già state fondate. Basti pensare, a questo proposito, a termini quali *intentio*, *intentum*, *es weltet*, *Ereignis*, *Reluzenz*, *Praestruktion*, i quali non solo hanno veicolato intendimenti differenti da quelli della fenomenologia trascendentale husserliana, ma hanno allo stesso tempo fondato una rete di concetti, i quali permetteranno a Heidegger stesso di evolvere tali terminologie in una loro più matura esposizione in *Essere e Tempo*. I tre *sensi* non sono da meno, presentando ancora una volta la svolta ermeneutica che la proposta fenomenologica di Heidegger intraprende. L'attività della vita, infatti, si orienta proprio grazie a questi sensi i quali, come punti di riferimento, rendono possibile la comprensione. Se quindi, per Husserl, la conoscenza si muove all'interno di una «struttura relazionale», tale per cui la conoscenza è sempre «conoscenza di qualcosa», in base alla «correlazione fra un atto intenzionante e un contenuto intenzionato»²²³, con Heidegger il *senso* costituisce un elemento terzo della diade. Vedremo come, per Husserl, l'intenzionalità è un ponte strutturale tra l'immanenza della coscienza e la trascendenza del mondo, per lo meno secondo Heidegger. Con quest'ultimo, al contrario, i tre sensi qui di seguito costituiscono la possibilità di

²²³ Cimino, Antonio, Fabris, Adriano, *Heidegger*, Carocci editore, Roma, 2009, pag. 25.

comprendere la compenetrazione dell'intenzionalità a favore della trascendenza, non più *ontica*, bensì *ontologica*, espressione del modo d'essere. La ricerca sull'essere, quindi, la quale aveva avuto origine nella posizione della vita come quel fenomeno in grado di *avere-se-stesso* ritornando a sé in luce dell'azione intenzionante nei confronti del mondo e degli enti che, *rilucendo*, rinviano sempre ad essa, trova in questi luoghi heideggeriani una nuova connotazione.

Se l'utilizzo heideggeriano del termine *Bezug* sembri rinviare a Dilthey ed alla sua esposizione del ruolo della storia²²⁴, i concetti di *Gehalt* e di *Vollzug* sembrano essere ereditati direttamente da Husserl e dalla sua proposta fenomenologica. Pöggeler, ad esempio, mostra come la volontà heideggeriana di smontare la fenomenologia di Husserl ha un punto di svolta proprio in questa elaborazione dei tre sensi, la quale ricalca la distinzione husserliana della «fenomenologia, come fenomenologia dell'atto, fenomenologia della cosa o contenuto [*Sachphänomenologie*] e collegamento o riferimento reciproco di entrambe, a *noésis*, *noema* e correlazione; (...)».²²⁵ Heidegger sembra riprendere questa distinzione quando richiama alla posizione dei tre sensi, dove «contenuto e compimento possono entrare in riferimento reciproco in modi diversi».²²⁶ La posizione di Pöggeler sembra essere quella sostenuta da altri autori, primo tra tutti Gethmann²²⁷, secondo il quale il senso di contenuto e quello di riempimento trovano la loro origine nella ripresa dei concetti di *noesi* e *noema*, così come proposti da Husserl. Nonostante questo, la proposta heideggeriana trasforma in ogni caso il loro significato. E questo a ragione, visto che mutato è l'atteggiamento di indagine nei confronti dell'oggetto, il quale è la vita, nella sua connotazione storica e dinamica.

Come abbiamo brevemente esposto nel paragrafo precedente, infatti, i tre sensi permettono la comprensione del rapporto tra la vita ed il mondo nel loro carattere fattizio e, di conseguenza, pratico. È solamente all'interno della declinazione dell'intenzionalità

²²⁴ Rimandiamo, per quanto riguarda il ruolo di Dilthey, oltre a ciò che esporremo successivamente, anche a Makkreel, Rudolf A., *The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered «Aristotle introduction» of 1922*, in «Man and World», 1990, 23 [pp. 305-320], pagg. 306-309.

²²⁵ Pöggeler, Otto, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida Editori, Napoli, 1991, pagg. 423-424.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Cfr. Gethmann, Carl Friedrich, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu »Sein und Zeit«*, in «Dilthey-Jahrbuch», 1986-87, 4, pag. 46: «Die Unterscheidung von Vollzugssinn und Gehaltssinn entspricht der Husserlschen Unterscheidung von Noesis und Noema».

come comportamento agito dalla vita in luce della sua autosufficienza che si può autenticamente comprendere ciò che Heidegger afferma, quando leggiamo: «il *sensu di contenuto* così chiamato in causa va caratterizzato come “mondo”». ²²⁸ Il *Gehaltssinn*, inteso come mondo, è ciò che esprime quello che viene intenzionato. Esso, quindi, è il contenuto in *riferimento nel quale, per il quale, contro il quale, con il quale la vita vive*. ²²⁹ Cioè a dire che, per Heidegger, l'intenzionalità, come comportamento, si esprime in funzione del *sensu di riferimento*, il *Bezugssinn*, il quale è l'intenzionalità originaria. ²³⁰ E lo è per via del fatto che tale riferimento è intrinseco al fenomeno della vita, essendo espressione di una relazione connaturata tra *intentio* ed *intentum*, non piuttosto la posizione di tale rapporto in un secondo momento, così com'è l'intendimento heideggeriano dell'intenzionalità in Husserl. Co-originario a questi sensi e non successivo, è il momento *pratico* del comportamento, ossia il compimento, nel *Vollzugssinn*. Introducendo in questo modo e con questa tripartizione dei sensi quella che viene definita essere la *fenomenologia dell'esperienza*, Heidegger riesce a tenere insieme la formazione di una indagine filosofica basata su una critica all'approccio husserliano, ereditando parte delle sue strutture principali ed allo stesso tempo modificandole radicalmente. Quello che ci preme mettere in luce è che questo progetto heideggeriano viene strutturato intorno ad un ripensamento totale dell'intenzionalità. Riprendendo quanto scritto da Heidegger nelle *Note a Jaspers*, infatti, molto sembra giocarsi intorno al ruolo del *Bezug*, del riferimento, che, espressione del «carattere intenzionale», esemplifica l'intenzionalità in quanto tale, lontana, quindi, dall'essere un tipo di intenzionalità semplicemente esprimibile come un'aggiunta esteriore, una direzionalità che si manifesta tale solamente in un secondo momento. La connaturata tendenza della vita ad essere autosufficiente, ad avere in sé e di essere per sé contenuto del suo

²²⁸ IFARF, pag. 119.

²²⁹ Davis, Bret W. (a cura di), *Martin Heidegger. Key Concepts*, Acumen Publishing Limited, Durham, 2010, pag. 21: «The transitive movements of life include to live in, live out of, live for, live against, live with, and so on, something. This “something” that sustains these manifold relations of living is called the “world”».

²³⁰ NJ, pag. 451: «Il senso pieno di un fenomeno comprende il suo carattere intenzionale di riferimento (*Bezug*), di contenuto (*Gehalt*) e di attuazione (*Vollzug*)». Cfr inoltre Heidegger, Martin, *Fenomenologia della vita religiosa* [FVR], Adelphi, Milano, 2003, pag. 99: «Queste tre direzioni di senso (senso di contenuto, senso del riferimento, senso dell'attuazione) non stanno però semplicemente l'una accanto all'altra. Il fenomeno è totalità di senso secondo queste tre direzioni».

comportamento, si struttura in maniera ultimativa proprio all'interno dell'elaborazione dei tre sensi.

Se è vero che è con il *Vollzugssinn* che Heidegger si riferisce al momento pratico, esprimendo, cioè, l'atto di compimento del rapporto con il contenuto mondano, altrettanto vero è che tale carattere viene espresso fin anche nell'esposizione della natura del senso di riferimento. Infatti, come abbiamo mostrato precedentemente, è solamente l'agire *preoccupati*, l'essere diretti *curandosi*, che si può esprimere un tipo di riferimento così come inteso a questo punto del pensiero heideggeriano. Il riferimento dell'*io storico* che agisce ed esiste prendendosi cura delle cose, degli enti, fin anche di sé, in quanto connaturato con il mondo, è quello che viene anche espresso nel *Bezugssinn*. Non a caso, infatti, il senso di riferimento viene effettivamente definito come *Cura*.²³¹ Il passaggio dall'intenzionalità alla Cura avviene alla luce della posizione dei tre sensi. Il *Bezugssinn*, se era identificato con l'intenzionalità originaria, viene ora reso identico alla Cura.

Questo non fa effettivamente problema, per due motivi: innanzitutto, per il fatto che, come abbiamo cercato di mostrare, l'elaborazione del concetto di intenzionalità in Heidegger si trasforma e si traduce in quello di Cura, facendo emergere proprio in questo modo la natura intrinsecamente *pratica* del comportamento intenzionale; in secondo luogo, il *Bezug*, come accennato brevemente, sembrerebbe essere erede di una tradizione di indagine del concetto di storia e di storicità, come è quella diltheyiana, lontana da una trattazione *teoretica*, a-storica, come è quella di Husserl e del suo approccio fenomenologico, secondo l'intendimento di Heidegger. Il senso di riferimento come Cura, come cioè modo di incontro delle cose nelle tre istanze mondane, incontro della significatività degli enti, richiama a sé quell'elemento attivo e pratico che viene demandato al senso di compimento. Eppure, questo stesso elemento non era altro che quello esemplificato nella vita fattizia, in luce della sua azione preoccupata nei confronti del mondo e degli enti, in ultima analisi, nei *suoi* confronti.

Sebbene *Vollzugssinn* venga anche tradotto con «senso di attuazione», proprio per richiamare la natura pratica del senso, ci sembra opportuno riferirci ad esso anche nel suo

²³¹ Cfr. IFARF, Parte Terza, Capitolo Primo, B, *Senso di riferimento della vita: il prendersi cura*. Inoltre, Davis, Bret W. (a cura di), *Martin Heidegger. Key Concepts*, pag. 21: «The relational sense of living can be further formally specified as caring. To live is to care».

significato più letterale di «compimento», richiamandone la funzione di *attiva messa in campo* della relazione intenzionale del contenuto mondano. Si *compie*, cioè si «rende pieno», il riferimento al mondo solamente nel *Vollzugssinn*. Se autori come Gethmann e Pöggeler sembrano avvicinare il senso di contenuto ed il senso di compimento alla diade husserliana *noesi-noema*, altri, come Makkreel, recuperano l'origine di questi sensi all'interno delle *Ricerche Logiche*, con la presentazione degli *atti significanti* e di quelli che *operano il riempimento di senso*. I primi, in quanto atti finalizzati al conferimento di significato, producono il contenuto, laddove i secondi riempiono in maniera intuitiva.²³² Da quello che si legge nelle *Ricerche Logiche*, tuttavia, la proposta husserliana si gioca sul ruolo che l'espressione ha in relazione al significato che veicola, che può essere o meno riempito, riferendosi ad un'oggettualità.²³³ In Heidegger, al contrario, nella tripartizione dei sensi, la relazione e la dipendenza all'espressione verbale non è presente, dal momento che la declinazione che l'autore sta elaborando pertiene al modo in cui il comportamento intenzionale viene agito, nei confronti ed in relazione del quale viene agito.

Il senso pieno del fenomeno, nel quale si ritrova la tripartizione finora esposta, risulta essere effettivamente problematica se fatto emergere dal brano delle *Ricerche Logiche*. Al contrario, ci sembra essere più fedele una derivazione come quella proposta da Pöggeler e Gethmann. Infatti, rifacendoci anche a quello che Heidegger stesso afferma nel corso di lezioni del 1925, sembra che il recupero e la distinzione della fenomenologia husserliana in *fenomenologia della cosa, dell'atto* e nel terzo momento della *correlazione*, riprendano direttamente la diade *noesi-noema*. Quello che ci sembra importante sottolineare e che, ancora una volta, dà ragione della distanza che Heidegger calca nei confronti di Husserl, è l'utilizzo di una nuova terminologia, accompagnata alla proposta di un terzo elemento che, non presente nella proposta husserliana, articola originalmente quella heideggeriana. Se infatti, *noesi* e *noema* sono stati «tradotti» in

²³² Makkreel, Rudolf A., *The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics...*, pag. 309: «Anyone, not just the speaker, can activate this meaning by what Husserl calls *sinngebende* and *sinnrfillende* acts. The first or meaning-conferring act produces a pure content (*Inhalt*) as the intended sense, whereas the second or meaning-fulfilling act fills in this content intuitively».

²³³ RL I, pag. 304: «Il *nome*, ad esempio, denomina in ogni circostanza il suo oggetto, in quanto lo *intende*. Ma esso non è altro che mera intenzione quando l'oggetto non è intuitivamente presente e quindi non c'è come oggetto denominato (cioè "inteso"). Non appena la *vuota* intenzione significante si riempie, il riferimento all'oggetto si realizza, la denominazione diventa una relazione attualmente presente alla coscienza tra nome ed oggetto denominato».

Heidegger con *intentio* ed *intentum*, i quali esprimerebbero il senso di riferimento e quello di contenuto, il *Vollzugssinn* mancherebbe completamente. «Secondo Husserl non c'è fra essi (tra *noesi* e *noema*) alcuna correlazione particolare, perché essa è già data e conchiusa nel noema e nella noesi». ²³⁴ Abbiamo mostrato, infatti, come una presa di distanza precoce dalla terminologia di Husserl garantisca a Heidegger di muoversi su un nuovo terreno di indagine fenomenologica, nonostante la sua proposta muova originariamente verso la formazione di un'ontologia, di un'indagine sull'essere, possibile per via ermeneutica.

Il *Vollzugssinn*, in ultima analisi, è la realizzazione e il riempimento di quella relazione intenzionale che si struttura nella tensione tra il *Bezugssinn* ed il *Gehaltssinn*. Tuttavia, lontana dall'essere una dimensione esteriore al comportamento intenzionale che viene attuato, il senso di compimento è interno all'agire stesso. Ciò significa che Heidegger non ricade, almeno nelle intenzioni, all'interno di quella estraneità che il processo intenzionale aveva in Husserl, dove l'atto noetico ed il contenuto noematico erano posti in relazione non già da subito, ma in un secondo momento. Se teniamo ferma la proposta heideggeriana tale per cui è la vita fattizia stessa ad essere agente del comportamento intenzionale, il quale viene agito nei confronti di sé stessa, poiché co-implicante il mondo, le tre istanze mondane ed anche le cose in esse esperibili, allora il compimento della relazione non esce fuori da questo insieme di strutture. Nel commento al libro di Jaspers, infatti, Heidegger aveva già proposto una declinazione interna alla vita come *attuosa*. Si legge:

«Ma anche l'effettiva esperienza della vita, in cui io posso avermi in diversi modi, non è qualcosa di simile a una regione in cui io sto, non è l'universale di cui il sé sarebbe il caso individuale, ma essa è un fenomeno essenzialmente "storico" per la modalità della sua attuazione specifica [*Eigenvollzugs*], e ciò, primariamente, non nel senso di un fenomeno storico come oggetto (la mia vita vista come qualcosa che si svolge nel presente), ma nel senso di un fenomeno *storico come atto* [*vollzugsgeschichtliches Phänomen*], che, in tal modo, esperisce se stesso. Il contesto d'esperienza, che secondo il suo senso di riferimento

²³⁴ PSCT, pag. 118.

[*Bezugssinn*] è diretto storicamente al sé, ha un carattere storico anche secondo il suo senso d'attuazione [*Vollzugssinn*]].²³⁵

La lunga citazione riportata è funzionale per comprendere in che modo, effettivamente e fattualmente, la proposta heideggeriana dei tre sensi del fenomeno intenzionato si instauri coerentemente all'interno della dinamica *storica* che abbiamo precedentemente esposto. Quello che in tale commento viene mostrato da parte di Heidegger è la conquista di una prima dimensione autenticamente ontologica, o che comunque muove verso una comprensione della «svolta ontologica» che Heidegger permette alla sua fenomenologia. Infatti, indagando sull'esistenza, afferma come essa può essere compresa solamente in quanto determinato modo dell'essere, come declinazione dell'essere in un certo senso. Heidegger, in questa prima occorrenza, declina tale modalità d'essere alla prima persona singolare, «io sono». ²³⁶ Un tipo di comprensione e di approccio alla problematica ontologica, questa, «che non si possiede genuinamente nell'intenzione teoretica, ma nell'*attuazione* [*Vollzug*] del “sono” (...)». ²³⁷ Come precedentemente anticipato, l'esperienza dell'«avere-me-stesso», dell'essere vicino, familiare *a me*, nella *mia* vita, non è in alcun modo di carattere teoretico; non c'è la possibilità di *aversi* stando semplicemente a guardare, fermandosi ad un tipo di contemplazione che non si *preoccupa*. Questa dimensione *familiare*, al contrario, si rende possibile solamente agendo all'interno della propria storia, strutturando e *genetizzando* quel presente attuale che *io*, in quanto soggetto storico, sto vivendo, trovandone la motivazione nel passato (è questo che permette l'emergere del *Selbstwelt* come, in ultima analisi, autobiografia del soggetto).

Ecco come l'attuazione del comportamento intenzionale, riferita al mondo in quanto suo contenuto, esprime autenticamente l'ambito originario dell'esperienza fattizia.²³⁸ Non solo l'agire intenzionale è storico, in quanto *Bekümmernng*, in quanto *preoccupazione* che muove l'inquietudine della vita, ma anche lo stesso senso di compimento/attuazione ha un carattere storico. In questo modo, co-implicando ogni senso all'interno della

²³⁵ NJ, pagg. 460-461,

²³⁶ Ivi, pag. 457.

²³⁷ Ibidem (corsivo mio).

²³⁸ Perego, Vittorio, *Heidegger e il problema dell'individuo*, pag. 14: «Quindi, la terminologia adottata da Heidegger nel primo periodo friburghese (*Gehalt, Bezug, Vollzug*) è funzionale a una precisa istanza, che è quella di mantenersi rigorosamente nell'ambito originario dell'esperienza effettiva».

dimensione storica, si rende possibile la comprensione del rivolgimento heideggeriano alla dimensione più propriamente ontologica.

La vita fattizia così esposta, nelle caratteristiche intrinseche ad essa, mostra una struttura inestricabilmente collegata con la correlazione intenzionale e la sua azione nei confronti del mondo, la quale, ancora, si declina nella relazione della Cura nei confronti della significatività degli enti.

Quello che tuttavia è importante sottolineare è il modo con il quale Heidegger, nella progressiva articolazione di *Essere e Tempo*, come si può notare, ad esempio, nel Semestre Estivo del 1925 (anche se non è l'unico luogo, come vedremo), si allontanerà sempre di più dall'utilizzo esplicito del termine *intenzionalità*, recuperandolo verso la fine della sua vita, negli anni Settanta. È allo stesso tempo vero che, nei corsi che terrà intorno agli anni di stesura e pubblicazione di *Essere e Tempo*, questo termine viene ripreso e costantemente elaborato. Tuttavia, non solo la struttura pre-teoretica che Heidegger espone e conquista nei primi corsi, ma anche l'elaborazione di una co-originaria dipendenza del comportamento intenzionale stesso rispetto alla vita fattizia, sembrano progressivamente eliminati. Apice della trattazione, ci sembra essere la sezione dedicata in *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, dove si rende esplicita un'indagine analitica del concetto, nei suoi più husserliani intendimenti ed origini.

Tale struttura fenomenologica, infatti, aprendo ad una caratterizzazione del Dasein che risulterà essere sempre più affetta da interessi esistenzialistici, sarà interamente demandata alla Cura. Infatti, nelle *Vorlesungen* del '25, Heidegger annuncia questo passaggio di testimone, il quale, fondandosi sulla manchevolezza della trattazione husserliana o, più in generale, fenomenologica, del tema, vuole riempire quel modo frammentario di indagine del fenomeno.²³⁹ Ancora, quindi, la struttura eminentemente pratica della Cura, funzionale per un allontanamento totale dalla prospettiva osservativo-teoretizzante della proposta fenomenologia husserliana, ingloba una volta per tutte la struttura intenzionale dell'*io*, la quale viene così ad essere eliminata a favore di un

²³⁹ PSCT, pag. 377: «A partire dal fenomeno della cura come struttura fondamentale dell'esser-ci, è possibile mostrare che ciò che si è inteso, e il modo come lo si è inteso nella fenomenologia, col termine intenzionalità è frammentario, è un fenomeno visto dal di fuori. Ma ciò che si intende con intenzionalità – il mero dirigersi-su – deve piuttosto essere di nuovo reinserito nella struttura fondamentale unitaria dell'avanti-a-sé-essere-già-presso [*Sich-vorwegseins-im-sein-bei*]».

indiscutibile approccio pratico-appetitivo. Ma se la Cura, in quanto intenzionalità, è quel senso di riferimento di cui sopra, allora l'elemento autenticamente pratico del senso di compimento ha un ruolo effettivo? In altre parole, se la Cura, come pratico *dirigersi-verso* del Dasein, ha già in sé e riesce a sostenere tanto l'elemento storico, quando anche l'elemento intenzionale propriamente detto, allora il ruolo del *Vollzugssinn* è meramente ripetitivo? Ha una funzione effettivamente «nuova», oppure richiama a quella dimensione pratica che la Cura, in quanto tale, già di per sé ingloba? Ancora: se eliminassimo il *Vollzugssinn*, la relazione intenzionale mancherebbe di una sua attuazione? Allora, delle due, una: o la dimensione pratica dell'intenzionalità non viene a risolversi interamente nella Cura, permettendo a questa di essere effettivamente completata dall'introduzione del senso di compimento, in grado di fare da raccordo tra due elementi tra di loro tendenti (il contenuto mondano e l'atto intenzionante, il *che cosa* ed il *come*), oppure l'introduzione di questo elemento terzo, non apportando effettivamente nulla di nuovo ma anzi, ripetendosi, servirebbe solamente a ricalcare la distinzione che Heidegger continua a proporre, tra la sua proposta fenomenologica e quella husserliana, la quale, afferma lo stesso Heidegger, non contempla una *correlazione* tra *noesi* e *noema*. La questione che sembra sollevarsi, a nostro avviso, è quella del rapporto tra intenzionalità e Cura e del passaggio dall'uno comportamento all'altro, in luce dell'introduzione dei tre sensi. Se il comportamento intenzionale, per come era inteso da parte di Heidegger nella sua prima proposta friburghese, era esemplificativo della dimensione pratica della vita fattizia, nella cui fatticità ed effettività dimoravano varie istanze mondane, cosali e storico-temporali, la posizione della Cura sembra separare questa unità. Il *senso di riferimento*, passando da essere equiparato con il comportamento intenzionale originario al comportamento procurante, mantiene in sé un certo grado di *praticità*, che però Heidegger affida primariamente al *Vollzugssinn*. In altre parole, se il ruolo del senso di compimento vuole essere quello di attuazione del comportamento procurante in quanto tale, allora la possibilità di ottenere una piena identificazione tra intenzionalità e Cura viene meno, dal momento che la prima, *dimensione pratica della vita rilucente, a sé autosufficiente*, si compie e si attua autonomamente.

Una risposta possibile a questa nostra questione sembra esserci data direttamente da Heidegger nel corso di lezioni tenute contemporaneamente alla stesura dello scritto su Jaspers. Il rapporto in quanto *Bezug*, essendo il senso in cui si esprime il comportamento

intenzionale in quanto tale, è stato declinato «attraverso le espressioni “modalità dell’essere esperito”, “modalità di accesso”; abbiamo anche detto “modalità dell’essere avuto”»²⁴⁰, in coerenza con il fatto che, in quanto rapporto, tale senso esprime il *Come* [*Wie*] un fenomeno viene esperito.²⁴¹ Interessandosi quindi del *modo* e della *modalità* di coglimento esperienziale del fenomeno, Heidegger imposta la questione di ricerca intorno al rapporto nei termini di una *indicazione formale*. Ci si deve allontanare, afferma Heidegger, da un tipo di indagine sul *Bezug* che indaghi l’ambito oggettuale di riferimento. Questo, ovviamente, non svilendo il contenuto che in esso viene esperito, ma al contrario, indagandolo in maniera formale. Il mondo, quindi, *Gehalt* del comportamento intenzionale, mantiene una sua validità, se così può essere chiamata, nel campo di ricerca heideggeriano, ma si deve originariamente comprendere *come* il senso di contenuto agisca a prescindere dal tipo di oggettualità che il rapporto intenziona. Come Heidegger stesso aveva affermato, infatti, la molteplicità delle esperienze mondane, in base alla tripartizione delle istanze che pertengono al mondo, non deve essere erroneamente compresa come derivante da una molteplicità di contenuti che il mondo fornisce. Al contrario, è la *modalità* di relazione al mondo ad aprire nuove e differenziate esperienze. È solamente nel modo di compimento delle relazioni intenzionali, ossia nel *come* di tali rapporti, che si hanno gli *Erlebnisse*, non piuttosto in riferimento ai contenuti. Ecco cosa Heidegger intende quando leggiamo che «la domanda concernente il rapporto genuino non coincide con quella riguardante il genuino rapporto di afferramento teoretico del rapporto».²⁴² Infatti, «il rapporto lo si ha *nell’attuazione*».²⁴³

Eppure, quello che ci sembra emerge da queste proposte heideggeriane è una sorta di oltrepassamento della dimensione pre-teoretica le quali, lontane dai loro originari intenti, impediscono all’autore stesso di poter declinare completamente l’intenzionalità del primissimo periodo friburghese all’interno della struttura della Cura. Se infatti è necessaria l’introduzione di una effettiva dimensione pratica, altra da quella originariamente presente nella e con la vita fattizia, affinché la relazione intenzionale *si*

²⁴⁰ FDIE, pag. 56.

²⁴¹ FVR, pag. 99. A questo riguardo, anche Pöggeler, *op. cit.*, pag. 424, quando leggiamo: «Heidegger (...) comprendeva il senso pieno del fenomeno come senso del compimento, senso del contenuto e senso del riferimento, quindi in termini di Che, Che cosa e Come».

²⁴² FDIE, pag. 56.

²⁴³ Ibidem.

attui, allora la struttura della Cura non comporta in sé una genuina dimensione pratica, la quale, però, è effettivamente conquista autentica dell'intenzionalità nel senso heideggeriano. Infatti, sembrerebbe che «il senso dell'intenzionalità mi si presenta nell'attuazione effettiva della relazione intenzionale. In altre parole, il senso della significatività di questa cattedra²⁴⁴ si coglie quando io effettivamente mi relaziono intenzionalmente con essa, in particolare quando compio l'atto di *utilizzarla*».²⁴⁵ È a questo proposito che vorremmo recuperare la precedente esposizione sul ruolo dell'*uso* nella proposta heideggeriana. Se nelle pagine precedenti, infatti, era stata tacciata molto velocemente come un riferimento improprio, seppure *necessario ed ineludibile*, della vita nel momento in cui esperisce le cose nel mondo, ora, al contrario, ci sembra che proprio questo elemento non soltanto pratico, ma autenticamente *coinvolgente* nelle cose del mondo, sia carattere peculiare del rapporto intenzionale, in quanto attuato, compiuto. Nelle cosiddette *Kasseler Vorträge*, una serie di conferenze che Heidegger tenne nell'aprile del 1925, incentrate sul lavoro di ricerca di Dilthey²⁴⁶, le quali condensano in poche pagine la ricerca di Heidegger fino a quel momento, creando un ponte concettuale che muove verso le esposizioni delle lezioni dello stesso anno, si presenta tale questione dell'utilizzabilità. Ribadendo la relazione non estrinseca del mondo e della vita, ma anzi co-implicandosi vicendevolmente, recuperando la rilucenza della vita stessa, Heidegger mostra come gli oggetti incontrati nel mondo non siano oggetti di conoscenza teoretica, quanto piuttosto «cose con cui ho a che fare, che portano in sé *rimandi* a ciò per cui servono, per il loro impiego, utilizzabilità».²⁴⁷ L'autentica attuazione del comportamento intenzionale, quindi, si compie solamente nel momento in cui il rapporto sfocia effettivamente nell'ambito dell'azione pratica. È l'utilizzo della cosa esperita, dell'oggetto incontrato nel mondo, il quale rende possibile il suo proprio uso in luce del dato in esso incontrato, la sua *significatività*, che completa, ossia rende pieno, il processo intenzionale. Un utilizzo reso possibile alla luce di quella serie di rimandi che, come vedremo, sarà strutturata dalla stessa azione pro-curante del Dasein.

²⁴⁴ Cfr. quanto esposto precedentemente sulla *Kathedererlebnis*.

²⁴⁵ Perego, Vittorio, *Heidegger e il problema dell'individuo*, pag. 12.

²⁴⁶ Heidegger, Martin, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo* [WD], in «Archivio di storia della cultura», XIII, 2000 [pp. 295-332].

²⁴⁷ Ivi, pag. 315.

In questo modo, però, quello a cui Heidegger giunge, e vi giunge in maniera consapevole, è lo spostamento di interesse del soggetto intenzionante verso il contenuto del fenomeno. La significatività si *logora*, passando allo stadio della non-originarietà «in cui l'autenticità dell'attuazione e il rinnovamento dell'attuazione vengono meno, i rapporti stessi si allentano e “ad essere oggetto di interesse” è *solo il contenuto stesso della significatività, non più posseduto in modo originario*». ²⁴⁸

iii. **Distruzione fenomenologica.**

In una lettera datata 1° settembre 1920 a Karl Löwith, allievo ed amico di Heidegger, quest'ultimo scrive: «Ciò che attualmente faccio è *destruire* me stesso [*destruiere ich mich selbst*], cosa che richiede la massima fatica». ²⁴⁹ È proprio in questo periodo, infatti, che Heidegger elabora e concettualizza per la prima volta il *metodo fenomenologico*, il quale verrà esplicitamente esposto nelle lezioni del 1927 ma della cui presenza troviamo traccia nei testi risalenti a questi anni. La *distruzione fenomenologica*, intesa come uno dei tre momenti del metodo, assieme a *riduzione* e *costruzione*, viene delineata nel Semestre Estivo del 1920 in stretta relazione con l'attuazione della relazione intenzionale, quanto anche, come vedremo, con il *logoramento* di cui poco sopra.

