

L'INIZIO CARTESIANO DELLA FILOSOFIA IN HUSSERL E IN HEIDEGGER.

di Franco Bosio

1. Il Cogito e la fondazione del sapere.

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel afferma che con Cartesio si profila dinanzi agli occhi del navigatore dopo una lunga traversata “la terra della verità”. “Possiamo gridare “terra” come il navigatore dopo una lunga traversata nel mare tempestoso”, scrive Hegel¹. L’inizio cartesiano costituisce per Hegel il primo momento del ritorno a Sé della Soggettività pensante in quanto apprende se stessa come vero ed assoluto fondamento di ogni sapere, perché si afferma e si fa valere nella verità dell’Idea. Nel pensiero contemporaneo, per una via diversa, è Husserl il filosofo che ritiene di riscoprire l’inomissibilità e l’imprescindibilità dell’inizio assoluto della filosofia con il ritorno alla luminosa intuizione cartesiana di un ricominciamento radicale. Da esso per Husserl si deve necessariamente muovere spazzando via con un gesto deciso e assoluto ogni “ovvietà”, ogni presupposto, ogni “precomprensione” ereditata dalla tradizione per radicare la ricerca della verità in un principio assoluto, evidente di per sé e dunque rigorosamente “apodittico”. Nelle *Cartesianische Meditationen* Husserl scrive: “Descartes inaugura un tipo nuovo di filosofia. Con lui la filosofia cambia del tutto il suo corso e passa radicalmente dall’ingenuo obiettivismo al soggettivismo trascendentale, soggettivismo che, ad onta di tutti i tentativi che non cessano mai di rinnovarsi, sembra tendere tuttavia ad una forma definitiva”². Nel paragrafo 17 di *Die Krisis der eropaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, la ripresa dell’inizio cartesiano non è meno perentoria e meno decisa. Anzi questa ripresa è il *Leitmotiv* che sostiene l’intera lettura dell’opera di Husserl. Qui il filosofo scrive: “La conoscenza filosofica è *secondo Cartesio assolutamente fondata* [in corsivo nel testo]; essa deve basarsi su un fondamento conoscitivo immediato e apodittico che nella sua evidenza escluda qualsiasi dubbio possibile”³. Ogni passaggio non evidente deve essere ricondotto a questa evidenza prima, indubitabile ed assoluta. Secondo Husserl Cartesio è animato da un’altissima volontà di verità che lo conduce ad “*una specie di epoché scettica* [in corsivo nel testo], che pone in questione l’universo in tutte le sue precedenti convinzioni, che evita di usarle in un modo qualsiasi nei giudizi, che sospende qualsiasi presa di posizione rispetto alla loro validità o non-validità”⁴. Cartesio dunque, secondo Husserl, è il primo scopritore dell’“epoché”, di quell’operazione eccezionale che esige la revoca in dubbio di ogni certezza oggettivisticamente preconstituita e che richiama ogni filosofo alla sua più profonda, personale e dunque insostituibile responsabilità verso se stesso e verso l’umanità tutta intera. “Ogni filosofo,

