

L'ONTOLOGIA COME ORIZZONTE TRASCENDENTALE IN HEIDEGGER E HUSSERL

Nel quadro dei rapporti implicati dal titolo del nostro programma di ricerca¹ la questione Heidegger-Husserl rientra come uno dei momenti determinanti. In primo luogo perché la critica di Heidegger alla riduzione trascendentale husserliana e alla possibilità di tematizzare una “coscienza pura” con funzione costituente (nella formulazione offerta principalmente in *Ideen I*) è condotta esplicitamente sul terreno della problematica ontologica; in secondo luogo poiché è una critica che risospinge Husserl e la fenomenologia all'interno di quella matrice “tradizionale” (moderna) del pensiero da cui la contemporaneità attenderebbe ancora di liberarsi definitivamente.

Alla questione della “riduzione trascendentale” Heidegger imputa, com'è noto, quello scadimento della fenomenologia dalla sua impostazione autentica e di principio (riassunta nel motto: “alle cose stesse”) che la condurrebbe in definitiva ad una elaborazione insufficiente della questione dell'essere del soggetto e ciò, paradossalmente, proprio attraverso la definizione che Husserl dà a partire dal primo volume delle *Idee* del 1913 della coscienza trascendentale come regione “assoluta”, ossia come orizzonte cui ogni posizione d'essere è relativa². In Husserl questo passaggio si verifica conseguentemente alla neutralizzazione dell'atteggiamento naturale nell'*epoché* fenomenologico-trascendentale:

Dopo la neutralizzazione del terreno universale della esperienza naturale, della esperienza nel senso usuale, può rimanere una esperienza possibile e, con essa, un terreno d'essere per una possibile scienza? Che cosa rimane se l'intero mondo, compresi noi uomini, viene escluso, neutralizzato? [...] Ha senso interrogarsi intorno a ciò che “rimane” quale residuo? [...] che cosa si può ancora porre come essere, se l'universo, la totalità della realtà viene posta tra parentesi?³

A partire da qui lo scopo dell'indagine fenomenologica consiste, come afferma lo stesso Husserl, nella “conquista di una nuova regione dell'essere finora non rilevata nella sua caratteristica, la quale, come ogni genuina regione, concerne un essere individuale, originariamente accessibile attraverso un genere di esperienza che le si coordina”⁴ e riguarda quindi, esplicitamente, lo statuto *ontologico* della coscienza, vale a dire la possibilità di giustificare quest'ultima come una “regione” dotata di proprietà autonome descrivibili a livello obiettivo. Per assolvere questo compito occorre prendere la via dell'esperienza interna e dimostrare che la coscienza è una sfera dell'essere in sé conchiusa, “provvista di forme proprie [...] e mostrare, anche, come questa sfera dell'essere non cada sotto la neutralizzazione fenomenologica”⁵. Ma perché ciò accada il modo di “essere” della coscienza deve essere radicalmente distinto da quello di ogni “realtà” empirico-naturale. Per non cadere sotto i colpi dell'*epoché*, infatti, la coscienza non può configurarsi come “una” regione dell'essere tra le altre (cioè come una “parte” di un “intero” naturale) ma deve emergere come “una regione per principio peculiare dell'essere”⁶.

¹ “Soggettività, ontologia e linguaggio tra moderno e contemporaneo”.

² Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA Bd. 24, hrsg. v. F. W. Von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, 1989², p. 29. Trad. it. di A. Fabris *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1990, p. 19: “Per Husserl la riduzione fenomenologica, elaborata esplicitamente per la prima volta nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dell'atteggiamento naturale, proprio dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. Per noi la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente [...]”.

³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua Bd. III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1976, pp. 69 e ss. Trad. it. di G. Alliney integrata da E. Filippini in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965², pp. 68 e ss.

⁴ Ivi, p. 70. Trad. it. cit., pp. 68-69.

⁵ Ivi, p. 72. Trad. it. cit. p. 70.

⁶ *Ibidem*.

Proseguendo sulla scorta dei risultati della sospensione dell'atteggiamento naturale emerge che la peculiarità essenziale della coscienza sta proprio nel fatto che essa è già configurata come un orizzonte conchiuso e autonomo, vale a dire che non ha bisogno dell'esistenza effettiva di ciò cui ogni suo atto è intenzionalmente riferito. Caratteristica degli atti di coscienza è infatti quello di essere strutturati intenzionalmente, ossia di essere costitutivamente *diretti* verso contenuti "oggettuali" (che hanno il carattere del *Gegen-stand*, del porsi come "altro" rispetto agli atti che li intenzionano) indipendentemente dall'esistenza o meno di un correlato "reale" (trascendente) di questi stessi atti. Fenomeni psichici fondamentali quali il ricordo, la fantasia, l'immaginazione, l'aspettativa, il desiderio, l'illusione percettiva, mostrano infatti la funzionalità del riferimento intenzionale ad un "oggetto" (l'oggetto del mio ricordo, la rappresentazione fantastica, lo stato di cose che mi aspetto che accada) cui non corrisponde necessariamente un correlato reale nell'esperienza. Nel riferirsi intenzionalmente a questi oggetti o stati di cose è allora la coscienza stessa a "porre in essere" ciò a cui ogni suo singolo atto si riferisce, e ciò vuol dire che il riferimento ad un'"oggettualità" (ossia ad un complesso di dati con caratteristiche unificate e invarianti) è una caratteristica strutturale della coscienza che non dipende dall'esistenza di una realtà trascendente. In questo modo la coscienza risulta non solo un contesto d'essere autonomo bensì *l'orizzonte* a partire da cui il senso stesso di *essere* appare determinato. Quando parliamo di "essere" in riferimento ai contenuti delle nostre rappresentazioni non intendiamo pertanto un "predicato reale" (l'esistenza effettiva delle "cose" fuori di noi) bensì l'aspetto per cui "qualcosa" si "costituisce" all'interno della coscienza come il correlato oggettuale cui ogni atto intenzionale è costitutivamente diretto. Così Husserl:

[...] attraverso l'attuazione della fenomenologia messa fuori gioco del mondo obiettivo, questa sfera "immanente" dell'essere perde bensì il senso di uno strato reale di quella realtà uomo (oppure animale) che inerisce al mondo e che presuppone già il mondo. Perde il senso di vita coscienziale umana, di quella vita che chiunque può progressivamente afferrare mediante la pura "esperienza interna". Ma non va semplicemente perduta: attraverso il mutato atteggiamento dell'*epoché*, ottiene il senso di una sfera assoluta dell'essere, di una sfera assolutamente autonoma che è, in sé, quella che è, senza che si ponga alcuna domanda intorno all'essere o al non-essere del mondo e degli uomini che vivono in esso, essendo sospesa ogni presa di posizione in questo senso, una sfera, dunque, che già preliminarmente è in sé e per sé, comunque si possa rispondere alla domanda ontologica intorno al mondo [...].⁷