Il ruolo della distruzione all'interno della proposta heideggeriana, permette di comprendere come la ricerca dell'autore abbia come suo fine il recupero di una originarietà del fenomeno compreso in senso pieno. Inoltre, come mostreremo brevemente, il concetto stesso di distruzione fenomenologica avrà una prima strutturazione in questo periodo del cammino di pensiero heideggeriano, trovando poi nuove espressioni per la sua elaborazione successiva, tanto in *Essere e Tempo*, quanto anche nella successiva *Kehre*.

Già dalle *Vorlesungen* del 1919/20, il ruolo metodico della distruzione coglie un punto centrale. Se la vita, come viene ribadito più volte nell'esposizione heideggeriana di questi anni, è un fenomeno unitario, in cui «i fatti stessi della vita non si trovano uno accanto all'altro come pietre, ma ognuno di essi ha il suo proprio posto» ²⁵⁰, l'analisi della stessa

²⁴⁸ FDIE, pag. 37 (corsivo mio).

²⁴⁹ Heidegger, Martin, Löwith, Karl, *Carteggio 1919-1973*, Edizioni ETS, Pisa, 2017, pag. 59 (corsivo mio).

²⁵⁰ PFDF, pag. 204. Molto simile è l'affermazione che troviamo nelle Conferenze di Kassel, pag. 315, dove si legge: «Ma la vita e il suo mondo non sono mai due cose l'una accanto all'altra, come due sedie, che stanno accanto, ma la vita “ha” il suo mondo».

viene resa possibile solamente *lacerando* tale fenomeno. Ecco come l'«avere-se-stessi» viene indagato secondo le due direzioni dell'«avere» e del «sé», al cui interno si rende possibile lo scoprimento di ulteriori strutture, le quali permettono, ultimativamente, di comprendere nuovamente il fenomeno originario. Questo processo di lacerazione, di *distruzione*, garantisce alla comprensione di essere messa in risalto «in quanto senso di compimento [*Vollzugssinn*]». ²⁵¹ Ma l'applicazione stessa di questo elemento metodico è da essere indagata. Infatti, il motivo per il quale Heidegger introduce la distruzione è quello di evitare, tramite una perdita e successivo recupero, quelle *oggettivizzazioni* teoretiche della vita di fatto, all'interno delle quali «l'avere-me-stesso (...) non è». ²⁵² L'applicazione del momento decostruttivo, infatti, ha come obiettivo l'eliminazione della dimensione più autenticamente teoretica la quale impedisce la comprensione della dimensione ontologico-vitale che il fenomeno dell'*avere-me-stesso* della vita esemplifica. La distruzione, infatti, è solamente una parte del processo di comprensione autentica della totalità del fenomeno. La vita fattizia, nei suoi caratteri storico-dinamici, si rivela solamente in un costante «ritmo», grazie al quale acquisiamo e ripetutamente perdiamo la familiarità con la vita stessa.

La distruzione, quindi, viene impiegata da Heidegger proprio per evitare che il sé venga interpretato teoreticamente, secondo delle determinazioni oggettive, le quali sono conseguenza della tendenza naturale della vita a cadere fuori di sé. In particolare, è la «tradizione» ad essere colpita dalla distruzione, la quale tradizione, in quanto insieme di prospettive epocali nelle quali siamo inseriti, è attiva nell'influenzare il nostro presente attuale. L'intento non è, in ogni caso, quello di negare la tradizione, giungendo ad un tipo di atteggiamento filosofico come quello proposto da Husserl, che prevedeva un punto di partenza completamente privo di pre-giudizi, posizione già di per sé teoretica, come abbiamo visto, quanto piuttosto di indagarla criticamente, al fine di appropriarsene in maniera autentica. Oggetto della distruzione non è il passato in quanto tale, quanto piuttosto l'«oggi», il quale impedisce l'accesso e copre ciò che viene tramandato. Non c'è una funzione *negativa* nel metodo distruttivo, ma anzi, *positiva*. Proprio nelle esperienze del mondo-del-sé, al cui interno, come abbiamo visto, la dimensione storica garantisce la problematizzazione e la conseguente motivazione del nostro presente, si

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Ivi, pag. 131.

comprendere «il peculiare gravare della tradizione». Una volta colto il peso di questo elemento temporale sulla vita effettiva, «si arriva a capire che la concreta possibilità di scorgere i fenomeni dell'esistenza e di esplicarli in una genuina concettualità si apre *solo* se si distrugge la tradizione concreta (...)».²⁵³ La tendenza della vita a cadere nelle significanze oggettive può essere letta come quell'ineludibile logoramento delle significatività nell'*Umwelt*. Sembrerebbe che Heidegger, in questo modo, mostrando come sia quasi necessaria la caduta [*Abfall*] della vita in una sua impropria comprensione, stia introducendo quello che in maniera piena e compiuta in *Essere e Tempo* sarà la situazione deiettiva nella quale il Dasein già da sempre si trova e dalla quale può uscire alla luce di una sua scelta autentica.²⁵⁴

Alla luce di questo si comprende come scopo ed obiettivo della distruzione non sia un «mandare in frantumi critico e un demolire, ma una decostruzione mirata»²⁵⁵ e ciò a cui mira è, lo abbiamo visto, la vita stessa, con le sue esperienze e le significatività in essa intrinseche. *Una decostruzione che lavora all'interno di ciò che è già logorato*. Ciò significa che è solamente perché la vita cade in una «deiettiva» determinazione delle sue significatività, cioè a dire che si risolve all'interno di una oggettivazione delle sue originarie tendenze e motivazioni, che la distruzione può effettivamente agire. In altre parole, il metodo della distruzione fenomenologica ha come obiettivo quello di problematizzare la tradizione e la storia di un certo fenomeno (la vita), le quali impediscono, in un primo momento, di poter autenticamente ed effettivamente cogliere e comprendere le strutture fattizie che ad essa pertengono. Sembra che si passi da un comportamento intuitivo ad uno, al contrario, *descrittivo* dove si dice soprattutto «che un fenomeno *non* è questo o quello». ²⁵⁶ La distruzione, piuttosto, facendo parte dell'atteggiamento *preoccupato*, esplica fin da subito la sua concretezza ed effettività. Non è un qualcosa come la critica, la quale si aggiunge in un secondo momento, anzi. «Essa ha luogo in ciò che è concreto e mantiene il suo significato esistenziale nel concreto».²⁵⁷ In quanto tale, la distruzione non ha come fine ultimo la conquista di una

²⁵³ NJ, pag. 462.

²⁵⁴ ET, pag.321: «L'andarsi a riprendere dal Si [*Man*], cioè la modificazione esistenziale del Si-stesso in *autentico* esser se-Stesso, deve aver luogo come *recupero della scelta*».

²⁵⁵ FDIE, pag. 151.

²⁵⁶ PFDF, pag. 203.

²⁵⁷ FDIE, pag. 154.

qualche dimensione conoscitiva, non punta alla determinazione concettuale di ciò che è teoretico perché non è esclusivamente al teoretico che essa fa riferimento.

In ultima analisi, la distruzione appartiene autenticamente al processo attuativo della filosofia. Essa fa parte di quest'ultima non come un momento accidentale o di cui si può anche fare a meno. Lo stesso progetto filosofico heideggeriano si muove all'interno di questa dimensione demolitrice della tradizione teoretizzante. Infatti, è proprio nelle pagine iniziali del testo del '27 che Heidegger annuncia come il metodo che verrà usato per indagare l'essere e le modalità esistentive ed esistenziali nelle quali verrà a declinarsi, è un metodo distruttivo della storia dell'ontologia occidentale tutta.²⁵⁸ La tendenza ontologica in Heidegger, avendo primariamente ed esplicitamente origine durante i primissimi anni Venti, periodo durante il quale il tema stesso della distruzione viene elaborato, evolve fino all'opera centrale della prima produzione heideggeriana. Non solo, ma anche durante gli anni Trenta questo approccio nei confronti della tradizione manterrà un suo ruolo centrale, seppur modificando i suoi obiettivi: non c'è più l'intento di rifondare l'ontologia, quanto piuttosto di oltrepassarla.

Nonostante questo, riteniamo di particolare importanza il ruolo che essa svolge nel periodo storico e di elaborazione filosofica di Heidegger che stiamo considerando. Non solo per via dell'origine del termine e del concetto in questi anni, come già detto, ma anche per la sua appartenenza alla ricerca fenomenologica ed all'atteggiamento fenomenologico. È la distruzione stessa, in ultima analisi, ad essere attuazione della fenomenologia e mezzo per il compimento di quel fine che Heidegger stesso aveva affidato alla filosofia, ossia il ritornare a sé della vita.

Ma se la distruzione svolge questo ruolo così centrale, fondamentale, come abbiamo visto, anche per le successive elaborazioni di Heidegger, fin anche posteriori al 1927, e se è proprio questa fase del metodo fenomenologico a garantire alla filosofia di compiersi, di attuarsi, ci potremmo domandare se non ci fosse una effettiva relazione tra questa struttura metodica ed il senso di compimento di cui abbiamo precedentemente esposto lo

²⁵⁸ ET, pag. 36: «Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia, bisogna che una tradizione sclerotizzata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi *seguendo il filo conduttore del problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida».

statuto. Se la distruzione rimane legata alla preoccupazione, alla «cura di sé», in quanto *Selbstbekümmern*, dato che essa agisce e lavora sul piano storico e storiografico del senso pieno di un fenomeno, e se «la vita effettiva, storica in quanto è attuazione, nell'effettiva modalità della problematica relativa a come avviene l'autoappropriazione di sé nella cura di sé, appartiene originariamente al senso dell'effettivo "io sono"»²⁵⁹, ecco allora come possiamo affermare che la distruzione sia effettivamente l'elemento attivo della relazione intenzionale.²⁶⁰ Il *Vollzugssinn*, esprimendo la dimensione pratica del rapporto, compiendo quindi l'intenzionalità, ha come obiettivo quello di *lacerare* autenticamente il fenomeno della vita, al fine di illuminarlo secondo le sue più autentiche strutture, decostruendone l'approccio teoretico e garantendone una comprensione piena.

Tutto questo sembra trovare conferma nel momento in cui leggiamo il fatto che il *logoramento della significatività* non sia una condizione a cui la vita possa effettivamente sfuggire. Come in un campo gravitazionale, essa decade in una dimensione che le impedisce di intenzionarsi, di esperirsi come pre-teoretica; la sua fatticità, ossia le sue strutture propriamente storiche e dinamiche, vengono in questo modo velate. La distruzione, al contrario, permette di agire proprio su questa situazione logora, la quale viene esposta come tale, erodendo lo strato superficiale.

A nostro avviso, sembra a questo punto possibile parlare di due differenti modalità di declinarsi del comportamento intenzionale: una *teoretica*, la quale, rimanendo all'interno di quel logoramento della significatività, si interessa unicamente del contenuto determinato dell'oggetto intenzionato, perdendo il *come* tale oggetto si dia all'interno di un certo e determinato contesto. Un tipo di intenzionalità, questa, che sembrerebbe poter esser fatta equivalere a quella della fenomenologia husserliana, per come Heidegger l'ha descritta. Dall'altra parte, al contrario, sembra possibile parlare di un tipo di intenzionalità che, non sfuggendo alla situazione deiettiva in cui si dà tale comportamento attivo, ma anzi vivendolo e decostruendolo, possa giungere all'intendimento compiuto e pre-

²⁵⁹ NJ, pag. 463.

²⁶⁰ A questo proposito, Courtine, Jean-François, *Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois : Natorp, Husserl, Heidegger*, « Philosophiques », 36, 2009 [pp. 559-577], pag. 577 : « C'est à ce *Vollzug*, prestation ou accomplissement effectif qu'entend revenir la *déconstruction* ». Similmente, anche in Wentzer, Thomas S., *Hegel's challenge to the early Heidegger*, «Contribution to Phenomenology», 49, 2003 [pp. 216-238], pag. 229: «The performance of the philosophical countermovement, which has to regain the actualizing sense, the "Vollzugssinn" of the concepts involved, is the task of *destruction*, perhaps Heidegger's most important contribution to phenomenological method».

teoretico del comportamento intenzionale stesso: un tipo di intenzionalità che etichettiamo con la locuzione *intenzionalità distrutta*.

Il *Vollzugssinn* ha aperto alla questione su quale sia il grado di equiparazione che possa essere attuato tra il concetto di intenzionalità e quello di Cura. Abbiamo guadagnato l'identificazione di questo senso con la distruzione, al fine di oltrepassare il costante riferimento al contenuto *non* formalmente indicato a cui la vita va inevitabilmente incontro. Eppure, è proprio questo senso di attuazione ad essere il possibile discrimine tra il comportamento intenzionale della vita fattizia e la Cura. Se la prima è autosufficiente ed intenziona se stessa in luce della sua connaturata dimensione pratica, la Cura, al contrario, sembrerebbe necessitare di un compimento *esterno* alla sua struttura. Cioè a dire che il comportamento procurante gli enti nel/del mondo può essere effettivamente tale solamente attuandosi in luce di una struttura che essa, originariamente, non importa con sé. Il *Vollzugssinn*, cioè, è l'esplicitazione di quella dimensione pratico-attiva che il comportamento intenzionale, originariamente ed implicitamente, porta con sé. Nel momento in cui, però, Heidegger enuncia il passaggio dalla vita intenzionatrice al Dasein procurante, come vedremo nelle pagine seguenti, questa co-originaria dimensione pratica sembra svanire. O meglio, tale espressione attiva della vita fattizia evolve verso un tipo di comportamento che coinvolge direttamente la dimensione logora, nella quale la vita inevitabilmente cade. Tale evoluzione, che facciamo coincidere con la distruzione fenomenologica, viene in questo modo esplicitamente portata alla luce, come elemento pratico d'attuazione del *Bezugssinn*, identificato con la Cura. Questa, in ultima analisi, ci sembra possa venir fatta coincidere, o meglio essere ricondotta, alla sua origine nell'intenzionalità, solamente quando applica tale comportamento distruttivo. È per questo motivo che ci sembra possibile dare ragione di due differenti modi di darsi dell'intenzionalità: un teoretica, che si mantiene al livello logorato dell'esistenza; un'altra distrutta, come l'abbiamo definita, coincidente con il comportamento procurante. *Il senso di attuazione completerebbe tale comportamento.*

Ci possiamo tuttavia chiedere da dove derivi la necessità di introdurre la questione della Cura come espressione distrutta dell'intenzionalità teoreticamente connotata. Cioè a dire, se l'intenzionalità ha in sé quella dimensione pratica che la Cura riesce a recuperare per via della fase distruttiva, qual è il motivo per cui Heidegger passa da un concetto pieno

ad uno incompleto, completabile solamente in un secondo momento? Vedremo come questo passaggio sarà giustificato per via del passaggio dalla vita fattizia al Dasein. Sarà obiettivo finale di questo nostro lavoro, inoltre, comprendere quale sia il ruolo effettivo dell'intenzionalità, alla luce della posizione del Dasein.

Il processo teoretico si basa su oggettificazioni del contenuto esperito, *generalizzando* da oggetti individuali, facendo conclusioni riguardo la loro generale essenza. Al contrario – e questa è la forza della proposta fenomenologica heideggeriana, a nostro avviso – il contenuto-del-come, in quanto *formalizzazione* delle modalità di accadere della vita, dà al comportamento intenzionale la direzione di compimento. Leggiamo:

«*Indicato formalmente*” non significa rappresentato solo in modo vago, in una semplice intenzione o allusione, per cui resterebbe aperto in generale il dove e il come l’oggetto stesso sia da prendere in possesso [*Haben zu bekommen*]. Vuol dire invece indicato in modo tale che ciò che viene detto ha la proprietà di essere “formale”, in-autentico [*uneigentlich*], ma che proprio in questo “in” esso costituisce al tempo stesso l’indicazione in senso positivo. Ciò che è vuoto nel contenuto è al tempo stesso nella sua struttura di senso ciò che dà la direzione dell’attuazione [*Vollzugsrichtung*]». ²⁶¹

La vuotezza contenutistica, a cui avevamo richiamato nelle prime pagine di questo lavoro, in riferimento all’*etwas überhaupt*, come fondazione dell’atteggiamento teoretico nella pre-teoreticità, viene recuperato anche in questo periodo. Essa, qui, si declina all’interno di quel contesto di sensi, dal momento che è questa «mancanza», questo non-riempimento del contenuto, in ultima analisi, questa indicazione formale, a dare la possibilità al comportamento intenzionale di essere direzionato verso la sua attuazione. Una relazione non attuata, una relazione, quindi, che non fugge dal logoramento, dalla caduta, non è espressione di intenzionalità.

d. Ermeneutica della fatticità.

Nel corso di lezioni tenute da Heidegger durante il Semestre Estivo del 1923, ultimo a Friburgo, sono presenti importanti e fondamentali occorrenze terminologiche che avranno una risonanza centrale nel testo del 1927. È proprio in queste lezioni, edite con il titolo *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, che Heidegger introduce i concetti di *Dasein* ed

²⁶¹ IFDRF, pag. 67.

essere-nel-mondo [*in-der-Welt-sein*], carichi di tutta una struttura concettuale che, con modificazioni, passerà verso *Essere e Tempo*. Ci sembra importante rilevare, per i fini che ci siamo proposti di indagare, come l'utilizzo di tali strutture concettuali, mediate dall'impiego di terminologie già presenti nella produzione di pensiero heideggeriano ma qui autenticamente mutate dai loro originari utilizzi, comportino, per lo meno secondo le nostre interpretazioni di esse, radicali cambiamenti nei presupposti fenomenologici di Heidegger. È tuttavia da sottolineare come questi mutamenti non siano in alcun modo istantanei e senza fondamento, anzi. È nostra convinzione che l'origine di questi mutamenti risieda proprio in quelle strutture di cui abbiamo esposto lo statuto nelle pagine precedenti.

Se, infatti, origine dell'interesse heideggeriano per la formazione e l'indagine dell'ontologia risiede nelle *Note* a Jaspers, in cui il termine «*Dasein*» effettivamente ricorre, differente è la connotazione concettuale con la quale viene effettivamente investito a partire dalle lezioni di questi anni. Le prime occorrenze recuperano il significato comune della parola, ossia «esistenza». Nella sua trasformazione in termine tecnico, *Dasein* diventa indicazione formale dell'esistenza umana, il modo d'essere dell'essere umano. Gli stessi termini «ontologia» e «ontologico», viene spiegato da Heidegger, sono intesi nel loro «senso vuoto in quanto indicazioni non compromettenti». ²⁶² Se nelle primissime lezioni tenute a Friburgo, Heidegger aveva affermato come l'oggetto dell'indagine fenomenologica non fosse *esclusivo* della fenomenologia, ma proprio a tutte le scienze, motivo per cui l'atteggiamento da mettere in campo e quindi il termine da indagare era, per la fenomenologia, il *come* tale oggetto venisse intenzionato, similmente a questo punto della sua proposta filosofica. Infatti, l'utilizzo del termine «ontologia», la cui prima occorrenza risale al *Natorp-Bericht* ²⁶³, non ha lo scopo di rinviare ad un tipo di indagine che consideri l'essere come una regione al pari della altre. Lontana dall'essere un «concetto d'ordine», l'ontologia veniva definita come «la somma accentuazione dei risultati delle singole scienze oggettive». ²⁶⁴

²⁶² OEF, pag. 9.

²⁶³ NB, pag. 507: «La problematica della filosofia riguarda l'essere della vita effettiva. La filosofia è, in questa prospettiva, l'*ontologia prima*, nel senso che le ontologie regionali, determinate nella loro individualità e mondanità, ricevono dall'ontologia dell'effettività il fondamento ed il senso dei loro problemi. (...) La filosofia cioè, (è) *ontologia dell'effettività* [*Ontologie der Faktizität*] (...)» (corsivo mio).

²⁶⁴ PFD, pag. 191.

Non solo questo. In questi anni, Heidegger compie un passaggio definitivo, che sposta completamente l'ambito della vita fattizia di cui abbiamo fino a questo punto esposto le problematiche, verso il Dasein come modo d'essere dell'ente. Sembrerebbe infatti che tutte le esposizioni che nelle lezioni precedenti erano state affidate alla vita stessa, siano ora trasportate all'interno del Dasein, prime tra tutte la contestualizzazione mondana.

Queste informazioni terminologiche non vogliono essere fine a se stesse. Ci sembra importante mostrare come il cambiamento di una buona parte dei vocaboli impiegati da Heidegger veicolino anche un significativo cambiamento nel modo in cui poter intendere quello che viene espresso con tali termini. Una genesi di questi cambiamenti, seppur breve e che non mira all'eshaustività, ci sembra essere anche fedele all'atteggiamento *ermeneutico* proprio di Heidegger. Se la sua proposta fenomenologica si vuole allontanare da quella husserliana, la quale ha origine da una presa di distanza dall'atteggiamento naturale, e se, quindi, il *modo più proprio* di indagare la vita sia rimanendo in essa, all'interno del contesto che le pertiene autenticamente, cogliendola come *Ereignis*, allora la filosofia non può che essere *ermeneutica*, in quanto *interpretazione* della fatticità. Il progetto stesso dell'autore mira a ricomprendere la filosofia come fenomenologia, ontologia ed anche ermeneutica, creando una circolarità tra i concetti ed una conseguente inestricabilità, garantendo di rendere ognuno di questi equivalenti tra di loro.

Se nella proposta husserliana, Heidegger denunciava una sorta di *salto* che richiedeva di essere effettuato per poter entrare all'interno della metodologia fenomenologica, fuori dall'atteggiamento naturale, al contrario il Nostro mantiene salde le sue indagini nella *quotidianità* del Dasein. La fatticità, ovverosia la contestualizzazione storico-mondana della vita, permane in questo elemento situazionale, il quale garantisce un approccio ermeneutico, finalizzato ad indagare ed interrogare direttamente «dal di dentro» potremmo dire, non uscendo dalla situazione più propria della vita. Proprio perché queste dimensioni dell'indagine fenomenologica non sono esterne alla vita, si comprende come la fenomenologia sia anche *ontologica*. Se è vero che nel corso del '23 il termine «ontologia» ricorrere solamente nelle prime pagine, come indicazione del suo intendimento, allo stesso tempo è innegabile come lo sviluppato interesse durante i precedenti studi riguardo all'apertura ontologica trovi proprio in questi luoghi la sua iniziale manifestazione. Il fatto che l'indagine fenomenologica heideggeriana intenda

interpretare il fenomeno (il Dasein umano storicamente fattizio) nel suo carattere d'essere, manifesta la specifica attuazione del fenomeno stesso. È in questo che si baserà la successiva indagine heideggeriana attorno all'essere dell'intenzionale, che nelle lezioni del 1925 sarà problema centrale per l'origine della struttura di *Essere e Tempo*.

In un sintomatico passaggio di queste *Vorlesungen* del 1923, si legge:

«La pre-disponibilità, nella quale l'esserci (ogni volta l'esserci proprio [*jeweilig eigenes Dasein*]) sta per questa ricerca, si può riassumere in veste formale nel seguente modo: *l'esserci (vita effettiva) è essere in un mondo [Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt]*». ²⁶⁵

L'esplicita equivalenza tra Dasein e vita fattizia, che riteniamo segnare il passaggio ultimo verso una piena maturità del pensiero heideggeriano delle origini, manifesta fin da subito l'intrinseca relazione con il mondo. Questa relazione, garante di quella pre-disponibilità [*Varhabe*] intesa come apertura e già-da-sempre accessibilità al commercio con le cose, viene indagata poche pagine dopo, chiedendo «che cosa si intende con “mondo”, cosa significa “in” un mondo e come appare l’“essere” in un mondo?» ²⁶⁶ È in questo modo che Heidegger per la prima volta chiede autenticamente quale sia lo statuto relazionale tra la vita fattizia, oramai Dasein, ed il mondo, elaborando in maniera germinale quello che nell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo* sarà completamente compreso come *essere-nel-mondo*. Proprio questo concetto, infatti, risulterebbe essere l'ultimativo superamento della proposta cartesiana, recuperata anche da Husserl, della divisione tra soggetto ed oggetto, tra *res cogitans* e *res extensa*. Nelle *Anmerkungen* al libro di Jaspers, i termini «*faktische Leben*» e «*Dasein*», erano utilizzati in più occasioni se non come sinonimi, sicuramente avvicinati concettualmente. Paradigmatico è il fatto che non si utilizzasse ancora «Dasein» come termine tecnico, ossia come espressione del modo d'essere dell'ente, nonostante il luogo fosse il primo heideggeriano nel quale la questione ontologica fosse effettivamente portata alla luce.

È sicuramente fondamentale questo spostamento terminologico, il quale segnala un nuovo tipo di interesse per la fenomenologia – che useremo chiamare «ontologia» – di Heidegger. Già nell'«appiattimento» del comportamento intenzionale sulla Cura, si era

²⁶⁵ OEF, pag. 80.

²⁶⁶ Ivi, pag. 83.

sollevato un interesse di natura più propriamente esistenzialistica. Il fatto stesso che con il Dasein si indichi, seppur *formalmente*, quell'ente, l'essere umano, «il cui che-cosa è proprio di essere e niente altro che essere»²⁶⁷, sembrerebbe far perdere a Heidegger quel senso unitario e coeso che la strutturazione interiore della vita fattizia aveva in sé, proprio in quanto fattizia. Lo spostamento di indagine da un'impostazione fenomenologica ad una autenticamente ontologico-ermeneutica sembrerebbe far emergere solamente *uno* degli aspetti più propri della vita: l'*io storico*, il soggetto.

Se il Dasein è vita fattizia ed in quanto tale *nel* mondo e se la fatticità e la contestualizzazione storico-dinamica della *Leben* viene deputata interamente all'interno della struttura esistenziale del Dasein, allora anche l'intenzionalità, l'*attuazione della relazione intenzionale*, è del tutto demandata all'azione dell'ente privilegiato. Una Cura, quella in cui si demanda il comportamento intenzionale, che sembrerebbe però mancare proprio di quella intrinseca connotazione pratico-attiva, propria dell'intenzionalità. Piuttosto che rientrare all'interno del Dasein, la vita fattizia sembra essere separata nelle sue parti. Laddove il fenomeno unitario della prima proposta fenomenologica prevedeva una co-implicazione reciproca tra *io, mondo, enti e storia*, ora, con la presentazione del Dasein e la sua pre-disponibilità, garantita dall'implicazione dell'ente con il mondo, dall'*apertura [Erschlossenheit]*, ci sembra essere reciso quel collegamento reciproco tra il soggetto storico ed il mondo stesso. Il Dasein, presentato da Heidegger come «Come dell'essere, annuncio del possibile esser-desti»²⁶⁸, non è espressione di una relativizzazione di isolati punti di vista, così come non lo era la vita fattizia.

Sebbene nella strutturazione della vita, l'elemento storico-temporale-dinamico aveva una connotazione fondamentale per giustificare la situatività e la contestualizzazione delle esperienze vissute e del loro consecutivo comportamento intenzionale, con l'introduzione del Dasein, in quanto *come*, ecco che l'elemento temporale sembra essere fatto emergere con ancora più forza. Una necessità, questa, che dipende direttamente dalla determinazione esistenziale del Dasein stesso. Vedremo successivamente come tale ente venga caratterizzato in quanto *trascendenza*. Abbiamo già accennato alla natura progettuale del Dasein, la quale si fonda sulla dimensione storica della vita fattizia stessa,

²⁶⁷ PSCT, pag. 138.

²⁶⁸ OEF, pag. 17.

che, non muovendosi all'interno di schemi oggettivi impostati dalle tre determinazioni temporali del presente, passato e futuro, *fuoriesce* da questi per ritornare costantemente a se stessa. Quello che in questi termini si è reso possibile è la caratterizzazione delle istanze temporali come *estasi*. È solamente in questi termini, quindi, che ci riferiremo al fenomeno-tempo nella proposta fenomenologica heideggeriana, come cioè accesso e fondazione di quel carattere *trascendente* che tale modalità d'essere dell'ente incarna.

Leggiamo: «*effettività [Faktizität] (...) significa: di volta in volta questo esserci (fenomeno dello “esser-di-volta-in-volta”; (...))*».²⁶⁹ La *Jeweiligkeit* è la determinazione temporale specifica del Dasein, tale per cui la sua unicità ed irripetibilità lo rendono *individuo*, sebbene tale individualità non richiami ad una posizione dell'io, della persona, come centro dell'atto.²⁷⁰ L'individualità del Dasein, quindi, si esprime nel suo essere *proprio* a se stesso, nell'essere, fondamentalmente, *evenemenziale*. L'autenticità che esso manifesta nel suo conquistarsi come *Come dell'essere*, modalità di essere dell'ente, viene ottenuta proprio alla luce del suo essere sempre se stesso. La questione della formalità dei *pronomi personali*, ad esempio, presentata nel corso di lezioni del 1919/20, grazie alle quali interpreti contemporanei hanno mostrato la genesi del concetto di indicazione formale, aiuta a comprendere la formalità con la quale Heidegger ha caratterizzato l'individualità del Dasein.

«L'esperienza mondana mostra una certa *familiarità* che io stesso ho con essa. – Qui i concetti “io, me, stesso” sono ancora del tutto formali».²⁷¹ Nonostante il concetto di «indicazione formale» sia esplicitamente elaborato all'inizio degli anni Venti, è interessante notare come Becker, grazie ai cui appunti sono state ricostruite delle ore di corso delle lezioni che stiamo considerando, sottolinei la formalità dei pronomi personali. Con questo riferimento, si è resa possibile anche la ricostruzione dell'indicazione formale stessa, la quale troverebbe la sua origine nella Prima Ricerca di Husserl, luogo di trattazione delle «espressioni occasionali». Esse sono «ogni espressione alla quale inerisca un gruppo concettuale unitario di significati possibili in modo tale che sia per essa essenziale orientare il suo significato attuale particolare secondo l'occasione

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ivi, pagg. 35-36: «Il concetto di effettività: di volta in volta il nostro *proprio esserci*, nella determinazione “proprio”, “appropriazione”, “appropriato”, non include innanzitutto niente della idea di io, persona, io-polo, centro dell'atto».

²⁷¹ PFDF, pag. 200.

