

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.03

[pp. 185-203]

Recibido: 30/04/2016

Aceptado: 14/06/2016

Epoché ed essere-nel-mondo: Husserl ed Heidegger sul concetto di mondo

Epoché and being-in-the-world: Husserl and Heidegger on the concept of world

Luigi Daniele

Università di Bari

Resumen/Sommario:

Scopo del presente lavoro è indagare il concetto di mondo in Husserl e Heidegger attraverso l'analisi dei concetti di epoché ed essere-nel-mondo. Attraverso la messa in luce della fenomenologia husserliana come egologia e l'esplicazione del tema dell'intersoggettività viene mostrato come la nozione di essere-nel-mondo in Heidegger costituisce una maniera originale di porre la questione del rapporto tra Dasein e mondo, e viene mostrato che conseguenze hanno sul concetto di intenzionalità le differenze tra i due autori.

Palabras Clave/Parole Chiave: egologia, mondo, intenzionalità, epoché, essere-nel-mondo

Abstract:

The aim of this paper is to investigate the concept of world in Husserl and Heidegger through the analysis of the concepts of epoché and being-in-the-world. Through the explanation of Husserl's phenomenology as egology and his idea of intersubjectivity is shown how Heidegger's notion of being-in-the-world constitutes an original way to pose the question about the relationship between the Dasein and the world, and to what kind of difference in the concept of intentionality this difference leads to.

Keywords: egology, world, intentionality, epoché, being-in-the-world.

Introduzione

La mancanza dell'epoché in Heidegger segna un importante distacco dal pensiero di Husserl, per il quale questa era il primo passo per l'abbandono del mondo naturale e la costruzione di una fenomenologia trascendentale.

Questa mancanza si lega contestualmente alla descrizione dell'essenza del Dasein come essere-nel-mondo, descrizione che però solleva la questione su cosa sia, in Heidegger, il mondo e su come ciò influenzi profondamente il modo in cui nel pensiero heideggeriano si costituisca il rapporto tra Dasein e mondo, influenzando profondamente anche lo stesso statuto dell'intenzionalità.

Ciò che ci si propone nel presente saggio è proprio mostrare come attraverso l'analisi del concetto di epoché e di essere-nel-mondo sia possibile scorgere nevralgiche differenze tra i due autori sul concetto di mondo, e come a tal proposito le tematiche dell'intersoggettività e dell'intenzionalità giochino un ruolo chiave.

1. Mondo ed epoché in Husserl

Per dare avvio alla nostra analisi sarà necessario richiamare alla mente, seppur in sintesi, il concetto husserliano di epoché, evidenziando la sua funzione nevralgica all'interno dell'economia complessiva del pensiero del suo autore, che fa di essa l'atto fondamentale da cui prende le mosse la fenomenologia husserliana e mostrando come questa importanza non venga mai meno. Senza questa breve messa in luce risulterebbe infatti impossibile comprendere in maniera propria la differenza sostanziale tra Husserl ed Heidegger.

Iniziamo dunque con l'illustrare il campo di problemi da cui nasce l'epoché come strumento teorico in grado di fornire un necessario punto d'avvio all'indagine filosofica.

Ciò che Husserl, in prima istanza, lamenta, è la mancanza nelle scienze ed in generale nel sapere di principio assolutamente chiari e certi, oltre i quali non è possibile risalire e che possano proporsi come fundamenta su cui edificare l'intero sapere umano. Le scienze positive, dunque, mancano di una fondazione razionale assoluta, e nonostante il loro incredibile sviluppo negli ultimi secoli, sono edificate su principi instabili. La situazione appare aggravata dal fatto che nella riflessione teoretica sulle scienze sembra del tutto assente la consapevolezza del bisogno di una fondazione certa di questi principi. Non solo manca, dunque, una fondazione, ma è questa stessa mancanza a non essere avvertita come tale.

A causa di ciò, le scienze positive appaiono ad Husserl, potremmo dire, come ingenuamente realistiche: esse si muovono in quello che egli chiama *atteggiamento naturale*, consistente nella convinzione che il mondo esista *esternamente* al soggetto, e che questi, nelle diverse modalità e nelle diverse forme proprie delle scienze positive, lo indagli e lo conosca così come esso è. Soggetto e mondo costituirebbero dunque due poli autonomi; il mondo è costantemente dato come presente e la sua esistenza viene accettata senza nessun tipo di problematizzazione. Il mondo esiste: questa la tesi alla base dell'atteggiamento naturale in cui si muovono le singole scienze. E tuttavia, fa notare Husserl, questo atteggiamento non tiene conto che il mondo è sempre mondo che si manifesta ad un soggetto; che ogni esperienza è sempre esperienza del mondo fatta da un soggetto. Nell'atteggiamento naturale, dunque, non vi è spazio per un riferimento alla soggettività e per chiedersi che ruolo essa abbia nel rapportarsi al mondo.

Ma con l'emergere della sfera del soggetto si fa avanti la possibilità che l'atteggiamento naturale sia, in qualche modo, ingannevole; che, in altri termini, il *fenomeno* del mondo, così come esso appare al soggetto, non sia garanzia della sua esistenza. L'unica cosa di cui si può esser certi è dunque il fenomeno stesso, e l'esperienza naturale, di cui si nutrono le scienze positive, andrà messa in discussione nella sua pretesa di veridicità e conoscenza del mondo esterno. Le scienze positive sono scienze del mondo, perché si muovono in questo orizzonte, come Husserl scrive nelle *Idee*:

Natürliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt in der Erfahrung. In der theoretischen Einstellung, die wir die "natürliche" nennen, ist also der Gesamthorizont möglicher Forschungen mit einem Worte bezeichnet: es ist die Welt. Die Wissenschaften dieser ursprünglicher Einstellung sind demnach insgesamt Wissenschaften von der Welt¹.

1. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (in seguito abbreviato in *Ideen*), Meiner, 2009, p. 10.

Ma cosa intende, Husserl, per “mondo”? Il mondo indica per Husserl la totalità degli oggetti di cui è possibile fare esperienza e che possono diventare in tal modo materiale di riflessione teoretica. Ovviamente col termine “oggetto” non si indica qui solo ciò che ha esistenza materiale esterna alla coscienza, ma qualunque possibile “cosa” verso la quale potrà orientarsi la nostra coscienza intenzionale²:

Die Welt ist der Gesamtinbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigen theoretischen Denken erkennbar sind³.

Il mondo quindi è la totalità degli oggetti di cui è possibile fare esperienza. Questa definizione non può però non sollevare un problema epistemologico: se ogni conoscenza possibile non può prescindere dal mondo e dagli oggetti in cui in esso si può fare esperienza, ma se al tempo stesso quest'esperienza avviene sempre all'interno dell'atteggiamento naturale delle scienze che, come visto, rende impossibile l'incontro con l'essenza dell'oggetto, come sarà possibile quest'incontro? Com'è possibile privarsi dell'atteggiamento naturale delle scienze singole per guadagnare un tipo di conoscenza più veritiera degli oggetti indagati?

Il mondo, per Husserl, non ha un'esistenza apodittica. Della realtà degli oggetti di cui si fa esperienza, e del mondo in sé, si può dubitare. Esso pertanto può essere messo “tra parentesi”, come si esprime Husserl, sospendendo la sua pretesa di esistenza e la validità dell'esperienza che si fa nel mondo. Con ciò, però, Husserl non intende negare il mondo inteso come sfera d'esperienza o negare che, di fatto, vi sia qualcosa di cui si fa esperienza; ciò che questo mettere tra parentesi comporta è la sospensione del giudizio sul mondo inteso come orizzonte spazio-temporale esterno alla sfera della soggettività. In ciò consiste appunto l'*Epoché*.

Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig "für uns da", "vorhanden" ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige "Wirklichkeit", wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern. Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese "Welt" also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht,

2. Oggetti ad esempio sono, per Husserl, anche gli oggetti della matematica. Cfr. M. SUKALE, “World and Epochè in Husserl and Heidegger” (in M. SUKALE, *Comparative studies in Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 101-120), pp. 102-105.

3. Ivi, p. 11.

als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die "phänomenologische" εποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt⁴.

L'epoché dunque non sarà una forma di scetticismo estremo che riduce il mondo al soggetto (come Husserl rimprovera, ad esempio, allo psicologismo), bensì l'atto tramite il quale si sospende il giudizio sul mondo in sé per analizzare il fenomeno del mondo nel suo presentarsi alla coscienza. I fenomeni non vengono prodotti dalla coscienza: semplicemente, viene sospeso il giudizio su una loro eventuale provenienza spazio-temporale esterna. Negare la validità spazio-temporale del mondo significa guadagnare l'accesso al mondo dei fenomeni che si presentano alla nostra coscienza, che appunto non saranno più intesi come espressioni di un correlato oggetto spazio-temporale, bensì come puri fenomeni che si presentano alla nostra intenzionalità, come vissuti (*Erlebnisse*) della coscienza. Dell'esistenza di questo mondo io non potrò dubitare, perché non posso dubitare del mio vivere coscienziale, non posso dubitare di avere *Erlebnisse*. Attraverso l'epoché guadagniamo dunque quello che Husserl chiama ego trascendentale, ovvero la sfera della pura soggettività e delle sue *Erlebnisse*. Husserl precisa ad esempio nelle *Meditazioni Cartesiane*:

Dieses universale Außergeltungsetzen [...] stellt uns also nicht einem Nichts gegenüber. Was uns vielmehr, und gerade dadurch, zueigen wird, oder deutlicher: was mir, dem Meditierenden, dadurch zueigen wird, ist mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, das Universum der Phänomene im besonderen und weiteren Sinne der Phänomenologie. Die εποχή ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist. [...] So gewinne ich mich als dar reine Ego mit dem reinen Strom meiner cogitationes⁵.

L'epoché, dunque, si configura come la sospensione dell'atteggiamento naturale che considera il mondo con un qualcosa si esistente in maniera sussistente ed indipendente dalla coscienza, con la correlata messa in discussione della pretesa di validità dell'esperienza che nel mondo si compie, e su cui sono edificate le singole scienze positive.

4. *Ideen*, p. 65.

5. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* (In seguito abbreviato in *CM*), Meiner, Hamburg, 1987, p. 22.

2. Epoché ed essere-nel-mondo: la lettura di Tugendhat

In Heidegger *l'epoché* è completamente assente. O per essere più precisi è il termine “*epoché*” ad essere assente. Ci si potrebbe tuttavia chiedere, in maniera del tutto lecita, se sia dato rintracciare nel pensiero heideggeriano un equivalente di essa, sollevando la domanda più generale su se e come il mondo viene problematizzato nel pensiero heideggeriano e che statuto ha esso di fronte al soggetto, anzi al Dasein. L'interpretazione diffusa propende per il completo rifiuto, da parte di Heidegger, tanto *dell'epoché* quanto di un ego trascendentale. Ciò avviene poiché per Heidegger il Dasein è sempre nella modalità dell'essere-nel-mondo⁶, cioè sempre inserito in un'orizzonte spaziotemporale da cui è impossibile prescindere. Non avrebbe senso, pertanto, pensare una coscienza separata dalle *Erlebnisse*. In Heidegger, la coappartenenza di mondo e Dasein è già originaria, e pertanto i fenomeni non possono essere pensati come situati in una coscienza pura: *l'Erleben* fenomenologico in senso heideggeriano si svolge sempre in un rapporto tra Dasein e mondo che è già da sempre presente ed effettivo. L'esistenza del mondo è sempre reale, ma ciò non va inteso alla stregua di un realismo nel senso classico, quanto nel senso di una coappartenenza originaria del Dasein rispetto al mondo in cui già da sempre inserito. È chiaro che l'essere-nel-mondo, configurato in questo modo, esclude ogni possibilità di effettuare *l'epoché*.