Definendo ancora nella *Postilla a Ideen*⁸ la soggettività trascendentale come "la sede originaria di qualsiasi conferimento di senso e di qualsiasi verifica dell'essere", con la "riduzione fenomenologica" Husserl perviene quindi al riconoscimento dell'intrascendibilità della coscienza, definita come "l'unica regione dell'essere assoluto", ossia che non si costituisce *a partire* da una realtà esterna e trascendente bensì *nel* riferimento a qualcosa che *al suo interno* si "costituisce" come "altro" da sé. Essa diventa così, più precisamente, quella regione nei confronti della quale ogni altro ente (realtà, trascendente) viene determinato, ed è a partire dal riconoscimento di questa funzione costituente che l'impostazione husserliana ha potuto incorrere nell'accusa di "idealismo"⁹. A questa accusa, tuttavia, Husserl ha sempre ribattuto che la fenomenologia è un'impostazione che vuole porsi (almeno nelle intenzioni) per principio aldilà dell'alternativa idealismo/realismo¹⁰, in quanto nell'atto della riduzione fenomenologica il movimento congiunto di rimozione dell'atteggiamento naturale e di riconduzione di

⁷ *Ibidem*.

⁸ E. Husserl, *Nachwort in Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. III, Hua Bd. V, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag 1952, p. 139, trad. it. di E. Filippini, in *Idee*, cit., p. 916.

⁹ Cfr. ad esempio J. Patocka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Paris 1992.

¹⁰ E. Husserl, *Artikel Phänomenologie in Phänomenologische Psychologie*, hrsg. v. W. Biemel, HUA Bd. IX, Den Haag 1962, p. 300. Trad. it. in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Milano 1999, p. 171: "Il *soggettivismo* può infatti essere superato solo per mezzo di un soggettivismo più universale e più coerente: quello trascendentale. In questa forma esso è nel contempo oggettivismo, nella misura in cui sostiene il diritto di ogni oggettività che deve essere dimostrata mediante l'esperienza in cui coscienza e mondo coincidono. [...] il *relativismo* può essere sostituito solo grazie ad un relativismo più universale, che rende comprensibile la relatività di tutto l'essere "oggettivo" in quanto costituito per via trascendentale".

ogni oggettività alla coscienza non è finalizzato al riconoscimento della regione egologica come orizzonte “totale”, bensì a liberare, al contrario, lo spazio per la costituzione di una “autentica” oggettività. Il superamento dell’atteggiamento naturalistico “ingenuo” non serve cioè a riproporre la scissione coscienza-realtà ad un livello superiore, garantendo così il movimento di realizzazione totale della coscienza, bensì a descrivere il modo in cui si costituisce, per la coscienza trascendentale, il riferimento alla realtà come a un qualcosa di obiettivo¹¹. L’assunzione della prospettiva trascendentale dovrebbe cioè spiegare in che modo sorge nella coscienza la rappresentazione dell’oggetto come qualcosa che non può essere ridotto ad un semplice prodotto della coerenza delle forme soggettive; nei fatti quello che interessa Husserl è riuscire a spiegare il meccanismo tramite cui la soggettività trascendentale può operare nell’esperienza riconoscendo regioni di “oggettualità”.

In questo senso la sua riflessione sul ruolo costitutivo della coscienza rispetto all’esperienza “obiettiva” entra inevitabilmente in discussione con quelle filosofie di ascendenza kantiana¹² che tra la fine dell’Ottocento e i primi anni del Novecento teorizzano la possibilità di una fondazione critica delle scienze nei termini di una giustificazione trascendentale della loro costituzione d’oggettività. Anche nel Neokantismo, ad esempio, il problema generale della “posizione d’oggetto” svolge un ruolo centrale che riguarda l’intera sfera delle “produzioni” soggettive al punto che nei primi Neokantiani il problema della “costituzione dell’oggettività” si concretizza nella possibilità di descrivere secondo sistemi coerenti di connessioni, accanto alle oggettivazioni più prettamente scientifiche, anche “campi oggettuali” quali quelli dell’etica, dell’estetica o della religione in cui non è immediatamente data la possibilità di un riscontro “oggettivo” di dati nell’esperienza. In quanto espressioni dell’attività produttrice dello spirito anche questi campi devono essere tuttavia visti come il risultato di processi di “oggettivazione” e possono quindi essere ricondotti alla loro costituzione soggettiva. In Paul Natorp (a lungo interlocutore di Husserl) l’oggettivazione è in questo senso il movimento proprio della soggettività, la sua attività spontanea e specifica, e il compito dell’analisi trascendentale è quello di risalire, attraverso un procedimento di “ricostruzione”, dalle diverse forme oggettivate alle diverse condizioni psichiche di cui queste sono espressione¹³. In Cohen e nel primo Rickert il tema della costituzione dell’oggettività e delle condizioni di possibilità dell’atteggiamento scientifico nei confronti nel mondo va di pari passo con una rielaborazione del moderno concetto di *metodo*, definito come l’insieme delle regole volte a fissare le corrette procedure di costruzione di un “oggetto” in modo che questo possa risultare “conforme a leggi”¹⁴.

¹¹ E. Husserl, *Nachwort in Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., pp. 152-153. Trad. it. cit. p. 928: “l’idealismo fenomenologico non nega l’esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera apparenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. Il suo unico compito, e il suo unico merito, è quello di chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente essente. Che il mondo esista, che sia dato come un universo essente nell’esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità”.

¹² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua Bd. VI, hrsg. V. W. Biemel, Den Haag 1959, p. 102. Trad. it. di E. Filippini *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, pp. 126-127: “[in Kant] si tratta di una filosofia che, di fronte all’obiettivismo prescientifico e anche scientifico, ritorna alla soggettività conoscitiva quale sede originaria di ogni formazione obiettiva di senso e di validità d’essere, che cerca di comprendere il mondo essente come una formazione di senso e validità e di avviare in questo modo un genere essenzialmente nuovo di scientificità e di filosofia. In effetti [...] il sistema kantiano è il primo tentativo [...] di realizzare una filosofia trascendentale realmente universale”.