(...)).²⁷² In questo senso, ogni espressione che contenga il pronome «io», ad esempio, è del tutto occasionale e soggettiva, dal momento che tale *io* designa ogni volta una persona diversa, la persona che sta parlando.²⁷³ È in questo modo che Husserl può affermare come, differentemente da altri sostantivi, i pronomi personali siano veicolo di una *funzione indicativa*.²⁷⁴ Come si legge in *Fenomenologia della vita religiosa*, testo che condensa i corsi di lezione tenuti da Heidegger tra il 1918 ed il Semestre Estivo del 1921, l'indicazione formale è una difesa che tenta di salvaguardare la vita dal suo connaturato decadimento (logoramento della significatività).²⁷⁵

Ci sembra possibile in questo modo recuperare anche il valore indicativo-formale di espressioni quali «la mia vita, la tua vita, la nostra vita, la vostra vita»²⁷⁶. Anche in questo caso, quindi, ogni riferimento ad una soggettività od individualità è del tutto formalizzata. Per Heidegger, in ultima analisi, il Dasein recupera quella stessa dimensione formale che era stata affidata alla vita fattizia, una vita che è sempre di *qualcuno*, la cui *univocità*, però, non è mai indicata.

Tuttavia, la dimensione temporale alla quale Heidegger, in questi anni, dà sempre maggiore importanza e centralità, sembra legittimarlo nel compiere uno spostamento verso un ambito di indagine, il quale sembra recuperare un certo grado di dualismo. È indubitabile la presenza di un riferimento all'essere umano anche nei corsi di lezione in cui il concetto di Dasein, tecnicamente inteso, era del tutto assente. Purtroppo, cercheremo di mostrare come il passaggio verso un'indagine del *Come dell'essere*, sul modo autentico d'essere dell'ente, abbia, in fondo, una deriva più soggettivistica. Il ruolo fondamentale di questa deriva ci sembra averlo il mutato concetto di intenzionalità.

²⁷² RL I, pagg. 349-350.

²⁷³ Ivi, pag. 350: «La parola *io* designa di volta in volta una persona diversa, assumendo così un significato sempre nuovo».

²⁷⁴ Ivi, pag. 351: «Essa (la parola *io*) è piuttosto il veicolo di una funzione indicativa, che in un certo senso si appella all'ascoltatore: colui che hai di fronte intende se stesso».

²⁷⁵ FVR, pag. 100: «(...) l'indicazione formale è una *difesa*, un'assicurazione preventiva, sicché il carattere di attuazione rimane ancora libero. La necessità di questa misura precauzionale emerge dalla tendenza decadente dell'esperienza effettiva della vita, la quale minaccia continuamente di scivolare nell'obiettivo [*die stets ins Objektmäßige abzugleiten droht*], eppure è partendo da essa che dobbiamo mettere in evidenza i fenomeni».

²⁷⁶ PFD, pag. 25.

iv. **Tempo, Temporalità ed Apertura: «la cura come commercio».***

La contestualizzazione che Heidegger affida al Dasein, quella *propriezza* di essere sempre ciò che è, si determina anche nel fenomeno dell'*Oggi*, il quale è espressione della *mondità* del Dasein. Tale fenomeno temporale è autenticamente manifestazione di quella fatticità, rendendo pienamente visibile il fenomeno fondamentale della fatticità stessa, la *temporalità* [*Zeitlichkeit*].²⁷⁷

Nei primi corsi di lezione, Heidegger, infatti, sembra non considerare il tempo come fenomeno a sé, indagabile in quanto tale. Al contrario, la dimensione temporale gioca un ruolo centrale nella declinazione *storica* della vita fattizia. Essa è tale perché contestualizzata in un mondo ed aperta alla storia che caratterizza il suo comportamento pratico. Le dimensioni estatiche che sono state precedentemente citate, che rendono ragione del modo attraverso le quali l'*io storico*, in quanto *esistenza*, si dà all'interno delle istanze mondane, richiamano ad una costante fuoriuscita da sé dell'*io*. La *trascendenza* che in questo modo viene introdotta, la quale sarà poi declinata come carattere d'essere dell'ente privilegiato, del Dasein, trova qui la sua origine. Il modo d'essere autentico dell'ente è un modo di trascendenza, cioè di uscita dalla dimensione temporale tipicamente esperita nell'atteggiamento oggettivo-naturale delle scienze, ossia il presente. L'atteggiamento scientifico, l'atteggiamento teoretico, rende presente ogni oggetto di indagine, portandolo sulla scena in quanto *dato*. Il fatto che questo ente si dia in un certo modo, ossia nella presenzialità del momento-ora, non impedisce che ci siano altri modi perché esso venga intenzionato, anzi. Tale ipotesi viene inverata dalla connotazione *presente* dell'ente intenzionato stesso. Come abbiamo già visto e come recupereremo anche in seguito, il darsi nell'immediatezza di ciò che è termine ultimo del volitivo comportamento intenzionale, risolve la tendenza desiderante del comportamento stesso. È stato esposto precedentemente come l'azione procurante del Dasein nei confronti degli enti abbia come obiettivo quello di appagare una certa tendenza in luce della totalità di rimandi nella quale gli enti nel/del mondo sono inseriti. Il fatto che l'intenzionalità teoretica intenda risolvere il tutto nella presenza, riducendo ogni dimensione temporale a quest'ultima, permette di comprendere come un'applicazione *distrutta* del

* OEF, pag. 98.

²⁷⁷ Ivi, pag. 37: «L'«Oggi» può essere completamente determinato secondo il suo carattere ontologico, come un Come dell'effettività (esistenza), solamente quando il fenomeno fondamentale della effettività è divenuto esplicitamente visibile: «*la temporalità*» (non è una categoria ma un esistenziale)».

comportamento intenzionale stesso apra alla declinazione della soddisfazione dell'appagatività ad altre dimensioni temporali, diverse da quelle dell'immediatezza e della presenza.

L'aumentato interesse nel fenomeno-tempo in Heidegger richiama, quindi, ad un conseguente interesse anche per la dimensione della trascendenza. Essendo *esistenza*, il Dasein è un costante trascendere la datità fissa e presente. Esso va oltre un certo stato di cose *semplicemente presenti*, superando l'usuale concezione secondo cui la presenza nel mondo non pertiene primariamente all'esistenza, anzi. È la trascendenza ciò che viene primariamente fornita, il Dasein come esistenza; solo in un secondo momento tale modo d'essere degli enti può essere deiettivamente compreso e declinato nelle due alternative modalità di incontro delle cose nel mondo: la *Vorhandenheit* e la *Zuhandenheit*. Se la prima modalità esprime il modo d'essere presente delle cose, la cui fissa esistenza viene dotata di significato solamente alla luce dell'esistenza del Dasein, la seconda descrive il rapporto *d'uso* delle cose da parte del Dasein stesso.

Questo duplice modo d'essere degli enti, *Dasein* da una parte e *semplice-presenza/utilizzabile* dall'altra, si rende possibile alla luce della posizione heideggeriana del concetto di *apertura* [*Erschlossenheit*]. «Ciò che si incontra “mondanamente” nel modo descritto si mostra esso stesso come *utile per-*, *usato per-*, *non più adatto a-*, *non più utilizzato per-*; il suo esser-ci è *esser-ci-per*».²⁷⁸ Questa disponibilità per un utilizzo delle cose da parte del Dasein, trova la sua ragione nell'*apertura* che quest'ultimo ha nei confronti del mondo. Infatti, in quanto *Dasein*, in quanto trascendente, il modo d'essere autentico dell'ente è aperto già da sempre ed originariamente al mondo. Uscendo da sé, fuori anche da ogni mera e semplice presenza statica nel mondo, il Dasein, come tutt'uno con la dimensione mondana, ne è costitutivamente aperto, vi si espone costantemente ed è anche costantemente *aprente* nei suoi confronti. Atto primario del Dasein, infatti, per via della sua ineliminabile contestualizzazione e identificazione con il mondo, è lo scoprimento degli enti, il disvelamento delle cose nel mondo. Ora, questo non significa meramente che il Dasein fondi, produca ed operi le cose, quanto piuttosto che esso *doni di senso* gli enti. È solamente alla luce di questa attività concreta del Dasein che il mondo

²⁷⁸ Ivi, pag. 91 (corsivo mio). Anche oltre, pag. 97, dove si legge: «Ciò che è assunto nella cura c'è in quanto non ancora, come infine per-, come già, come quasi, come fin'ora, come prima cosa, come infine (...).».

viene effettivamente disvelato; gli enti che stanno *semplicemente* nel mondo, ciò che non ha l'autentica modalità d'essere, sono *senza senso*:

«Solo l'Esserci "ha" senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo è "riempibile" attraverso l'ente in essa scoperto. *Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso o sfornito di senso.* (...) qualsiasi ente il cui essere sia difforme dall'Esserci dev'essere concepito come *senza senso* [unsinnig], come essenzialmente e integralmente estraneo al senso».²⁷⁹

Ecco la posizione ambigua che Volpi descriveva essere quella del soggetto nella proposta heideggeriana: costituente ed appartenente al mondo. Inoltre, è qui che si inverte l'attività preoccupata della vita fattizia nei confronti degli enti (e quindi, nei confronti di se stessa). La preoccupazione di sé, avevamo precedentemente visto, era l'attività pratica della vita attraverso la quale ogni realtà riceve il proprio senso. Con la posizione ultimativa del Dasein come modo d'essere autentico dell'ente, l'atto della donazione di senso dipende dalla trascendenza di tale ente rispetto alla presenza delle cose sussistenti nel mondo. È in funzione di una *differenza ontica*, quindi, che l'azione di *in-formazione* della realtà è resa possibile da parte del Dasein, una differenza portata alla luce per via della dimensione temporale indagata da Heidegger. La prassi originaria che viene in questo modo introdotta, quindi, quella secondo cui il Dasein ed il suo modo attivo di essere nel mondo forniscono di senso quegli enti che non lo hanno, è resa possibile solamente per via della situazione privilegiata del Dasein di essere *scoprente* il mondo. Inoltre, se ogni ente ha un senso che può essergli conferito solamente dal Dasein, se cioè la ragione d'essere di tale presenza mondana dipende dall'azione significatrice dell'ente privilegiato, allora il mondo, inteso come insieme di enti, non sarà null'altro se non una *totalità di rimandi* [Verweisungsganzheit], finalizzato all'*appagatività* [Bewandtnis]. Il Dasein, cioè, progetta, significa ogni ente in base ad un progetto originario, in base all'origine che esso stesso esemplifica in quanto modo autentico d'*essere* dell'ente. È solo così che si struttura il *Wozu*, il *per cui* determinato che muove la significazione degli enti. Solamente come totalità di questi rimandi, come completo appagamento dei vari sensi forniti, il mondo che il Dasein apre ed a cui è aperto può essere alla sua *mercè*. Leggiamo infatti che «questo andare avanti e dietro nella connessione di rimandi caratterizza *la cura come commercio* (la cura come *aver-a-che-fare*) [Sorgen als Umgehen]. La connessione

²⁷⁹ ET, pag. 187:

di rimandi è autenticamente ambientale». ²⁸⁰ «Accade insomma che l'interpretazione esistenziale del mondo ritenga di dover prendere lo spunto dall'analisi del modo quotidiano di essere-nel-mondo da parte del *Dasein*, ma che per questa via il significato fondamentale dell'essere dell'uomo si trovi pregiudicato irrimediabilmente in senso "pratico". È così che per il *Dasein* *comprendere significa progettarsi e cioè dare senso alle cose in vista di se stesso* (corsivo mio)». ²⁸¹ Il *Dasein* umano diventa misura di significazione delle cose semplicemente presenti nel mondo.

Come, tutto questo, ha origine nell'elemento temporale del *Dasein*? Inoltre, qual è il ruolo dell'intenzionalità in questa comprensione progettante?

L'orizzonte alla luce del quale il *Dasein* dona di senso gli enti nel mondo è quello *temporale*. Solamente in quanto progetto, cioè estatico da sé, fuori di sé, trascendente, *aperto ed aprente* il mondo, a favore della comprensione dell'essere come *per cui* verso cui mirare, esso diventa il metro con cui misurare le entità nel mondo. Ma ecco come, nuovamente, la situazione privilegiata del *Dasein* problematizza la comprensione dell'intenzionalità come Cura. Nonostante non sembri possibile individuare due modalità differenti di intenzionare le cose da parte della vita, dal momento che, come abbiamo mostrato, la modalità teoretica non sarebbe propriamente definibile come «intenzionalità», per lo meno secondo la nostra interpretazione della posizione heideggeriana rispetto alla fenomenologia, con il passaggio concettuale al *Dasein* e la posizione della modalità di essere nel mondo, la *Vorhandenheit* e la *Zuhandenheit*, si distinguono espressamente due modi differenti di *curarsi* delle cose. La prima è la *Besorgen*, ossia l'affaccendarsi verso il mondo da parte del *Dasein*, nei confronti delle semplici-presenze; la seconda è la *Fürsorge*, la quale indica quel tipo di preoccupazione che ognuno ha nei confronti dei propri simili, degli altri *Dasein*. Quello che sembra perdersi, però, con il passaggio dalla vita fattizia al *Dasein*, in quanto attore del comportamento intenzionale, è la univoca e non declinabile azione intenzionatrice. Se è vero, come abbiamo visto, che Heidegger intende tanto l'*umanità* del *Dasein* quanto anche la *personalità* della vita solamente in maniera formale, è allo stesso tempo vero che

²⁸⁰ OEF, pag. 98.

²⁸¹ Ruggenini, Mario, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni Editore, Roma, 1977, pag. 57. Di questo, troviamo conferma con Heidegger stesso quando leggiamo, in OEF, pag. 98, che «il modo autentico dell'essere stesso in un mondo è l'*aver cura* [*Sorgen*], inteso come fabbricare, effettuare, prendere-possesso, evitare, proteggere-dal-deperimento, etc».

con la posizione della modalità privilegiata di annunciazione dell'essere, il Dasein, Heidegger si rivolge ad un tipo di approccio *dualistico* di gran lunga più marcato rispetto a quello riscontrabile nei suoi intenti primo-fenomenologici. Ci sembra, quindi, che la posizione dell'esistenziale *essere-nel-mondo*, posizione che avrebbe dovuto superare una volta per tutte la distinzione cartesiano-husserliana tra le due sfere dell'immanenza e della trascendenza, non faccia altro che riproporla in maniera velata. La posizione del Dasein rispetto a quella degli enti sussistenti nel mondo, in altre parole, fa emergere una differenza ontica tra i due modi d'essere dell'ente. È questa la questione che intendiamo sollevare: la riproposizione di un dualismo è dovuta al passaggio heideggeriano verso il Dasein che, in quanto *esistenza, ex-siste*, è trascendente. Solamente in luce di questa trascendenza, infine, si comprende la posizione dell'*apertura* nei confronti del mondo, la quale comporta il riconoscimento degli enti come utilizzabili, come mezzi con cui aver a che fare per appagare le tendenze.

Se è il fatto stesso che il Dasein sia nel-mondo a garantire l'affermazione della sua apertura nei confronti della mondanità, e se è tale apertura a comportare conseguentemente la distinzione con le altre modalità d'essere dell'ente, ecco come ci si ripropone una distinzione dualista: il Dasein, soggetto intenzionante e curante da una parte; gli enti semplicemente-presenti ed utilizzabili da parte dello stesso Dasein, dall'altra. Il mondo, in quanto sfondo ed orizzonte di questa dinamica intenzionatrice manca della sua originaria co-presenza con la vita e le esperienze vissute. L'allontanamento da un certo tipo di comprensione del comportamento intenzionale, allontanamento che noi facciamo paradigmaticamente risalire al recupero del concetto aristotelico di *orexis* ed alla sua dimensione *pulsionale*, un allontanamento che ha inevitabilmente posto la necessità di affidare tale comportamento ad un soggetto finito (ma trascendente), il Dasein, produce un ritorno, da parte di Heidegger, a quella stessa situazione husserliana dal Nostro tanto criticata. Nonostante la Cura sembrerebbe essere l'applicazione del comportamento intenzionale alla luce del logoramento della significatività nei confronti del quale la vita fattizia inevitabilmente cade, essa produce una separazione dualistica nello stesso comportamento. La dimensione pulsionale che la Cura ingloba nella sua applicazione trova l'*escaton*, lo scopo della sua soddisfazione in qualcosa che è ad esso *onticamente* differente. La riproposizione di una duplicità è resa possibile per via della declinazione completa dell'intenzionalità a favore della Cura. Se

quest'ultima è la determinazione ontologica fondamentale del Dasein, lo è per via della sua necessità di avere un attore che la applichi nei confronti del mondo. Non solo questo. Infatti, la Cura, declinandosi nelle due modalità dell'*aver-cura* [*Fürsorge*] e del *prendersi-cura*, dell'*affaccendarsi* [*Besorgen*], declina la sua dimensione pratica in una prassi meramente utilizzatrice.²⁸²

Abbiamo precedentemente mostrato come il *Bezugssinn*, il senso di rapporto, sia l'espressione di un certo tipo di comportamento intenzionale, all'interno del quale l'elemento pratico, co-originariamente implicato come *Vollzugssinn*, ne permette l'attuazione in quanto Cura. Ma se il senso di rapporto in quanto tale è Cura e se, come abbiamo visto, essa può declinarsi in due differenti modalità di compimento della stessa, come *avere-cura* e come *prendersi-cura*, allora l'apporto pratico del senso di attuazione garantirebbe il recupero più propriamente *intenzionale* di questo comportamento d'uso. Come mostrato precedentemente, il logoramento della significatività, quella ineludibile situazione nella quale l'ente intenzionato viene colto in base al suo contenuto univocamente determinato, impedendone l'indagine del Come tale intenzione avvenga, sembrerebbe presente proprio all'interno di quella declinazione di utilizzo delle cose nel mondo. È solo in questo modo che un ente, come può essere la cattedra, recuperando un esempio paradigmatico di questo periodo di insegnamento, può venir intenzionato in quanto tale, cioè in quanto *utile per* un determinato fine ed utilizzo. È così che l'attuazione del comportamento intenzionale è compiuta.

Sembrerebbe che, alla luce della posizione heideggeriana del fenomeno della distruzione, grazie al quale il contenuto del fenomeno viene indagato non più in luce della sua univocità, ma a favore del suo *Wie*, del suo modo di essere intenzionato, le precedentemente ipotizzate due declinazioni dell'intenzionalità esprimano un risultato conquistato da Heidegger proprio in questo periodo. Cioè a dire che se fosse possibile distinguere da una parte l'intenzionalità *distrutta*, ossia *attuata*, e dall'altra l'intenzionalità *teoretica*, in quanto *logora*, sarebbe proprio in questa seconda

²⁸² Ruggenini, Mario, *op. cit.*, pag. 55: «La prospettiva che domina l'analisi è dunque quella della *πρᾶξις* sia pure in tutta l'ampiezza di significato che Heidegger intende riconoscere al termine traducendolo come *Besorgen*. Dominante non è infatti l'idea del fare come produrre, costruire, manipolare, trasformare la realtà ma come rapporto di sollecitudine per le cose e di domestichezza con esse (*Sein bei...*), che diventa possibile all'interno del progetto che il *Dasein* fa di sé e in cui si costituisce originariamente come essere-nel-mondo. La prassi originaria è l'apertura del mondo, come sistema totale delle possibilità del *Dasein* (...).»

declinazione che la *Besorgen* si renderebbe possibile, come atteggiamento d'uso da parte del Dasein nei confronti delle cose semplicemente presenti ed utilizzabili nel mondo. *Il logoramento della significatività, interessandosi unicamente del contenuto del fenomeno e considerando quest'ultimo solamente come contenuto, è la condizione di possibilità per poter attuare il comportamento «utilizzatore» delle cose nel mondo.* Ma allora, anche in base a quello che è stato precedentemente affermato, secondo cui l'intenzionalità teoretica non sarebbe espressione dell'intenzionalità come concepita originariamente da Heidegger, la declinazione della Cura come *Besorgen* non sarebbe affatto espressione del comportamento intenzionale.

Eppure, ciò che garantisce la differenza tra il *Besorgen* e l'espressione teoretica dell'intenzionalità è il fatto che il primo è un tipo di comportamento che mira alla contestualizzazione degli enti nel mondo, il quale viene caratterizzato come insieme di rimandi finalizzati all'appagamento di uno scopo. Il *Was* in base al quale gli enti vengono intenzionati, quindi, è funzionale per la strutturazione del *modo*, del *Wie* attraverso il quale essi si incontrano.

Fondamento della *Besorgen* così come anche della *Fürsorge* è il tempo e la maturazione temporalizzante della vita stessa. Ecco come «se la temporalità è posta in rilievo come il senso della cura, allora anche i singoli momenti che costituiscono la cura devono essere compresi a partire dalla temporalità. Perciò l'analisi ritorna ancora una volta all'esserci quotidiano e medio (...)».²⁸³ Questo ci permette di tornare alla trattazione del fenomeno dell'*Oggi*, determinazione dell'essere-di-volta-in-volta del Dasein. Questa determinazione temporale sta alla base dell'unicità e della irripetibilità del singolo Dasein. È la stessa determinazione che fonda l'impossibilità di vivere la *morte* dell'altro, come vedremo, di sostituire la *possibilità* dell'altro con la mia. Ogni Dasein, essendo-di-volta-in-volta sempre questo Dasein, è ad un tempo finito in se stesso ma temporalmente trascendente, conchiuso in sé ma sempre estatico, fuori di sé. Proprio questa situazione liminare del Dasein, tra l'interiorità più assoluta e l'esteriorità mondana, lo porta ad essere un concetto estremamente problematico, se posto in prospettiva con le elaborazioni primo-friburghesi di Heidegger.

²⁸³ Pöggeler, Otto, *op. cit.*, pag. 72.

La critica all'approccio teoreticista di Husserl, la quale muove buona parte delle prime lezioni friburghesi e che, come abbiamo cercato di mostrare, rimane sottotraccia nonostante manchi un'esplicita presenza di questa critica, conduce al ripensamento dell'approccio autentico della filosofia. È già nel 1919, con l'introduzione nel concetto di *comprensione*, che il paradigma osservativo, paradigma di approccio privilegiato alla conoscenza, inizia a vacillare. Il recupero della dimensione pre-teoretica della fenomenologia, nell'approccio heideggeriano, rende possibile anche la posizione di tutta una serie di dimensioni a-razionali, fin anche emotive e pulsionali, come abbiamo visto. Ora, se è vero che è il recupero della *orexis* aristotelica, ai nostri occhi, a dare ragione di una declinazione del comportamento intenzionale modificato rispetto alle esposizioni primo-friburghesi, è solamente per via di una differenza ontica tra il Dasein e gli enti in grado di soddisfare la tendenza volitiva dello stesso, una gerarchia tra le modalità d'essere, a rendere problematica l'identificazione dell'intenzionalità con la Cura. In ogni modo, la dimensione pre-teoretica garantisce a Heidegger il raggiungimento di un tipo *non-epistemico* di ricerca fenomenologica. È già in questi luoghi che possiamo comprendere l'origine di quella declinazione esistenzialista delle sue indagini ontologiche. La ragione di questo, ancora una volta, si rintraccia nell'allontanamento da un tipo di indagine che prevede come punto di partenza la «messa tra parentesi» del mondo. È sicuramente in questo punto che possiamo già riscontrare quella che diverrà poi l'*analitica esistenziale*; o meglio, è fin da qui che si dà ragione dell'interesse heideggeriano ad indagare quello che sarà essere l'ente privilegiato per il domandarsi sul senso dell'essere, come si legge in *Essere e Tempo*.²⁸⁴ Ma è già precedente a questa necessità di indagine la presenza di un tipo di ricerca sulla fenomenologia come *ontologia*. Essa, infatti, possibile proprio alla luce di una conquista del pre-teoretico come espressione della vita inglobante in sé *io, mondo, enti e dimensione storica*, e quindi presentando in sé la necessità di un'indagine di natura ermeneutica, origina dalla ricerca funzionale sulle strutture che caratterizzano il movimento vitale come tale, ricomprendendo in sé ogni tipo di elemento oggetto di *epochè*.

²⁸⁴ ET, pag. 53, §7c: «Considerata nel suo contenuto reale, la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente: ontologia. Nel corso dei chiarimenti che abbiamo dati circa i compiti dell'ontologia, risultò la necessità di una ontologia fondamentale che assume a proprio tema l'ente privilegiato ontologico-onticamente, l'Esserci, al fine di portarsi di fronte al problema cardinale, cioè di fronte al problema del senso dell'essere in generale».

Se è certamente vero che le strutture che Heidegger in questi anni di insegnamento friburghese ha iniziato ad elaborare troveranno una loro peculiare applicazione e chiarezza espositiva nel testo del 1927, sembra tuttavia discutibile una così radicale eliminazione ed abbandono del termine «intenzionalità» fin dai testi preparatori ad *Essere e Tempo*, abbandono che si accompagna anche ad una diversa comprensione concettuale del comportamento pratico. Il rischio sembra essere quello di leggere certe affermazioni heideggeriane come ritrattazioni di un pensiero di stampo fenomenologico, le cui stesse elaborazioni hanno garantito il passaggio verso un certo tipo di analisi matura.

Il demandare, quindi, al fenomeno della Cura quella dimensione autenticamente pragmatica che l'autore ha ottenuto grazie al recupero ed alla successiva integrazione della filosofia aristotelica nel suo sfondo fenomenologico, per quanto non sembri tradire la prospettiva pratica che in questi primi corsi viene ricavata e che successivamente rientra all'interno del Dasein, sembra tuttavia eliminare certe sfumature concettuali.

SECONDA PARTE: verso la *Seinsfrage*, 1924-1927.

Le trasformazioni terminologiche, i cambiamenti sul piano tanto linguistico quanto concettuale, il conseguente mutamento di prospettiva nella sua proposta filosofica. Tutto questo, come abbiamo visto, permette a Heidegger di virare verso un nuovo tipo di indagine, la quale gli permette di problematizzare l'impostazione fenomenologica che aveva iniziato a calcare nei primi corsi a Friburgo, prendendo la forma di un'ontologia. Sempre più chiaramente, infatti, Heidegger elabora quello che sarà compiuto in maniera piena nel testo del 1927, l'*analitica esistenziale del Dasein*, l'analisi, cioè, delle strutture esistenziali dell'ente privilegiato, il solo in grado di domandare del senso dell'essere. È soprattutto nel corso del Semestre Estivo del 1925 che si chiarirà in maniera esplicita il debito nei confronti della fenomenologia husserliana, la quale ha permesso all'autore di muovere verso un tipo di questione la cui indagine era rimasta superficiale.

La tendenza alla risposta alla domanda sul senso dell'essere si mostrerà chiaramente, durante il periodo di insegnamento a Marburgo, in quelle che sono state definite le tre bozze preparatorie di *Essere e Tempo*. Precedente al già citato corso del '25, nel luglio 1924 Heidegger tenne una conferenza di fronte ai teologi di Marburgo, edita sotto il titolo *Il concetto di tempo*²⁸⁵; con lo stesso titolo, venne steso anche un articolo nel novembre dello stesso anno, articolo che Heidegger decise di non pubblicare. Se la conferenza, visto l'uditorio a cui l'autore si stava rivolgendo, non ha come obiettivo primo quello di esporre in maniera «filosofica» le questioni trattate (nonostante vengano anticipate in maniera chiara, anche se germinale, molte delle strutture presenti nel testo del 1927), l'articolo *Der Begriff der Zeit*²⁸⁶ contiene una elaborazione più puntuale e critica. Quello che ci interessa mostrare con l'esposizione che seguirà, è la progressiva elaborazione della *Seinsfrage*, la quale, come vedremo, è debitrice di un recupero, ma anche conseguente allontanamento, non solo della proposta fenomenologica di Husserl, come abbiamo visto, ma anche di quella stessa di Heidegger. Inoltre, come abbiamo accennato nei capitoli precedenti, il debito heideggeriano nei confronti di Dilthey diventa esplicito in questo periodo. Assieme alle cosiddette bozze preparatorie, infatti, di centrale importanza, a

²⁸⁵ Heidegger, Martin, *Il concetto di tempo* [CT], Adelphi, Milano, 1998.

²⁸⁶ Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit* [GA 64], Vittorio Klostermann, F. a. M., 2004. Ci rifaremo al testo in tedesco, mancando un'edizione in lingua italiana. Le traduzioni che verranno proposte ed i riferimenti saranno accompagnati, in nota, dal testo originale.

nostro avviso, sono le già precedentemente menzionate *Conferenze di Kassel*, del 1925. Di pochi mesi precedenti rispetto al corso estivo dello stesso anno, tale serie di lezioni garantisce un accordo con le trattazioni del 1924. In *Der Begriff der Zeit*, infatti, di centrale importanza è lo scambio epistolare tra Dilthey ed il conte di Yorck, scambio che Heidegger riporta e commenta, mostrando in che modo l'elaborazione del concetto di tempo ed in particolare della *storia*, permetta successivamente una prima ed autentica bozza dell'analitica del Dasein.

Quello che in ogni caso si rende evidente, soprattutto nei testi non accademici che prenderemo in considerazione, è un allontanamento dalla terminologia e dai concetti della sua prima proposta friburghese. Già anticipato con il corso del 1923 a Friburgo, questo allontanamento sarà decisivo in questi anni. Nonostante dei riferimenti siano immancabilmente presenti, soprattutto nei *Prolegomena*, quello che ci interessa sottolineare è il fatto che manchi un interesse nell'elaborazione dell'intenzionalità in quanto tale, di come, inoltre, sia assente ogni riferimento alla vita fattizia, e del modo in cui ogni elaborazione sia finalizzata alla strutturazione del Dasein. Alla luce di questi testi, così come anche di altri corsi che verranno eventualmente presi in considerazione, tanto del periodo a Marburgo, quanto anche del suo periodo di rientro a Friburgo, il nostro obiettivo è cercare di trovare un *posto* alla trattazione dell'intenzionalità. Qual è, se c'è, il ruolo effettivo che tale concetto della fenomenologia ha avuto nell'impostazione «matura» del primo Heidegger?

Capitolo 3: Il tempo come fondamento della trascendenza.

Il passaggio dalla vita fattizia alla definitiva posizione del concetto di Dasein, giustificato dalla proposta ontologica che viene elaborata nei primi anni Venti, permette a Heidegger di muovere verso un tipo di trattazione dell'essere che primariamente deve prendere le mosse dall'analisi dell'ente privilegiato. Il fatto che tale ente sia il Dasein viene conquistato da parte di Heidegger grazie alla posizione centrale che il concetto di tempo assume nelle sue elaborazioni ultimo-friburghesi. Centrale nel nuovo periodo di insegnamento, il *tempo* ha reclamato la sua importanza per via dello spostamento concettuale sopra citato: passare all'analisi di un ente implica la giustificazione fondante del suo modo d'essere. Anche se nei primi corsi di lezione Heidegger declinò la vita fattizia come espressione di una fatticità storica, l'elemento temporale, ora, indagato in quanto tale, nonostante sollevi e recuperi la stessa dimensione storica, gioca un ruolo *esistenzialmente* centrale nell'analitica del Dasein umano.