Non mancano però letture del tutto opposte: nel suo lavoro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Ernst Tugendhat che la presunta mancanza (e impossibilità) dell'*epoché* in Heidegger riposa solo su un fraintendimento tanto della nozione di epoché quanto di quella di essere-nel-mondo. La prima, infatti, verrebbe solitamente interpretata come una separazione netta tra coscienza e mondo, mentre la seconda avrebbe la funzione teoretica di considerare la coscienza come sempre orientata a qualcosa, ad un mondo, appunto. Ma se si leggesse l'essere-nel-mondo solo come l'essere sempre orientato a qualcosa da parte di una coscienza si opererebbe una lettura superficiale di tale nozione, e si perderebbe di vista la specificità delle posizioni dei due autori (Husserl stesso, afferma Tugendhat, non negherebbe mai che la coscienza è sempre riferita a qualcosa):

Gewöhnlich wird der Ausfall der Epoché bei Heidegger mit seinem Begriff des "In-der-Welt-seins" erklärt. Das ist, wie sich noch zeigen wird, in gewisser Weise richtig, aber nicht in dem Sinn, in dem es gewöhnlich verstanden wird. Man meint, dieser Begriff bringe zum Ausdruck, daß das "Dasein" schon immer und wesensmäßig sich etwas – eben seine

6. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (In seguito abbreviato in *SZ*), Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 52-54.

"Welt" – beziehe, während in Husserls transzendentaler Reduktion das Bewußtsein von dem, worauf es sich bezieht – seiner "Welt" – getrennt wurde. So würde jedoch weder Heideggers In-der-Welt-sein noch Husserls transzendente Reduktion angemessen verstanden, wenngleich beide einer solchen oberflächlichen Interpretation selbst Vorschub geleistet haben. Wenn Heidegger mit dem In-der-Welt-sein nichts anderes gemeint hätte als daß das Bewußtsein wesensmäßig auf etwas bezogen ist, dann gäbe es kaum einen ernst zu nehmenden Philosophen, der ihm darin nicht zugestimmt hätte, geschweige denn Husserl⁷.

È chiaro che, su questo punto, non si può non convenire con Tugendhat: tanto in Heidegger quanto in Husserl la coscienza è sempre riferita a qualcosa ed ha sempre un oggetto, costituendo così la base per il concetto di intenzionalità, centrale nel pensiero di entrambi gli autori. Ciò che per Husserl e per tutta l'*Erkenntnistheorie* costituisce un problema non è tanto il fatto che la coscienza abbia sempre un oggetto, ma la domanda sul carattere di oggettività da attribuire al mondo. Proprio il mondo "oggettivo" viene messo tra parentesi nell'epoché, lasciando emergere in tal modo il mondo dei fenomeni come correlato della soggettività⁸. In Husserl pertanto la coscienza ha sempre ad oggetto un fenomeno:

Was von der ganzen erkenntnistheoretischen Tradition in Frage gestellt wird, ist ja nicht, daß das Bewußtsein bei einer Welt sei, sondern daß die Welt, bei der es ist, nicht eine Welt des Traums oder des Scheins ist, sondern den Charakter der Objektivität hat. [...] Mit „Welt“ ist hier die "seiende", d.h. "einstimmig setzbare", "objektive" Welt gemeint, und nur diese wird in der Epoché eingeklammert. Was eingeklammert wird, ist die naive Welt, vom Setzen scheinbar unabhängige Welt, und dabei erschließt sich nun gerade die Welt als "Phänomen", die wesensmäßig Korrelat der Subjektivität ist, und zugleich die Subjektivität, die – als ego-cogito-cogitatum – wesensmäßig auf diese Welt als Phänomen bezogen ist⁹.

Queste premesse conducono Tugendhat a formulare la seguente tesi:

7. E. TUGENDHAT, *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Guyter, Berlin, 1970, p. 263.

8. «*Schon bei Husserl erweist sich erstens in der phänomenologischen Reflexion eine Gegebenheitsweise als primär, die nicht mehr die Gegebenheitsweise derjenigen Gegenstände ist, von der in der Reflexion ausgegangen worden war. Die „Lebenswelt“ erhält einen Vorrang vor der „objektiven wahren Welt“*». Ivi, p. 264.

9. Ivi, p. 263

Gerade durch die Epoché betritt also Husserl die Dimension von Heideggers In-der-Welt-sein. Heidegger benötigt die Epoché nicht mehr, um in die Dimension der Gegebenheitsweisen zu gelangen, weil er, nachdem sie von Husserl eröffnet wurde, von vornherein in ihr steht und sie nun aus ihren eigenen Verhältnissen heraus – nicht mehr in ausschließlicher Orientierung auf eine Welt von Gegenständen – entfalten kann¹⁰.

Secondo Tugendhat, dunque, il mondo aperto dall'epoché husserliana ed il mondo in cui è inserito il Dasein heideggeriano sono lo stesso: se Heidegger non parla di epoché è solo perché questa è da lui presupposta. Attraverso l'essere-nel-mondo verrebbe dunque tematizzata quella condizione in cui viene a trovarsi l'ego trascendentale husserliano dopo la messa tra parentesi dell'oggettività del mondo che viene effettuata tramite l'epoché.