almeno una volta nella vita, deve procedere così, e se non l'ha fatto, anche se già dispone di una propria filosofia, bisogna che lo faccia⁵. L' "epoché cartesiana", prosegue Husserl, "è in realtà di un radicalismo inaudito". Essa sottomette infatti al dubbio più rigoroso "non soltanto la validità di tutte le precedenti scienze, persino della matematica che pure pretende a un'esigenza apodittica, ma anche addirittura la validità del *mondo della vita* pre ed extrascientifico, e cioè di tutto il mondo dato in un'ovvietà inindagata dell'esperienza sensibile, di tutta la vita concettuale che di esso si nutre, della vita non-scientifica, ed infine anche di quella scientifica⁶. Ma Cartesio, a detta di Husserl, non si è mantenuto all'altezza dell'eccezionale profondità del suo passo metodico e "si è lasciato sfuggire quella grande scoperta che aveva tra le mani"⁷. Tutta una serie di falsificazioni e di errori dovuti alla persistenza di pregiudizi obiettivistici della filosofia scolastica, oltretutto alla sua soggezione all'ideale dell'esemplarità conoscitiva del modello deduttivistico delle scienze matematiche, che Cartesio, infedele alla potenza innovativa del suo "dubbio iperbolico", non riesce a mettere completamente in questione, inficiano il valore e la carica immensamente rinnovatrice del suo inizio fondativo. Ancor più efficacemente nella *Krisis* che nelle *Meditationen* Husserl denuncia gli errori di Cartesio che non soltanto hanno offuscato fino all'oscuramento la luminosità del suo inizio, ma hanno fuorviato tutta quanta la filosofia moderna, gettandola in preda a conflitti e a lacerazioni insanabili. Perciò Cartesio "tutto proteso verso la sua meta non riuscì proprio a cogliere l'essenziale, ciò che egli aveva attinto scoprendo l'"ego" dell'"epoché", e non riuscì quindi a svolgere, rifacendosi puramente ad esso, un *thaumazein* filosofico⁸. E Husserl si chiede se Cartesio non rimanga soggiogato "dalla certezza galileiana di un mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile e di ciò che in quanto matematico è oggetto del pensiero puro"⁹. Husserl risponde affermativamente. A suo avviso infatti Cartesio mirava già ad un fine predeterminato ed il ritorno al *Cogito* diventava il mezzo per ottenerlo¹⁰. Ne consegue tutta una serie di fraintendimenti e di falsificazioni. Innanzitutto, fuorviato dall'esemplarità delle scienze matematiche Cartesio restringe la portata e l'estensione del *Cogito* ai soli atti logico-noetici, i cui correlati sono costituiti dalle oggettività della sfera logico-matematica. In secondo luogo Cartesio entifica ed ipostatizza, il suo *Cogito*, che funge da "soggetto" (*subjectum*) delle pure idee "innate" ed "eterne" appartenenti alla sfera "noetica", trasformandolo in *res cogitans*, e questa a sua volta è da lui fatta valere come "sostanza". Tale "sostanza" viene concepita come "anima", che vale per lui come "anima-sostanza", costituita solo di puro pensiero. L'"ego" puro svelato ed intravisto da Cartesio viene così identificato con essa¹¹. Cartesio reintroduce così nella sua sistemica metafisica tutto l'obiettivismo della visione naturale del mondo, che così bene nelle sue mosse scettiche delle prime due *Meditationes de prima philosophia* aveva oltrepassato di slancio. Gli "interessi obiettivistici" vengono dunque ad assumere la prevalenza, generando equivoci e fraintendimenti decisivi per il pensiero dei suoi successori. Inavvertitamente si produce nel suo pensiero una "sovrapposizione dell'io psichico all'ego", una vera e propria "confusione di immanenza psicologica e di