Abbiamo visto come, proprio la posizione centrale del fenomeno-tempo, permetta a Heidegger di caratterizzare il Dasein, in quanto *ex-sistente*, *estatico*, come trascendente. La pro-gettualità, l'esser gettati del Dasein nel mondo, apre al problema su quale sia la relazione che sussiste tra i due. L'*essere-nel-mondo*, lo abbiamo visto, è la determinazione propria del Dasein, recupero di quella co-appartenenza, autosufficienza della vita effettiva. È necessario comprendere quale sia l'elaborazione del fenomeno-tempo, per Heidegger, al fine di giungere alla comprensione ultima di come effettivamente il Dasein si fondi sul tempo, ma anche di come la Cura, esprima la relazione con il mondo.

1- Dalla morte alla storia.

a. Morte.

Il Dasein, espressione della modalità esistenziale dell'ente, è fondato sul tempo, sulla temporalità [*Zeitlichkeit*]. Il rapporto procurante che tale ente ha nei confronti degli enti intramondani, semplicemente presenti, la cui esistenza (ontica, non ontologica) viene donata di senso solamente alla luce dell'azione commerciante del Dasein nei loro confronti, è un rapporto che si fonda sulla possibilità di essere pro-gettato verso le cose ad esso onticamente differenti. Una tendenza ad uscire da sé che viene costantemente giustificata dal fatto di essere *ex-sistente*, sussistente al di fuori del suo essere-sempre-presente.

Il fondamento dell'esistenza, presentato nell'analisi del fenomeno-tempo da parte di Heidegger, ha permesso di comprendere come la posizione del Dasein in quanto ente privilegiato in grado di aprire ed aprirsi nei confronti del mondo, comporti anche una dimensione esistenziale. In questa dimensione, Heidegger recupera un concetto che trova la sua apparizione fin dai primi corsi su Aristotele: la *morte*. Essa era originariamente riferita alla vita fattizia, non come termine, fine, dimensione ultima della stessa, quanto piuttosto come espressione della sua concretezza.²⁸⁷ La vita, infatti, non essendo un processo, ma anzi essendo *evento*, non trova la morte come suo limite costitutivo, ma anzi lo incontra come inevitabile espressione di se stessa. È in luce di questo che Heidegger recupera l'indicazione formale del fenomeno della morte come manifestazione della temporalità dell'esserci umano.²⁸⁸ La morte del singolo Dasein, lontana dall'essere il momento ultimo della vita *esistentiva* dell'ente, quindi, è un «*precorrimiento dell'esserci che va al suo non più (Vorbei) quale possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza*».²⁸⁹ Il Dasein umano, in quanto esistenza umana, è *possibilità [Möglichkeit]*, un poter essere costante, la cui determinazione ultima, che è certa ma mai determinata, è la morte. Essa risulta essere la possibilità estrema, quindi, la quale non deve essere cercata attraverso il suicidio²⁹⁰, anzi. Questo tipo di incontro precoce con la morte è estremamente inautentico, è l'espressione più alta di un atteggiamento che il Dasein, in quanto si ritrova gettato all'interno della situazione deiettiva del *Si [das Man]*, della pura impersonalità, sempre ricerca: il *fuggire* la propria morte, anziché pre-correrla. Secondo Heidegger, infatti, agire al fine di procurarsi la morte non farebbe altro che esprimere quel comportamento teoretico che invece si evita nel pre-correre la morte, ovverosia nel viverla all'interno dell'esistenza. La situazione deiettiva nella quale il Dasein si ritrova gettato, quella situazione la cui origine abbiamo fatto risalire all'ineludibile logoramento della significatività del mondo-ambiente, è caratterizzata dal fuggire di fronte alla morte, dal vivere la morte in maniera

²⁸⁷ NB, pag. 504: «La vita effettiva non è, nella sua costituzione ontologica, un processo, né la morte è un cessare che venga ad interrompere ad un certo punto questo processo. La morte incombe sulla vita effettiva e le sta innanzi come qualcosa di inevitabile».

²⁸⁸ Ivi, pag. 504-505: «La morte che si ha come incombente e che nel modo che le è proprio illumina il presente ed il passato della vita, è, in quanto elemento costitutivo dell'effettività, allo stesso tempo il fenomeno a partire da cui deve essere posta in luce la specifica "temporalità" dell'esserci umano».

²⁸⁹ CT, pag. 37.

²⁹⁰ WD, pag. 322: «Lasciar sussistere questa possibilità (la morte) in quanto possibilità, non trasformarla nella realtà, ad esempio nel suicidio, significa *anticiparsi [vorlaufen]* in essa».

inautentica. Nella quotidianità media, nella quale la morte si incontra quotidianamente, il Dasein la spinge via come possibilità²⁹¹, affermando che io, del mio dover morire, «lo so già, ma non ci penso».²⁹²

Un allontanamento dal vivere, dal pre-correre, dall'anticipare (senza realizzare) la propria morte, che impedisce di comprendere come essa sia espressione del mio «non più», scoprendo come il Dasein non sarà più nel mondo. Ma proprio perché non-più qui, proprio perché la morte esprime la fuoriuscita del Dasein dal mondo, essa esprime «non un “che cosa” che accada in essa (nella mia esistenza), ma un “come”, e precisamente il “come” autentico del mio esserci».²⁹³ Richiamando ad una dinamica tra le tre istanze temporali del presente, passato e futuro e ad una loro costante compenetrazione dinamica, presentata da Heidegger nella strutturazione del *Lebenswelt*, Heidegger mostra come proprio questo precorrimento del Dasein nel non-più coincida con il futuro autentico, il quale è il Dasein stesso. In questo modo, Heidegger sta conquistando una fondamentale identificazione, ossia quella tra *Dasein* e *tempo*. Un'identificazione, però, che verrà presto mutata. Infatti, «l'esserci è il tempo, il tempo è temporale [*die Zeit ist zeitlich*]. *L'esserci non è il tempo, ma la temporalità [Zeitlichkeit]*».²⁹⁴ Io, in quanto ente privilegiato, in quanto Dasein, sono ed allo stesso tempo non sono il tempo: lo sono, perché precorro il mio futuro, nel mio presente, senza lasciare che tale precorrimento faccia decadere la mia morte nell'attualità del presente stesso; non lo sono, perché è un non-più, quello a cui precorro, che non è ancora. Inoltre, il fatto che il tempo venga detto essere temporale, avvicina ad una impersonale trattazione ontologica dell'essere, così come era stato tentato di fare nel 1919 con la locuzione «*es weltet*»: similmente, ma non identico, l'essere temporale del tempo potrebbe rendersi con «*es zeitigt*» (farsi tempo, *temporizzarsi*). Ci sembra importante specificare che tale impersonalità ricercata da Heidegger, non coincide in alcun modo con quella espressa dal *Si* deiettivo, anzi. È un tipo di impersonalità che, soprattutto nei primi anni di insegnamento, mirava ad eliminare la centralità del soggetto, sottolineando, al contrario, la compenetrazione delle strutture della vita fattizia. Tale

²⁹¹ Ivi, pag. 320: «La morte s'incontra nella quotidianità quotidianamente. Noi la sperimentiamo, sappiamo di morire, dell'uscire-dal-mondo dell'uomo in una certa indifferenza come un qualcosa che forse un giorno ci può anche colpire. In tale indifferenza c'è un momento del distogliersi dalla morte. L'esserci elude la morte, la spinge via come possibilità».

²⁹² CT, pag. 38.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Ivi, pag. 49 (corsivo mio).

impersonalità, infatti, è pre-soggettiva, mentre quella del Si fa ricadere la responsabilità sulle mani di *nessuno*. Espressioni impersonali come quelle presentate da Heidegger, quindi, hanno come scopo quello di dare ragione dell'unitarietà del fenomeno della vita che, come vedremo e come abbiamo già parzialmente mostrato, viene tentata di recuperare nell'evoluzione concettuale verso il Dasein.

Approcciando una prima, ma poco soddisfacente, analitica esistenziale del Dasein, nella conferenza ai teologi tenuta da Heidegger nel 1924, egli ha mostrato in poche righe una delle caratteristiche più proprie del modo d'essere autentico dell'ente. Essendo esistenza, il Dasein è *possibilità*, la quale ha la sua manifestazione più piena nel poter essere non-più. Questa possibilità, la più estrema e quella che rende possibili tutte le altre, finanche la progettualità stessa del Dasein, è espressa nella *morte*, la quale *indica formalmente* quella modalità di rapportarsi dell'ente con il suo futuro. Il Dasein, in ultima analisi, è progetto gettato all'interno della situazione inautentica del *Si*, dove la fuga dalla morte permette la misurazione scientifico-naturalista del tempo, secondo lo scandire spaziale dell'orologio. Il solo modo di vivere effettivamente il tempo è pre-correre ed anticipare la propria morte. Solamente in questo modo, infatti, si comprende il tempo non come «che cosa» e nemmeno come «quando?». Piuttosto, viene compreso in quanto «come» del Dasein stesso.

Risulta interessante mostrare la dipendenza *cristiana* del concetto di tempo che Heidegger propone in questo periodo. La declinazione *kairologica* che l'autore recupera e contestualizza nella sua proposta ontologica richiama all'interpretazione delle lettere ai Tessalonicesi di San Paolo, oggetto del corso di lezioni del 1920/21. Qui, infatti, Heidegger riscontra un tipo di declinazione del fenomeno-tempo in termini effettivi, riferendosi alla *parusia*, ossia alla seconda venuta di Cristo sulla Terra. Tale interpretazione, per come viene guadagnata da Heidegger, è espressione di un tipo di declinazione temporale che non può in alcun modo declinarsi in termini obbiettivi.²⁹⁵ Si recupera un concetto formalmente indicato di tempo, che non risponde alla domanda «quando?», dal momento che la vita fattizia, in quanto evento, rifiuta ogni tipo di oggettivizzazione. Al contrario, essa è caratterizzata in base al *kairos decisivo*, al

²⁹⁵ FVR, pag. 143: «Nella misura in cui è concepito nel senso di un tempo “obbiettivo” conforme all’atteggiamento, il “quando” è già pensato in modo non originario».

«momento opportuno» «non mediante un'indicazione temporale obiettiva, bensì tramite il *come*, e precisamente il *come* in quanto correlato direttamente al riferimento al *come*». ²⁹⁶ Essendo declinata negli stessi termini effettivi con i quali Heidegger esprime la vita fattizia, l'evenemenziale venuta di Cristo perde ogni riferimento contenutistico. Si ripropone la distinzione tra *contenuto cosale* e *del come*, mostrando come l'intendimento originario che guida la visione heideggeriana del fenomeno-tempo, anche durante un periodo di insegnamento in cui la posizione del concetto di Dasein era lontano, è in riferimento al *Wie*, esprimendosi in quanto *modalità d'essere della vita*. Allo stesso modo, infatti, nel 1924 la più matura elaborazione temporale non richiama al «che cosa» del tempo, alla determinazione scientifico-naturalista della successione temporale. ²⁹⁷

La determinazione temporale che Heidegger affida al fenomeno-tempo è, quindi, lontana da una connotazione eminentemente *contenutistica*. L'espressione di un contenuto, al contrario, allontana da una autentica esperienza del tempo che, riferita alle esperienze vissute, alla vita fattizia così come al Dasein, richiede un'analisi del *come*, del *modo*, in cui tale evento, tale *Ereignis* viene compiuto ed attuato. Il fatto che il Dasein sia temporalità, in quanto tempo *temporale*, permette a Heidegger di determinarlo come agente di un tipo di comportamento, nei confronti della vita e della sua esistenza umana, come possibilità e progetto. Il problema che a questo punto sembra sollevarsi, però, riguarda nuovamente il ruolo della Cura, nella sua tensione rispetto al comportamento intenzionale.

Abbiamo guadagnato il fatto che il comportamento della Cura, in entrambe le sue espressioni di *Besorgen* e *Fürsorge*, è fondato sul tempo, in quanto determinazione autentica del Dasein. Inoltre, è stato mostrato come il tempo stesso sia, effettivamente, «come» e non «che cosa», univoco e determinato. Sembra utile chiedersi quale sia la declinazione temporale che fonda primariamente il comportamento procurante, se la Cura è effettivamente espressione di un tipo di intenzionalità che intende *distruocere* il costante riferimento al contenuto, in luce della posizione degli enti nel *modo* in cui essi sono posti in riferimento reciproco nel mondo. La *morte*, fenomeno che esprime il tempo proprio

²⁹⁶ Ivi, pag. 197.

²⁹⁷ CT, pag. 42: «Domandare della quantità del tempo significa lasciarsi completamente assorbire dal prendersi cura di un "che cosa" presente. L'esserci fugge dinnanzi al "come" e si attacca al "che cosa" di volta in volta presente. L'esserci è ciò di cui si prende cura; l'esserci è il suo presente».

del Dasein, in quanto espressione del *come* e non del *quando* e del *cosa*, assieme alla concezione *kaiologica* che l'autore recupera dalle interpretazioni paoline sul tema dell'evenemenziale ritorno di Cristo, si ricongiungono alle esposizioni del 1924. In questo periodo, infatti, il passaggio al Dasein era stato già guadagnato, abbandonando la vita fattizia. La determinazione del tempo propriamente inteso come *Wie*, però, origina da luoghi del cammino heideggeriano dove tale centralità della vita non lasciava spazio ad una riproposizione *dualista* come quella che abbiamo denunciato essere quella conseguente alla posizione del Dasein. Cioè a dire che il recupero di risultati ottenuti alla luce di un'analisi dell'evenemenzialità della *vita*, in un contesto nel quale l'interesse principale era quello di strutturare un'analisi degli esistenziali dell'ente privilegiato, piuttosto che manifestare un opportuno passaggio dalla vita al Dasein, denunci una impossibilità di demandare certe e determinate strutture e caratteristiche vitali interamente al Dasein stesso. E questo, forse, non solo per via dell'originaria struttura concettuale di cui l'autore si è servito per giungere a certi punti fermi della sua proposta filosofica, ma anche perché, in maniera più autentica, proprio questi punti fermi guidano il pensiero heideggeriano in ogni sua declinazione, persino in quelle che sembrano aver richiesto un abbandono delle strutture fenomenologiche.

È da mantenere saldo il fatto che la determinazione del tempo in quanto «come» viene conquistata da Heidegger a partire da quel precorrimento nei confronti della morte che il Dasein, in quanto esistenza umana, sempre porta con sé come sua più autentica possibilità. Il non-più, quindi, non essendo ancora ed allo stesso tempo essendo già da sempre, non può essere determinato contenutisticamente, bensì solamente nel suo *modo*. Eppure, il recupero della morte come autentica possibilità del Dasein non mira all'annullamento della dimensione quotidiana nella quale esso vive. Al contrario, la comprensione del tempo come «come»

«è il ritornare dell'esserci alla sua quotidianità, che c'è ancora, e precisamente in modo che il non più, in quanto “come” autentico, scopre anche la quotidianità nel suo “come”, la riprende – nel suo affaccendarsi e industriarsi – nel “come”. Ogni “che cosa”, ogni preoccupazione e programmazione vengono riportati nel “come”».²⁹⁸

²⁹⁸ Ivi, pag. 39.

Il modo autentico di darsi del tempo non determina il tempo come «che cosa», ma in quanto «come», cioè in quanto modo d'essere del Dasein, *anche* all'interno di quella quotidiana situazione deiettiva, in cui l'esperienza della morte viene allontanata. Ecco come, ancora una volta, la fase *distruttiva, decostruttiva* del metodo fenomenologico viene applicata da parte di Heidegger a favore di un ripensamento delle comuni ed usuali strutture deiettive dell'esistenza umana, gravitanti attorno all'ineludibile logoramento. Se è nella quotidianità che il Dasein fa esperienza del suo proprio commercio nei confronti del mondo e se tale quotidianità non viene annullata in luce del comportamento distruttivo, ma anzi recuperata come terreno primo ed originario di attuazione della Cura, allora questa particolare declinazione del comportamento intenzionale si fonda in luce del tempo quotidianamente esperito.

b. Storia.

«La dottrina protocristiana fa esperienza della vita nella sua fattualità [*Tatsächlichkeit*]. (...) L'esperienza reale della vita è, però, "storica" [*historisch*] (...) Essa non solo vive nel tempo, ma vive il tempo stesso».²⁹⁹ La determinazione storica della vita, guadagnata da Heidegger nei primi corsi di Friburgo, si ritrova anche nell'esposizione del suo recupero dell'esperienza cristiana, la quale passa, lo abbiamo visto, per un primo accenno riguardo l'analisi del fenomeno-tempo. È interessante notare come, in Heidegger, l'originario investigare attorno al concetto di storia abbia motivato le riflessioni sul tempo, le quali, di rimando, permettono di ritornare sulla storia stessa. Il punto fondamentale, però, data anche la caratterizzazione e l'accento ontologici della ricerca di Heidegger in questi anni, è il fatto che interesse dell'analisi e delle letture heideggeriane non sia la storia *simpliciter*, quanto piuttosto *l'essere storico*. Di grande rilevanza, in questo periodo, è la distinzione terminologica tra *Geschichte* e *Historie*. Se il primo termine rinvia alla storia propriamente intesa, la quale, già nelle *Note* a Jaspers, aveva affermato essere «atto», il secondo termine, traducibile con «storiografia», rimanda alla scienza che ha come oggetto di indagine la storia. Tale scienza, tuttavia, indagando teoreticamente l'oggetto-storia, possiede una valenza negativa, motivo per cui Heidegger recupera ed attua il metodo *decostruttivo*.

²⁹⁹ Pöggeler, Otto, *op. cit.*, pag. 42.

È questo uno dei punti tematici principali di confronto che Heidegger elabora nel commento della corrispondenza tra Wilhelm Dilthey ed il Conte di Yorck, corrispondenza a cui ha avuto accesso nel dicembre del 1923. L'anno successivo, infatti, nel novembre del 1924, Heidegger completò «la prima vera bozza di *Essere e Tempo*».³⁰⁰ Proprio alla luce di questa corrispondenza, infatti, l'autore intende *distruocere* i risultati a cui Dilthey era giunto, visto il fatto che in esso manca il raggiungimento di un'indagine ontologica, un'indagine sui principi. È proprio alla luce dell'heideggeriano recupero della fede cristiana delle origini a muoverlo verso un'analisi che non si fermi al fenomeno storico pronto a seppellire l'uomo moderno.³⁰¹ Abbracciando la critica del Conte a Dilthey, infatti, Heidegger tenta uno spostamento di interesse dalla storia, scientificamente indagata, verso la storia come espressione vitale del Dasein umano. Si legge, infatti, che «il tipo di auto-riflessione diretta non verso un Io astratto ma verso la pienezza del mio Sé, mi troverà storicamente determinato [*wird mich historisch bestimmt finden*], allo stesso modo di come la fisica mi conosce come determinato in maniera cosmica. Così come sono natura, sono anche storia».³⁰² Il fatto che Dilthey, fondatore di quella differenza tra scienze naturali e dello spirito, da cui Heidegger eredita la maniera piena in cui comprende il concetto di vita, ricada all'interno delle tradizionali strutture metafisiche, accolte in maniera non problematica, porta Heidegger stesso ad accettare la proposta del Conte, proprio partendo ed abbracciando quel recupero della cristianità delle origini che egli aveva calcato e da cui, abbiamo visto, ha recuperato un cardinale concetto di tempo, in riferimento all'evento stesso della vita. Una dimensione pratica, quindi, che ancora una volta permette al Nostro di allontanarsi, per lo meno negli intenti, da quell'impostazione teoretica che, accomunando tutte le scienze, vedeva nella storiografia diltheyiana un'ennesima applicazione. Yorck stesso, infatti, denunciando la mancanza, da parte di Dilthey, di una sufficiente differenza tra ciò che è ontico e ciò che è storico³⁰³,

³⁰⁰ Kiesel, Theodore, *op. cit.*, pag. 321: «This would-be journal article and *very first draft of BT* originates from Heidegger's involvement and interest in the beginnings of an interdisciplinary journal of the then burgeoning "Dilthey School" (...)» (corsivo mio).

³⁰¹ GA 64, pag. 12: «Der „moderne Mensch“ d.h. der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden».

³⁰² Ivi, pag. 13: «Und eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich sondern auf die Fülle meines Selbstes gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt finden, wie die Physik mich kosmisch bestimmt erkennt. Gerade so wie Natur bin ich Geschichte».

³⁰³ Ivi, pag. 10: «Yorck findet, daß Diltheys Untersuchungen „zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischen und Historischem betonen“».

permette a Heidegger di ritornare a quella vitalità della storia, la quale Dilthey stesso aveva annunciato di voler indagare nei suoi primi anni di ricerca, come teologo.

Le sezioni che seguono in questo articolo – oltre alla prima, dal titolo «La problematica di Dilthey e la tendenza fondamentale di Yorck» – ossia 2) I caratteri d'essere originari del Dasein; 3) Dasein e temporalità; 4) Dasein e storicità, anticipano l'analitica esistenziale del Dasein, che troverà la sua piena esplicitazione in *Essere e Tempo*. Sono proprio queste sezioni che danno ragione del motivo per il quale Kisiel denominò tale scritto la prima bozza dell'opera del '27. Motivazione di questo passaggio, dalla corrispondenza tra Dilthey e Yorck all'analisi del Dasein, è proprio il maturato interesse heideggeriano per la strutturazione di un'ontologia che non proceda più lungo la via della storiografia e dei suoi oggetti, ma che, al contrario, trovi le sue basi fenomeniche sul Dasein umano.³⁰⁴ Una piena elaborazione di questa strutturale e connaturata relazione tra Dasein e tempo, declinata nei termini appena guadagnati di storia, viene formulata da Heidegger durante le Conferenze di Kassel del 1925. È proprio in questo luogo, nel quale l'eredità diltheyiana nella posizione filosofica di Heidegger si rende pienamente evidente, che si può comprendere come l'elaborazione heideggeriana sul tempo acquisti una coerenza ed una continuità uniche.

Richiamando ai suoi recuperi aristotelici, sul concetto di movimento, Heidegger mostra come il tempo e la sua declinazione storica permettano una denominazione secondo questo concetto. Infatti, il movimento «si riferisce al fenomeno del cambiamento, del mutamento improvviso da a...». Una declinazione verso il futuro, quindi, che, elaborando ulteriormente quanto aveva presentato ai teologi, viene a configurarsi in maniera ancora più completa con le altre due istanze temporali: «questo anticiparsi [*Vor-sich-selbstgehen*] è il movimento fondamentale da cui sorge la storia, perché attraverso esso il passato viene scoperto».³⁰⁵ L'anticipazione ed il precorrimento sono atteggiamenti che il Dasein può mettere in campo al fine di giungere alla sua più autentica temporalità. Per meglio dire: è il solo modo, secondo Heidegger, che permette al Dasein di *esistere* in

³⁰⁴ Ivi, pag. 15: «Yorck Verständnis für die Geschichte macht zugleich deutlich, daß eine solche Ontologie nicht den Weg über die Geschichtswissenschaft und ihr Objekt nehmen kann. Der phänomenale Boden für sie ist vielmehr im menschlichen Dasein gegeben».

³⁰⁵ WD, pag. 329.

maniera piena. È proprio in questa cornice che Heidegger può, autenticamente, esporre il concetto di storia.

L'esistenza quotidiana del Dasein, vissuta all'interno dell'impersonalità del *Si*, è governata dal tempo inautentico delle scienze naturali. Esso è il tempo misurato e misurabile, attraverso l'orologio, esemplificatore di ogni forma di riduzione del fenomeno-tempo ad una spazializzazione dello stesso. La riduzione di ogni momento all'*ora*, a singoli istanti facenti funzione di unità di misura per ogni declinazione del tempo, espressione del costante rimando al *presente*, impedisce al Dasein di potersi autenticamente manifestare come temporalità, la quale, tuttavia, esso sempre è. Essendo esistenza, essendo quindi progettualità, il Dasein è tempo temporale, è *temporalità*. Questo termine, che cerca di tradurre il termine *Zeitlichsein*, l'essere temporale del Dasein, esemplifica proprio quel precorrimento del futuro, della *morte* in particolare, la cui co-dipendenza, o meglio *equi-primordialità* [*gleichursprünglich*] con il passato, garantisce l'indagine sulla storia. Quando si pensa alla storia si ricorre immediatamente alla sua vicinanza con qualcosa di passato: ciò che è storico è ciò che non è più nel presente. Ma questo presente è quello stesso metro con il quale il *Si* quotidiano misura le cose, è quello stesso susseguirsi di *ora* che riducono la complessità del vissuto temporale del Dasein. Ciò che viene posto da Heidegger è la necessità di pensare al tempo passato ed alla storia come ciò che è il Dasein in quanto tale, in quanto ente. Se teniamo saldo il fatto che, poco tempo prima, Heidegger aveva guadagnato come il Dasein fosse anche il suo costitutivo essere *non-più*, risulta evidente la connaturata interdipendenza tra le tre istanze temporali, le quali non possono essere scisse nelle loro parti singole, ma anzi trovano motivazione l'una nell'altra, solamente quando lette in maniera unitaria e sullo sfondo dell'esistenza umana. Quello che il tempo temporale, identificato con l'essere del Dasein, quella *temporalità* rende possibile è la comprensione di un certo tipo di declinazione della storia. Non essendo l'insieme degli eventi passati posti in sequenza, secondo l'ordine dell'*ora*, ma essendo espressione della modalità di comprensione propria del Dasein, è necessario comprendere come essa si declini all'interno della situazione comunitaria, esposta da Heidegger.

i. L'essere-l'uno-con-l'altro.

Il ruolo del comportamento pratico nella proposta fenomenologica heideggeriana ha permesso anche di anticipare, precedentemente, la funzione che esso ha nell'incontro con gli Altri. Una delle tre istanze mondane, il *Mitwelt*, era stata introdotta come quell'insieme delle pratiche che vengono agite all'interno del mondo comunitario, le quali strutturano la storia tanto degli enti in esso quanto anche del mondo stesso. Ecco come avevamo letto in queste esposizioni un'anticipazione dell'esistenziale del Dasein definito come *essere-con-gli-altri*. Ci sembra interessante esporre lo statuto di tale esistenziale al fine di comprendere quale sia la posizione della *Fürsorge* rispetto al comportamento intenzionale ed al suo fondamento nel tempo.

Il Dasein, in quanto *essere-nel-mondo*, contestualizzato all'interno di una dimensione mondana, non può che esser-ci assieme ad altri Dasein, ad Altri, che condividono lo stesso mondo. Una prima connotazione di questo esistenziale, come sarà declinato in *Essere e Tempo*, lo ritroviamo nella conferenza del luglio 1924. È solamente nell'articolo dello stesso anno, però, che una maggiore e più estesa descrizione di questo equi-primordiale carattere dell'ente viene chiarito. Quello che si rende chiaro è che la caratteristica per cui ogni Dasein sia sempre con-gli-altri è un recupero della precedentemente esposta istanza mondana del mondo-del-sé. Infatti, il *Miteinandersein* non è l'esplicazione di come la nostra esistenza come Dasein umani non si dia mai singolarmente, cioè come persone singole. Piuttosto, il modo attraverso il quale incontriamo le cose nel mondo, cose già da sempre dateci secondo la loro *significatività*, permette al Dasein di ricostruire la storia delle cose stesse.³⁰⁶ Heidegger sembra a questo punto anticipare quella distinzione che avevamo recuperato ed esposto tra *Umweltding* e *Naturding*, dove la prima caratterizzazione della cosa, attraverso la descrizione delle sue caratteristiche, permetteva la ricostruzione storica dei suoi utilizzi e della sua costruzione (nel caso, ad esempio, della sedia).³⁰⁷ È proprio la contestualizzazione delle cose in quanto mondo-ambientali a permettere la loro ricostruzione genetica. Quello che Heidegger mette in campo è il fatto

³⁰⁶ GA 64, pag. 24: «Damit (Miteinandersein) soll nicht festgestellt sein, daß man meistens nicht als einzelner vorkommt, sondern noch andere vorhanden sind. (...) Der Tisch dort hat mit seinem bestimmten Plätzen die Verweisung auf die, mit denen man täglich zu Tisch kommt; das in der Verwendung begegnende Werkzeug ist gekaut bei -, ausgebessert von -; das Buch ist geschenkt von -; (...)».

³⁰⁷ Cfr. A questo riguardo il paragrafo precedente, dedicato all'esplicitazione delle modalità di darsi della cosa nel/del mondo: L'ente nel/del mondo: *Umweltding*, *Naturding* e *Dinglichkeit*.

che il modo stesso di incontrare e di avere a che fare con l'*Umwelt* permette di riconoscere l'*esser-ci* degli Altri, l'*essere qui* di coloro che vivono nel mondo.

Se, quindi, il mio essere-con-gli-altri non passa primariamente per una percezione diretta delle «persone» attorno a me, bensì sussiste in virtù della loro pro-cura nei confronti del mondo, la quale viene colta dal Dasein alla luce della sua propria *Besorgen*, allora il nostro modo di relazionarci con gli altri, ultimativamente, dipende dal modo con il quale abbiamo a che fare, o meno, reciprocamente, dal modo, quindi, in cui si è dipendenti l'uno dall'altro.³⁰⁸ In altre parole, Heidegger afferma come il modo privilegiato di incontro con gli Altri sia la relazione di Cura che si ritrova nella percezione e nella descrizione delle cose in quanto tali. Nelle cose, infatti, la loro storia, in quanto *Umweltding*, cose nel/del mondo-ambiente, permette la ricostruzione genetica delle procure che le hanno attraversate. Come accennavamo nelle pagine precedenti, la dimensione del *Si* [*das Man*], che si muove temporalmente in base alla successione di *ora*, dando tutto immediatamente alla presenza, sembra essere la maturazione concettuale di quello che è risultato essere uno snodo centrale della prima proposta friburghese: il logoramento della significatività. È proprio all'interno di questa dimensione che si rende possibile l'incontro con le cose, con la loro storia e quindi, risalendo alle pro-cure, con gli Altri.