La tesi, così formulata, è molto forte, poiché scardina la lettura della fenomenologia heideggeriana come di una fenomenologia costruita proprio sul rifiuto del trascendentale husserliano e sulla ricerca di una soggettività originaria. In ultima analisi, Tugendhat stabilisce un'equivalenza tra la dimensione dell'essere-nel-mondo e il mondo dell'epoché in cui è immerso l'ego trascendentale. Indagare i presupposti e le implicazioni di questa tesi è necessario per approfondire il concetto di essere-nel-mondo in Heidegger e far emergere le differenze con Husserl, guadagnando così anche un più profonda comprensione del concetto di mondo in Heidegger. È pertanto necessario, giunti a questo punto della nostra analisi, porci due domande. Innanzitutto, occorre comprendere, utilizzando per quanto possibile i testi stessi, in cosa consiste propriamente il mondo dell'epoché e in cosa quell'essere-nel-mondo; in secondo luogo, occorre capire cosa significa per Husserl mettere fra parentesi il carattere d'oggettività del mondo.

3. Egologia e Mit-Sein: il costituirsi del mondo intersoggettivo

Come abbiamo già avuto modo di vedere, Husserl è molto chiaro nell'affermare che l'epoché «non ci pone di fronte ad un puro nulla» (»*nicht einem Nichts gegenüber stellt*«), in quanto attraverso di essa noi guadagniamo la sfera dell'io puro e la corrente delle sue cogitationes. Ciò però non può non far sorgere ulteriori domande: come dobbiamo intendere, infatti, la sfera dell'io puro? Cosa è, propriamente, l'io Puro? Husserl nega in maniera categorica la possibilità di identificarlo con l'io psicologico: quest'ultimo, infatti, è l'io considerato come una parte del mondo oggettivo, e pertanto ricade nell'insieme di tutto ciò che attraverso l'epoché è stato posto fuori validità (»*das Seelenleben, von dem*

10. Ivi.

*die Psychologie spricht, ist ja allzeit gemeint gewesen und gemeint als Seelenleben in der Welt*¹¹); l'io puro è un *ego transcendente*, ed in tal senso non è parte del mondo, né tanto meno il mondo e gli oggetti intramondani saranno parte di questo io («*sowie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich*¹²»). I caratteri dell'*ego transcendente* sono ciò di cui Husserl fa alla ricerca nel corso della sua analisi dell'io puro. Di questa ricerca non è possibile parlare in questa sede, ma occorre porre l'accento sul fatto che l'io puro, proprio in quando lo che ha perso il suo riferimento al mondo per conservare solo la sfera delle *sue cogitationes* o *Erlebnisse*, è un io solipsistico. Husserl è assolutamente consapevole che, nella misura in cui riduce l'io transcendente alla sua personalissima sfera di cogitationes, finisce col caratterizzare la sua fenomenologia come una *egologia (Ich-Rede)*, quantomeno nell'avvio dell'indagine filosofica. La fenomenologia husserliana prende quindi le mosse con l'*epoché* ed il conseguente emergere d'un io solipsistico e transcendente che ha sospeso ogni riferimento con l'oggettività del mondo e di cui andranno indagate le strutture universali.

Jetzt aber handelt es sich um eine sozusagen absolut subjektive Wissenschaft, eine Wissenschaft, deren Gegenstand in seinem Sein von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig ist. Aber noch mehr. Es scheint so wie ihr erster, so ihr einziger Gegenstand mein, das Philosophierenden, transzendentes Ego zu sein und nur sein zu können. Sicherlich liegt im Sinne der transzendentalen Reduktion, daß sie zu Anfang als seiend nichts anderes setzen kann als das Ego und was in ihm selbst beschlossen ist, und zwar mit einem Horizont unbestimmter Bestimmbarkeit. Sicherlich fängt sie also als reine Egologie an, und als eine Wissenschaft, die uns, wie es scheint, zu einem, obschon transzendentalen, Solipsismus verurteilt¹³.

Il fatto che Husserl riconosca l'*ego transcendente* come solipsistico è particolarmente interessante per la nostra analisi, perché attraverso la soluzione del problema emerge un tratto caratteristico del concetto husserliano di mondo che ci permetterà di fare un confronto con Heidegger. Ma procediamo con ordine. Avendo posto il punto d'avvio della fenomenologia nell'*ego transcendente* e solipsistico, ma anelando al tempo stesso a guadagnare (anzi a riguadagnare) l'oggettività del mondo e il fondamento del sapere, Husserl si trova di fronte alla necessità di trovare un punto di passaggio che conduca dalla dimensione solipsistica al ritrovamento del mondo esterno. Ciò che fungerà da punto di

11. Cfr. *CM*, pp. 26-28.

12. *CM*, p. 27.

13. *CM*, p. 31-32.