¹³ Nel processo di “ricostruzione” occorre, secondo Natorp, riportare le produzioni del mondo oggettuale alla concretezza del flusso vitale della coscienza intesa nella sua continuità originaria. Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Bd. I, Tübingen 1912, e Id., *Kant und die marburger Schule*, in “Kant-Studien” XVII (1912), pp. 193-221. E la ricostruzione di R. Lazzari in *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano 2002, pp. 37 e ss.

¹⁴ Cfr. su questo H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, in *Werke*, Bd. VI, Hildesheim-New York 1977 e le ricostruzioni di G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Napoli 1989, pp. 47 e ss. e di M. Ferrari, *Neokantismo e ontologia*, in “Rivista di Estetica”, n.s., 22 (1/2003), pp. 85-99. Di quest’ultimo in particolare p. 96: “il compito che il metodo trascendentale che i marburghesi – da Cohen a Natorp a Cassirer – considerano irrinunciabile consiste appunto nell’operare questo riferimento al “fatto” della scienza, per mettere in luce attraverso quali “fondazioni” [...] il pensiero puro assicuri ai diversi ambiti della conoscenza scientifica e delle forme culturali storicamente mutevoli la loro giustificazione

Ma la matrice postkantiana condiziona anche il programma diltheyano di fondazione delle oggettualità caratteristiche delle “Scienze dello Spirito”, in cui l’indagine sul metodo delle scienze storico-sociali verte sui meccanismi in base ai quali le singole discipline costruiscono i propri oggetti in dipendenza della corretta esecuzione del proprio metodo ed in questo modo giustificano il loro puntare alla descrizione e all’analisi degli elementi costitutivi di un determinato “campo oggettuale”. Questo perché proprio nelle scienze umane l’“oggetto”, la specifica “regione ontologica” che si indaga (la storia, la psiche, la lingua, le dinamiche di interazione sociale, ecc.) non può più essere considerata “presupposta” o naturalmente “data” ma può “risultare” dalla corretta applicazione di un preciso sistema di regole a determinati fenomeni d’esperienza.

Al di là della diversità di impostazione e delle soluzioni proposte, in tutte queste prospettive si esprime allora qualcosa di comune che va al di là del progetto generale di una fondazione critica delle scienze. Nell’ottica degli orientamenti sopracitati l’ontologia classica viene ad essere riformulata all’interno di una sorta di “orizzonte trascendentale”, ossia di scenario entro cui le diverse sfere dell’essere diventano il “risultato” del particolare “punto di vista” a partire dal quale un’indagine individua la possibilità di un “oggetto” ed in questo modo fa emergere una “regione” dimostrando l’appartenenza ad essa di proprietà e costanti autonome. In tutte queste prospettive una peculiare riformulazione dei concetti di “ontologia” e di “essere” accompagna pertanto il progetto di una fondazione radicale della metodologia scientifica: nei Neokantiani l’essere viene ad identificarsi con il risultato dei processi tramite cui la scienza dimostra la consistenza dei propri “oggetti”¹⁵, in Dilthey l’emergenza di nuovi “contesti d’essere” (primo fra tutti il mondo dell’esperienza storica) comporta la necessità di elaborare categorie ontologiche nuove, capaci di tematizzare una realtà in continuo divenire che per struttura risulta inoggettivabile in base a forme fondate su di una supposta “atemporalità” delle regole di costituzione del pensiero e del linguaggio.

All’interno di questo contesto generale di riferimento anche le basi teoriche della fenomenologia possono essere lette in parallelo a quei progetti di fondazione dell’oggettività scientifica che tuttavia investono necessariamente questioni di carattere ontologico¹⁶: con l’accentuazione del significato filosofico dell’intenzionalità Husserl scopre infatti che la classe degli oggetti intenzionali (cui cioè la coscienza può riferirsi permanendo all’interno di contesti significativi e descrivibili oggettivamente) è più ampia di quelli effettivamente esistenti; attraverso l’*epoché* conduce una critica e uno smascheramento radicali dell’atteggiamento supposto “neutro” delle scienze naturali come quelle che pretendano di elaborare un’oggettività “data” nel senso di una considerazione pura di realtà “trascendenti”¹⁷, e attraverso la riduzione riporta la possibilità di parlare di una “oggettività”, ossia di “riconoscere” i vari sistemi di invarianti di cui la realtà si compone, alla costituzione trascendentale del soggetto umano, concentrando l’attenzione sulle dinamiche in forza delle quali nel dominio della coscienza e nel regno delle sue leggi si può “annunciare” la consistenza autonoma di “oggetti” e la datità di strutture originariamente sintetiche ed invarianti che appartengono alla realtà per se stessa¹⁸.

trascendentale”. Sul dibattito interno al Neokantismo su questi temi, sulla specificità di posizioni quali quelle di Lask o Rickert come anche sulla rivalutazione della dimensione ontologica “pura” da parte di N. Hartmann o della connessione originaria tra “essere” e “pensiero” nell’unità del *Logos-Vita* dell’ultimo Natorp cfr. ancora Ferrari, *op. cit.*, pp. 87 e ss., 97 e ss.

¹⁵ Cfr. G. Gigliotti, *op. cit.*, p. 52. Su questo anche K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger* (1912-1916), trad. it. di S. Poggi in Poggi-Tomasello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano 1995, p. 58.

¹⁶ Cfr. E. Husserl, Artikel *Phänomenologie* in *Phänomenologische Psychologie*, cit. p. 296. Trad. it. cit. p. 168: “Attuata in forma metodica [la fenomenologia trascendentale] realizza l’idea leibniziana di una *ontologia universale* come unità sistematica di tutte le scienze a priori pensabili, inserita però nel quadro di una nuova fondazione che grazie al metodo fenomenologico trascendentale supera il dogmatismo”.

¹⁷ Cfr. Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, Torino 2002, pp. 59-60: “[nelle lezioni pubblicate col titolo di *Filosofia prima*] il pensiero occidentale è stato catturato da quel che Husserl chiama “obiettivismo”, che si traduce nel culto del fatto, nella perdita del motivo trascendentale, nella convinzione ingenua – psicologica, vitalistica, ontometafisica o esistenziale – che il senso delle cose sia indipendente dall’attività intenzionale dei soggetti. Questi sono i sintomi teorici di una grave “crisi” che avvolge il pensiero filosofico, che dunque viene meno al suo compito, quello di porsi come momento di fondativa autocoscienza razionale della riflessione epistemologica e scientifica. Nella *Crisi* questa convinzione è il punto di partenza: l’obiettivismo moderno può essere superato ricostruendo quel motivo trascendentale che la filosofia, da Cartesio a Kant, passando per Hume, ha disgelato e occultato al tempo stesso”.