L'inevitabilità di questo decadimento della *Bedeutsamkeit* da parte della vita sembrerebbe trasportarsi, nel pensiero dell'Heidegger più maturo, all'interno di questa dimensione del *Si*-stesso, anch'essa inevitabile. Anzi, come abbiamo precedentemente accennato, è proprio questa dimensione originariamente incontrata ad essere condizione di possibilità per un'autentica, propria e responsabile scelta dei Dasein stessi.³⁰⁹ La distinzione che si è aperta tra *Besorgen* e *Fürsorge* è espressione del modo attraverso il quale il Dasein si cura in due maniere diverse delle cose e degli Altri che incontra nel mondo, in luce di una differenza ontica che divide le due differenti modalità d'essere dell'ente. La differenza che intercorre tra le due modalità di Cura è non tanto una distinzione di natura etica, quindi, quanto piuttosto ontica. È per il fatto che gli Altri siano anch'essi enti privilegiati e non *semplici-presenze, utilizzabili* che la Cura si declina

³⁰⁸ GA 64, pag. 25: «Dieses Begegnen – zunächst und zumeist über die Umwelt – ist das Miteinander-zu-tun-haben, Aufeinander-angewiesen-sein bzw. Einander-nichts-angehen, mit der anderen – auf die anderen rechnen».

³⁰⁹ ET, pag. 219: «D'altra parte, l'esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa».

differentemente. Ci possiamo domandare, a questo punto, se anche il comportamento che la *Fürsorge* agisce garantisca l'espressione del comportamento intenzionale, così come viene fatto dal *Besorgen*.

Come abbiamo cercato di mostrare precedentemente, il fondamento della Cura in quanto tale è il tempo. Alla luce dell'apertura [*Erschlossenheit*] del Dasein verso e per il mondo, la donazione di senso nei confronti delle cose distingue le sopraccitate differenze ontiche tra gli entri nel mondo. Ma mentre questi ultimi sono *nel* mondo, i Dasein, al contrario, *sono il* mondo. L'atteggiamento procurante nei confronti delle cose, quindi, tiene conto di una gerarchia, la quale riflette anche una differente caratterizzazione temporale. Se i Dasein *sono* temporalità, gli enti manifestano il loro essere temporali solamente alla luce della procura nei loro confronti. La *temporalizza*, l'essere-temporali dei Dasein [*Zeitlichsein*], abbiamo visto, si declina primariamente nel modo in cui essi pre-corrono la propria *morte*, indicazione formale di quella più propria possibilità che, in quanto esistenti, i Dasein sempre sono. Il punto risiede proprio nel fatto che la morte, il futuro che essi anticipano, è *propria*, cioè espressione del fatto che, in quanto Dasein, è di volta in volta sempre mia.

Abbiamo esposto il modo attraverso il quale gli Altri sono incontrati, ossia non direttamente come persone, quanto piuttosto come agenti procuranti le cose nel/del mondo-ambiente. Una ricostruzione della loro genesi, dunque, della storia degli enti. Come si legge nel corso estivo del 1925, infatti «dirò: essa (la sedia) si trova nell'aula 24 in basso vicino alla cattedra, viene probabilmente usata da docenti che durante la lezione preferiscono rimanere seduti. (...) forse un po' rovinata dall'uso, dipinta piuttosto male dalla fabbrica di mobili dalla quale chiaramente proviene. Riguardo alla sedia enuncerò cose di questo genere, se la descrivo in forma del tutto naturale, non costruttiva e senza preparazione sperimentale. Cosa dico allora? *Racconto nient'altro che la storia, del tutto determinata anche se priva di importanza della sedia; storia nella quale essa è costantemente, quotidianamente presente*».³¹⁰ Heidegger afferma come il mio incontrare gli oggetti nel mondo-ambiente permette la loro descrizione, la quale garantisce l'emergere della loro storia. Il punto, giustificabile con quanto Heidegger ha esposto in questi anni, è il fatto che la storia che posso raccontare della sedia, in questo caso, è una

³¹⁰ PSCT, pag. 47 (corsivo mio).

storia non intesa come atto, ma anzi declinata secondo i momenti passati che la hanno costituita quotidianamente in quanto tale. Cioè a dire che la storia che descrivo dell'oggetto non è quella *attuosa* del Dasein, e non può esserlo. Solamente l'ente *esistente*, non quello semplicemente *sussistente*, partecipa della storia come evoluzione e riproposizione del passato nel presente, al fine di motivarlo. La storia degli enti intramondani è una storia che si richiama alla presenza dell'ora, del momento deiettivo nel quale il Dasein incontra la cosa stessa. Quello che in questo modo emerge è il fatto che gli Altri, incontrati alla luce di queste procure, vengano percepiti originariamente e primariamente come attori di un comportamento commerciante con gli enti. La storia di questi ultimi, non essendo atto ma insieme di momenti passati, sembrerebbe essere declinazione di un tipo di espressione temporale di natura teoretica, dove ogni procura viene fatta risalire ad un momento *non-più-ora*. La declinazione teoretica della storia delle procure, quindi, è la condizione di possibilità – o per lo meno, l'inevitabile situazione ambientale – per l'incontro con gli altri Dasein. Tuttavia, dal momento che questi *sono*, ossia *esistono*, esprimono un certo *modo* di essere il e nel tempo. In altre parole, l'incontro con gli enti solleva la questione riguardo alla dimensione deiettiva nel quale esso avviene. Tuttavia, sembrerebbe che la natura teoretica del tempo incontrato nel dominio del *Si* non impedisca l'incontro con i Dasein in quanto espressione della temporalità.

L'incontro con gli altri Dasein, essendo garantito in luce dell'azione procurante nei confronti delle cose ambientali, è fatto oggetto di un tipo di comportamento differente rispetto a quello garantito dalla *Besorgen*. In luce della differenza ontica che si struttura con l'apertura del Dasein verso il mondo, gli enti sono intenzionati primariamente in base al loro contenuto, il quale, abbiamo visto, ne permette la strutturazione all'interno del contesto ambientale, in quanto anelli di una catena di rimandi finalizzata all'appagatività. I Dasein, al contrario, non sembrano poter essere esperiti in virtù del loro contenuto, non solo perché essi sono indicazioni formali dell'essere umano, ma anche perché la loro originaria manifestazione agli altri Dasein viene mediata dall'incontro con le cose. La *Fürsorge*, quindi, è effettivamente *altro* rispetto alla *Besorgen*. L'elemento attuativo che permette a quest'ultima di essere espressione compiuta del comportamento intenzionale del primo periodo di pensiero heideggeriano, non sembrerebbe avere un ruolo effettivo nel rapporto con gli Altri. La *Fürsorge*, quindi, ci sembra essere espressione di un tipo di intenzionalità riconducibile alla unitarietà della vita fattizia primo-friburghese. La

questione che tuttavia rimane aperta, a nostro avviso, è quella sulla inconciliabile distinzione aperta con il rapporto del Dasein nei confronti del mondo. La differenza ontica, nonostante sembri trovare soluzione nell'interconnessione appena esposta tra enti e Dasein, mantiene la sua ineliminabile presenza, la quale, al contrario, era del tutto assente nel fenomeno rilucente ed autosufficiente della vita fattizia.

ii. Differenza ontica.

Abbiamo cercato di guadagnare il modo attraverso il quale il Dasein, originariamente gettato e pro-gettato all'interno della situazione impersonale e deiettiva del *Si*, sia sempre e comunque espressione della temporalità, del tempo genuinamente compreso in quanto *come* e non piuttosto in quanto espressione di una univoca ed obbiettiva determinazione temporale. Non risponde al *quando*, bensì al modo in cui esso, in quanto esistenza, è tempo. Nonostante l'inevitabile logoramento e decadimento nei confronti del contenuto e del *cosa*, il Dasein risulta essere il porto sicuro in cui l'indagine sul modo d'essere dell'ente possa effettivamente ed autenticamente compiersi. È interessante, tuttavia, sottolineare come la posizione di questo passaggio concettuale dalla vita fattizia al Dasein abbia, in qualche modo, separato l'unitarietà della prima a favore di una struttura concettuale ed espositiva che cerca costantemente di ritornare a tale unità. L'effettività e la contestualizzazione della vita nel mondo, infatti, viene recuperata da Heidegger in luce dell'essere-nel-mondo, il quale però apre, lo abbiamo visto, alla distinzione tra due modalità d'essere degli enti. Una distinzione, questa, che non viene superata, sebbene si unifichino Dasein ed enti intramondani grazie al comportamento procurante del primo nei confronti dei secondi. In tal modo, quindi, Heidegger riesce a recuperare l'elemento temporale, che viene elevato a fenomeno fondante l'essere del Dasein, il quale esprime in ogni dimensione, finanche in quella deiettiva, la sua propria essenza.

Quella che avevamo etichettato con la locuzione *intenzionalità distrutta*, è stata fatta da noi coincidere con il comportamento procurante della *Besorgen*. Questo, essendo espressione del modo con il quale i Dasein hanno a che fare, commerciando, con gli enti, origina dal coglimento degli enti stessi in virtù del loro contenuto, di *cosa* essi siano. Grazie a questo, essi sono contestualizzati nel mondo come mezzi per il raggiungimento di un fine, di uno scopo. Il rapporto che il Dasein struttura nei confronti degli enti, quindi, è fondato sulla dimensione logora del significato che essi veicolano primariamente.

Solamente in un secondo momento, quindi, Heidegger può far sì che tale azione procurante non viri verso il teoretico, recuperando quella che è stata considerata essere la dimensione più originale di questo periodo di insegnamento heideggeriano, ossia la distruzione fenomenologica, come abbiamo visto. Solamente attuando tale comportamento procurante, Heidegger ha la possibilità di mantenere il *Besorgen* interno al comportamento intenzionale, il quale non verrà più definito tale, ma solamente in quanto Cura. Ecco come, quindi, il passaggio al Dasein non è riuscito a tenere assieme l'elemento pratico che la vita fattizia, in quanto concreta, originariamente attuava nei confronti di sé. Affinché la Cura possa esaurire il comportamento intenzionale, infatti, Heidegger si è trovato di fronte alla necessità di introdurre *esplicitamente* il senso di attuazione come terzo elemento per il compimento del fenomeno.

La dimensione deiettiva originaria, abbiamo visto, non solo è inevitabile ma, anzi, risulta essere la *condizione di possibilità* affinché il Dasein si manifesti come temporalità genuinamente declinata in termini modali e non piuttosto cosali e contenutistici. Una ripresa, questa, della prospettiva cristiana che abbiamo esposto essere espressione di un tipo di rapporto temporale con il carattere evenemenziale della vita. Sebbene possa sembrare ovvio il tentativo di uscire da tale dimensione originaria, non essendo questa espressione di un genuino rapporto del Dasein con gli enti, il progetto heideggeriano, in realtà, sembrerebbe essere quello di oltrepassare tale situazione, senza eliminarla. La dimensione esistenziale del Dasein, all'interno della quale esso si dà come manifestazione del modo autentico d'essere dell'ente, è quella primariamente teoretica. Una tale lettura heideggeriana ci permette di richiamare le prime battute del presente lavoro, dove l'intento era quello di sottolineare la distanza che Heidegger ha tracciato tra la sua proposta fenomenologica e quella husserliana, la quale comportava la devitalizzazione dell'oggetto ad essa proprio. Il recupero della pre-teoreticità, infatti, essendo questa la dimensione fondante dell'atteggiamento teoretico della fenomenologia, muove dal teoretico stesso, cioè a dire che l'urgenza di rinvenire il pre-teoretico come originario campo fenomenologico, sia dia il luce della immediata dimensione teoretica. Sembrerebbe quasi che Heidegger giustifichi il suo atteggiamento critico ed analitico del pre-teoretico all'interno della sua matura esposizione filosofica. Se la dimensione deiettiva è la primaria ed ineliminabile condizione di possibilità per l'indagine fenomenologica, quella dimensione che avevamo fatto equivalere all'atteggiamento

naturale criticato ed eliminato da parte di Husserl, come origine della sua proposta fenomenologica, allora Heidegger non ha fatto altro che partire dalla già-da-sempre data situazione teoretica, al fine di superarla. Trattare il pre-teoretico a partire dalle condizioni e dalle strutture messe in campo dal teoretico sembrerebbe avere, a questo punto, una ragione fenomenologico-ontologica alle spalle. Il fatto stesso che la vita fattizia, in ogni sua contestualizzazione vitale, sia definita a partire dal teoretico, fin anche linguisticamente, dà ragione di questa precedenza concettuale.

Il fatto che l'analisi del pre-teoretico abbia mostrato come sia solamente questo l'elemento fondante di ogni indagine fenomenologica, secondo gli intendimenti originari che Husserl ha affidato all'impostazione di ricerca, ci permette di porre la questione se il Dasein non sia esso stesso la condizione di possibilità della deiettiva dimensione del Si. Cioè a dire che se la pre-teoreticità era null'altro che il fenomeno della vita, e se questa è stata interamente fatta coincidere con il Dasein nell'evoluzione del cammino di pensiero heideggeriano, ci si può chiedere se il valore fondativo della dimensione teoretica che la vita incarnava possa essere posto in mano al Dasein stesso.

Identificare la dimensione teoretica con il logoramento della significatività in cui la vita decade sembra coerente con quello che entrambe le dimensioni portano alla luce. La mancanza di una genuina comprensione dell'esclusivo modo d'essere del Dasein, all'interno della deiettiva dimensione del *Si-stesso*, richiama tanto alla devitalizzazione del fenomeno-vita da parte della fenomenologia husserliana, per come abbiamo visto essere stata esposta da Heidegger, quanto anche al riferimento all'univocità del contenuto che il logoramento produce. Infatti, la dimensione teoretica, nel quale è resa possibile l'applicazione di quella che abbiamo ipotizzato essere l'intenzionalità logora, viene caratterizzata alla luce di un serie di strutture, le quali sono primarie espressioni del genuino modo d'essere del Dasein, ossia la *situazione emotiva*, la *comprensione* ed il *discorso* [*Rede*]. In altre parole, il *Si* è la decaduta espressione formalmente indicata del Dasein, il quale non solo è originario rispetto alla situazione deiettiva, ma anzi lo fonda e lo rende possibile. La trascendenza del Dasein, ottenuta in luce del fatto che esso sia espressione propria del tempo originariamente inteso, in quanto «come», è precedente rispetto ad ogni declinazione successiva dell'essere, come *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. Nella dimensione deietta, infatti, è già in questi anni che Heidegger

caratterizza da una parte, una determinazione effettivamente coerente del Dasein, in quanto espressione del modo d'essere dell'ente privilegiato; dall'altra, una determinazione nella quale le strutture che lo caratterizzano cadono in una deiettiva ed impropria declinazione. Nella dimensione logora, ad esempio, il discorso, in quanto carattere esistenziale del Dasein, secondo cui la totalità delle «significatività» del mondo viene reso a livello linguistico, articolato discorsivamente, viene declinato nei termini della *chiacchiera* e delle *dicerie* [*Gerede*].³¹¹

Ad ogni modo, nonostante sembri possibile far sì che il Dasein recuperi la dimensione pre-teoretica che la vita fattizia originariamente è, una delle differenze che abbiamo messo in evidenza nel corso delle esposizioni precedenti è la distinzione che viene inevitabilmente posta tra il Dasein stesso e gli enti. Nella caratterizzazione della vita fattizia, al contrario, il comportamento intenzionale aveva come oggetto ultimo, come scopo di tale comportamento null'altro che la vita stessa. Essa, espressione di autosufficienza e di rilucenza nei confronti del mondo e degli enti che intenziona, non trovava che in sé l'ente intenzionato. È questo il motivo per cui, come abbiamo precedentemente citato, è inutile usare riferimenti quali «interno» od «esterno» in riferimento al fenomeno della vita effettiva.³¹² In questo senso, sarebbe problematico far coincidere il comportamento intenzionale con quello della Cura, dal momento che il primo trova la sua originaria esposizione e caratterizzazione a partire dall'unitarietà che la vita esemplifica. È per questo, a nostro avviso, che il passaggio al Dasein richiede, a Heidegger, di introdurre *esplicitamente* la dimensione pratica, ossia il *Vollzugssinn*.

La distinzione tra Dasein ed enti sussistenti nel mondo, quindi, recupera un'impostazione dualista nella proposta heideggeriana, la cui impostazione, in realtà, voleva essere superata da parte del Nostro in luce della posizione dell'*essere-nel-mondo*. Questo, infatti, avendo come scopo quello di mostrare la contestualizzazione del Dasein

³¹¹ GA 64, pag. 29: «Das Aufgehen der Redenden im Besprochenen gewährleistet nicht auch schon die ursprüngliche Aneignung der die Rede stehenden Sachen. Vielmehr wird das Sprechen im Alltag ohne ursprüngliche Aneignung des „Worüber“ vollzogen. Das, was über etwas geredet wird – das Gesagte –, ist gesprochen aus dem Hörensagen (der Zeitung), ist nachgeredet, angelesen und in dieser unverwurzelten Weise „daher geredet“. (...) Und das von ihm zu anderen weiter Geredete erzeugt das *Gerede*».

³¹² PDF, pag. 82: «Evento [*Ereignis*] non significa nemmeno che ci si appropria dell'esperienza vissuta da fuori o da qualche altra parte; “fuori” e “dentro” hanno qui così poco senso come “fisico” e “psichico”. Le esperienze vissute sono eventi, in quanto esse vivono di ciò che è proprio [*das Eigene*] ed è solo così che vive la vita».

all'interno del contesto ambientale con il quale si identifica, lontano dall'essere una mera esplicitazione della connotazione spaziale dell'ente, garantisce anche la determinazione dell'*apertura* nei confronti del mondo stesso. Abbiamo mostrato come sia proprio questa apertura a permettere la distinzione delle modalità d'essere dell'ente. Una contestualizzazione, quindi, la quale aveva permesso a Heidegger di recuperare, nel Dasein, la stessa concretezza e fatticità della vita del periodo primo-friburghese. È sempre in questo esistenziale, inoltre, che si mostra la volontà dell'autore di superare l'impostazione husserliana, secondo la quale, come abbiamo visto, la «messa fuori circuito» dell'esistenza del mondo garantiva la posizione della coscienza trascendentale come campo primo della fenomenologia. Era questa separazione inconciliabile, secondo Heidegger, tra la coscienza ed il mondo a riproporre la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, ossia tra *immanenza* e *trascendenza*. È proprio la posizione del comportamento intenzionale ciò che tenta di superare questa separazione tra le due sfere, una conciliazione che Heidegger giudica, però, insoddisfacente. Vedremo, infatti come, per l'autore, la semplice posizione dell'intenzionalità non sia sufficiente per la riunificazione delle due sfere d'esistenza; al contrario, *l'intenzionalità deve essere indagata in base al suo essere*.

Ad ogni modo, sembra che la distinzione tra Dasein ed enti sussistenti riproponga una simile separazione dualistica, dove l'azione procurante del primo si dirige verso gli enti ad esso esterni. Sembrerebbe la riproposizione di una distinzione tra l'*immanenza* del Dasein e la *trascendenza* degli enti intramondani. Se questo fosse vero, allora il comportamento intenzionale che Heidegger ha ricontestualizzato nel fenomeno della Cura tornerebbe ad avere un valore ed un'azione esterna rispetto ai poli di cui esso esprime il rapporto. In realtà, le esposizioni heideggeriane riguardo alla trascendenza, come è stato possibile accennare precedentemente, e come vedremo nelle pagine seguenti, conducono verso un differente tipo di intendimento di tale concetto fenomenologico.

c. Trascendenza.

Il fenomeno-tempo di queste elaborazioni heideggeriane, la sua centralità e problematicità, permette anche di andare oltre quelle questioni che, abbiamo visto, si lasciano aperte a possibili risposte. Il tempo, infatti, essendo fondamento del Dasein in

quanto esistenza, la cui azione fondante sostiene anche il comportamento della Cura, abbiamo visto rendere possibile anche un'altra esposizione dell'ente privilegiato stesso, ossia la sua *trascendenza*. Quello che risulta particolarmente interessante è vedere come la declinazione di tale carattere ontologico del Dasein risiede principalmente nei corsi dei tardi anni Venti, recuperando, proprio in collegamento con tale concetto, il ruolo dell'*intenzionalità*. Il valore di tale trattazione, in Heidegger e nella sua critica alla tradizione fenomenologica e filosofica, è quello di rivoluzionare il concetto di essere umano. È primariamente da comprendere cosa Heidegger intenda con il termine «trascendenza».

Abbiamo visto come nella fenomenologia tradizionale si apre la possibilità di distinguere due sfere di azione intenzionale: quella *immanente*, ossia la sfera interna della coscienza, la quale si *dirige verso, muove verso* la sfera *trascendente* degli enti. Con Heidegger, tuttavia, tale distinzione viene a cadere. Abbiamo visto in più passaggi come il concetto di intenzionalità heideggeriano si allontani da quello proposto da Husserl per via di una non estrinseca relazione tra *intentum* ed *intentio*, anzi. Il comportamento intenzionale è una disposizione primaria e fondamentale della vita fattizia, allo stesso modo di come anche la Cura lo è per il Dasein. È allo stesso tempo vero, però, che Heidegger mantiene il concetto di trascendenza come *oltrepassamento*.³¹³ Eppure, all'interno della sua proposta fenomenologico-ontologica, il *chi* ed il *verso che cosa* di questo superamento è completamente mutato. Ciò non dovrebbe far particolare problema, visto l'intento heideggeriano di completo rivoluzionamento dell'apparato terminologico e conseguentemente anche concettuale, in particolare dell'attore intenzionante, il *Dasein*.

Abbiamo mostrato come il tempo, fondamento del modo d'essere peculiare del Dasein, in quanto esistenza, comporti una fuoriuscita da sé del Dasein stesso, un oltrepassamento, appunto, non solamente delle interpretazioni scientifico-naturaliste del soggetto, ma anche, da parte del soggetto stesso, della sua limitatezza e finitudine. Il precorrimento della propria morte, ad esempio, in quanto espressione del tempo temporale, della temporalità che il Dasein sempre è, ne è l'espressione più piena. Un nuovo modo di intendere la trascendenza, quindi, conseguenza di un nuovo modo di comprensione di

³¹³ Heidegger, Martin, *Dell'essenza del fondamento* [VWG], in Id. *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pag. 93: «Trascendenza significa oltrepassamento (*Überstieg*)».

cosa sia e quale sia il ruolo dell'intenzionalità. Infatti, se la tradizione fenomenologica (Brentano, Husserl, Scheler) definiva il comportamento intenzionale come un «andare verso» gli enti, ossia un oltrepassamento dell'immanenza, il quale si faceva garante di un accesso alla trascendenza del mondo, con Heidegger, secondo il quale la sua proposta filosofica supera quella distinzione coscienza/mondo, soggetto/oggetto, è da ricomprendere *chi* oltrepassi e *che cosa* viene oltrepassato.

Essendo il comportamento intenzionale espressione prima del carattere pratico del Dasein, ecco come la trascendenza non possa che essere la costituzione fondamentale di tale ente; anzi, la trascendenza è ciò che rende possibile l'esistenza in quanto tale.³¹⁴ È quindi fondamento della «soggettività», se con tale termine si volesse intendere l'ente che noi stessi sempre siamo. Come tale, nel momento in cui ci riferiamo al Dasein, ci stiamo già da sempre riferendo ad una sua propria modalità di trascendere, di oltrepassare, *non* una barriera od un baratro che rendono l'oggetto separato dal soggetto, quanto piuttosto l'ente stesso. Dal momento che, come abbiamo visto, l'apertura del Dasein nei confronti del mondo è scoprente tanto gli enti quanto anche se stesso, in luce della sua azione commerciante con questi, ecco come l'oltrepassamento che pertiene al Dasein in quanto tale gli permette di superare anche se stesso.³¹⁵ Ma se il Dasein è essere-nel-mondo, originariamente ed equi-primordialmente, allora il mondo stesso deve essere compreso come espressione trascendente dell'esistenza, ossia deve essere *trascendentale*, se con tale termine non si viene ad intendere un «punto di vista», quanto piuttosto «tutto ciò che appartiene per essenza alla trascendenza».³¹⁶

Il Dasein ed il mondo, essendo co-originari, sono espressione della trascendenza, secondo Heidegger. È in questo modo che la distinzione immanenza/trascendenza viene evitata, assumendo piuttosto la primigenia unione tra le due (precedentemente distinte) sfere del soggetto e dell'oggetto. Un superamento, questo, che mostra il modo attraverso

³¹⁴ Ivi, pag. 94: «(la trascendenza è) *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*. (...) La trascendenza è un oltrepassamento che rende possibile qualcosa come l'esistenza in generale, e con essa anche il muover-“si”-nello-spazio».

³¹⁵ Ibidem: «L'esserci che trascende (un'espressione, questa, già di per sé tautologica) non oltrepassa né una “barriera” posta davanti al soggetto, in modo da costringerlo a restarci dapprima dentro (immanenza), né un “baratro” che lo separa dall'oggetto. D'altra parte neanche gli oggetti, cioè gli enti oggettivi, costituiscono *ciò verso cui* l'oltrepassamento ha luogo. *Ciò che* viene oltrepassato è proprio e solamente *l'ente stesso*, e precisamente qualsiasi ente che può essere o venire svelato all'esserci, e quindi *anche e proprio* quell'ente che “esso stesso” è in quanto esiste».

³¹⁶ Ivi, pag. 95.

il quale la proposta heideggeriana del Dasein intenda richiamare a quella connaturata ed equi-primordiale unità della vita fattizia nella figura dell'esistenziale *essere-nel-mondo*. Heidegger critica alla fenomenologia tradizionale di aver tentato di superare tale separazione alla luce della mera posizione di un rapporto esteriore ad esse: il comportamento intenzionale. Esso, infatti, creerebbe una sorta di ponte tra l'*immanenza* della coscienza e la *trascendenza* dell'oggetto. Heidegger non nega la centralità del concetto di intenzionalità, per un'autentica comprensione del ruolo della trascendenza nella fenomenologia. Quello che problematizza, però, rispetto a quanto faccia la fenomenologia, è l'*intenzionalità* in quanto tale. Non è sufficiente, secondo Heidegger, porre semplicemente l'intenzionalità per risolvere la questione della soggettività moderna di natura cartesiana, rinchiusa in sé ed impossibilitata a superare la barriera costitutiva che la caratterizza in quanto immanenza. Si deve porre in questione l'intenzionalità stessa ed il suo statuto, ossia si deve porre in questione *l'essere dell'intenzionale*.³¹⁷

Per quanto questo sembri essere il progetto heideggeriano fin dall'origine del suo cammino filosofico, è solamente in questo periodo, i tardi anni Venti, che tale questione può essere posta, e non prima. È solamente per via del fatto che Heidegger abbia guadagnato un solido panorama ontologico in cui muoversi, solo per il fatto di aver posto il Dasein come espressione autentica del modo d'essere dell'ente, che ci si può ora chiedere della trascendenza del Dasein stesso e della sua relazione tanto con la tradizione, quanto anche con il concetto di intenzionalità. Ossia, è solamente per via del fatto che Heidegger, lungo il suo cammino di pensiero, sia tornato a porsi le stesse domande della fenomenologia delle origini che il problema della trascendenza permette di essere indagato alla luce dell'intenzionalità. La prima proposta friburghese, infatti, non avrebbe permesso questa domanda, perché all'inizio degli anni Venti la posizione di un *ente* che superasse se stesso, per acquisirsi autenticamente in quanto espressione dell'essere, non sarebbe stata in alcun modo possibile. Ci sembra, quindi, che la posizione del Dasein da parte di Heidegger, in luce dell'evoluzione del concetto di vita, come è stato paradigmaticamente espresso nel 1923, abbia permesso a Heidegger un doppio movimento, opposto in se stesso: tanto allontanamento dalla fenomenologia, quanto avvicinamento.

³¹⁷ Cfr. PSCT, §12.

È il percorso stesso di Heidegger ad averlo condotto ad un recupero di strutture fenomenologiche che aveva riadattato ed ermeneuticamente sviluppato. Non è un caso, infatti, che sia proprio durante la vera e propria fase preparatoria di *Essere e Tempo* e durante i corsi di lezione successivi al 1927 che Heidegger richiami a concetti come quelli di intenzionalità e di metodo fenomenologico, quando la sua adesione alla fenomenologia non solo sembrava del tutto persa, ma era apertamente criticata. Una riproposizione, quindi, dell'intenzionalità *fenomenologicamente intesa*, sempre all'interno del progetto ontologico heideggeriano, il cui recupero riprende la tradizione fenomenologica, sintomo di un richiamo alle origini del suo proprio cammino.

Se è quindi tramite l'intenzionalità che Heidegger può autenticamente elaborare il problema della trascendenza, la quale chiede di essere ripensata alla luce della nuova questione del Dasein umano, allora *la trascendenza stessa permette una nuova e non-soggettivistica maniera di intendere il Dasein ed il suo comportamento intenzionale*. Nel corso di lezioni tenuto nel 1928, contemporaneamente alla stesura del testo *Dell'essenza del fondamento*, leggiamo che «il problema della trascendenza in generale non si identifica con il problema dell'intenzionalità. Questa, in quanto trascendenza ontica, è possibile soltanto sul fondamento della trascendenza originaria: sulla base dell'*essere-nel-mondo*. Questa trascendenza originaria rende possibile ogni singolo rapporto intenzionale con l'ente».³¹⁸ Come avevamo già accennato nelle prime battute di questo lavoro, la distinzione heideggeriana tra una trascendenza ontica ed una ontologico-originaria, distingue nettamente l'intendimento del comportamento intenzionale tra Heidegger e Husserl. Se il secondo pone l'intenzionalità come possibilità di superamento della distinzione tra le due sfere di azione, quella dell'*immanenza* che, in tal modo, ha la possibilità di dirigersi verso quella della *trascendenza* dell'oggetto, con Heidegger, al contrario, la trascendenza si fonda sull'*essere-nel-mondo*, in quanto contestualizzazione ambientale dell'azione del Dasein. Nonostante in questo modo sembrerebbe possibile evitare di affermare una differenza ontica come quella che abbiamo precedentemente esposto, tra il Dasein e gli enti intramondani, questa possibilità viene a cadere nel momento in cui si comprende quale sia la connotazione trascendente del *mondo*.