collegamento tra le due dimensioni, apparentemente inconciliabili, è l'*intersoggettività*¹⁴. All'interno della sfera dell'ego trascendentale, infatti, Husserl rintraccia la presenza di qualcosa che non è riconducibile alla stessa modalità dell'esser-dato con cui si danno le altre *Erlebnisse*. In tal modo l'ego trascendentale fa esperienza dell'Alter-ego. Attraverso un'analisi dell'esperienza dell'estraneo che non è possibile sintetizzare in queste righe, emerge l'importantissima funzione teorica che l'altro, inteso come soggettività estranea all'io e tuttavia presente come cogitatio nella sfera propria dell'io, svolge nel passaggio dalla sfera soggettiva all'oggettività del mondo, in quella che Husserl definisce come «*teoria trascendentale del mondo oggettivo*»¹⁵. Grazie alle sintesi intersoggettivamente costituite, infatti, sarà possibile la creazione di un unico medesimo mondo: i singoli soggetti, facendo esperienza dell'altro all'interno della propria sfera soggettiva, potranno analizzare e confrontare le loro singole *Erlebnisse* ed in tal modo guadagnare un mondo comune intersoggettivo, che proprio perché comune permetterà all'io puro di poter riguadagnare una forma di oggettività nei confronti del mondo: l'oggettività, detta in altri termini, è garantita dall'intersoggettività, che permette una dimensione comune attraverso cui fuoriuscire dal solipsismo in cui l'ego husserliano rischiava di rimanere intrappolato. Attraverso la costituzione ed il riconoscimento dell'altro il mondo cessa di essere una mera costruzione dell'io puro, poiché la sfera primordiale di quest'io viene allargata non appena si esperisce un altro io puro con una propria sfera primordiale non riconducibile a quella del primo. Questo allargamento non sfocia nella semplice costruzione di due mondi che pur riconoscendosi reciprocamente restano separati, ma sfocia nella costituzione di un unico mondo costitutivamente riferito a tutti gli io puri che lo esperiscono.

Per poter accedere a questo mondo intersoggettivo è però necessario prima di tutto guadagnare la sfera solipsistica dell'io trascendentale: essa rimane la prima tappa dell'indagine fenomenologica, una tappa che, nonostante i rischi teoretici in essa insiti, è assolutamente necessaria per avvisare l'indagine fenomenologica. Come Husserl stesso dice, «è necessario perdere il mondo attraverso l'*epoché* per poterlo riguadagnare attraverso l'*autoriflessione univale*» («*man muss erst die Welt durch Epoché verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen*»¹⁶). Porre fuori validità l'oggettività del mondo significa dunque, per Husserl, ridurre il mondo alla sfera delle

14. Il tema dell'intersoggettività è, ad esempio, tema della quinta meditazione, a cui si rimanda per approfondimenti. Cfr. *CM*, pp. 91-155.

15. Cfr. *CM*, pp. 92-94.

16. *CM*, p. 161.

Erlebnisse dell'ego. Solo attraverso l'intersoggettività sarà possibile uscire dal solipsismo, e questo testimonia tutta la radicalità dell'epoché.

Volgiamoci ora all'analisi del modo in cui si caratterizza l'essere-nel-mondo heideggeriano. Benché questo sia caratterizzato ampiamente in *Sein und Zeit*, in questo saggio sarà forse più utile leggere alcuni passaggi di un corso del 1927, intitolato *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In essi infatti la tematizzazione dell'essere-del-mondo avviene proprio chiamando in causa Husserl e la sua idea di ego trascendentale. Innanzi tutto, è possibile rintracciare una critica, da parte di Heidegger, all'idea dell'Io come di un polo che soggiace ad ogni rappresentazione e la accompagna. Questo modo di leggere l'Io appare ad Heidegger come inadeguato ad un'interpretazione fenomenologica del Dasein, nella misura in cui non riesce a dar conto del darsi dell'ente al Dasein nella fatticità della sua esistenza. Ciò avviene perché ogni lettura dell'Io come polo di rappresentazioni presuppone l'idea di un soggetto contrapposto ad un mondo.

Diesen formalen Bestimmungen, die das Gerüst für die Bewußtseinsdialektik des Idealismus abgeben, sind doch weit entfernt von einer Interpretation der phänomenalen Tatbestände des Daseins, d.h. von dem, wie sich dieses Seiende ihm in seiner faktischen Existenz zeigt, wenn man das Dasein nicht mit vorgefaßten Ich- und Subjekt-begriffen der Erkenntnistheorie vergewaltigt¹⁷.

Questo riferimento critico al modo classico d'intendere il rapporto soggetto-oggetto ed alla lettura dell'Io come sostrato di rappresentazioni lascia comprendere come per Heidegger l'essenza del Dasein non sia leggibile nei termini di un soggetto a cui verrebbe contrapposto un oggetto. Il fatto stesso che Heidegger non usi mai il termine "Io" per indicare il Dasein è indicativo della preoccupazione di non permettere che quest'ultimo venga interpretato alla stregua di un polo soggettivo. Poiché il Dasein esiste solo come essere-nel-mondo, non può assurgere a polo di un contrasto tra io e mondo, anzi questi due termini, o per meglio esprimerci il Dasein e l'essere si presuppongono vicendevolmente e sono riferiti l'uno all'altro, presupposizione che non andrà intesa in senso logico (anche nel rapporto soggetto-oggetto i due termini si presuppongono logicamente), bensì come l'essere già da sempre presenti dei due termini, non considerabili separatamente né logicamente né nella loro *Faktizität*.

Ma considerare l'Io come polo è esattamente ciò che Heidegger rimprovera ad Husserl, e a tal rimprovero è connesso il rifiuto da parte di Heidegger di accettare, anche

17. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (da ora in poi *Die Grundprobleme*), Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, Cfr. e citazione pp. 225-266.

solo temporaneamente, sia la soluzione solipsistica sia l'intersoggettività husserliana, che ripropone a suo dire lo schema del rapporto soggetto-oggetto nel rapporto tra ego e alter-ego. Ovviamente, stando così le cose, risulta difficile trovare in Heidegger lo spazio per una teoria trascendentale del mondo oggettivo che si costituisca attraverso una comunità di io solipsistici. Una tale comunità, che in Husserl era infatti lo strumento per rintracciare un criterio d'oggettività, verrebbe da Heidegger considerata alla stregua di una somma di poli soggettivi, in cui però ogni singolo io rimane chiuso in se stesso.