Il progetto è dunque quello di un'indagine che analizzi le condizioni trascendentali preposte al riconoscimento di regioni "obiettive", ossia caratterizzate da una legalità e coerenza interna tali da poter esser oggetto di considerazione universalmente valida¹⁹. La matrice "trascendentale" di un'ontologia fenomenologica orientata in questo senso è data pertanto, da un lato, dal riconoscimento che ogni regione d'essere si pone come correlato dei meccanismi di funzionamento della soggettività²⁰ e dall'altro dal fatto che ad ogni movimento di "oggettivazione" corrisponde la "posizione" di "qualcosa" che deve necessariamente eccedere la possibilità di essere riportato interamente alle condizioni soggettive entro cui si costituisce per venir autenticamente colto come "oggetto":

Il fatto che ogni attività del pensiero e del conoscere sia diretta su *oggetti* oppure su *stati di cose*, che essa può cogliere in modo tale che il loro "essere in sé" si manifesti come unità identificabile degli atti reali e possibili del pensiero [...] solleva questi interrogativi: in che modo dobbiamo *intendere* il fatto che l' "in sé" dell'obiettività giunge a "rappresentazione", anzi ad "apprensione" nella conoscenza, ridiventando così soggettivo; che cosa significa che l'oggetto sia "dato in sé" e nella conoscenza; come può l'idealità del generale [...] presentarsi nel flusso dei vissuti psichici reali e diventare possesso del soggetto pensante [...]?²¹

E' in questo senso che Husserl tende a rimarcare la differenza che passa tra un'idea della "costruzione" dell'oggettività e un'idea della sua "costituzione": la coscienza pura è per lui lo spazio di costituzione dell'oggettività, ossia il luogo dell'annuncio dell'alterità della cosa all'interno del vincolo costitutivo tra "la cosa stessa" e le sue molteplici apparizioni soggettive. E' in questo senso che la coscienza svolge il ruolo di "costituente" dell'essere, ed è qui che la critica di Heidegger emerge in tutta la sua radicalità.

L'opposizione di Heidegger all'impianto fenomenologico husserliano si esprime, com'è noto, in primo luogo nella problematizzazione del fatto per cui ogni incontro con l'ente è determinato secondo un senso "oggettuale" dato congiuntamente al contenuto sensibile della percezione e, conseguentemente, del ruolo dell'intuizione categoriale nel processo di oggettivazione:

[...] che cosa sta a fondamento della percezione sensibile? Su che cosa è fondato l'oggetto sensibile, in quanto è oggetto sensibile? Il fondamento del sensibile è ciò che Husserl chiama *hyle*, vale a dire ciò che produce un'affezione di tipo sensibile: in breve, le datità sensibili (il blu, il nero, l'estensione spaziale, ecc.). Che cosa viene percepito in modo sensibile? Le datità sensibili stesse. Tuttavia, *con* queste datità sensibili si attua nella percezione l'apparire di un *oggetto*. L'oggetto non è dato nell'impressione sensibile: la sua oggettualità non può essere percepita sensibilmente. Riassumendo: il fatto che l'oggetto sia oggetto, non scaturisce da un'intuizione sensibile. Eppure quest'oggetto è senz'altro percepito. Nel linguaggio della tradizione filosofica questo oggetto viene definito "cosa". Una cosa è una *sostanza*. [...] Il che significa [...] che la categoria *sostanza* fin da principio dispone in una forma determinata il molteplice dei dati iletici.²²

¹⁸ Tale dinamica assume poi, com'è noto, la forma di una "sintesi passiva", ossia di una capacità soggettiva di riconoscere le unità sintetiche originarie secondo cui la realtà stessa si compone e si struttura. Cfr. su questo ancora Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, cit. pp. 158-185.

¹⁹ E. Husserl, *Ideen* Bd. I., cit. pp. 10-11. Trad. it. cit. p. 15: "Ad ogni scienza corrisponde un territorio oggettivo come campo delle sue indagini, e a tutte le sue conoscenze, cioè alle sue giuste asserzioni, corrispondono, quali fonti originarie, determinate visioni, che ne costituiscono il fondamento di legittimità in quanto offrono gli oggetti della rispettiva scienza in datità autonoma e, almeno parzialmente, in datità originaria".

²⁰ E. Husserl, *Lettera a D. Mahnke* des. 26. Dezember 1927 in Id., *Briefwechsel*, Bd. III, hrsg. v. K. u. E. Schuhmann, Dordrecht 1990, pp. 456-463. Trad. it. di R. Cristin in E. Husserl – M. Heidegger, *Fenomenologia*, cit., p. 180: "Io ritengo che non ci sia nessun'altra ontologia fondamentale se non quella della soggettività trascendentale, nella quale sono racchiusi tutti i problemi costitutivi, quelli di tutti i mondi possibili e quindi anche i problemi metodologici radicali di tutte le scienze possibili, sia delle scienze della natura che delle scienze dello spirito".

²¹ E. Husserl, *Logiche Untersuchungen*, Bd. I, HUA XIX/1, hrsg. v. U. Panzer, Den Haag 1984, pp. 12-13. Trad. it. di G. Piana, Milano 1968, pp. 273-274.

²² M. Heidegger, *Seminare*, HGA Bd. 15, hrsg. v. C. Ochwadt, Frankfurt am Main 1986, pp. 374-375. Trad. it. di M. Bonola in *Seminari*, Milano 1992, p. 148.