³¹⁸ Heidegger, Martin, *Principi metafisici della logica* [PML], il melangolo, Genova, 1990, pag. 161.

Nel distinguere l'intenzionalità come trascendenza ontica rispetto a quella del Dasein, intesa in termini ontologici, Heidegger sta nuovamente distinguendo la sua proposta fenomenologica da quella husserliana. La distinzione coscienza/mondo, ora, non può più essere superata mediante l'apporto di una struttura ontica come è quella dell'intenzionalità; il porre *simpliciter* il comportamento intenzionale non è garanzia del superamento del limite costitutivo che la coscienza impone, in quanto identificata come *immanenza*. La possibilità di darsi di un'autentica compenetrazione tra le due sfere, della coscienza da una parte, del mondo dall'altra, si attua solamente quando tali sfere sono del tutto eliminate. È il connaturato rapporto tra Dasein e mondo, visto che il primo è *nel* mondo, a giustificare la svolta heideggeriana verso il suo proprio approccio ontologico.

In luce di questo, deve essere chiarito lo statuto del concetto di mondo, così come inteso nell'espressione *in-der-Welt-sein*. Sebbene Heidegger affermi l'equi-primordialità di questo esistenziale con il Dasein e nonostante quest'ultimo sia stato etichettato come «soggetto», in maniera semplificatoria, il «mondo» non è da intendere come *soggettivo*. «Soggetto», in realtà, è esattamente quello che la trascendenza del Dasein impedisce di affermare: il soggetto è ciò che è presente, è quello che vive limitatamente all'interno della presenza costante e della ripetizione dell'*ora*. Il Dasein, al contrario, espressione del tempo autentico, non è mai semplicemente presente, semplicemente *sussistente* nel mondo. Esso è *esistente* nel mondo, esso è il mondo stesso. Ecco come, di conseguenza, il mondo non sia nemmeno «oggettivo», ossia facente parte degli oggetti che sono.³¹⁹ Il problema della trascendenza del mondo, fin dalla modernità, ha posto la questione di come sia possibile finanche solamente sapere dell'esistenza veritiera ed affidabile di un ente esterno alla propria sfera di coscienza, da parte di un ente immanente e chiuso all'interno di essa. È questo il problema del realismo critico, ad esempio, come abbiamo esposto nelle pagine precedenti. La posizione dell'intenzionalità, come detto, è una risposta ed una soluzione insoddisfacente. Quello che Heidegger apporta alla questione è la sua insensatezza: chiedersi dell'esistenza del mondo esterno, quando il solo spazio d'esperienza ipotizzato è quello interno, rende crollabile la posizione della domanda in tali termini. La proposta di Heidegger, al contrario, giustifica la trascendenza del mondo

³¹⁹ VWG, pag. 114: «In fondo occorre intendere il concetto di mondo in modo tale che se anche dovesse risultare soggettivo, cioè appartenere all'esserci, non per questo cadrebbe come un ente nella sfera interiore del soggetto "soggettivo". Ma per la stessa ragione il mondo non è nemmeno meramente oggettivo, se con questo si intende il fare parte degli oggetti che sono».

all'interno della proposta fenomenologico-ontologica: l'ingresso nel mondo è garantito dalla comprensione preliminare del mondo stesso, nei termini dell'appagatività dei rimandi a cui il commercio del Dasein con il mondo necessariamente conduce.³²⁰ Il fatto che siano gli enti ad essere trascesi dal Dasein, ossia essendo quest'ultimo in grado di oltrepassarli, essi devono essere originariamente conosciuti, pre-compresi in quanto tali. Gli enti, infatti, non possono essere trascendenti, dal momento che il loro modo d'essere non è quello dell'esistenza, bensì quello della *sussistenza*. Tale conoscenza, lo abbiamo visto, è possibile solamente alla luce del loro essere espressione di una significatività che si incontra primariamente nel mondo, alla luce della quale il Dasein possa dotarli di senso, al fine di commerciare con essi. Ma questa comprensione della significatività degli enti è resa possibile solamente dal fatto che il Dasein come tale abbia una comprensione antecedente del mondo, la quale comprensione rende possibile agli enti di essere enti intramondani.³²¹

La trascendenza del Dasein, quindi, risulta essere ben diversa da quella in riferimento alla quale la fenomenologia della tradizione aveva opposto l'immanenza della coscienza. Il fatto che Heidegger caratterizzi il Dasein in base al tempo ed alla temporalità che esso incarna, in quanto esistenza, in quanto uscente ed oltrepassante la dimensione della presenza che gli enti in quanto tali esemplificano, esprime il *modo* attraverso il quale questi vengono incontrati nel mondo. La trascendenza, quindi, *non* risolve la differenza ontica che sussiste tra le due modalità d'essere dell'ente, anzi. È solamente il mondo che, identificato con il Dasein, permette di essere considerato in quanto *trascendentale*, come

³²⁰ Heidegger, Martin, *I problemi fondamentali della fenomenologia* [PF], il melangolo, Genova, 1991, pagg. 286-287: «Noi abbiamo visto a più riprese che l'esserci, facendo esperienza dell'ente, specialmente nel commercio col mezzo utilizzabile, comprende già sempre l'appagatività – che esso si rivolge ad un tale ente solo movendo dalla comprensione preliminare del complesso di appagatività della significatività, del mondo. (...) Perciò abbiamo affermato: il mondo è in un certo senso al di là di ogni oggetto, esso è più oggettivo di tutti gli oggetti e tuttavia non ha il modo d'essere dell'oggetto. Il modo d'essere del mondo non è la sussistenza propria degli oggetti: il mondo, invece, esiste».

³²¹ Questo è un *topos* recuperato più volte durante le lezioni della fine degli anni Venti. Cfr., ad esempio, Heidegger, Martin, *Kant e il problema della metafisica* [KPM], Universale Laterza, Roma-Bari, 1985, pag. 67: «D'altra parte, affinché un ente possa essere incontrato per quello che è, occorre che esso sia già stato, fin da principio, "conosciuto" come ente, ossia relativamente alla costituzione del suo essere. Ne consegue, implicitamente, che la conoscenza ontologica, o meglio, in questo caso, sempre preontologica, è la condizione della possibilità che, in generale, qualcosa come un ente giunga ad obiettarsi [*entgegenstehen*] a un essere finito. All'essere finito è necessaria questa facoltà fondamentale di volgersi a..., consentendo l'obiettarsi di... Solo in questo volgersi originario, l'essere finito tiene davanti a sé un campo d'azione, all'interno del quale qualcosa può "corrispondergli". Tenersi fin da principio in tale campo, formarlo originariamente: tutto ciò non è altro che la trascendenza, contrassegno di ogni rapportamento finito all'ente».

abbiamo visto. *Gli enti, proprio perché non esistono ma sussistono, non sono trascendenti ma, al contrario, sono ciò che viene trasceso.* Ci sembra, quindi, che la differenza ontica sia inverata dalla posizione della trascendenza. Gli enti, espressione del tempo obbiettivato, quel tempo che viene recuperato nella descrizione della loro storia, sono *onticamente* altro, hanno una diversa modalità d'essere enti rispetto al Dasein.

Queste esposizioni, inoltre, ci permettono di comprendere quali siano le basi ontologiche su cui Heidegger può fondare la ricerca sull'*essere dell'intenzionale*. Il fatto che la fenomenologia husserliana abbia posto il comportamento intenzionale come un ponte, finalizzato alla connessione delle due sfere dell'immanenza e della trascendenza, ponendo tale comportamento nell'ordine ontico della ricerca filosofica, piuttosto che in quello ontologico, sarà declinato, nelle pagine che seguiranno, nella mancata posizione della domanda sul senso dell'essere. Quello che ci sembra di aver guadagnato, in ultima analisi, grazie alle esposizioni del carattere trascendente del Dasein, è tanto un ritorno alle questioni fenomenologiche originarie, sebbene riviste e radicalmente contestualizzate, quanto anche un terreno critico in grado di sollevare ultimativamente la questione ontologica.

2- L'essere dell'intenzionale.

Il doppio movimento di allontanamento e di progressivo recupero della proposta fenomenologica delle origini ha permesso a Heidegger di problematizzare esposizioni della tradizione, in maniera nuova e coerente con il suo percorso di pensiero. Proprio questo allontanamento ha aperto, tuttavia, a delle mancanze da parte dell'autore, le quali trovano, a nostro avviso, difficile soluzione all'interno delle strutture che egli stesso ha prodotto. Quello che mantiene, almeno negli intenti, lungo tutto il suo periodo di insegnamento, tanto a Friburgo quanto a Marburgo, è la distinzione tra l'atteggiamento teoretico della fenomenologia husserliana e la sua indagine di natura pratica. Quello che abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti è proprio il fatto che questo tipo di interesse da parte di Heidegger muove tutta la sua proposta filosofica, erede di un recupero di Aristotele la cui presenza si fa trasversale in tutto il suo percorso. Infatti, è proprio nel recupero dell'*orexis* aristotelica che abbiamo rinvenuto una prima difficoltà nell'identificare pienamente il comportamento intenzionale della proposta primo-friburghese con il comportamento procurante attuato da parte del Dasein. In base anche

agli ultimi risultati guadagnati alla luce della posizione del ruolo della trascendenza, la differenza ontica che sembra aprirsi nella posizione dell'esistenziale *essere-nel-mondo*, muove una serie di conseguenze, prima tra tutte l'attività commerciante che il Dasein avrebbe nei confronti degli enti intramondani. Questo, di per sé, non farebbe particolarmente problema all'interno dell'impostazione di pensiero fornita dall'autore. Quello che sembra rendere problematica tale declinazione pratica del comportamento intenzionale è il fatto che il modo in cui l'ente privilegiato si rapporta agli oggetti è completamente altro rispetto a quello con cui la vita agiva il suo comportamento intenzionale. Il punto che è stato voluto guadagnare dalle pagine che precedevano riguardava non tanto una problematica intrinseca alla produzione heideggeriana, quanto piuttosto una questione di diretta discendenza di certi concetti e rapporti tra di essi che, a nostro avviso, non trovano origine nelle primarie posizioni fenomenologiche.

Una declinazione del pratico, quindi, quella heideggeriana, che non sembra essere autentica espressione di pre-teoreticità, origine della critica alla fenomenologia husserliana, già dal 1919, la quale avrebbe dovuto essere la cornice di una filosofia che, in verità, ha mancato sempre più di essere fenomenologica. Che questo fosse lo scopo dell'indagine heideggeriana non è messo in dubbio: fin da subito l'interesse dell'autore ha virato verso questioni *ontologiche*, accompagnate conseguentemente da rifondazioni *terminologiche* ed *ermeneutiche*, le quali hanno garantito, in maniera progressiva, di giungere fino alla posizione della domanda sull'essere. Coerentemente con il suo percorso, Heidegger ha trovato nel fenomeno-tempo e nella sua declinazione storica, grazie all'eredità di Dilthey, tra gli altri, la possibilità di indagare l'essere a partire dal modo attraverso il quale esso si dà nella manifestazione degli enti. Ecco quindi come la posizione del Dasein, come modalità privilegiata d'essere dell'ente, trovi la sua coerenza all'interno della filosofia heideggeriana. Che questa posizione, però, abbia portato ad una perdita di certe e determinate (e determinanti) sfumature concettuali, in particolare per quanto riguarda il tema dell'intenzionalità, è stato obiettivo dei capitoli precedenti.

In questa ultima sezione, al contrario, il nostro scopo è mostrare quale sia effettivamente il ruolo dell'intenzionalità (e non della Cura) nell'ultima proposta heideggeriana, prima della pubblicazione della grande opera del '27. Di centrale importanza è il 1925, anno nel quale si sono tenute le *Conferenze di Kassel* ed il corso di lezioni *Prolegomeni alla storia*

del concetto di tempo. In questi due luoghi della produzione heideggeriana troviamo una serie di problematicità, le quali recuperano in maniera estremamente organica le esposizioni degli anni precedenti, liberando la strada per le successive elaborazioni dell'autore. È in questi due testi, con l'ausilio di altri *topoi*, che cercheremo di indagare l'essere dell'intenzionale, chiedendoci quale sia il ruolo di tale struttura concettuale, alle porte di un testo dove le occorrenze del termine «intenzionalità» sono ridotte al minimo.

In numerosi passi che abbiamo analizzato della proposta heideggeriana, il superamento di quella dimensione meramente teoretica che la fenomenologia husserliana mirava a costruire, una dimensione garantita per via di quell'annullamento di relazione intrinseca tra la coscienza ed il mondo, che separava in maniera netta la sfera immanente da quella trascendente, è stato esemplarmente espresso nella posizione di modalità dell'accesso diretto al mondo ed alle esperienze vissute, più in generale. Dalla posizione della *Kenntnisnahme* come attività, passando per l'introduzione dell'intuizione ermeneutica come via diretta per l'incontro con il mondo, Heidegger ha sollevato la questione del Dasein, equi-primordiale carattere del mondo. La manifestazione di una sfera di trascendenza che inglobasse tanto il soggetto quanto l'oggetto – nonostante non siano questi i termini con i quali Heidegger declini l'*in-der-Welt-sein* – ha garantito all'autore una critica nuova alla proposta husserliana. Infatti, se quest'ultima tentava di superare la distanza tra l'immanenza della coscienza e la trascendenza del mondo attraverso la posizione dell'intenzionalità, Heidegger contestualizza tale comportamento *nella vita, nel Dasein*.

Eppure, la posizione del comportamento intenzionale in Heidegger, il quale viene poi a declinarsi nei termini di Cura, manca di un'autentica attuazione nell'esperienza effettiva. Il modo di prendersi cura del Dasein delle cose utilizzabili è tale per cui la direzionalità dell'atteggiamento è originariamente e primariamente mossa da interessi contenutistici, finalizzata ad un'azione commerciante nei confronti degli enti. Quello che in questo periodo viene recuperato e contestualmente elaborato da parte di Heidegger è il primato della *vista*. È stato mostrato come l'accesso al mondo ed il nostro comportamento nei suoi confronti fosse declinato diversamente da come veniva proposto in Husserl: non un mero stare a guardare disinteressato, ma anzi un agire concreto sulla nostra esistenza, a partire dal mondo. Ecco come l'ontologia heideggeriana si muova verso un recupero del ruolo

della vista come canale di comunicazione primo nei confronti del mondo. Nonostante del tutto peculiare come elaborazione, questo avvicinamento alla fenomenologia ci permette di dare ragione del rapporto procurante del Dasein rispetto agli enti e dello statuto di questi rispetto al Dasein. L'intento che muove queste ultime pagine è quello di tirare le fila delle esposizioni precedenti, giungendo alla fondazione di un terreno fertile per l'emergere della domanda sul senso dell'essere e sul ridimensionamento, come vedremo, del ruolo dell'intenzionalità.

a. *Umsicht* ed inutilizzabilità.

Espressione di questa nuova concezione della «vista» è la *Umsicht*, resa in italiano con la locuzione «visione ambientale preveggenete», la quale ci sembra più fedele all'originario significato del termine, rispetto a traduzioni come «avvedutezza» e «circospezione», le quali ci riserviamo di usare nel testo. L'*Umsicht* è il modo di vedere del Dasein, secondo il quale esso si orienta nel suo «avere a che fare» [*Umgang*] con gli utilizzabili nella totalità di rimandi. Contrariamente alla concezione husserliana, secondo la quale la vista aveva il ruolo di essere mezzo primo di incontro *teoretico* e *disinteressato* nei confronti del mondo, la proposta heideggeriana, la quale mira ad essere recupero del pre-teoretico, ingloba il primato percettivo della vista assieme al primato dell'azione procurante.

Si struttura una sorta di dipendenza circolare tra il commercio con gli enti e la visione ambientale preveggenete. Infatti, il primo trova ragione per la sua applicazione solamente per via dell'azione indagatrice dell'*Umsicht*, la quale, però, può essere autenticamente applicata per via della primaria relazione commerciante che il Dasein ha nei confronti del mondo. La dimensione deiettiva del *Si*, tuttavia, oscura questa diretta e propria azione del Dasein verso gli enti, dal momento che lascia cadere ogni responsabilità diretta nelle mani di *nessuno*. Non solo, ma è una dimensione, questa, che impedisce di svelare autenticamente la costituzione delle cose, il loro modo d'essere che, in quanto semplicemente sussistenti, non possono che acquisire dall'azione del Dasein. Abbiamo visto la *Gerede*, la chiacchiera inutile, come espressione deiettiva del *discorso*, in quanto modalità ontologica di darsi del Dasein nella sua apertura verso il mondo, assieme alla *Befindlichkeit* ed al *Verstehen*. La chiacchiera illude il Dasein di essere a conoscenza di quello di cui sta discorrendo, quando in realtà l'atteggiamento che il *Si* veicola è quello

di rimanere sulla superficie delle cose, senza mai entrare in profondità. Eppure «ogni percezione (vedere, sentire) è interpretativa»³²², cioè a dire che l'approccio interpretativo da parte del Dasein nei confronti del mondo garantisce il dischiudersi della significatività autentica degli enti. In questo modo, infatti, interpretando, ci si appropria del mondo circostante, assieme a significati primariamente dati in esso. *La visione ambientale preveggenete, quindi, in quanto sguardo procurante del commercio con gli enti, assicura l'apertura mondana dell'esser-in del Dasein.*³²³

All'interno di questo atteggiamento *avveduto*, quindi, le cose nel mondo non possono che essere viste come utilizzabili, come cioè mezzi per il raggiungimento di uno scopo proposto da parte del Dasein stesso. L'attività pro-curante, che trova nel e dà fondamento all'*Umsicht*, agisce in quella totalità di rimandi che garantisce il raggiungimento dell'appagatività [*Bewandtnis*] del Dasein. Un comportamento, questo, che può però essere interrotto. Nelle pagine precedenti abbiamo identificato il modo d'essere degli enti, espresso con i termini *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, mentre tali modalità d'essere dell'ente, distinte dal *Dasein*, sono da tenere separate, dal momento che diverso è lo *sguardo* che le coglie. Infatti, l'*utilizzabilità* è la modalità d'essere dell'ente all'interno dello sguardo ambientale preveggenete, guida e direzione dell'azione procurante del Dasein verso il mondo; la *semplice-presenza*, al contrario, è la modalità esistentiva tale per cui le cose nel mondo ambiente sono percepite non più come mezzi, ma come semplicemente sussistenti. Viene, in questo modo, a distinguersi una duplice tipologia di sguardo, la quale veicola anche un doppio *modo* di comprendere le cose nel mondo, rispetto ad una loro certa e determinata finalità.

L'inutilizzabilità del mezzo, che «resta comunque un utilizzabile»³²⁴, *sorprende* il Dasein. La sorpresa [*Auffälligkeit*], assieme all'*importunità* [*Aufdringlichkeit*] ed alla *impertinenza* [*Aufsässigkeit*], sono i caratteri ai quali Heidegger imputa l'annunciarsi della semplice-presenza, come modo ontico d'essere. Infatti «la semplice-presenza si annuncia, ma è ancora invischiata nell'utilizzabilità del mezzo. Questo non si è ancora travestito da semplice cosa».³²⁵ Il mantenersi primaria dell'utilizzabilità è coerente con

³²² GA 64, pag. 36: «Alles Vernehmen (Sehen, Hören) ist auslegend».

³²³ Ibidem: «Die Sicht des besorgenden Umgangs halt als Umsicht del Insein seine nächste Welt erschlossen».

³²⁴ ET, pag. 96.

³²⁵ Ivi, pag. 97.

quanto Heidegger sta cercando di esporre: la *Zuhandenheit*, prioritaria rispetto alla *Vorhandenheit*, è il carattere proprio degli enti nel/del mondo, perché la *visione ambientale preveggenete* è il rapporto primo del Dasein verso il mondo-ambiente. C'è da chiedersi, però, quale sia la relazione che intercorre tra Dasein e semplici-presenze, dal momento che un'azione diretta e commerciante nei loro confronti è inibita dalla mancanza di uno sguardo effettivamente garante della pro-cura. Inoltre, in che modo lo «sguardo procurante del commercio» può essere sospeso?

Leggiamo, nella IX conferenza tenuta a Kassel, edita con il titolo *Il tempo come determinazione della storia*, che «l'esserci ha la possibilità di prescindere dal prendersi cura e di rendere autonoma la visione ambientale preveggenete. Così nasce la filosofia e la scienza in generale». ³²⁶ Sembrerebbe che sia il Dasein stesso a separare l'azione procurante del *Besorgen* dalla circospezione, garantendo lo scoprimento degli enti non più – e non solamente – come utilizzabili, a disposizione del Dasein, al fine di raggiungere uno scopo immediato, ottenendo appagatività, ma anche come enti meramente sussistenti nel mondo. Sebbene le *semplici-presenze* e gli *utilizzabili* siano tali per via del loro specifico modo d'essere, sembrerebbe che sia *anche* lo sguardo del Dasein a caratterizzare gli enti secondo uno oppure un altro modo d'essere. O meglio, sembrerebbe che la sospensione dell'attività *circum-spetta* del Dasein garantisca ai mezzi con cui esso ha a che fare di darsi anche a prescindere dall'attività utilizzatrice di questo. Eppure, non manca l'azione del Dasein verso gli enti semplicemente sussistenti. Se è vero che, in quanto non più utilizzabili, gli enti non sono più oggetti di commercio con il Dasein, è allo stesso tempo vero che, come Heidegger ci dice, le semplici presenze fondino la filosofia e la scienza in generale. Non volendo indicare tale relazione come «contemplativa», per evitare di confondere questo atteggiamento con quello presente nella criticata fenomenologia husserliana, lo sguardo che apre a tale modo d'essere degli enti è *meno attivo* rispetto a quello in funzione del quale i Dasein commerciano. In altre parole, sebbene le semplici-presenze non siano mezzi, in esse è «ancora invischiata» l'utilizzabilità che le precede. E tale utilizzabilità residua sembrerebbe essere quella che il Dasein sfrutta per fondare la filosofia e le scienze. Un agire meno pratico, eppure, pur sempre una sorta di commercio con gli enti.

³²⁶ KV, pag. 325 (corsivo mio).

Sebbene quella appena esposta, ossia lo statuo delle semplici-presenze, sia definibile come inutilizzabilità degli enti, Heidegger espone una seconda declinazione in cui le cose nel/del mondo possono interrompere la catena di rimandi che garantisce l'appagatività dello scopo per il quale essi vengono pro-curati. L'inutilizzabilità delle cose, infatti, può anche non dipendere dalla mancanza di uno sguardo pro-curante, ma da un difetto della cosa con cui si sta commerciando. È in questo modo che le cose si fanno presenti all'interno del mondo-circostante «in un senso accentuato, come quando un ente avente il carattere dell'«utile a» *si inceppa* nella sua utilità, diventa inservibile, si guasta».³²⁷ In questa interruzione del processo della procura da parte del Dasein, esso stesso si *trattiene* [*aufgehalten*] all'interno della *Besorgen* e presso la cosa mondo ambientale, la quale diviene vistosa e salta in primo piano. Eppure, continua Heidegger, questo modo di interruzione della totalità di rimandi non impedisce in alcun modo al Dasein di rimanere all'interno del modo d'essere del procurare.³²⁸ L'inutilizzabilità, quindi, non comporta una modificazione della cosa in sé, quanto piuttosto, coerentemente con quello che era già stato esposto da parte di Heidegger, una «*rottura della familiare totalità di rimando*»³²⁹, ossia del modo mediante il quale la cosa viene vista da parte del Dasein. *Coerentemente*, perché le cose nel/del mondo trovano il proprio *sensu* solamente per via dell'azione – e come abbiamo visto, anche e primariamente dello *sguardo procurante del commercio* – del Dasein nei loro confronti. Il loro posto nel mondo, gli enti, lo acquistano solamente alla luce dell'unitarietà che assumono per via dei rimandi che intrecciano tra di loro. Una connessione, questa, che dà alla presenza tutti gli enti ad essa familiari. Infatti, l'*assenza*, la mancanza di qualcosa all'interno del mondo, dove, al contrario, i rimandi *chiudono* ogni tipo di connessione, «ha con ciò nell'incontro col mondo-circostante una funzione privilegiata».³³⁰

Quello che in questo modo appare è che ogni ente all'interno del mondo-ambiente può essere inutilizzabile, può interrompere, in un modo o nell'altro, la catena *conchiusa* di rimandi, ma il *modo d'essere di tale ente è sempre e comunque quello dell'essere-alla-*

³²⁷ PSCT, pag. 229.

³²⁸ Ivi, pag. 230: «Questo trattarsi presso una cosa del mondo-circostante divenuta in tal modo vistosa, non ha però il carattere dell'irrigidirsi e dell'osservare, ma è un trattarsi che ha e mantiene il modo d'essere del procurare».

³²⁹ Ibidem.

³³⁰ Ivi, pag. 231.

mano [*Zuhandenheit*]. Il modo di rapportarsi del Dasein nei confronti degli altri enti è sempre è comunque quello del commercio, dal momento che è proprio tale pro-curare ad aver fornito di senso gli enti, in primo luogo. Anche nei casi in cui il mondo incontrato non è soggetto a schemi di uso, esso fa i conti con la procura.³³¹ Questo perché, in ogni caso ed in ogni atteggiamento che si struttura con il mondo, il Dasein rimane espressione dell'essere-in [*Insein*], della contestualizzazione, la quale non è solamente una posizione del Dasein nel mondo, ma è una immediata messa in moto dello stesso, secondo procura. L'inattività è una modalità della procura, così come il riposarsi ed il prendersi una pausa dallo scopo che si sta perseguendo. In questo modo, però, la vista ed il vedere, che erano stati solamente legati all'*Umsicht* come atteggiamento procurante, sono liberati, divenendo semplice percezione e presenza [*Da-haben*] del mondo.³³²

Il modo con il quale il Dasein si relaziona agli enti, quindi, non può che essere quello del commercio procurante, a prescindere dal tipo di *sguardo* che esso applica. Anzi, proprio in funzione del sempre e comunque orizzonte pratico con il quale esso intenziona gli enti nel mondo, essi vengono dati come mezzi e strumenti per il raggiungimento di un fine. Lo statuto degli enti come semplicemente presenti, quindi, non sembra essere che un mero annuncio di questa possibilità, la quale però non è propria delle cose, quanto piuttosto autenticamente demandata all'azione più o meno attiva del Dasein nei loro confronti. *Il modo d'essere dell'ente che non coincide con l'esistenza sembra essere nelle mani del Dasein e nel modo di agire di questo nei confronti degli enti, gerarchicamente inferiori ed onticamente differenti da esso.* L'azione procurante del Dasein, il comportamento *compiutamente* intenzionale che Heidegger introduce con il fenomeno della Cura, lontano dall'essere un mero riferimento contenutistico, fonda il *modo* d'essere degli enti. Il mondo, in ultima analisi, si costituisce come totalità di rimandi, come insieme conchiuso di vie e strade per il raggiungimento di uno scopo, la cui attuazione è garantita e le cui interruzioni o mancanze non sono altro che momenti di riposo, i quali mantengono sempre la loro tendenza all'appagatività. È per via del fatto che il Dasein sia sempre *in-essere*, contestualizzato mondanamente, che tale tendenza attiva viene mantenuta come corrente univoca, nel quale ogni tipo di intenzione viene trascinata. Non

³³¹ GA 64, pag. 37: «Auch da, wo die begegnende Welt (als Himmel ζ. B.) sich dem herstellenden und verwendenden Umgang entzieht, trägt ihr das Besorgen als umsichtiges Hinsehen Rechnung».

³³² Ibidem: «Das vordem in der Umsicht gebundene Sehen wird frei für ein nur Wahrnehmen und Da-haben der Welt».

sembra esserci spazio per uno stato disinteressato, da parte del Dasein. Persino un'incuria, una negligenza nei confronti degli enti viene caratterizzata secondo una realizzazione avveduta.³³³

Ogni singolo modo di agire da parte del Dasein verso gli enti intramondani fa sì che questi vengano caratterizzati come *utilizzabili, alla mano*, ossia sempre disponibili per il raggiungimento dello scopo verso il quale ci si sta dirigendo. Uno scopo che, per via della totalità dei rimandi, nella quale ogni ente trova il proprio posto, è *presente*, vive e vuole essere ottenuto nell'*ora*. Il fatto che il tempo autentico sia il precorrimento della morte, del non-più, ossia la possibilità più propria del singolo Dasein, non significa che tale morte deve essere realizzata. Il precorrimento non significa portare tale possibilità nel presente, non è il raggiungimento immediato di un desiderio, di uno scopo. Si giunge, quindi, ad un'interessante conclusione, tale per cui gli esistenziali del Dasein non sembrerebbero essere soggetti a questo tipo di commercio utilitaristico, così come lo sono invece gli enti intramondani. Né il mondo, né la morte, nemmeno gli Altri, sono *mezzi*. Se il mondo non è un mero utilizzabile per via del fatto che è la condizione di possibilità di quella trascendenza che il Dasein stesso, in quanto *esistenza*, incarna, una trascendenza che permette, abbiamo visto, la direzionalità verso gli enti, finalizzata al di loro oltrepassamento, anche gli Altri non sono equiparabili a dei mezzi. E questo non per via di una qualche massima etica di kantiana memoria, quanto piuttosto per via della differenza ontica che tra Dasein non sussiste. Ogni Dasein è, in quanto *modo d'essere dell'ente*, identico ad ogni altro Dasein. Essi non sono mezzi perché non sono all'interno della serie concatenata di rimandi che costituisce lo spazio di realizzazione dello scopo.³³⁴ La *Fürsorge*, di conseguenza, non è espressione di quello sguardo commerciante, come lo è l'*Umsicht*. Anzi, tale modalità della Cura, lontana dal voler rendere gli altri Dasein *mezzi*, ha come obiettivo quello di preoccuparsi degli Altri, affinché raggiungano i propri scopi, secondo le proprie possibilità. Ecco come ci si offrono, quindi, altri due modi dello

³³³ Ivi, pag. 41: «Der Seinscharakter des Besorgens ist Aufgehen in der besorgten Umwelt. Das Besorgen begreift in sich das umsichtige Bewerkstelligen ebenso wie das hinsehende Verweilen und beide wiederum sowohl in der Ruhe der Sorglosigkeit als auch in der Unruhe der Besorgnis».