Sembra pertanto delinearci un *aut-aut*: o si accetta la riduzione dell'io a monade solipsistica con la successiva necessità di trovare un criterio per riguadagnare l'oggettività, che Husserl scorge nell'intersoggettività, o si rifiuta da subito il solipsismo. *Tertium non datur*. Heidegger, come visto, rifiuta la scelta solipsistica poiché inadeguata ad esprimere la coappartenenza di Dasein e mondo.

So verkehrt es ist, den Objekten ein isoliertes Ich-Subjekt entgegensetzen, ohne die Grundverfassung des in-der-Welt-seins am Dasein zu sehen, so verkehrt ist auch die Meinung, das Problem sei prinzipiell gesehen und von der Stelle geschafft, wenn man den Solipsismus des isolierten Ich durch einen Solipsismus zu Zweien im Ich-Du-Verhältnis ersetzt¹⁸.

Ma, se si prende coscienza di ciò, risulta chiaro che la critica heideggeriana all'ego trascendentale e la rivendicazione dell'unità di mondo e Dasein fa sì che il mondo in cui il Dasein si muove sia profondamente diverso da quello in cui si viene a trovare l'ego husserliano dopo l'epoché. L'essere-nel-mondo costituisce infatti la determinazione fondamentale del Dasein, mentre in Husserl al contrario proprio la perdita del mondo naturale e la riduzione solipsistica permettevano di riguadagnare, in maniera più autentica, il mondo.

Das Dasein ist nicht unter den Dingen auch vorhanden, nur mit dem Unterschied, daß es sie erfaßt, sondern es existiert in der Weise des In-der-Welt-seins, welche Grundbestimmung seiner Existenz die Voraussetzung ist, um überhaupt etwas erfassen zu können. Durch die Schreibweise deuten wir an, daß diese Struktur eine einheitliche ist¹⁹.

Ma cosa vuol dire, propriamente, "mondo" in Heidegger? In *Sein und Zeit* vengono avanzati quattro possibili significati:

18. *Die Grundprobleme*, p. 394.

19. *Ivi*, p. 234.

1. Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.
2. Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n. 1 genannten Seienden. Und zwar kann »Welt« zum Titel der Region werden, die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt; z. B. bedeutet Welt soviel wie in der Rede von der »Welt« des Mathematikers die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik.
3. Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesentlich nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt.
4. Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der Weltlichkeit. Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt²⁰.

Nella stessa sede, tuttavia, Heidegger afferma di intendere il mondo per lo più nel senso della terza definizione, ovvero nei termini ontici di ciò in cui il Dasein vive, assumendo così ciò che quello che lui definisce un significato pre-ontologico ed esistenziale. Come abbiamo visto prima, la definizione di "mondo" fornita da Husserl si avvicina di più alla prima delle quattro, ovvero all'idea del mondo come totalità degli essenti. È quindi necessario porsi ora una domanda cruciale: questa differenza nei modi di intendere il mondo può giustificarsi sulla base del fatto che Heidegger avrebbe già compiuto l'epoché?

In realtà una tale tesi sembra difficilmente sostenibile: si è visto come l'epochè husserliana riduca il mondo alla sfera delle *Erlebnisse*, sfera tutta interna alla soggettività; nella terza definizione Heidegger invece, pur essendo chiaramente lontano da una visione ingenuamente realista del mondo, parla di un *faktisches* Dasein e definisce il mondo come ciò in cui (*das worin*) questo Dasein vive. La critica all'io solipsistico e all'io come polo rende difficile ritenere che il mondo del Dasein sia quindi riducibile a quello delle pure *Erlebnisse*.

20. SZ, pp. 64-65.

A riprova di ciò, sia permesso accennare brevemente al concetto di *Mit- Sein*, che ripropone il tema dell'intersoggettività. In Heidegger, infatti, tale tema non è assente, ma è molto distante dal ricoprire il ruolo teoretico che ricopre in Husserl: se in questi l'intersoggettività era una conquista faticosa che permetteva di uscire dalla sfera soggettiva, in Heidegger il Dasein è sempre *Mit- Sein*, cioè essere con gli altri. L'intersoggettività è, in altri termini, già da sempre data per assunta. Il mondo dell'epoché è solipsistico, ed anche quando scopre l'alter-ego, lo fa all'interno della corrente delle cogitationes; il mondo heideggeriano è invece già da sempre intersoggettivo, il Dasein, oltre che da sempre essere-nel-mondo, è anche da sempre essere-con-altri, è già da sempre inserito in un mondo in cui vi sono altri Dasein.

Weil zur Grundverfassung des Dasein das In-der-Welt-sein gehört, ist das existierende Dasein wesenhaft Mitsein mit Anderen als Sein bei innerweltlichem Seienden. Als In-der-Weltsein ist es nie zunächst nur Sein bei innerweltlich vorhandenen Dingen, um nachträglich unter diesen auch andere Menschen zu entdecken, sondern als in-der-Welt-sein ist es Mitsein mit Anderen, abgesehen davon, ob und wie Andere faktisch mit da sind. Andererseits aber ist das Dasein auch nicht zunächst nur Mitsein mit Anderen, um erst im Miteinander nachträglich auf innerweltliche Dinge zu stoßen, sondern Mitsein mit Anderen besagt Mitsein mit anderem In-der-Welt-sein, d.h. Mit-in-der-Welt-sein²¹.

Attraverso l'analisi del concetto di mondo e l'emergere delle differenze nella tematizzazione dell'intersoggettività è quindi possibile comprendere appieno le profonde divergenze che separano Husserl ed Heidegger nel modo di intendere il mondo in cui l'io o il Dasein sono inseriti. Resta però ancora un ultimo passo da fare: capire come queste differenze influenzino il diverso modo di intendere l'intenzionalità nei due autori.