L' "oggettività" si costituisce infatti quando non vedo le singole angolature prospettiche (soggettive) dell'oggetto (ossia non vedo il mio "vedere" l'oggetto) ma "vedo" "la cosa stessa". Per avere un' "oggettività" io devo cioè essere già "oltre" i singoli momenti percettivi di cui la mia percezione si compone e aver sempre già riferito le diverse angolature prospettiche in cui la percezione si articola a "qualcosa" che non può essere riducibile a nessuna delle singole inquadrature²³. Ogni esperienza oggettuale si basa pertanto su di una "continuità essenziale" che è irriducibile ai singoli momenti di cui l'esperienza soggettiva consta e che in quanto tale costituisce una "eccedenza" rispetto a ciò che è materialmente manifesto: oggetti come "il tavolo" oltre le singole angolature prospettiche che ne abbiamo, essenze come "il suono" oltre le singole componenti armoniche che risuonano isolatamente le une dalle altre possono essere colti "in se stessi" solo se si è già trasceso la datità empirica immediata di ciò che materialmente viene percepito (il colore, la forma, la durezza del tavolo; l'altezza, la durata, il volume del suono). La "cosa in se stessa" si costituisce allora nel rinvio continuo ad una "eccedenza" di senso rispetto a ciò che viene materialmente percepito. Nel caso della percezione di un tavolo questa eccedenza ha i caratteri della "totalità" degli aspetti secondo cui un tavolo può essere percepito (colore, forma, caratteristiche materiali in genere) e dei momenti precedenti e successivi in cui la percezione si articola come *tutti* rimandanti ad uno *stesso* oggetto. Questa totalità, che costituisce quella "continuità essenziale" o "stile concordante" che Husserl chiama *eidos* o "essenza", è già sempre implicata nel particolare aspetto in cui l'oggetto, di volta in volta, si mostra. Anch'essa viene quindi colta, intesa (*vermeint*) in ogni atto percettivo come ciò che la percezione singola di volta in volta "adombra". In questo modo un duplice senso di "vedere" regge le due dimensioni di cui l'accadere fenomenico si compone²⁴: la totalità o continuità d'essenza non viene "vista" come viene vista la singola manifestazione. Essa è presente a livello non-tematico, non è esplicitamente rilevata (*abgehoben*) ma sempre comunque pre-supposta. La dimensione del coglimento di qualcosa che sta "oltre" la datità di ciò che è immediatamente manifesto permette di parlare già in Husserl di un coglimento che "oltrepassa", "eccede", "va oltre" (in breve: "trascende") il materiale empirico dato e lo ha già sempre organizzato secondo delle unità di senso costanti, date assieme al materiale empirico di cui l'oggetto si compone, anche se in modo diverso²⁵.

Nella lettura di Heidegger l'oggettivazione è pertanto l'espressione di una tendenza ad andare "oltre" l'immediatamente percepito ed a vederlo nella sua sostanzialità; è cioè un trovarsi a priori nell'articolazione di una sintesi tutto-parti in cui è possibile tanto esperire a livello non-tematico quanto rilevare espressamente le singole inquadrature prospettiche come riferentesi tutte ad uno "stesso" oggetto, ed è quindi possibile solo sulla base della struttura del "trascendere", vale a dire dell'andare oltre le datità sensibili immediate del manifesto e riferire tutte queste ad un "oggetto" cui è possibile attribuire proprietà autonome e che è possibile inserire in relazioni d'ordine con altri campi oggettuali²⁶.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA Bd. 20, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979, pp. 82-83. Trad. it. di R. Cristin e A. Marini *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova 1991, pp. 76-77: "Sulla percezione semplice abbiamo già fatto diverse riflessioni. E' contenuto nel suo senso il fatto di donare in carne ed ossa il suo oggetto. In tale datità in carne ed ossa l'oggetto si conserva sempre lo stesso. Nel mutare dei diversi adombramenti che si mostrano in una serie di percezioni, io vedo l'oggetto identicamente lo stesso [...] Nel coglimento semplice la totalità dell'oggetto è esplicitamente data nel senso della medesimezza in carne ed ossa della cosa".

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen* Bd. I, cit., p. 14. Trad. it. cit. p. 18: "Come il dato della visione individuale o empirica è un oggetto individuale, così il dato della visione essenziale è una essenza pura. Non si tratta di una analogia esteriore, ma di una radicale affinità. Anche la visione dell'essenza è appunto visione, come l'oggetto eidetico è appunto oggetto".

²⁵ Cfr. Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, cit. p. 169: "Per poter vedere la stessa cosa, il soggetto deve evidentemente avere una capacità di non fermarsi al mero apparire. Esso deve invece *trascenderlo* e dirigersi, attraversandolo, verso la cosa stessa che si manifesta. In altri termini: deve essere capace di interpretare le sensazioni come manifestazioni di qualcosa di identico, di un *quid* di cui esse sono i modi di datità soggettivi".

²⁶ Cfr. su questo Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, cit., pp. 96-97: "Ogni nuova percezione dischiude una diversa manifestazione fenomenica il cui senso, tuttavia, è interamente determinato dal suo essere una diversa manifestazione dell'oggetto, un diverso aspetto in cui esso mi appare. Ora, parlare di una diversità degli aspetti [...] implica evidentemente l'identità del riferimento oggettuale: nell'unità di un decorso percettivo o nella sintesi tra le diverse percezioni che si susseguono l'oggetto percepito si distingue dai differenti modi in cui esso è di volta in volta presente per noi. E ciò che è vero per la percezione è vero anche per ogni altro vissuto intenzionale: dobbiamo allora in generale distinguere l'*oggetto così come diviene oggetto* per noi [...] dall'*oggetto che viene intenzionato* e che si pone come fondamento obiettivo dell'unità degli atti in cui un unico oggetto diversamente si manifesta".

In questo senso egli ritiene che il passo in avanti effettivamente compiuto da Husserl rispetto alla concezione moderna consista nell'aver liberato la forma categoriale dal legame con l'attività dell'intelletto, cosa che marcherebbe esplicitamente la distanza di Husserl rispetto a Kant. In quest'ultimo, infatti, la categoria, in quanto prodotto della spontaneità della funzione intellettuale corrisponderebbe a quell'atto del "dare forma" che solo, in ultima analisi, conferirebbe al materiale sparso della sensibilità un'unità oggettuale. Rispetto a Kant Husserl avrebbe invece mostrato come la sostanzialità (ma il discorso vale anche per le altre forme categoriali quali identità, esclusione, ecc.) non viene prodotta dall'intelletto bensì "colta" a partire da un'eccedenza nella percezione che per le sue caratteristiche specifiche (si tratta infatti di una *totalità* e continuità di senso che la coscienza è "costretta" a riferire ad una realtà trascendente) non può essere imputata all'attività della coscienza:

A differenza di Kant, per il quale il dare-forma, in quanto concetto, è solo una funzione dell'intelletto, Husserl cerca di mettere in luce ciò che Kant si accontenta di caratterizzare con il concetto di forma. Ora, il concetto kantiano di intuizione conduce direttamente all'idea di un *dato* all'intuizione. L'espressione *intuizione categoriale* dice molto chiaramente che la categoria è più della forma. A rigore, intuizione categoriale significa infatti: un'intuizione che fa scorgere una categoria, ovvero: un'intuizione [...] *orientata* immediatamente *su* una categoria. Con l'espressione "intuizione categoriale" Husserl arriva a pensare il categoriale come *dato*²⁷.