³³⁴ Wrathall, Mark A., *Individuation and Heidegger's Ontological "Intuitionism"* [pp. 69-86], in Id. *Phenomenology and the Primacy of the Political*, «Contribution to Phenomenology», 89, Springer, 2017, pag. 77: «Just as it would be a mistake to think that circumspection [*Umsicht*] – practically-engaged intuition – sees by looking at an object, so too would we err in thinking that we ordinarily “look at” or “circumspect” other people».

sguardo, di declinazione *non-commerciante*: il *riguardo* [*Rücksicht*] e l'*indulgenza* [*Nachsicht*].

L'esposizione del concetto di *Umsicht* ha avuto come obiettivo quello di comprendere il ruolo del Dasein verso gli enti. Essi, infatti, lontani dall'essere intenzionati unicamente per via del loro contenuto, del loro *cosa*, trovano espressione del *modo* d'essere alla luce dello sguardo procurante del Dasein nei loro confronti. Quello che ancora una volta viene ad evidenza, a nostro avviso, è il fatto che la dipendenza degli enti intramondani con i Dasein non riunifichi appieno quella distinzione ontica tra questi. Dal momento che è solamente in virtù dell'azione procurante che gli enti sussistenti acquistano un posto nel mondo, inteso come totalità di rimandi, essi non possono essere intesi come completamente indipendenti dal Dasein. Allo stesso tempo, tuttavia, il fatto che sia diano secondo due differenti modalità, tanto come *utilizzabili*, quanto anche come *semplici-presenze*, sottolinea la loro parziale autonomia dall'azione dell'ente esistente. Non solo, infatti, essi sono portatori di *significatività*, che, in quanto indicazione formale del ruolo che essi veicolano, è data già immediatamente, ma la possibilità di essere sottratti dall'azione procurante del Dasein in quanto meramente sussistenti garantisce un certo grado di indipendenza. Tuttavia, come abbiamo visto, la primaria modalità d'essere degli enti è quella dell'utilizzabilità, tale per cui, anche un allontanamento da questa posizione, ne garantisce una possibile declinazione d'uso.

Questa situazione ambigua degli enti è la riprova, a nostro avviso, della differenza che intercorre tra questi ed il Dasein. Il fatto che il loro modo d'essere dipenda dall'azione e dallo sguardo procuranti dell'ente esistente, lontano dal riunificare sotto un unico fenomeno queste modalità, come nel fenomeno della vita fattizia, ci sembra, al contrario, che ne inveri la distanza.

b. Il modo d'essere della coscienza.

Abbiamo cercato di mostrare come ogni aspetto del Dasein, per come viene esposto da Heidegger, sembri rinviare ad una dimensione pratica, attiva e attuosa. Questo, in ultima analisi, è una sorta di passaggio concettuale necessario, per via del fatto che la posizione del Dasein, come quell'ente che dovrebbe inglobare in sé i caratteri primi della vita fattizia, richiede anche l'esplicitazione della componente di compimento di quello che era definito come *comportamento intenzionale*. Cioè a dire che, a nostro avviso, la posizione

della Cura come comportamento pratico primario del Dasein può declinare interamente l'intenzionalità del periodo primo-friburghese solamente quanto la componente pratica che la vita fattizia originariamente inglobava, viene resa esplicitamente nell'esposizione del Dasein e dei suoi esistenziali. Ogni aspetto della sua esistenza è un aspetto esplicitamente pratico, fin anche la sua stessa esistenza. Infatti, abbiamo mostrato come persino nelle situazioni di riposo ed in generale di inattività, il Dasein commerci, in modo più o meno attivo, con gli enti circostanti. C'è una donazione di senso da parte del Dasein, nei confronti degli enti intramondani, proprio a partire dal tipo di sguardo che viene affidato a certi e certi altri modi d'essere dell'ente. Tale «intuizionismo» heideggeriano, quindi, non considera l'intuizione come una mera transizione causale tra le superfici sensoriali del corpo e l'oggettivo mondo circostante. Infatti, la nostra vista, in quanto Dasein trascendenti, non si ferma a quello che si imprime sulle nostre retine.³³⁵

È con queste premesse, quindi, che ci avviciniamo all'esposizione di un luogo centrale della proposta filosofica di Heidegger. Nel corso di lezioni del 1925, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, una delle più complete «bozze preparatorie» di *Essere e Tempo*, l'analisi del concetto di intenzionalità, fondamentale per i nostri scopi, ci permette di riunire le precedenti elaborazioni compiute, lasciando aperti problemi e questioni.

Nelle esposizioni di questo corso, l'analisi del concetto di intenzionalità precede quelle sull'intuizione categoriale e sull'a-priori, le quali sono definite essere «le scoperte fondamentali della fenomenologia».³³⁶ Il nostro intento, ora, è mostrare il ruolo che Heidegger affida all'intenzionalità dal punto di vista strettamente fenomenologico, per poter autenticamente comprenderne lo statuto alla luce dell'evoluzione della *sua* proposta fenomenologica verso un'impostazione primariamente (esistenzial-)ontologica.

L'analitica esposizione della struttura dell'intenzionalità mette in campo numerose questioni, le quali sono già state presentate ed esposte nel corso dei capitoli precedenti. Quello che in generale sembra emergere è che sia la percezione stessa ad essere

³³⁵ Ibidem: «(...) Heidegger is open to the thought that intuition can be directed at and take in much more than occurrent objects. We see situations, affordances for action, intentional poises or stances, and opportunities, just as much as we see hammers and tables and trees».

³³⁶ Cfr. PSCT, pagg. 34 e sgg.

intenzionale; «l'intenzionalità non è una proprietà che si aggiunge alla percezione a seconda dei casi».³³⁷ È per il fatto stesso che la percezione sia tale che essa è *intenzionale*.

Ma a questo punto, già sembra sollevarsi un problema riguardo agli sviluppi verso il concetto di Cura che abbiamo visto. Infatti, è anch'essa proprietà di ogni percezione? In queste pagine, troviamo un'affermazione che sembrerebbe rispondere in maniera affermativa, quando leggiamo che «la percezione naturale, come io vivo in essa se mi muovo nel mio mondo, per lo più non è un prendere in considerazione autonomo e uno studiare le cose, ma emerge in un concreto e pratico frequentare le cose. La percezione non è autonoma, cioè io non percepisco per percepire ma per orientarmi, per aprirmi la strada, per fare qualcosa».³³⁸ Heidegger, in altre parole, afferma come il fine della percezione non sia quello di contemplare le cose in quanto tali, bensì di usarle, di entrare in un rapporto pratico e concreto con esse. Mi muovo nel mondo alla luce di questa mia possibilità di intenzionare le cose, di percepirle, la quale percezione «non è autonoma». Tale declinazione, in realtà, è coerente con la posizione del pre-teoretico come campo di indagine esclusivo della fenomenologia. Quello che vogliamo sottolineare è una dimensione omnicomprensiva, che rischia di far emergere il *pratico* come risultato ultimo. Tale dimensione, tuttavia, sembra sorgere solamente per via della posizione del comportamento procurante. L'intenzionalità elaborata nel primo periodo friburghese, come viene ribadito anche nel corso del '25 che abbiamo citato, essendo carattere di ogni percezione, è un tipo di comportamento che non sembrerebbe avere una necessaria declinazione attiva nei confronti di ciò che percepisce. Nel caso delle percezioni senza oggetto, ad esempio, come sono le *allucinazioni* o le *illusioni percettive*, manca il riferimento ad un oggetto reale esterno. In questo modo, come è possibile agire un comportamento pratico nei confronti di tale ente? O meglio: la dimensione pratica è sempre tale, in quanto intenzionale. Il problema risiederebbe nel fatto che non ci può essere un'azione che interessi l'ente in base al suo contenuto, dal momento che un oggetto reale con il quale commerciare manca completamente. In questo senso, l'azione procurante del Dasein perderebbe valore, se esso avesse come scopo ultimo quello di definire il *modo d'essere* di quell'ente all'interno del mondo come totalità di rimandi. Se leggiamo, come abbiamo fatto, le primarie esposizioni critiche alla fenomenologia

³³⁷ Ivi, pag. 39.

³³⁸ Ivi, pag. 37.

husserliana da parte di Heidegger come una sorta di programma per la sua propria proposta fenomenologica, cosa che, a nostro avviso, ci è permessa dallo stesso autore, allora, in ultima analisi, gli originari intenti sono andati perduti. Non c'è più un interesse per lo studio del pre-teoretico, anzi. Una conquista della vita, come è stata ottenuta durante i primi corsi di lezione, è stata lasciata tale, ossia una conquista, la cui problematizzazione ha portato ad una supremazia del pratico. Se la percezione è già da sempre, in quanto tale, *intenzionale*, a prescindere dall'esistenza, dalla realtà, di un oggetto esterno che possa corrispondere al contenuto intenzionato, allora la struttura tale per cui l'intenzionalità possa risolversi nella Cura risulta essere ancora più instabile.

Più avanti nel corso del '25, Heidegger esprimerà la relazione tra la Cura e l'intenzionalità in maniera esplicita, affermando come il modo in cui la fenomenologia ha esposto il concetto di intenzionalità è frammentario.³³⁹ La critica heideggeriana è cogente e la sua elaborazione della fenomenologia, soprattutto in questo corso di lezioni, è fedele alle esposizioni originarie della tradizione. Tuttavia, quello che ci sembra di rinvenire è la possibilità di applicare il metodo di indagine fenomenologico all'interno di ogni campo che ha contribuito a problematizzare, in virtù dello spostamento concettuale dalla vita fattizia al Dasein. Se la fenomenologia era già da sempre, ad avviso di Heidegger, ontologia ed ermeneutica, lo spostamento verso il Dasein e verso un certo tipo di indagine sull'essere, ha reso la sua proposta filosofica sempre meno fenomenologica e sempre più esistenzialista.

Tuttavia, egli sembra essere in procinto di realizzare quell'indagine verso il *come*, piuttosto che nei confronti del *che cosa*, indagine che ha da sempre mosso le sue intenzioni filosofiche. Rifacendosi fedelmente agli strumenti dell'analisi fenomenologica, Heidegger espone il modo attraverso il quale Husserl giunge alla conquista della *coscienza pura* come campo della fenomenologia. Attraverso l'analisi dell'atteggiamento naturale, della separazione tra sfera immanente e trascendente, alla luce della riflessione e della successiva *epochè*, leggiamo: «Mediante questa doppia riduzione (trascendentale e eidetica), dalla singolarizzazione individuale, data innanzitutto, di una corrente di vissuti viene fatto risaltare il cosiddetto campo *puro*, cioè

³³⁹ PSCT, pag. 377: «A partire dal fenomeno della cura come struttura fondamentale dell'esser-ci, è possibile mostrare che ciò che si è inteso, e il modo come lo si è inteso nella fenomenologia, col termine intenzionalità è frammentario, è un fenomeno visto dal di fuori».

non più concreto e individuale, bensì *puro campo della coscienza*». ³⁴⁰ Quello che Heidegger vuol giungere ad indagare è *l'essere della coscienza*, ossia il *modo* d'essere di ciò che fonda il campo d'indagine primo della fenomenologia, a partire dal ruolo centrale che viene svolto dall'intenzionalità. È in questo senso, infatti, elaborando in maniera analitica l'essere della coscienza, dell'intenzionale, che Heidegger giunge a separarsi definitivamente ed in maniera più forte, rispetto a quanto avevamo esposto precedentemente, da un'analisi sul contenuto di ciò che viene ad essere intenzionato, per concentrarsi sul *modo* in cui tale *intentum* è oggetto di intuizione. Con l'analisi dell'essere della coscienza Heidegger analizza il modo di darsi di un contenuto non più univocamente determinato, ma formalmente indicato.

La fenomenologia trova come suo campo di indagine la *coscienza pura, trascendentale*, scevra da ogni tipo di contestualizzazione mondana. Abbiamo visto precedentemente come questo risultato venga ottenuto da Husserl alla luce della critica all'atteggiamento naturale, verso un campo tematico puro da ogni formalizzazione. ³⁴¹ Heidegger, esponendo questo guadagno husserliano, giunge a definire quattro determinazioni di tale coscienza, dovendo, a suo avviso, necessariamente descrivere tale campo di indagine affinché possa esserci effettivamente indagine fenomenologica: 1) coscienza come *essere immanente*; 2) coscienza come *essere assoluto nel senso della datità assoluta*; 3) coscienza come essere-dato assoluto, nel senso di "*nulla re indiget ad existendum*"; 4) coscienza come *essere puro*. Quattro determinazioni, queste, che Heidegger collega tra di loro, riconducendole ad un'unica origine, ossia la tradizione cartesiana, secondo la quale la coscienza viene indagata come possibilità fondativa di una scienza rigorosa. Husserl, in questo modo, cercando tale coscienza come campo possibile di una scienza, mancherebbe di andare incontro alla realizzazione del suo proprio principio, ossia il ritorno alle cose stesse. Il fatto che questo campo venga trovato per la fondazione di una scienza rigorosa non solo impedisce a Husserl, secondo Heidegger, di chiedersi del modo d'essere della coscienza, ma ha anche fatto sì che l'origine della sua scienza, che prometteva di essere senza presupposti, anzi fondatrice delle scienze particolari, fosse possibile per via del recupero della tradizione cartesiana. Il campo tematico della

³⁴⁰ Ivi, pag. 125. Le elaborazioni che vengono presentate in queste sezioni dei *Prolegomena* coincidono con le strutture che sono state esposte nel primo capitolo del presente lavoro. Per questo la trattazione che ci proponiamo di fare non intenderà essere, come non lo è mai stata, di natura analitica del testo.

³⁴¹ Cfr. Capitolo 1: Fenomenologia: Heidegger *contra* Husserl.

fenomenologia, quindi, non sarebbe fenomenologico, in quanto non deriverebbe da un recupero delle *cose stesse*, quanto piuttosto dalla tradizione. La mancanza husserliana, il tradimento di quel principio fenomenologico da parte di colui che lo aveva posto in prima battuta, è quello che permette a Heidegger di chiedersi se lungo questa determinazione della coscienza si apra o meno lo spazio per indagare l'*essere* della coscienza in generale, ossia l'essere dell'intenzionale o se, al contrario, si debba tornare all'origine della fenomenologia, alla critica dell'atteggiamento naturale. In questo modo, infatti, «abbiamo ottenuto uno sguardo preliminare sulla determinazione d'essere dell'ente, nel quale la coscienza e la ragione sono in senso concreto, sono cioè nella determinazione d'essere dell'ente concreto, dell'ente definito uomo». ³⁴² È questo, quindi, l'obiettivo heideggeriano in luce della critica a Husserl: non tanto l'indagine della coscienza in funzione della sua modalità d'essere, quanto la declinazione della modalità d'essere della coscienza nel campo concreto dell'ente «essere umano». Un ripensamento dell'origine stessa della fenomenologia, come avevamo anticipato, che non deve partire più, per Heidegger, dall'abbandono dell'atteggiamento naturale, ma che, anzi, in esso deve abitare.

Il richiamo alla coscienza pura, quindi, ad un campo della fenomenologia che non solo allontana dall'effettività della vita, del soggetto, delle esperienze vissute intenzionate, ma che impedisce anche alla fenomenologia di fondarsi su un piano strettamente fenomenologico, bensì tradizionale ed epistemologico, permette a Husserl «di non fare alcun uso della realtà dell'intenzionale; esso non viene posto né esperito in quanto qualcosa di reale». ³⁴³ In questo modo, Heidegger sostiene come la fenomenologia, *pur ponendo* la domanda circa l'essere come problema critico, non ne dia risposta. È solamente grazie all'impostazione fenomenologica che la *Seinsfrage* è resa possibile, eppure la sua risposta – quantomeno il tentativo di disporre delle risposte – è data, secondo Heidegger, solamente nel momento in cui l'impostazione husserliana vira verso una proposta che comprenda la realtà del soggetto, la sua effettività. Se le prime indagini heideggeriane contemplavano il fenomeno unitario della vita fattizia come espressione del campo di indagine autentico per il recupero di quella «naturalità» della ricerca, perduta, come abbiamo ricordato, per via dell'applicazione della riduzione verso

³⁴² PSCT, pag. 134.

³⁴³ Ivi, pag. 136.

l'effettività della coscienza, la posizione del Dasein come *modo d'essere* era necessaria? Abbiamo precedentemente avanzato l'ipotesi tale per cui il crescente interesse per il fenomeno-tempo in quanto tale comportasse l'analisi del modo d'essere trascendente del Dasein, in quanto esistenza. In questo modo, abbiamo visto, il Dasein è completamente altro rispetto agli enti che intenziona, di cui si prende cura. Quello che Heidegger sta ora proponendo, però, all'interno di un corso che ha come obiettivo primo dichiarato quello di indagare la storia e la natura a partire dalla *storia del concetto di tempo*, è quello di motivare il passaggio da un'indagine di questo tipo, verso «la *storia del problema dell'essere dell'ente*, la storia dei tentativi di scoprire l'ente nel suo essere, retti dalla particolare comprensione del tempo di volta in volta raggiunta». ³⁴⁴

Heidegger sembra intendere, quindi, visto il guadagno husserliano della coscienza pura attraverso il processo della riduzione, della messa fuori circuito di ogni tipo di determinazione effettiva e reale del soggetto intenzionante, che la fenomenologia trascendentale non renda possibile l'intenzionalità in quanto tale, perché la pone, senza interrogarla. La centralità del concetto, così come era stato guadagnato, sembra perdere coerenza per via della perdita di ogni riferimento all'intenzionale, al suo modo d'essere ed alla possibile indagine su di esso. Inoltre, la riduzione impedisce ogni possibile singolarizzazione dei vissuti; prescinde «dal fatto che gli atti siano i miei o quelli di un altro uomo individuale e li considera solo secondo il loro *che-cosa*. (...) La sua domanda non riguarda che i contenuti delle strutture». ³⁴⁵ La critica heideggeriana all'impossibilità, da parte della fenomenologia husserliana, di chiedersi dell'essere dell'intenzionale, del *come* l'intenzionale sia, per via dell'applicazione del processo riduttivo sulla coscienza concreta ed effettiva, sembra coinvolgere la sua stessa impostazione fenomenologico-ontologica. Un coinvolgimento, questo, che non era nemmeno contemplabile prima della posizione del Dasein.

Quello che a noi sembra, tuttavia, è che nelle intenzioni, Heidegger punti ad una conquista autentica del *Wie*, essendo l'obiettivo ultimo della sua indagine il *modo d'essere dell'ente, dell'intenzionale*. A partire dalla mancata trattazione dell'essere dell'intenzionale, vista l'origine cartesiana, non fenomenologica, del campo tematico

³⁴⁴ PSCT, pag. 13.

³⁴⁵ Ivi, pag. 137.

della fenomenologia stessa, la *coscienza pura* e vista la mancanza di ogni riferimento al vivere concreto, alla contestualizzazione nel mondo e nelle esperienze vissute nella fenomenologia di Husserl, «*il problema dell'essere dell'intenzionale resta non discusso*». ³⁴⁶

i. Verso la Seinsfrage.

Le *lacune fondamentali* che Heidegger ha rinvenuto nell'indagine fenomenologica riguardano l'essere dell'intenzionale, l'essere dell'ente che rimane non indagato, nonostante tale questione venga posta direttamente, la quale permette di risalire alla mancanza riguardo alla domanda sul senso dell'essere. Essendo la fenomenologia husserliana *traditrice* delle sue più autentiche intenzioni, essendo, cioè, originata, nella posizione e scoprimento del suo campo tematico, la coscienza pura, non dal principio che la guida, «alle cose stesse!», quanto piuttosto dalla tradizione di natura cartesiana che la sottende sotto ogni suo aspetto, la mancata risposta a queste domande invalida tutta la proposta fenomenologica, secondo Heidegger. La stessa posizione della coscienza pura, infatti, derivante dall'applicazione dell'atteggiamento riduttivo nei confronti dell'elemento più propriamente vitale del soggetto intenzionante, apre alla necessità di distinguere due modalità di darsi dell'essere: quello della coscienza (*immanenza*) e quello dell'ente che all'interno della coscienza si annuncia (*trascendenza*). ³⁴⁷ Abbiamo visto come la posizione dell'intenzionalità era, secondo la fenomenologia tradizionale di Brentano, Husserl e Scheler, ponte di collegamento tra queste due sfere. La proposta heideggeriana supera questa radicale distinzione, ponendo la questione dell'intenzionalità non già nella differenza delle modalità di darsi dell'essere, quanto piuttosto nella *concretezza, fatticità, storicità* e quindi *unitarietà* del fenomeno-vita in quanto tale. Se per Husserl è la coscienza pura che intenziona gli enti, garantendo la corrispondenza tra atti psichici di direzionalità-verso e realtà esterna degli enti, con Heidegger è la vita stessa, in prima battuta, per lo meno, a porre ed a fondare tale comportamento intenzionale. Per come la propone Husserl, quindi, la riduzione avrebbe il compito fondamentale di porre la differenza tra le due modalità d'essere, della coscienza da una parte e dell'ente

³⁴⁶ Ivi, pag. 142.

³⁴⁷ Idee I, pag. 181: «La dottrina delle categorie deve partire da quella che è la più radicale tra le distinzioni dell'essere – essere *come coscienza* ed essere come “*annunciantesi*” nella coscienza, essere “*trascendente*” – e che, come si vede, può essere acquisita e valorizzata nella sua purezza solo con il metodo della riduzione fenomenologica».

annunciantesi in essa, dall'altra. Eppure, leggiamo con Heidegger, «non ci si chiede neppure quale sia il modo d'essere degli elementi che vengono distinti, non quale sia il modo d'essere della coscienza e, sostanzialmente, neppure che cosa diriga l'intera distinzione della differenza d'essere in generale».³⁴⁸

Il chiedersi mancato, da parte della fenomenologia, su quello che è il suo oggetto più proprio, l'*essere*, la *cosa stessa* a cui la fenomenologia aveva proposto di tornare, agli occhi di Heidegger invalida ogni tipo di possibilità di darsi della stessa come espressione più propria della modalità di indagine della filosofia tutta.³⁴⁹ Il mantenersi da parte della stessa indagine fenomenologica sul piano del mero chiedersi *che cosa*, piuttosto che *come*, espressione, quest'ultima, della vera ricerca, la quale è metodo e non piuttosto scienza apodittica, è il tradimento che Husserl stesso compie nei confronti della sua filosofia. Viste le mancanze ed i problemi che la fenomenologia ha sollevato ed a cui non ha mai dato risoluzione, la sola strada per poter proseguire un'indagine in filosofia è virare verso un tipo di ricerca che comprenda esclusivamente la domanda sul senso dell'essere e sull'ente in grado di porsi questa domanda, il Dasein. Mantenendo saldo il fatto che la possibilità di modificare il suo proprio impianto filosofico è, da parte di Heidegger, non solo legittimo ma anche preannunciato già dai primissimi anni Venti, quello che in queste ultime pagine vogliamo sottolineare è la perdita di certe e determinate strutture a cui lo stesso autore va incontro. L'impostazione fenomenologica, la quale aveva garantito la posizione di fondamenti cardinali per la sua proposta filosofica, viene abbandonata completamente. E questo ci sembra essere avvenuto proprio sulle note problematiche che il concetto di intenzionalità ha lasciato in fenomenologia. Ripotiamo di seguito un brano dei *Prolegomena*:

«Ma abbiamo appena ascoltato che la fenomenologia è anzitutto un *concetto puro di metodo*, che riguarda soltanto il *come* della ricerca. Se si aspira a svilupparla, questo non significa altro che intraprendere la ricerca più radicale nella filosofia. Ma nella misura in cui la fenomenologia viene determinata al tempo stesso secondo il proprio tema (intenzionalità), in ciò è insita anche una predecisione riguardo a ciò che a partire dalla molteplicità dell'ente è

³⁴⁸ PSCT, pagg. 143-144.

³⁴⁹ Ivi, pag. 166: «La grandezza della scoperta della fenomenologia non consiste nei risultati conseguiti in senso fattuale, apprezzabili o criticabili, che dal canto loro certamente hanno maturato oggi una riformulazione essenziale del modo di domandare e di lavorare, ma consiste piuttosto nel fatto che essa è la *scoperta della possibilità del ricercare nella filosofia*».

proprio il suo tema. Perché l'intenzionalità debba essere proprio questo, non è indicato in modo fondante. È solo abbozzato che dal punto di vista fattuale, con la comparsa della fenomenologia e con la sua evoluzione, l'intenzionalità è il tema fondamentale. La nostra indagine critica ci ha portati proprio al di là di questo tema».³⁵⁰

La posizione centrale che il concetto di intenzionalità ha occupato in queste esposizioni heideggeriane, recupero di una centralità denunciata tale nei primi passi di Heidegger come fenomenologo ed insegnante, viene nuovamente lasciata indietro, a favore di quella rete concettuale dall'autore stesso sviluppata, la Cura. Se la mancata risposta alla domanda sull'essere dell'intenzionale è stata, per Heidegger, l'indicazione per la più grande lacuna della fenomenologia husserliana, ossia il porre, senza trattare, la domanda sul senso dell'essere, ora, al contrario, tale struttura intenzionale viene fatta da parte in luce di una non specificata elevazione della stessa a tema della fenomenologia. La denuncia heideggeriana, che muove l'autore a mettere in questione la centralità della struttura intenzionale nella fenomenologia tutta, intenderebbe mostrare che la posizione fondante dell'intenzionalità mancherebbe di una effettiva giustificazione. Onde evitare di ricadere all'interno di un pregiudizio³⁵¹, la proposta di Heidegger è quella di virare verso un tipo nuovo di trattazione. Non considerare più l'intenzionalità come quella chiave di volta in funzione della quale far ruotare tutta la fenomenologia, ma modificare la domanda su di essa, trasformandola – o evolvendola – in qualcosa di altro. Sorge però una domanda: ma se l'intenzionalità perde la sua funzione centrale per la proposta fenomenologica, come può porsi la domanda sull'essere, dal momento che quest'ultima si era resa esplicita in funzione della mancata analisi dell'essere dell'intenzionale?³⁵² In altre parole, c'è la possibilità di giungere alla *Seinsfrage* prescindendo dalla mancata trattazione dell'essere dell'intenzionale, vista la ricollocazione dell'intenzionalità stessa all'interno della proposta fenomenologica?

Sembrerebbe di sì, per Heidegger, dal momento che «(la questione dell'essere) *deve essere conseguita in ogni ente*; non deve trattarsi necessariamente dell'intenzionalità».³⁵³

³⁵⁰ Ivi, pag. 167.

³⁵¹ Ibidem: «Una questione è un pregiudizio se occulta in sé già una determinata risposta riguardo a ciò che essa prende in questione, oppure se è una questione cieca riguardo a qualcosa che non è interrogabile in quel modo».

³⁵² Ibidem: «L'omissione della questione circa l'essere dell'intenzionale ha manifestato in sé un'omissione ancora più originaria, quella circa l'essere come tale».

³⁵³ Ivi, pag. 168.

Il nuovo punto di partenza, quindi, per la domanda sul senso dell'essere è il Dasein. Nel proprio cammino di pensiero, Heidegger aveva già posto la questione riguardante l'essere fin dalle Note di commento al testo di Jaspers, in cui, abbiamo visto, vi è la prima effettiva presenza del concetto di «essere» declinato in prima persona, «io sono». Eppure, tale domanda era stata resa possibile proprio in funzione del fatto che le strutture concettuali utilizzate da parte di Heidegger erano quelle della fenomenologia husserliana. Sicuramente riviste e modificate, tali strutture garantivano all'autore un certo tipo di approccio al problema riguardante la vita fattizia. La questione ora sollevata da Heidegger, riguardo all'autentico statuto dell'intenzionalità ed alla motivazione riguardo alla sua posizione centrale, è il risultato di un atteggiamento particolarmente opportuno per un fenomenologo. Se nelle pagine precedenti abbiamo cercato di mostrare il passaggio di Heidegger dalla trattazione della vita fattizia e dell'intenzionalità – la cui posizione centrale era considerata tale anche da Heidegger stesso, senza domandarsi quale ne fosse la giustificazione – verso il Dasein e la Cura, quello che si solleva ora è una conseguenza di questo stesso spostamento di interesse: la messa da parte dell'intenzionalità.

Questo, non solamente perché il fondamento concettuale della Cura è la stessa intenzionalità e una sua messa da parte sembrerebbe trascinarla via con sé, ma anche e soprattutto perché, riuscendo a giungere alla domanda sul senso dell'essere a partire dal Dasein stesso ed essendo che il suo autentico modo d'essere è propriamente coincidente con la Cura, la ricerca di una giustificazione sull'origine autentica della *Seinsfrage* sembrerebbe girare all'interno di un circolo vizioso. È indubbio che la struttura della Cura sia indipendente concettualmente da quella dell'intenzionalità, per lo meno nei risultati effettivi, vista la difficoltà di far evolvere *pienamente* una struttura nell'altra, come abbiamo cercato di mostrare. Eppure, è altrettanto indubitabile che l'evoluzione verso la Cura stessa poggi le sue fondamenta sull'intenzionalità. Ci sembra, in ultima analisi, che Heidegger converga ad un'unica coincidenza: non più dalla vita al Dasein e dall'intenzionalità alla Cura; bensì dalla vita fattizia e dal suo comportamento intenzionale, verso il Dasein *in quanto procurante*. Heidegger sembra giungere, di conseguenza, ad una solidità concettuale tale che, pur eliminando la centralità dell'intenzionalità e la ricerca sul suo modo d'essere, la domanda sul senso dell'essere può non solamente essere posta, ma indagata, problematizzata e se non risposta, per lo meno diventare terreno per un nuovo approccio fenomenologico-ontologico. La mancata

questione sull'essere della coscienza da parte di Husserl, secondo Heidegger, ha sollevato il fatto che in queste proposte fenomenologiche non si indaghi e non si faccia alcun uso della realtà dell'intenzionale. L'impossibilità di indagare tale aspetto deriva dalla riduzione trascendentale, la quale scardina la coscienza dalla sua contestualizzazione fattizia. È per via del fatto che l'essere dell'intenzionale non possa essere problematizzato a partire dalla fenomenologia di matrice husserliana che Heidegger si permette di muovere da un altro punto di partenza, da un altro approccio, ossia quello strettamente ontologico. La domanda sul senso dell'essere, in luce della rilevata mancanza dell'essere della coscienza, viene in questo modo posta. Il ruolo che l'intenzionalità sembra aver avuto durante tutto il cammino di pensiero dell'autore è solamente quello ausiliare per la fondazione della Cura: l'intenzionalità, quindi, ci sembra essere solamente *ancilla* del Dasein.