immanenza egologica, dell'evidenza della "percezione interna" o "autopercezione" e dell'"autopercezione egologica"¹². L'io viene di conseguenza a "determinarsi per Cartesio come *mens sive animus sive intellectus*"¹³. Egli non si avvede che "*l'anima è il residuo di un'astrazione preliminare* (in corsivo nel testo) dal puro corpo; dopo questa astrazione essa non è, almeno apparentemente, che questo elemento integrativo del suo corpo"¹⁴. Cartesio, di conseguenza naturalizza l'*Ego Cogito* che diventa così una realtà intramondana, separata dalle altre che non sono della sua stessa natura pensante, priva di *extensio*¹⁵. Anche Heidegger tra l'altro, in *Sein und Zeit*, ha osservato che il soggetto cartesiano è "senza mondo"¹⁶. Tradito dai pregiudizi ereditati dalla Scolastica, Cartesio trasforma il *Cogito* in un "assioma apodittico che [...] deve servire da fondamento ad una scienza "deduttiva" ed esplicativa del mondo, ad una scienza "nomologica" procedente *ordine geometrico*, analoga alle scienze matematiche". Inoltre, aggravando l'errore trasforma l'*ego* in una *substantia cogitans* separata, una *mens sive animus* che poi sono in tutto e per tutto semplicemente umani e che diventano "punto di partenza di ragionamenti causali"¹⁷. A partire dal dualismo delle sostanze, la *res cogitans* e la *res extensa*, che discende come conseguenza inevitabile di tutte queste falsificazioni, si produce in Cartesio "il controsenso filosofico del realismo trascendentale"¹⁸. "Realismo" perché incorre nell'obiettivismo fiscalistico della "trascendenza" naturalistica della realtà "estesa" rispetto all'"io". Nello stesso tempo la scissione cartesiana dà origine ad un soggettivismo psicologista che proviene dal fraintendimento psicologista della sua apertura "trascendentale" di cui si è fatto sfuggire il significato e il valore più profondo¹⁹. Cartesio proclama la necessità di rivolgere l'attenzione della riflessione alle nostre "idee" per intendere la realtà esterna. Per quanto l'esigenza sia valida, il progetto per soddisfarla è avviato sulla strada errata e rovinosa dello psicologismo, del relativismo, del fenomenismo; in sostanza dello scetticismo²⁰. Il cammino della filosofia occidentale da Locke a Hume costituisce per Husserl la prova lampante della verità della sua impostazione e del suo impegno di revisione del cartesianesimo. Infatti, nel momento in cui l'indagine soggettivistica dell'empirismo inglese raggiunge il massimo della sua radicalità, essa va incontro all'assurdo di una "teoria finzionalistica della conoscenza" che dà luogo ad una vera e propria "bancarotta" della filosofia e della scienza"²¹. Certamente lo scetticismo humiano, per il quale Husserl spende parole di alto elogio, contiene genuini ed autentici motivi fenomenologici, che però andrebbero liberati dal suo fenomenismo scettico. Ciò non toglie che Hume non concluda nel "soggettivismo", rinchiodandosi inoltre in un insuperabile "solipsismo"²². Contro il relativismo scettico, l'autentico motivo trascendentale scoperto in una visione ancora divinatoria e occultato obiettivisticamente da Cartesio rinasce nel pensiero di Kant e dell'idealismo tedesco. Husserl in proposito allude più a Fichte che a Schelling e a Hegel, che indubbiamente conosceva molto meno. Ma a suo avviso il trascendentalismo della filosofia classica tedesca è ancorato ad un "razionalismo" troppo formale. Certo Kant ha compreso, ben al di là di Hume che la soggettività e la sua vita concorrono a conferire forma e configurazione al mondo dell'esperienza e della vita tramite un'attività che non si riduce ad una mera fin-

zione che nasce da un autoinganno dello “psichismo” umano. Ma neppure la filosofia trascendentale classica, Kant compreso riesce a dare soddisfazione in modo convincente al suo programma di rifondazione del sapere; infatti il suo “io” e le sue “categorie” si muovono purtroppo in un’astrattezza logica e formalistica totalmente disincarnata e remota dal piano concreto della vita, dal vero ed autentico soggetto vitale reale. L’apparato categoriale e la funzione unificatrice dell’esperienza in Kant sono foggiate sulla base di una logica formale priva di intuitività, che non si innesta nella concretezza e nella totalità dell’io psicofisico dell’uomo “in carne ed ossa”²³. Il titolo del paragrafo 30 di *Krisis* dice espressamente: “la ragione delle costruzioni mitiche di Kant sta nella mancanza di un metodo intuitivo”. L’io umano vivente e concreto è proprio l’“Io trascendentale” stesso per Husserl. “Io trascendentale” ed io “psichico” non si distinguono affatto come due realtà separate, ma soltanto come due diverse prospettive considerative il cui termine è però il medesimo. Tale in sostanza la soluzione di Husserl. Ma a questo punto, per meglio comprendere il cammino della fenomenologia husserliana sarà necessario esporre, sia pure a grandi linee, il piano di Husserl per una riforma del cartesianesimo.