A partire da qui l'indagine heideggeriana si concentra su ciò che starebbe effettivamente alla base, nell'atto dell'intuizione categoriale, del manifestarsi di un senso oggettuale. Accogliendo l'idea husserliana per cui quest'ultimo si darebbe sempre solo all'interno di una sempre già avvenuta articolazione di un nesso tutto-parti (la "cosa stessa" come totalità degli aspetti in cui essa può apparire soggettivamente) Heidegger ritiene che l'esperienza di un senso oggettuale sia effettivamente possibile solo sul fondamento di una totalità e continuità di significato che in qualche modo deve essere considerata "a priori" rispetto a ciò che al suo interno si determina. Ma è tuttavia del parere che ciò non rimandi all'oggettività di unità di senso ("cose", "campi oggettuali", "proprietà invarianti dell'esperienza") in sé determinate che persistano nel variare della loro realizzazione concreta, bensì ad un orizzonte di manifestatività ancora più comprensivo all'interno del quale gli stessi concetti di "essere", "cosa" e "oggetto" della tradizione filosofica moderna (entro cui anche Husserl finirebbe quindi per ricadere) prendono senso.

E' la celebre introduzione del concetto di "mondo" come totalità significativa di rimandi che sta a fondamento di ogni possibilità che un senso oggettuale si manifesti. Secondo questa impostazione un "ente" appare come tale (cioè determinato secondo un senso, un orientamento di significato) non all'incrocio di un vincolo tra la sua componente empirica (mutevole, soggettiva) e la sua componente categoriale (l'essenza, la totalità di senso per cui posso rimandare i singoli aspetti *sempre* alla *stessa* cosa), bensì solo all'interno di una precisa totalità di rimandi configurata storicamente, cioè secondo un'apertura di senso provvisoria e contingente all'interno della quale i significati stanno in relazioni d'ordine determinate dalla pratica concreta dell'assolvimento ad una funzionalità (*Bewandtnis*²⁸) di carattere *pratico*.

Secondo questa impostazione un oggetto tridimensionale originariamente dotato di durezza e resistenza e con una forma a T non "è" un martello perché il suo senso oggettuale sussiste come "essenza" intemporale cui posso unitariamente riferire *tutti* i suoi aspetti materiali, bensì "diventa" un martello solo se all'interno di un determinato contesto di senso si può andare "oltre" la sua dimensione di dati materiale immediata e interpretarlo secondo una possibilità d'uso che ne costituisce l'*essere*. E' dall'appartenenza ad uno specifico contesto d'uso che quel dato oggetto tridimensionale dotato di durezza e resistenza (ma anche di altre proprietà che nella funzionalità specifica del martello restano in ombra: colore, peso, odore) ricava la possibilità di essere usato *in quanto* martello, cioè di asservire alcune sue caratteristiche essenziali ad una funzionalità specifica. Il suo senso *in quanto* martello non consiste quindi nell'enucleazione di tutte le proprietà sensibili che possono essere riferite ad un

²⁷ M. Heidegger, *Seminare*, cit., p. 375. Trad. it. cit. p. 149.

²⁸ Accolgo qui la traduzione di *Bewandtnis* con "funzionalità" in luogo del più ambiguo "appagatività" data da V. Costa, *La verità del mondo*, Milano 2003, p.195.

medesimo oggetto “martello”, bensì nel fatto che questa sintesi significativa originaria tutto-parti è già operante nell’uso concreto dell’oggetto pratico ben prima che intervenga, da parte della coscienza, un processo di “oggettivazione” che scompone il contesto mondano al cui interno il martello “serve” e isola “oggettivamente” il complesso di proprietà che lo specificano. Nel rapporto significativo con il mondo è dunque operante una struttura di rapporto significativo che precede ogni oggettivazione, il che equivale a dire che “Insieme all’esistenza [all’essere-nel-mondo] per l’esserci è già sempre svelato in qualche modo un ente ed un nesso con l’ente, senza che questo risulti propriamente oggettivato”²⁹.

Questa correlazione significativa che sostiene ogni esperienza avviene in base a quell’analogo heideggeriano dell’intuizione categoriale che è la “comprensione d’essere” [*Seinsverstaendnis*]. Come la forma categoriale, la comprensione d’essere ha i caratteri dell’oltrepassamento delle datità sensibili dell’ente in direzione di una sua sempre già avvenuta interpretazione ed espressione secondo un senso (il martello che viene interpretato come tale *in quanto* viene usato). A motivo del suo carattere di “oltrepassamento” questa struttura viene identificata da Heidegger con il “fatto” stesso di essere-in-un-mondo (esserci) e determinata dal movimento della *trascendenza*. Questa struttura generale di senso che permette di andare oltre la datità empirica di un oggetto e di interpretare un dato numero di sue proprietà materiali secondo un significato non si esprime dunque primariamente nell’oggettivazione è pertanto non può basarsi sul fatto di essere espressione della funzionalità di una “coscienza”. Essa si fonda piuttosto su di un originario contesto situazionale che il soggetto non domina e che lo determina invece ad essere in quanto “soggetto”: il “mondo”. Sulla base del radicamento della possibilità del *trascendere* nel fatto stesso dell’essere-in-un-mondo l’oggettivazione, che si basava sulla capacità di trascendere le datità sensibili all’atto dell’intuizione categoriale, diventa allora un meccanismo che si basa su una struttura più originaria di cui rappresenta una modificazione possibile³⁰, e il “mondo” come apertura di senso già storicamente data diventa la condizione di possibilità perché qualcosa si manifesti secondo un significato, ossia, in senso classico, “sia”.

Il senso per cui la categoria “essere” articola ogni nostra esperienza significativa non è dunque quello di farci stare in rapporto a “cose”, “oggetti”, campi e proprietà “oggettuali”, bensì a significati di natura pratica, situazionale e storica. Ciò vuol dire, nella misura in cui la funzionalità della categoria “essere” non si esprime originariamente nella posizione di “oggetti”, che il significato stesso dell’essere non può più ridursi a quello di “oggettualità”. Da qui ha origine quel ridimensionamento radicale della funzione costituente della coscienza che rappresenta il motivo principale della critica a Husserl:

[...] il punto oltre il quale Husserl non riesce ad andare è il seguente: dopo avere ricavato l’essere per così dire come dato, egli non continua a interrogarsi. Non sviluppa quindi la domanda: “che cosa significa essere?”. Per Husserl qui non c’era neanche l’ombra di una possibile domanda, perché per lui era del tutto ovvio che “essere” significasse essere-oggetto. A questo proposito, non è Husserl ma Heidegger a portare una caratterizzazione decisiva: l’oggettualità è un modo della presenza. Più precisamente: l’oggettualità è l’essere-presente nella dimensione o nello “spazio” della soggettività, sia che si tratti (con Kant) della soggettività di un soggetto finito, sia (con Hegel) della soggettività del soggetto assoluto che, nel sapere di sé, ha penetrato tanto l’oggetto, quanto il soggetto e la loro relazione³¹.