4. Mondo, oggetto e intenzionalità

Le diverse sfumature sul modo di intendere il concetto di mondo e le profonde differenze che intercorrono tra essere-nel-mondo ed ego trascendentale si riverberano anche sul concetto di intenzionalità in Husserl ed Heidegger e nelle diverse maniere in cui, nei due autori, viene declinato questa nozione centrale per l'intera fenomenologia, aiutandoci a cogliere ulteriormente le differenze analizzate nel presente saggio. Ciò verso cui si

21. *Die Grundprobleme*, p. 394. Si rimanda anche per una maggiore comprensione a SZ, §26 e §27.

orienta la coscienza infatti, ovvero l'oggetto a cui è riferita l'intenzionalità, assume tratti profondamente diversi, che in questa sede accenneremo brevemente²².

Nell'epoché husserliana, la coscienza è sempre in un rapporto intenzionale con un oggetto che trova dentro se stessa, e non potrebbe essere altrimenti: avendo caratterizzato la fenomenologia trascendentale come egologia, ogni oggetto della coscienza si trova (e può trovarsi solo) nella sfera soggettiva, al punto che persino l'alter-ego, pur testimoniando l'esistenza di un'altra coscienza, viene esperito come *Erlebnis* della coscienza. Così configurata, dunque, la coscienza non si rivolge a nulla che non sia già in sé. Anche attraverso l'intersoggettività la coscienza non trascende se stessa, ma crea un mondo comune attraverso sintesi intersoggettive che vengono però sempre a trovarsi nella corrente delle *cogitationes* interne. Husserl stesso lo dice chiaramente, come si vede ad esempio nel seguente passo delle *Meditazioni Cartesiane*:

Alles, was für mich ist, ist es dank meinem erkennenden Bewußtsein, es ist für mich Erfahrenes meines Erfahrenes, Gedachtes meines Denkens, Theoretisiertes meines Theoretisierens, Eingesehenes meines Einsehens. Erkennt man, F. Brentano folgend, die Intentionalität an, so sagt man: Intentionalität als Grundeigenheit meines psychischen Lebens bezeichnet eine reale, mir als Menschen wie jedem Menschen hinsichtlich seiner rein psychischen Innerlichkeit zugehörige Eigenheit, und schon Brentano hat sie in den Mittelpunkt der empirischen Psychologie des Menschen gerückt. Die Ich-Rede dieses Anfangs ist und bleibt die natürliche Ich-Rede, sie hält sich und auch die ganze Problemführung weiterhin auf dem Boden der gegebenen Welt. Uns wo heißt es nun, und ganz verständlich: Alles, was für den Menschen, was für mich ist und gilt, tut das im eigenen Bewußtseinsleben, das in allem Bewußthaben einer Welt und in allem wissenschaftlichen Leisten bei sich selbst verbleibt. [...] Jede Begründung, jede Ausweisung von Wahrheit und Sein verläuft ganz und gar in mir, und ihr Ende ist ein Charakter im cogitatum meines cogito²³.

Ancora una volta è possibile rendersi conto di quanto sia forte e assoluta, in Husserl, la scelta solipsistica: anche quando si ottiene il mondo oggettivo, esso si costituisce come prodotto di una comunità di io solipsistici collegati dal reciproco esperirsi come *Erlebnisse* l'uno dell'altro.

22. Per approfondimenti si rimanda ad esempio a B.C. HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenom. of phenomenology*, Kluwer, Dordrecht, 1993.

23. *CM*, pp.84-85.

In Heidegger invece, la critica al rapporto soggetto-oggetto non sfocia in una visione dell'intenzionalità come di un qualcosa tutt'interna all'Io. Sebbene infatti egli critichi ciò che chiama l'oggettivazione dell'intenzionalità, ovvero il considerarla come il volgersi della coscienza di un soggetto verso un oggetto esterno, Heidegger non arriva a dipingere l'intenzionalità come interna al soggetto, che al suo interno troverebbe un oggetto alla maniera husserliana. Essa, in altri termini, non è qualcosa che parte innanzitutto da un soggetto per volgersi al di fuori attraverso l'emergere di un oggetto autonomo, ma è ciò che ricomprende entrambi in un rapporto più originario: il rapporto intenzionale, in termini heideggeriani, non è il riferirsi della coscienza a qualcosa, ma è più alla base ciò che rende possibile il riferirsi reciproco di mondo e Dasein²⁴. Certo approfondire questa concezione richiederebbe un lavoro a se stante, ma in questa sede si può rilevare come tale modo d'intendere l'intenzionalità, strumentale alla più generale indagine ontologica di Heidegger, non solo lo porti a rifiutare l'oggettivazione di cui prima, ma accusi parallelamente Husserl di compiere una antitetica ma altrettanto erronea soggettivazione dell'intenzionalità, segnando un'altra decisiva differenza tra i due autori. Sempre nei *Grundprobleme*, infatti, Heidegger si rivolge chiaramente ad Husserl:

Die Mißdeutungen liegt in einer verkehrten Subjektivierung der Intentionalität. Man setzt ein Ich, ein Subjekt an und läßt dessen sogenannter Sphäre intentionale Erlebnisse zugehören. Das Ich ist hier etwas mit einer Sphäre, in die seine intentionalen Erlebnisse gleichsam eingekapselt sind²⁵.

Nella stessa sede viene affermato inoltre, coerentemente con il fatto d'intendere l'intenzionalità come ciò che è alla base di ogni rapporto del Dasein col mondo, quanto sia fuorviante la domanda sull'oggettività del mondo esterno, che viene resa necessaria dalla scelta solipsistica. Il mondo infatti non è qualcosa che si debba riguadagnare, ma qualcosa già da sempre presente nella natura del rapporto intenzionale e nella struttura dell'essere-nel-mondo:

Ich kann und darf nicht so fragen, weil die intentionale Verhaltung selbst als solche sich zum Vorhandenen verhält. Ich brauche nicht erst zu fragen, wie das immanente intentionale Erlebnis transzendente Geltung bekommt, sondern es gilt zu sehen, daß die Intentionalität es gerade ist und nichts anders, worin die Transzendenz besteht²⁶.