2. Il programma husserliano di riforma del cartesianesimo.

56

Per Husserl l’inizio cartesiano è grandioso ed eccezionale. Esso ha veramente aperto le porte ad una nuova epoca dello spirito umano nella quale l’umanità occidentale europea si è preparata la via per raggiungere il compimento della propria essenza spirituale più autentica. Ma questo inizio è stato occultato dal suo stesso scopritore. Perciò sarà necessario riconfigurare la fisionomia di questo inizio restituendolo alla sua più segreta ispirazione che il suo stesso fondatore ha perso di vista per colpa dei fraintendimenti oggettivistici dei quali è caduto prigioniero. La riforma del progetto cartesiano di rifondazione del sapere e di svelamento dei fondamenti ultimi dell’essere potrà compiersi secondo Husserl soltanto nel rigetto del “metodo” della conoscenza deduttiva a partire da un’evidenza assolutamente apodittica in modo intuitivo, pervertita e snaturata da Cartesio che ne ha fatto un’“assioma” che funge da punto di partenza di inferenze deduttive piegate artificiosamente ad insostenibili ambizioni metafisico-sistematiche. Il vero cammino da intraprendere perciò, secondo Husserl, sarà un altro; la porta che apre la via sarà l’“epoché” fenomenologica, grazie alla quale “io riduco il mio io umano e naturale e la mia vita psichica al mio io trascendentale e fenomenologico, dominio dell’*esperienza interna trascendentale e fenomenologica*” [corsivo di Husserl]²⁴. Il mondo oggettivo affonda le sue radici “nel mio io trascendentale che si rivela soltanto nell’epoché fenomenologico-trascendentale”. E l’io “ridotto”, centro di questa intuizione evidente, nucleo dell’apoditticità primaria, originaria e indubitabile “non è una parte reale del mondo, e per converso il mondo e le oggettività di esso non sono una parte del mio io”²⁵. È così che “l’epoché fenomenologica libera una *sfera nuova ed infinita di esistenza* [in corsivo nel testo], che può ottenere un’esperienza nuova, l’esperienza trascendentale”²⁶. Da ora in poi

l'occhio del filosofo dovrà soltanto abbandonarsi ai dati del "vissuto" che si manifesta e coglierlo così come esso si manifesta nella corrente del suo perpetuo scorrere e fluire, negli orizzonti ritenzionali e protenzionali della coscienza del tempo. E ci si deve ben guardare dal distinguere rigidamente questa "interiorità" dell'"interno" dall'"esteriorità" della realtà fisica e spaziale, perché nell'atteggiamento di "epoché" non esiste più una separazione ed un'incomprendibile distinzione tra queste due sfere. È ammessa soltanto una diversità "fenomenale", non ontologica. Io sono quanto c'è di massimamente interiore a me stesso, ma io sono anche proiettato al di là e al di fuori di me stesso. Il mondo è per me sia ciò che costituisce l'orizzonte della familiarità e della pre-conosciutezza di ciò che mi è più noto, come anche l'orizzonte dell'estraneità più problematica nel quale spesso mi ritrovo come uno che vi è stato "gettato", per ricordare la proverbiale *Geworfenheit* ("gettatezza") di *Sein und Zeit* di Heidegger²⁷. Potrò così affermare con uguale diritto che due sono i punti di partenza indubitabili ed egualmente assoluti del compito della filosofia fenomenologica: "io sono" e "il mondo è"²⁸. Perché, come è vero che "il mondo appartiene a me e che esso senza di me non avrebbe alcun senso, perché nulla saprei del suo essere, così è altrettanto vero che io appartengo al mondo, perché se non avessi un mondo, se non fossi in un mondo, non saprei nemmeno io "chi" sono. Ne *La Crisi delle Scienze europee* (sez. A della 3a parte, par. 44 e seguenti) vengono tracciate le linee del programma fenomenologico e ne vengono indicati i campi di indagine. Lo stesso programma è nitidamente disegnato anche nella 2a, 3a e 4a parte delle *Cartesianische Meditationen*, e ci esimiamo in questa sede da un suo esame analiticamente dettagliato, perché molto è stato scritto in proposito e non v'è nulla di rilevante da aggiungere in proposito. Quel che appare più certo, in uno sguardo sinottico dell'opera di Husserl è che la filosofia dell'"io" è stata la sua costante preoccupazione e ha formato l'oggetto del suo impegno principale fin dal tempo della composizione e della stesura del primo libro delle *Ideen*. Husserl sembra avere ritrovato Cartesio a partire da una via che però non è stata la sua e che gli si è aperta dinanzi indipendentemente dalla fisionomia "cartesiana" della sua riflessione sistematica. Nel par. 49 delle *Ideen*, I, I, risaltano agli occhi espressioni che non possono non sorprenderci. Innanzitutto il titolo del paragrafo, *Das absolute Bewusstsein als residuum der Weltvernichtung*²⁹. Per Husserl è chiaro che "*Das Sein der Bewusstseins, jedes Erlebnisstromes ueberhaupt durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht beruehrt wuerde*"³⁰. Ed ancora più risolutamente e perentoriamente poco dopo avanza questa affermazione: "*Also kein reales Sein, kein solches das sich bewusstseinsmaessig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, ist fuer das Sein des Bewusstseins selbst (in weitesten Sinn des Erlebnisstromes) notwendig. Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein dass es prinzipiell* nulla re indiget ad existendum"³¹. A questo punto sembra proprio accertato fuori di ogni possibile dubbio che la svolta "soggettivistica" impressa da Husserl alla fenomenologia e rimproveratagli quasi unanimemente da Scheler, da Heidegger e da tanti altri, lo abbia condotto a Cartesio e al suo inizio. L'ultima frase addirittura riproduce alla lettera la definizione cartesiana di