CONCLUSIONI.

Il problema sollevato da Heidegger riguardo lo statuto del concetto di intenzionalità, alle porte di un testo tanto centrale per la filosofia contemporanea, come è *Essere e Tempo*, mette in questione la prima proposta filosofica che l'autore è stato in grado di costruire. La centralità del comportamento intenzionale, la quale abbiamo cercato di giustificare secondo gli stessi intendimenti heideggeriani sul tema, trova vacillante il terreno sul quale si fonda la possibilità di porre tale questione. Cioè a dire che la possibilità, da parte di Heidegger, di questionare sulla natura dell'intenzionalità, dirimente la fenomenologia tutta, si fonda sul cammino di pensiero da egli stesso intrapreso. Eppure, come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine che compongono questo lavoro, tale pensiero ha come sostegno ultimativo esattamente lo stesso concetto di intenzionalità. Far tremare il terreno che lo sostiene, in altre parole, significa null'altro che far tremare la stessa possibilità di porre la questione riguardo alla sua validità. Questo, tuttavia, non sta a significare che la proposta filosofica heideggeriana perda completamente rilevanza e cogenza, nel momento in cui si allontana dall'originario impianto fenomenologico che aveva dato ai suoi primi passi come insegnante. Ciò che mostra, al contrario, è la possibilità di evolvere le questioni originarie del suo filosofare. Che questo venga effettivamente compiuto da parte di Heidegger è innegabile. È possibile porsi, tuttavia, due domande, al fine di rendere ragione del lavoro che abbiamo presentato. Se la centralità e l'importanza dell'intenzionalità viene messa in questione da Heidegger stesso, qual è il valore di un'analisi che abbia tale comportamento come suo oggetto d'indagine? Inoltre, il passaggio dall'intenzionalità al Dasein, come abbiamo mostrato, permette a Heidegger di mantenere le originarie intenzioni che ne muovevano la ricerca filosofica, oppure tale spostamento d'interesse è sintomo di una completa ritrattazione dei suoi passi originari?

Abbiamo visto come, progressivamente, la filosofia di Heidegger si struttura e si costruisce sulle basi di una critica alla fenomenologia di Husserl. Origine delle problematiche che in essa sono rinvenute è l'impossibilità di ritrovare quelle premesse autenticamente fenomenologiche all'interno dell'attuazione di tale metodo di ricerca. Corrotta da un'impostazione di natura cartesiana, la fenomenologia delle origini tradisce se stessa nel momento in cui intende essere fondata come scienza rigorosa, la cui

condizione di possibilità è la posizione della coscienza pura come suo terreno d'esperienza. Allontanandosi da un tipo di ricerca naturale nei confronti dei fenomeni, Husserl riesce ad ottenere un soggetto trascendentale, ossia del tutto privo di contestualizzazione e di riferimento al mondo ed alla vita. Disinteressandosi completamente dell'elemento vitale del soggetto, Husserl fonda una modalità di indagine filosofica che si tradisce nelle sue originarie intenzioni, quelle, cioè, di ritornare alle cose stesse. Al contrario, la proposta fenomenologica di Heidegger eleva la questione della vita ad elemento dirimente e movente tutta la fenomenologia. Erede di Wilhelm Dilthey, la fondazione di una ricerca attorno al fenomeno della vita concretamente intesa ha garantito il superamento di una dimensione teoretica della ricerca, che aveva come scopo quello di «ridurre alla calma la corrente», ossia di eliminare tutte le caratteristiche intrinsecamente vitali, le quali impedivano un'impostazione rigorosa e scientifica. Duplice, quindi, la direttrice di significato con la quale si intende la «vita» e differente, di conseguenza, è lo scopo delle proposte filosofiche dei due autori. Se Husserl intende giungere alla fondazione di una scienza in grado di fornire gli strumenti generali per la giustificazione dell'esistenza di ogni altra scienza particolare, Heidegger, al contrario, intende ricercare le strutture generali che permettano di comprendere la vita nei suoi elementi ultimi. Sebbene la filosofia in generale sia impossibilitata ad ottenere tale comprensione, la proposta heideggeriana cerca di formulare una rete concettuale tale da indagare gli elementi gravitanti attorno al fenomeno della vita, il quale è unitario in ogni sua parte. Essa è la cosa a noi più vicina ed in quanto tale, afferma Heidegger, anche la più lontana ad inafferrabile.³⁵⁴ Noi stessi siamo la vita, in ogni sua parte ed in ogni suo aspetto. È in luce di questa distanza con la proposta husserliana che Heidegger si interessa di indagare il *pre-teoretico*, ossia ciò che fonda l'atteggiamento devitalizzante della proposta fenomenologica husserliana. In altre parole, è solamente allontanandosi dalla riduzione fenomenologica che Heidegger può autenticamente ottenere il terreno per la sua ricerca filosofica.

Ora, se queste sono le origini del pensare heideggeriano, la centralità del concetto di intenzionalità trova la sua motivazione esattamente in questa lontananza con il pensiero

³⁵⁴ PFDF, pag. 24: «Che cos'è, però, tale "vita in sé", che cosa si intende con tale insieme di parole – questo è ciò che occorre circoscrivere preliminarmente. (...) Qualcosa che ci è talmente vicino che per lo più non ce ne occupiamo affatto espressamente».

di Husserl. La posizione del pre-teoretico come campo primo d'indagine permette a Heidegger di recuperare una serie di attività pratiche che, del tutto assenti, secondo le sue interpretazioni, dalla proposta del maestro, garantiscono una coerente commistione di suggestioni filosofiche che il Nostro eredita dalla sua formazione aristotelica. Lontano dal voler riaffermare, con Husserl, la necessità di uno sguardo disinteressato nei confronti degli elementi concreti del soggetto, Heidegger muove le sue considerazioni in funzione della fondazione di una natura espressamente pratica della vita stessa. Essendo pre-teoretica, essendo quindi espressione precedente ad un tipo di approccio strettamente epistemico, la vita fattizia si esprime in base ad atti e comportamenti che vedono il carattere intenzionale come elemento primo. Egli, infatti, mosso da un tipo di ricerca del tutto differente rispetto a quella di Husserl, non intende ricongiungere le due sfere dell'immanenza e della trascendenza. Per Heidegger non c'è spazio per questa separazione, dal momento che la vita concreta ed effettiva, espressione piena di una sintesi unitaria di elementi manifestabili solamente in virtù della loro partecipazione alla vita stessa, viene definita essere ad un tempo soggetto ed oggetto del comportamento intenzionale. È questa natura liminare della vita ad essere carattere di molte delle strutture che l'autore espone durante questo periodo di insegnamento, dove la posizione intermedia tra il carattere pratico-vitale e quello trascendentale-teoretico garantiscono la posizione di una scienza *non husserlianamente* intesa, quanto piuttosto *originaria* [*Urwissenschaft - Ursprungwissenschaft*]. La vita, quindi, non impedisce *tout court* la fondazione di una scienza, anzi. Il carattere fluttuoso e dinamico della stessa garantisce la fondazione di certo tipo di metodologia di indagine che, però, non si interessi alla posizione di un oggetto univocamente determinato ma, come abbiamo mostrato, *formalmente indicato*.

È all'interno di questa connotazione pratico-unitaria del fenomeno-vita, tra l'altro, che si rende possibile il recupero di dimensioni originariamente a-razionali, come sono quelle che ineriscono all'emotività. La *preoccupazione*, infatti, è espressione prima, secondo Heidegger, di un certo tipo di comportamento intenzionale, la cui natura pratica apre all'originario «avere-a-che-fare» con gli enti. Espressione primaria di una connotazione emotiva che Heidegger non solo recupera, ma che autenticamente ingloba nella sua proposta filosofica, la preoccupazione declina il comportamento intenzionale come un tipo di atto pratico in grado di muovere verso la dirimente questione ontologica che egli mira ad indagare. È in questo modo, infatti, che Heidegger poggia le prime basi per quella

che abbiamo visto essere l'interesse ultimo della sua filosofia. Non più declinabile come fenomenologia, ma sempre più espressione di una domanda sull'essere, la prima filosofia heideggeriana muove verso l'inveramento di quel tipo di ricerca che interessa al *come* si attua il comportamento intenzionale, piuttosto che al *che cosa* venga intenzionato. Giustamente definita come *fenomenologia noematica*, la proposta heideggeriana muove da una primaria indagine sull'ente e sull'oggetto, il quale però, lontano dal voler essere tenuto fermo nei suoi confini obbiettivi, intende essere ricercato all'interno del contesto mondano nel quale esso si costituisce. L'intenzionalità in Heidegger, ancora una volta, si allontana dalla concezione husserliana, la quale, venendo compresa come teoretica, mira all'indagine dell'oggetto, fisso e dato, separato da ogni elemento insondabile in termini rigorosi. La *significatività* degli enti, che Heidegger eleva a dato primario del mondo, essendo indicazione formale, esprime il *come* l'ente mondano venga intenzionato, il *modo* attraverso il quale esso si incontra originariamente. È la preoccupazione, infatti, assieme alla connotazione emotiva che essa primariamente esprime, l'*inquietudine*, ad essere veicolo di incontro con il mondo-del-sé, il mondo-del-con ed il mondo-ambiente, le quali istanze non sono da intendere come dimensioni separate e concetti d'ordine, quanto piuttosto come espressione di un unico mondo, il quale viene differentemente esperito, intenzionato sotto differenti aspetti.

È proprio all'interno di queste istanze mondane che Heidegger dà espressione compiuta del concetto di *storia*, primaria espressione di quello che sarà successivamente indagato come fenomeno-tempo. L'elemento storico all'interno del mondo richiama alla possibilità, intrinseca nella vita stessa, ad essere espressione di una connaturata commistione tra il passato, il presente ed il futuro. È in questa cornice mondana, storica e pratica che Heidegger guadagna la possibilità di passare dall'analisi della vita a quella del Dasein, in grado di inverare quella ricerca ontologica sul modo d'essere dell'ente. Già presupposta con il fenomeno dell'«avere-me-stesso», che l'autore espone in riferimento alla natura autosufficiente e rilucente, ossia sempre autoriferita, della vita fattizia, la questione ontologica trova con il Dasein e con le analisi del periodo di insegnamento a Marburgo un'autentica svolta. Un ripensamento delle strutture fenomenologiche finora poste, il quale permette all'autore di problematizzare direttamente la stessa centralità del concetto di intenzionalità. Infatti, il Dasein diventa espressione di ogni elemento vitale presentato, portando però la questione del rapporto con gli enti ad un livello differente.

Se il fenomeno-vita era manifestazione unitaria di ogni struttura fenomenologicamente ottenuta, il Dasein, al contrario, si rende attore principale, gerarchicamente superiore, agli altri enti. Ponendo una fondamentale differenza ontica tra i due modi d'essere dell'ente, si pone anche la questione sull'azione che l'uno può compiere sugli altri. L'intenzionalità, infatti, considerata come insufficiente per l'analisi di tale attività utilizzatrice, diviene Cura, ossia azione commerciante nei confronti degli enti, i quali ottengono un posto nel mondo solamente in luce dell'azione del Dasein. Con la Cura si manifesta l'apertura del Dasein nei confronti del mondo, la quale permette la posizione delle *semplici presenze* e degli *utilizzabili*, che, in quanto modi d'essere dell'ente, divengono poli d'azione dell'ente privilegiato. Solamente in virtù del Dasein, infatti, si può comprendere autenticamente il mondo e gli enti in esso sussistenti, posti all'interno di esso in luce dei rimandi che essi esemplificano, finalizzati all'appagamento delle tendenze volitive.

Abbiamo mostrato come questo passaggio ci sembra permettere la posizione di due differenti modalità di intenzionare, una *teoretica*, l'altra *attuata*. Infatti, alla luce del passaggio dalla vita al Dasein, si rende necessaria la fondazione di una dimensione esplicitamente attiva, la quale abbiamo identificato con la *distruzione fenomenologica*, come fuoriuscita dalla dimensione deiettiva nella quale i Dasein si ritrovano gettati. Una dimensione, quella del *Si-stesso*, che ha il suo fondamento proprio nel modo d'essere che noi sempre siamo, dal momento che esso, espressione del tempo che non si interessa del *quando?*, ma che esprime il *come* del Dasein, è trascendenza, ovvero sia primaria manifestazione dell'essere. L'azione procurante del Dasein nei confronti degli enti sussistenti, quindi, si trova ad essere necessariamente attuata, esplicitamente compiuta, al fine di poter esser fatta coincidere con il comportamento intenzionale di cui essa ne esprime l'evoluzione concettuale. La posizione del *Vollzugssinn*, del *senso di compimento*, quindi, ci ha permesso di comprendere quale fosse lo scarto tra l'intenzionalità ed il comportamento procurante, quest'ultimo reso identico a quella che abbiamo definito essere *l'intenzionalità distrutta*. Portato di fronte al Dasein, il comportamento intenzionale sembra non essere in grado di attuarsi all'interno di quella differenza costitutiva che muove l'azione dell'ente trascendente nell'oltrepassamento degli enti mondani. La differenza ontica, ossia quella differenza che sussiste tra le varie modalità d'essere dell'ente, si ritrova ad essere espressione di un'impensabile separazione, per la prima proposta fenomenologica heideggeriana. Ritrovando la

questione dell'ontologia nei primissimi anni Venti, Heidegger la elabora, portandola a questione dirimente tutta la sua produzione filosofica. Compiendo quel progetto fenomenologico che aveva posto all'origine del suo cammino di pensiero, l'autore giunge alla fondazione di una scienza che ha come suo elemento centrale il Dasein, garantendosi lo spazio ed il terreno su cui poter interrogare l'ente che manifesta l'essere, su cui poter fondare l'ontologia dell'Esserci umano.

Un'analisi ed un percorso genetico-ricostruttivo come quello che abbiamo portato avanti in questo lavoro non vengono in alcun modo intaccati nella loro validità per via della messa in questione da parte di Heidegger della centralità del concetto di intenzionalità. Nostro interesse era quello di mostrare l'origine e la genesi di certi e determinati strumenti filosofici della proposta più matura di Heidegger, usando l'intenzionalità come filo d'Arianna, in grado di mostrare la strada nella fitta rete di concetti che esso propone. Abbiamo mostrato come sia proprio tale comportamento intenzionale, inoltre, a dare fondamento a tali concetti, la cui evoluzione garantisce la struttura del testo del 1927. Paradigmatico, a nostro avviso, è il fatto che il termine «intenzionalità» compaia pochissime volte nel corso di *Essere e Tempo*, quando una ripresa dello stesso concetto è, in realtà, gravitante attorno ai tardi anni Venti, come abbiamo avuto modo di dimostrare. Che questa assenza possa essere una ferma presa di distanza dalla fenomenologia di Husserl – a cui, tra l'altro, l'opera è dedicata – è sicuramente bastevole a giustificarla. La manchevole esplicitazione riguardo al posto centrale che l'intenzionalità occupa nella fenomenologia della tradizione, sembra dare ragione di quest'assenza nel testo che più di tutti condensa la prima produzione heideggeriana. Tuttavia, lo stesso concetto di Cura, che possiamo far coincidere con quell'«al di là» a cui l'indagine critica heideggeriana ha condotto, fonda la sua possibilità d'esistenza sull'intenzionalità stessa. Le questioni che abbiamo fatto emergere nel passaggio tra questi due comportamenti, primo tra tutti la differenza ontica che separa il Dasein dagli enti e che apre a quello spazio di azione commerciante del primo nei confronti degli ultimi, non hanno l'interesse di sollevare domande etiche od ambientali, criticando il ruolo fondativo che il Dasein gioca nella significazione degli enti e nel loro posto nel mondo. L'azione procurante e commerciante del Dasein verso gli enti intramondani è stata indagata e portata alla luce per via della perdita, a nostro avviso, della natura pre-teoretica della prima proposta heideggeriana.

Sebbene la centralità della vita, nella fenomenologia di Heidegger, non intenda lasciare spazio ad una posizione eminente del pratico sul teoretico, come egli stesso afferma, e nonostante la dimensione pre-teoretica incarni la manifestazione autentica del pratico, il passaggio dalla vita fattizia ed intenzionalità al Dasein in quanto procurante, solleva la questione sulla centralità del rapporto commerciale. Questo, garantito dalla differenza che intercorre tra il Dasein e gli enti, differenza che la contestualizzazione mondana dell'ente privilegiato ha aperto, è espressione paradigmatica della perdita di un valore unitario del fenomeno-vita, il quale inglobava in sé tanto il soggetto intenzionante, l'*io storico*, quanto anche gli enti, oggetti del comportamento intenzionale. Nella vita concreta e fattizia, però, la posizione di differenze quali quelle appena espresse, tra oggetto e soggetto, differenze di natura dualista, dunque, cadono senza mai essere effettivamente poste. Il recupero di questa dimensione di sintesi trova espressione nella posizione degli esistenziali del Dasein. L'*essere-nel-mondo*, l'*essere-con-gli-altri* e la *morte*, infatti, esprimono quella interdipendenza tra Dasein ed enti, la quale però non riesce a coprire la differenza che vi sussiste, resa manifesta in luce del comportamento procurante. La donazione di senso che questo permette da parte del Dasein, fa emergere la dimensione autenticamente privilegiata nella quale tale ente si trova. È solamente questo modo dell'ente quello in grado di manifestare l'annuncio dell'essere, il quale trovava piena espressione nelle esposizioni primo-friburghesi, nelle quali la vita, tornando a sé, in quanto rilucente in ogni sua espressione, *aveva se stessa* come *a-cui* del comportamento intenzionale.

A nostro avviso, si palesa l'impossibilità di demandare completamente l'unitarietà del fenomeno-vita della proposta fenomenologica heideggeriana all'interno della posizione del Dasein come espressione privilegiata dell'ente. È proprio in luce del concetto di intenzionalità che tale mancanza emerge, manifestando non tanto un problema di coerenza concettuale, quanto piuttosto la presenza di una discrepanza tra la proposta fenomenologica e la più matura proposta ontologica, che trova nella prima le sue basi e radici fondative. Il fenomeno-vita, primaria espressione di questa ricerca verso il senso dell'essere, trova nel Dasein la manifestazione compiuta di tale questione, resa possibile solamente in luce della differenza ontologica che costituisce l'emergere del Dasein stesso come ente privilegiato, gerarchicamente superiore, espressione autentica dell'essere. L'intento del lavoro presentato era duplice: da una parte, esposizione del passaggio dalla fenomenologia della vita alla posizione dell'ontologia ermeneutica più matura di

Heidegger, esposizione garantita, a nostro avviso, dall'evoluzione tanto terminologica quanto anche e conseguentemente concettuale; dall'altra, emergenza della perdita di certi elementi concettuali, origine e guadagno della prima proposta fenomenologica. Questa perdita, tuttavia, non intende assolutamente denunciare la fragilità concettuale che la proposta matura di Heidegger manifesterebbe. In altre parole, un'esposizione come quella proposta ha la volontà di sollevare il problema del passaggio continuativo tra la vita fattizia ed il Dasein: la posizione di un certo modo d'essere dell'ente ha aperto alla possibilità di elevare la dimensione pratica come eminente, rischiando di perdere quella centralità pre-teoretica che aveva garantito i primi passi fenomenologici dell'autore. Lontani dal voler sostenere la necessità di una continuità negli scopi, nonostante tale continuità permanga negli strumenti concettuali utilizzati, ci siamo interessati a sostenere un'evoluzione che ha voluto essere coerente, la cui volontà ha permesso a Heidegger la posizione di strutture nuove ed originali, sempre muoventi oltre la proposta fenomenologica della tradizione. Il passaggio verso un differente approccio alla questione filosofica sull'essere, quindi, ha permesso al Nostro la posizione di una rete concettuale evoluta ed innovativa, la cui radice e motivazione abbiamo rintracciato nel concetto di intenzionalità. Sebbene questionata nella sua centralità, riteniamo che il primissimo Heidegger abbia mosso la sua originale proposta filosofica proprio in luce di tale concetto, il cui recupero e la cui critica conseguente, inverano il movimento di allontanamento e continuo ritorno alla fenomenologia, il quale abbiamo sostenuto essere la cifra di tutto il pensiero heideggeriano.

RINGRAZIAMENTI.

Questo lavoro di tesi ha rappresentato molto per me, come conclusione di una fida non solamente accademica ma anche personale. In questi anni, passati presso l'ateneo patavino, ho avuto il piacere di potermi confrontare con persone non solamente competenti, ma anche appassionate al loro lavoro e ad i loro studi. Coloro che mi hanno affiancato per la stesura di questo lavoro non si sono dimostrati da meno, anzi. Mi hanno garantito il loro supporto ed aiuto in ogni occasione.

Ringrazio il professor Andrea Altobrando, che ha accettato la sfida di seguirmi in un lavoro di tesi incentrato sulla fenomenologia di Heidegger. La Sua competenza e gentilezza, così come anche la sua disponibilità, hanno reso questa stesura piacevole ed una costante sfida. Mi sento fortunato ad aver potuto elaborare una tesi assieme a Lui.

Estendo i miei ringraziamenti anche alla dottoressa Giulia Lanzirotti, la quale mi ha affiancato nella preparazione della tesi. I suoi suggerimenti mi hanno permesso di modificare e di evolvere il mio approccio ai testi ed alla filosofia heideggeriana tutta, eredità che conserverò anche nel mio percorso futuro.

Desidero dimostrare la mia gratitudine anche alla professoressa Barbara Santini, alla quale devo molto. La sua presenza nella mia vita accademica ha permesso di poter apprezzare ancora di più l'esperienza fatta a Padova. Assieme alla dottoressa Giulia Bernard ed al gruppo che hanno creato, mi ha permesso di entrare all'interno dell'università forte delle mie competenze e sicuro di essere.

Ringrazio, infine, tutti gli studenti e tutte le studentesse che ho incontrato in questo percorso, perché sono diventati amici ed amiche. La loro voglia di fare, la loro passione ed il continuo scambio di idee che hanno garantito, tanto tra le mura del dipartimento, quanto anche e soprattutto al di fuori di essere, mi hanno permesso di crescere e mi hanno reso più curioso verso modi e discipline che sentivo più lontani da me.

BIBLIOGRAFIA.

LETTERATURA PRIMARIA – testi primari*:

- Heidegger, Martin, *Per la determinazione della filosofia* [PDF], Guida Editori, Napoli, 1993.
- *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/1920)* [PFDF], Quodlibet, Macerata, 2017.
- *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico* [FDIE], Quodlibet, Macerata, 2012.
- *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers (1919/21)* [NJ], in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.
- *Fenomenologia della vita religiosa* [FVR], Adelphi, Milano, 2003.
- *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* [IFARF], Micromegas Guida Editori, Napoli, 1990.
- *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Prospetto della situazione ermeneutica)* [NB], in «Filosofia e Teologia», IV, 1990 [pp. 489-532].
- *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* [OEF], Guida Editori, Napoli, 1992.
- *Il concetto di tempo* [CT], Adelphi, Milano, 1998.
- *Der Begriff der Zeit* [GA 64], Vittorio Klostermann, F. a. M., 2004.
- *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo* [WD], in «Archivio di storia della cultura», XIII, 2000 [pp. 295-332].
- *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* [PSCT], il melangolo, Genova, 1991.
- *Essere e Tempo* [ET], Longanesi, Milano, 1971.
- *I problemi fondamentali della fenomenologia* [PF], il melangolo, Genova, 1991.

* Vengono di seguito elencati i testi di letteratura primaria di Martin Heidegger. In parantesi quadre, di seguito al titolo, la sigla con la quale ci si riferisce all'opera nel corpo del testo.

- *Dell'essenza del fondamento* [VWG], in Id. *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.
- *Principi metafisici della logica* [PML], il melangolo, Genova, 1990.
- *Kant e il problema della metafisica* [KPM], Universale Laterza, Roma-Bari, 1985.
- *Nietzsche* [N], Adelphi, Milano, 1994.
- *Il mio cammino nella fenomenologia* [MCF], in Id. *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano, 2007.
- *Seminari* [S], Adelphi, Milano, 1992.
- *Sentieri Interrotti* [HW], Bompiani, Milano, 2002.

Testi secondari:

Heidegger, M.; Rickert, H., *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.

Heidegger, Martin, Löwith, Karl, *Carteggio 1919-1973*, Edizioni ETS, Pisa, 2017.

LETTERATURA SECONDARIA.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2000.

Arrien, Sophie-Jan, *L'inquietudine del pensiero: l'ermeneutica della vita del giovane Heidegger (1919-1923)*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2021.

Bernet, Rudolf, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica* [pp. 145-165], "aut aut", 223-224, 1988.

Blattner, William, *Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice. An aporia in Heidegger's early philosophy* [pp. 10-27], in Id. Crowell & Malpas «Transcendental Heidegger», Stanford University Press, 2007.

van Buren, John, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994.

Cazzanelli, Stefano, *Critiche alla datità. Heidegger e l'indicazione formale* [pp. 257-283], "Rivista di filosofia", n. 2, 2013.

- Cimino, Antonio, Fabris, Adriano, *Heidegger*, Carocci editore, Roma, 2009.
- Courtine, Jean-François, *Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois : Natorp, Husserl, Heidegger*, « Philosophiques », 36, 2009 [pp. 559-577].
- Crowell, Steven G., *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy* [pp. 49-64], in *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- Crowell, Steven G., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001.
- D'Acunto, Giuseppe, *Heidegger: espressività come distruzione* [pp. 13-23], «Per la filosofia: filosofia e insegnamento», XXXVI, 105, 2019.
- D'Angelo, Antonello, *Heidegger e Kierkegaard: la recensione a Jaspers e l'indicazione formale* [pp. 61-90], "La Cultura", Fascicolo 1, 2009.
- Davis, Bret W. (a cura di), *Martin Heidegger. Key Concepts*, Acumen Publishing Limited, Durham, 2010.
- De Angelis, Marco, *Per un'ontologia fenomenologica delle emozioni* [pp. 183-224], in «Discipline filosofiche», Anno IX, n. 2, 1999.
- de Warren, Nicolas, *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS, Pisa, 2017.
- Dreyfus, Hubert L., Wrathall, Mark A., *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- Føllesdal, Dagfinn, *Husserl's Notion of Noema* [pp. 680-687], "The Journal of Philosophy", Vol. 66, No. 20, 1969.
- Gardini, Michele, *Heidegger verso le "cose stesse" di Husserl* [pp. 75-109], in «Discipline filosofiche», Anno IX, n. 2, 1999.

Gethmann, Carl Friedrich, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu »Sein und Zeit«*, in «Dilthey-Jahrbuch», 1986-87, 4.

Greisch, Jean, *L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle"*, "Revue de Métaphysique et de Moral", 1, 1991, pp. 43-76.

v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, F.a.M, 2000.

Hopkins, Burt C., *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993.

Husserl, Edmund, *Idee per una fenomenologia pure e per una filosofia fenomenologica [Idee I]*, Mondadori, Milano, 2008.

Husserl, Edmund, *Ricerche Logiche – Volume Primo [RL I]*, Il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore, Milano, 1968; *Ricerche Logiche – Volume Secondo [RL II]*, Il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore, Milano, 1968.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1995.

Klaskow, Tyler, "Looking" for intentionality with Heidegger [pp. 94-109], in «Symposium», 15, 1, 2011.

Klun, Branko, *Early Heidegger's Methodology and Its Challenges for the Future* [pp. 191-210], «Toronto Journal of Theology», 30/2, 2014.

Klun, Branko, *Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger* [pp. 587-603], «Gregorianum», Vol. 88, no. 3, 2007.

Lazzari, Riccardo, *Fenomenologia come scienza dell'origine. Osservazioni sulle prime lezioni friburghesi di Heidegger* [pp. 15-38], in «Discipline Filosofiche», Anno IX, n. 2, 1999.

Lazzari, Riccardo, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano, 2002.

Lombardi, Stefano, *Il concetto di “indicazione formale” nei primi corsi friburghesi di Heidegger (1919-1923)* [pp. 503-528], “La Cultura”, Fascicolo 3, 2006.

Makkreel, Rudolf A., *The genesis of Heidegger’s phenomenological hermeneutics and the rediscovered «Aristotle introduction» of 1922*, in «Man and World», 1990, 23 [pp. 305-320].

Olafson, Frederick A., *Consciousness and Intentionality in Heidegger’s Thought* [pp. 91-103], “American Philosophical Quarterly”, Vol. 13, No. 2, 1975.

Perego, Vittorio, *Heidegger e il problema dell’individuo. Variazioni nella lettura heideggeriana di Dilthey negli anni Venti* [pp. 3-28], “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 1998, Vol. 90, No. 3.

Perego, Vittorio, *La genesi della fenomenologia ermeneutica nel primo Heidegger* [pp. 51-77], “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 1998, Vol. 90, No1/2.

Pietropaoli, Matteo, *Heidegger e la critica del soggetto fenomenologico tra dogmaticità e tradizione moderna. Sul corso universitario Prolegomeni alla storia del concetto di tempo (1925)*, [pp. 137- 152], “Archivio di storia della cultura”, Anno XXX – 2017.

Pöggeler, Otto, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida Editori, Napoli, 1991.

Rodi, Frithjof, *L’importanza di Dilthey per la concezione di Essere e Tempo. Sulle conferenze heideggeriane di Kassel (1925)*, in Id. *Conoscenza del conosciuto: sull’ermeneutica del 19. e 20. secolo*, Franco Angeli, Milano, 1996.

Ruggenini, Mario, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete “inattuale” dell’epoca presente*, Bulzoni Editore, Roma, 1977.

Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984.

Volpi, Franco, *Phenomenology as possibility: the “phenomenological” appropriation of the history of philosophy in the young Heidegger*, in «Research in Phenomenology», vol. 30, 2000 [pp. 120-145].

Wentzer, Thomas S., *Hegel's challenge to the early Heidegger*, «Contribution to Phenomenology», 49, 2003 [pp. 216-238].

Wrathall, Mark A., *Individuation and Heidegger's Ontological "Intuitionism"* [pp. 69-86], in Id. *Phenomenology and the Primacy of the Political*, «Contribution to Phenomenology», 89, Springer, 2017.