E’ quindi alla coscienza costituente quale sede originaria del conferimento di senso (“essere”) e come orizzonte trascendentale a partire da cui il senso dell’essere viene ricavato (essere-oggetto) che Heidegger si oppone, in nome di quello stesso “anti-antropologismo” a partire dal quale Husserl, a sua volta, riteneva di doverlo criticare³². Quest’opposizione si esprime, come si è visto, nella messa in questione della modalità in cui emerge la totalità o continuità essenziale a partire da cui ogni incontro

²⁹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, cit. p. 224. Trad. it. cit. p. 150.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 235. Trad. it. cit. p. 158: “Il mondo non è una conseguenza, il risultato di una somma degli enti. Il mondo non è affatto una conseguenza, ma una premessa nel senso rigoroso del termine. Una premessa: ciò che è già prima, che è già svelato e compreso in ogni esserci esistente prima che si consideri questo o quell’ente, ciò che sempre è già svelato in anticipo e sta in rapporto con noi. [...] Il mondo è ciò che risulta preliminarmente già svelato, ciò a partire da cui noi ritorniamo a quell’ente col quale abbiamo a che fare e presso il quale ci trattiamo. Possiamo imbatterci in un ente intramondano solo perché, esistendo, noi siamo già sempre in un mondo”.

³¹ M. Heidegger, *Seminare*, cit. p. 378. Trad. it. cit. pp. 152-153

con l'ente è determinato secondo un senso, per poi dimostrare che la possibilità stessa dell'esperienza significativa riceve la sua fondazione a partire da un orizzonte di manifestatività più originario rispetto a quello di una "soggettività" che articola al proprio interno rapporti e sensi di natura "oggettuale".

Tuttavia ciò non rimuove affatto dall'orizzonte di riflessione heideggeriano la problematica del modo di essere del soggetto, ma la porta ad una riformulazione più radicale. La struttura del trascendere ("trascendenza") in cui l'essere in un "mondo" consiste viene infatti a sua volta identificata con la costituzione essenziale di un ente determinato: l'esserci. Come Heidegger scrive in una lettera proprio a Husserl (22/10/27):

questo non significa che ciò che stabilisce il luogo del trascendentale [scil: il mondo come connessione significativa] non sia in generale un ente, anzi è proprio qui che sorge il problema: qual è il modo di essere dell'ente nel quale il mondo si costituisce? Questo è il problema centrale di *Essere e Tempo*: quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci. Si tratta di mostrare che il tipo di essere dell'esserci umano è totalmente diverso da quello di tutti gli altri enti e che esso, in quanto tale, racchiude in sé la possibilità della costituzione trascendentale³³.

Dove qui "trascendentale" significa qualcosa di profondamente diverso rispetto alla riconduzione di ogni datità significativa al suo fondamento soggettivo:

L'ontologia, ovvero la filosofia in generale, a differenza delle varie scienze dell'ente, è [...] la scienza critica [scil: della separazione e della distinzione], cioè è la scienza del mondo invertito. Con questa distinzione dell'essere dall'ente e grazie a questo prelievo tematico dell'essere noi usciamo radicalmente dall'ambito dell'ente. Noi andiamo oltre, lo trascendiamo. Possiamo perciò chiamare la scienza dell'essere, in quanto scienza critica, anche *scienza trascendentale*. Con ciò non assumiamo senz'altro il concetto kantiano di trascendentale, ma piuttosto ne assorbiamo il senso più originario, la tendenza autentica, a Kant forse ancora nascosta. Noi andiamo oltre l'ente per raggiungere l'essere.³⁴

E che pure implica ancora un ruolo centrale, costitutivo, attribuito ad un principio di natura soggettiva, l'esserci:

[...] alla costituzione ontologica dell'esserci appartiene la trascendenza. L'esserci stesso è il trascendente. Esso si oltrepassa, cioè va oltre se stesso nella trascendenza. La trascendenza rende possibile anzitutto l'esistere inteso come rapporto a sé in quanto ente, agli altri in quanto enti [...] Perciò la trascendenza in quanto tale, nel senso da noi interpretato, è la condizione di possibilità a noi più vicina della comprensione dell'essere, è ciò che ci è più vicino, ciò rispetto a cui un'ontologia deve progettare l'essere. [...] La scienza dell'essere in tal modo costituita, quella che interroga ed interpreta alla luce della trascendenza rettamente compresa, noi la chiamiamo *scienza trascendentale*. Certo, questo concetto di scienza trascendentale non coincide senz'altro con quello kantiano, ma tuttavia noi siamo in grado, muovendo da questa *nozione più originaria di trascendenza*, di chiarire nelle sue tendenze l'idea kantiana del trascendentale e della filosofia come filosofia trascendentale.³⁵

Con il risultato che il ripensamento dell'intera struttura dell'esperienza alla luce del concetto di "mondo", mentre sembra scardinare ogni tentativo di ancorare l'oggettività ad una soggettività

³² M. Heidegger, Lettera a W. J. Richardson, aprile 1962, in W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, pp. IX-XXIII. Trad. it. in E. Husserl – M. Heidegger, *Fenomenologia*, cit., pp. 243-244: "Colui che è pronto a vedere il semplice stato di fatto, che in *Essere e Tempo* l'impostazione della questione è sottratta alla regione della soggettività, che ogni problematica antropologica è tenuta lontana, che è decisiva unicamente l'esperienza dell'esser-ci basata sul costante sguardo in avanti verso la questione dell'essere, questi si renderà conto al tempo stesso che l'"essere" interrogato in *Essere e Tempo* non può restare una posizione del soggetto umano".

³³ M. Heidegger, *Lettera a E. Husserl del 22 ottobre 1927* in E. Husserl, *Phaenomenologische Psychologie*, cit., p. 601. Trad. it. in E. Husserl – M. Heidegger, *La Fenomenologia*, cit., p. 145.