“sostanza”. L’avvicinamento di Husserl alla moderna filosofia della soggettività, su cui ha influito sensibilmente il pensiero di P. Natorp, sembra condurlo, al di là della sua ripresa di Kant, ad una “soggettività” non più concepita soltanto come principio formale di ordinamento e di unificazione della “realtà”, ma addirittura come soggettività piena e ricca di vita che costituisce la scaturigine originaria dell’essere dell’ente nella totalità³². Una soggettività che sembra configurarsi come “attualità” viva e perpetua, perpetuamente produttrice sia il mondo sia se medesima. L’inizio cartesiano sembra così attualizzato e compiuto. Ma il pensiero contemporaneo più recente ha sconfessato proprio questa idea di rinnovamento dell’uomo attraverso la riconquista di se stesso nel ritorno al soggetto e alle sue profondità. Anzi, non soltanto il quadro cartesiano della filosofia, già sconfessato da Husserl nel suo svolgimento ne è stato radicalmente destituito di senso e di valore, ma persino la sua stessa ispirazione originaria, altamente valorizzata dal fondatore della fenomenologia è stata colpita al cuore. Il quadro di rivolgimento radicale della conversione più risolutamente e marcatamente anticartesiana è da rintracciare come versione più radicale, nel pensiero di Heidegger. E certo questo rivolgimento ha contribuito nel modo più decisivo all’oblio che per tanti anni ha gettato la sua ombra sulla fenomenologia di Husserl, sulla sua ispirazione e sul suo programma originario. La problematica che ne consegue è di alto e decisivo significato sia per la filosofia contemporanea sia per la comprensione del senso stesso dell’esistenza dell’umanità euro occidentale oggi. Ci sentiamo pertanto obbligati ad impegnarci in un esame di questa svolta e di questo rivolgimento per capire se esso risponde allo spirito più profondo della fenomenologia husserliana e del pensiero contemporaneo che nasce dai suoi sviluppi, oppure se alla base di tale rivolgimento non ci siano piuttosto fraintendimenti e distorsioni. Per questo prenderemo in esame la demolizione e la destituzione di senso dell’inizio cartesiano della filosofia in Heidegger.

3. La soggettività cartesiana come avvento dell’“oblio dell’essere” in Heidegger.

Nel bellissimo saggio del 1938 *Die Zeit des Weltbildes* (“L’epoca dell’immagine del mondo”), in *Holzwege*, Heidegger individua fra le caratteristiche essenziali del mondo moderno, l’avvento della scienza moderna, accompagnato dall’affermazione della “tecnica meccanica” (*Maschinentchnik*)³³. A questa prima nota essenziale del destino della modernità seguono altre manifestazioni: una è “il processo in virtù del quale l’arte è ricondotta nell’orizzonte dell’estetica”. Il quarto aspetto “consiste nel concepire e nel progettare l’agire umano come cultura”. Ed infine una quinta manifestazione del Mondo Moderno è la “sdivinizzazione” (*Entgoetterung*), vale a dire la “secolarizzazione”, nella quale il Cristianesimo e la visione cristiana del mondo e della vita diventa una visione del mondo tra le altre. Heidegger mostra come le tre ultime manifestazioni del Mondo Moderno si innestano sulle prime due, la scienza e la tecnica delle macchine³⁴. La tesi di fondo dell’intero saggio del 1938 consiste nell’assunto capitale che nella scienza e nel metodo sperimentale, che a sua volta è