24. *Die Grundprobleme*, pp. 84-89. Si veda anche HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger*, ed. cit., pp.114-121.

25. Ivi, p. 89.

26. Ivi.

È interessante che Heidegger parli qui di una trascendenza in cui consisterebbe l'intenzionalità, indicando come il Dasein sia sempre oltre-se (*außer-sich*) e orientato verso il mondo²⁷. Tuttavia, è opportuno notare come a proposito di trascendenza vi sia talvolta un'ambiguità da parte di Heidegger, che infatti nel 1928 (solo un anno dopo i *Grundprobleme*), nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, parla di una *Urtranszendenz*, una trascendenza originaria e la caratterizza come essere-nel-mondo, venendo quindi ad assumere i tratti di una condizione di possibilità dell'intenzionalità²⁸. Nei *Grundprobleme*, invece, è proprio la struttura intenzionale del Dasein ad essere la condizione ontologica della possibilità di ogni trascendenza («*die ontologische Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz*»²⁹).

Aldilà di questo scoglio, che meriterebbe di essere approfondito separatamente, sembra che la critica heideggeriana tanto all'oggettivizzazione quanto alla soggettivizzazione dell'intenzionalità autorizzi a ritenere come il modo d'intendere quest'ultima segni un ulteriore importantissimo punto di distacco da Husserl. Il modo di intendere il mondo ed il soggetto è pertanto profondamente diverso, e la scelta egologica di Husserl è il punto cardine da cui le differenze si originano.

Conclusioni

La nostra analisi è partita dalla chiarificazione dell'*epoché* per capire in maniera adeguata che tipo di operazione essa fosse e quale ruolo teorico avesse nell'impalcatura di pensiero di Edmund Husserl. Attraverso l'esplicazione della tesi di Tugendhat abbiamo potuto guadagnare una serie di domande e di nodi tematici centrali per poter comprendere le differenze che intercorrono tra Husserl ed Heidegger.

In particolare, abbiamo visto come assolutamente centrale, nello sviluppo della proposta husserliana, sia la riduzione fenomenologia dell'ego trascendentale e la conseguente caratterizzazione della fenomenologia trascendentale come egologia. Effettuando questa mossa teorica, Husserl caratterizza il mondo fenomenologico come mondo interno alla sfera dell'ego trascendentale. La scoperta dell'intersoggettività, pur permettendo all'ego di riguadagnare un criterio oggettivo sul mondo, lascia inalterata la questione: l'*alter-ego* è sempre vissuto nella forma di un *Erlebnis* interno alla coscienza

27. «Dasein existiert und ist nie vorhanden wie ein Ding. Ein unterscheidender Charakter zwischen Existierendem und Vorhandenem liegt gerade in der Intentionalität», Ivi, p. 90.

28. Cfr. M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt, 1990, S. 170.

29. *Die Grundprobleme*, p. 91.

pura. Il venir meno del mondo naturale ad opera dell'epoché ha, quindi, il costo altissimo di costituire la fenomenologia trascendentale come egologia.

In Heidegger, invece, vi è il rifiuto dell'epoché e la critica all'Io come sostrato di rappresentazioni o, più husserlianamente, come polo di *Erlebnisse*. Correlato di ciò è la definizione del mondo come di ciò in cui il Dasein vive, definizione che lo allontana tanto dall'idea husserliana di mondo inteso come totalità degli oggetti di cui è possibile fare esperienza, tanto dall'idea che il mondo appartenga alla sfera dell'Io.

Proprio questa divergenza sul modo di intendere il mondo ha fortissime conseguenze sulla concezione dell'intenzionalità: in Husserl la scelta egologica determina il configurarsi dell'intenzionalità come di un rapporto della coscienza con un oggetto che essa trova dentro se stessa, mentre in Heidegger l'intenzionalità esplica la sua essenza più propria su un piano a tutti gli effetti ontologico; essa non sarà dunque l'essere riferito della coscienza al mondo o ad un oggetto (interno o esterno ad essa), ma sarà, in maniera profondamente più radicale, ciò che rende possibile l'incontro e la coappartenenza di Dasein e mondo. Seppur come visto Heidegger parli nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* di una *Urstranzendenz* che sembra per certi versi capovolgere il rapporto tra intenzionalità ed essere-nel-mondo così come configurato nei *Grundprobleme*, sembra del tutto pacifico sostenere che l'intenzionalità, in Heidegger, non indichi semplicemente l'essere riferita della coscienza ad un oggetto, come sembrerebbe indicare la lettura di Tugendhat, ma venga ad avere il ruolo ontologico di una dimensione che rende possibile l'essere-nel-mondo. Proprio il tema dell'intenzionalità, dunque, è la chiave di volta grazie alla quale è possibile cogliere il diverso modo di intendere il mondo in Husserl ed Heidegger e capire di conseguenza la profonda originalità della struttura dell'essere-del-mondo, la cui posta in gioco non è semplicemente il delinearsi di un particolare tipo di rapporto del Dasein col mondo, ma proprio la possibilità ontologica di questo rapporto.

Bibliografía

HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975 (1927).

HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt, 1990 (1928).

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967 (1927).

HOKPKINS, B.C.: *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenomen*

HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg, 1987 (1929).

HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Meiner, 2009 (1912-1929).

SUKALE, M.: "World and Epochè in Husserl and Heidegger", in SUKALE M., *Comparative studies in Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, 1976.

TUGENDHAT, E.: *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Guyter, Berlin, 1970.