³⁴ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, cit., p. 23. Trad. it. cit. pp. 15-16.

³⁵ Ivi, p. 460. Trad. it. cit. pp. 310-311.

costituente, in realtà ritorna alla questione del “fondamento ontico” della stessa costituzione trascendentale del mondo e alla conseguente necessità di far partire l’indagine da una analitica preliminare della costituzione ontologica del soggetto umano, con tutto il complesso di problemi, anche di natura interpretativa, che ciò comporta. Quest’ultimo passaggio è infatti quello che ha prodotto tutta la serie di critiche al residuo di soggettivismo e trascendentalismo nella posizione di Heidegger.

Ma la radicazione heideggeriana dell’oggettività sul fondamento trascendentale dell’ “essere-nel-mondo” non nasce per destituire interamente di senso la problematica della soggettività costituente quanto, più verosimilmente, per riconsiderare la nozione di “soggetto” nel senso dell’autocertezza consapevole e mettere di conseguenza in crisi la possibilità di interpretare l’io come un campo di “oggettualità”. Ciò appare evidente proprio in virtù del fatto che la critica di Heidegger alla soggettività costituente husserliana non è una critica *stricto sensu* all’idea di una “soggettività” personale o esistenziale quale condizione trascendentale del conferimento di senso, bensì una critica alle pretese della soggettività di costituirsi come una “oggettività” riflessa, ossia come una regione ontologica autonoma dotata di proprietà specifiche e isolabile rispetto ad altre regioni:

L’essere reale può essere diversamente o può in generale anche non essere, tuttavia la coscienza in se stessa può rappresentare un contesto d’essere conchiuso. Il significato di questa riflessione è che la coscienza è assoluta in quanto presupposto d’essere sulla cui base in generale può manifestarsi la realtà. L’essere trascendente è sempre dato nella presentazione, si presenta cioè come oggetto dell’intenzionalità. La coscienza, l’essere immanente, dato in modo assoluto, è ciò in cui si costituisce ogni altro ente possibile, in cui esso “è” autenticamente ciò che è. Assoluto è l’essere costitutivo. Ogni altro essere in quanto realtà è soltanto in relazione alla coscienza, cioè relativo ad essa. “Così si rovescia la concezione comune dell’essere. L’essere che per noi è il primo è in sé il secondo, ossia è quello che è solo in rapporto al primo (Husserl, *Idee*, 109 it.). Questo elemento primo, che deve essere presupposto, che deve essere già qui, affinché si possa manifestare il reale, questo primo essere ha il pregio di non necessitare della realtà, mentre viceversa quest’ultima ha bisogno del primo essere. Perciò ogni coscienza è assoluta nei confronti di qualunque realtà. Questa determinazione – assoluto – è ricavata ora in riferimento al determinato ruolo che la coscienza ha in quanto costitutiva; [...] Il carattere “assoluto” viene ora attribuito alla coscienza, in quanto viene considerato in vista della sua possibile funzione come oggetto della coscienza costitutiva, e in questo senso la coscienza è quell’essere che da parte sua non è costituito in un altro, ma ciò che si costituisce da sé, ciò che costituisce ogni possibile realtà. Essere assoluto significa dunque: non essere rinviato ad altro e, precisamente in riferimento alla costituzione, essere il primo, cioè ciò che deve essere già qui, affinché ciò che in generale viene intenzionato debba poter essere. [...] Questa determinazione e concezione della coscienza è al tempo stesso il luogo in cui irrompe l’idealismo e l’impostazione idealistica, più precisamente l’idealismo nel senso del neokantismo. Ma anche questa determinazione dell’essere non è da parte sua originaria³⁶.

E’ cioè una critica che si appunta su una interpretazione del senso dell’essere (quella husserliana) che risulta infondata nella sua pretesa di originarietà perché è radicata in un contesto di significato più originario e conduce a risultati che appaiono contraddire la propria stessa impostazione metodologica. Se infatti ogni oggettualità ha il proprio luogo di costituzione nella coscienza trascendentale, l’immagine di una coscienza come regione ontologica autonoma non è un qualcosa di “puro”, bensì un prodotto della natura oggettivante della coscienza stessa, un “riflesso” della sua attività. Concependosi come regione ontologica autonoma la soggettività husserliana non farebbe allora altro che costruire un campo di esperienza possibile allo stesso modo in cui un atteggiamento teoretico-scientifico ritaglia la possibilità di un qualsiasi campo oggettuale:

La questione primaria di Husserl non è quella circa il carattere d’essere della coscienza, ma lo guida la seguente riflessione: *come può in generale la coscienza diventare oggetto possibile di una scienza assoluta?* L’istanza primaria che lo guida è l’*idea di una scienza assoluta*.³⁷

³⁶ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit., pp. 144-145. Trad. it. cit. pp. 131-132.

³⁷ Ivi, p. 147. Trad. it. cit. p. 134.

In questo modo l'approccio alla regione "soggetto" avverrebbe in base ad un modello scientifico-naturalistico di indagine che farebbe ricadere la fenomenologia nell'alveo della tradizione:

Questa idea: ossia che *la coscienza deve essere regione di una scienza assoluta*, non è semplicemente inventata, ma assilla la filosofia *moderna* a partire da Cartesio. L'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non è ottenuta *fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse*, ma nel ritorno ad una idea tradizionale di filosofia.³⁸

Ed è proprio questa idea dell'indagine fenomenologica come visione "oggettivante", dovuta al suo rimanere ancorata ad una impostazione scienziata inadeguata rispetto all'oggetto che si propone di indagare, che precluderebbe alla riflessione husserliana ogni possibilità di accedere alle profondità essenziali della soggettività umana, vale a dire a quella unità concreta, storica e strutturalmente inobiettivabile che Heidegger definisce sin dai suoi primi anni di insegnamento con il termine *Leben*, "vita". Una fenomenologia della soggettività che non contraddica il senso stesso dell'atteggiamento fenomenologico sarebbe invece possibile, a detta di Heidegger, solo come "fenomenologia della vita", ossia nei termini di un approccio emergente *dalla e nella* vita stessa che fosse in grado di mantenere vivente la consistenza specifica di ciò che indaga riconoscendo l'impossibilità di "oggettivare" il *Leben* senza spezzare l'unità della sua articolazione. Una fenomenologia, in ultima analisi, in grado di interpretare l'impossibilità di una descrizione teoretico-scientifica delle dinamiche storico-effettuali della vita umana non come una situazione di scacco del pensiero ma come la sua condizione autentica e originaria.

³⁸ *Ibidem.*