la condizione di possibilità della tecnica meccanica, il mondo è “ridotto ad immagine”³⁵. Infatti il sapere scientifico fisico-meccanico sovrimpone al reale della vita direttamente esperita un’immagine che lo traduce interamente in un’idealizzazione che ne consente l’univoca riduzione a calcolabilità, e dunque ad oggetto di dominazione e di controllo dell’uomo come *subjectum* Cartesio crea il presupposto metafisico per la successiva antropologia³⁶. Pertanto “l’uomo diviene quell’ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità” e fa di sé “il centro di riferimento dell’ente come tale”³⁷. Negli anni immediatamente successivi al secondo dopoguerra Heidegger amplierà in sviluppi molto suggestivi queste sue originarie intuizioni. E nel *Brief ueber den Humanismus* del 1947 egli ritornerà sullo stesso argomento, mostrando incisivamente che il principio dell’“umanesimo” moderno ha il suo inizio in Cartesio, e che con siffatto avvento ha luogo l’inizio del dispiegamento incondizionato della tecnica. E con l’età della tecnica il destino dell’Occidente, della “terra della sera” (*Abendland*) sembra ormai pervenuto al suo compimento. Le tappe successive a Cartesio sono Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche. In fondo anche l’apparente estremo naturalismo del filosofo della “volontà di potenza”, la sua glorificazione del “corpo” e dell’“istinto” riposano sullo stesso terreno della posizione cartesiana della soggettività quale principio incondizionato della potenza del pensiero. “Corpo”, “istinto”, “desiderio” non sono altro se non ciò che emerge, nel rovesciamento della “spiritualità” del pensare rappresentante e oggettivante, dalla posizione incondizionata della soggettività che pretende di porre se stessa come il centro cui si riconduce l’ente nella totalità. La “*Wille zur Macht*” di Nietzsche concilia e compone il conflitto fra la *rationalitas* e l’*animalitas*³⁸. Con la nietzscheana trasmutazione dei valori muta anche il rapporto fra la “ragione” e l’“animalità” dell’uomo: “L’impulso dell’animalità e la *ratio* dell’uomo diventano identici”³⁹. Istinto e desiderio costituiscono il residuo naturale opaco della soggettività che può rientrare così a sua volta nel mondo delle oggettività investite dalla tecnica e dalla scienza. Infatti la riduzione del mondo ad immagine è la preparazione teoretica in cui ha luogo la formazione dei presupposti che consentono di spianare la via alla legittimazione del diritto della conoscenza a divenire atto di signoria e di assoggettamento del reale tutto intero a ciò che l’uomo può e vuole farne. Non ci inoltreremo nell’esame dei momenti essenziali della preparazione e del compimento estremo del “destino” di oblio e di povertà dell’Occidente in Heidegger. Per il nostro discorso ci sembra sufficiente rilevare la distanza in cui Heidegger si pone rispetto a Husserl. Senz’altro l’inizio cartesiano viene considerato dai due pensatori in modi assolutamente opposti. Quello che appare in Husserl come lo splendore di un nuovo inizio, ottenebrato da ingenuità e da errori dai quali solo la ripresa dei motivi più autentici della filosofia della “Soggettività Trascendentale” può riscattarci, appare invece in Heidegger come l’aggravamento estremo, definitivo e irrimediabile di un “errore” e di una perdita che già dai primordi avevano cominciato a pesare sul pensiero e a distoglierlo dal riconoscimento della sua grandezza di originaria custodia e salvaguardia dell’“essere”. Sembra in conclusione che con la sconfessione dell’inizio cartesiano venga colpita anche la stessa fenomenologia di Husserl. È del resto risaputo che per Heidegger la feno-

menologia di Husserl sembra aver esaurito le sue potenzialità innovatrici di pensiero, e che ci stia passando accanto (*vorbei*) e non sembra perciò avere ormai molto da dirci⁴⁰. Quel che di essa può salvarsi consiste per Heidegger in una “possibilità permanente del pensiero”⁴¹. Per Heidegger il “soggetto” husserliano non è indagato nel suo “essere”, ma viene piuttosto identificato con un “ente” privilegiato, la “coscienza”⁴². Della fenomenologia Heidegger sembra accettare soltanto la questione della “posizione dell’essere”, discussa da Husserl nella VI *Ricerca Logica*, a proposito dell’*“Intuizione categoriale”*⁴³. Poi non sembra volersene più nemmeno ricordare.

4. Oltre la soggettività. Riflessioni conclusive.

Ciò che a conclusione della presente esposizione vogliamo proporre, al termine di una presentazione di due opposte concezioni del valore dell’inizio cartesiano nella filosofia, è l’idea di una revisione del presunto “neocartesianesimo” di Husserl. La versione ufficiale prevalente della fenomenologia fa leva unicamente sul recupero degli autentici motivi analitico-descrittivi di Husserl, liberati però dall’ipoteca soggettivistico-idealistica presente in Husserl proprio attraverso la ripresa di Cartesio e il richiamo al *Cogito* cartesiano. La crisi epocale del nostro tempo e il ridimensionamento in corso del ruolo del “soggetto” non ci consentirebbero, secondo i convincimenti oggi dominanti, di accettare la necessità imprescindibile di questo inizio, perché il progetto di autoliberazione dell’uomo tramite la “soggettività” si è risolto in un fallimento. Su questo punto tutti i pensatori principali del nostro tempo dopo Heidegger sono d’accordo, al di là delle differenze dei loro orientamenti: Derrida, Gadamer, Ricoeur, Merleau-Ponty, Lévinas, Rorty, per indicare soltanto i più noti. In ciò essi seguono l’interpretazione heideggeriana della fenomenologia, secondo cui il pensiero di Husserl sarebbe proprio pregiudicato dall’ipoteca neocartesiana, e si rivela dunque incapace di oltrepassare la chiusura nell’immanenza della coscienza rappresentante. Esistono tuttavia a nostro avviso seri motivi per dubitare di siffatto esito. Al di là delle apparenze, in Husserl c’è ben altro che un neocartesianesimo rinnovato. Se la fenomenologia di Husserl fosse per lo più fondata su una semplice e tutto sommato molto artificiosa tecnica di sospensione del giudizio di esistenza, che fa sparire il mondo per poi farlo riapparire come “costituito” coscienzialisticamente, con l’appoggio tra l’altro del ricorso alla costituzione intersoggettiva e intermonadica, come filosofia non varrebbe forse poi molto. Ma sarà sufficiente una più attenta riconsiderazione dei concetti di “epoché” e di “riduzione trascendentale” per ricredersi. L’essere di ciò che è, per Husserl deve venir messo integralmente “tra parentesi”. Nulla delle sue “ingenuè” e naturali “posizioni esistenziali” di “validità” deve essere mantenuto. All’*Ego Cogito*, che si trova in una singolare “solitudine filosofica”⁴⁴ compete ora il compito di descrivere e di riconoscere il divenire di ogni esperienza che si snoda “in” lui, e in seno alla quale “si costituisce” quel che nell’“atteggiamento naturale” credevamo essere una realtà già fatta una volta per sempre, e ritenevamo noi stessi come “un” ente “nel” mondo tra i tanti, pur differenziandocene. E nell’“atteggiamento naturale” sempre peraltro ricadiamo perché esso è la

comprensione inesplícita e non-tematica della nostra prassi, del nostro attaccamento alle cose e al mondo. Quel che si svela nell'atteggiamento della "riduzione" non è un mondo contenutisticamente "altro" e diverso; diversa e mutata ne è piuttosto l'apprensione; muta l'atteggiamento. Le esperienze vissute, gli *Erlebnisse*, si stratificano, si compenetrano, trapassano l'uno nell'altro e con l'altro, rivelano legami relazionali prima non avvertiti e non visti. Ed anche l'esserci degli altri "io" non era avvertito, se non nebulosamente ed inesplícitamente, come dato nell'"empatia", ma come "realtà" mondana contrapposta ed isolata rispetto a noi. Ma, per quanto io senta l'altro come indissolubilmente legato a me nella *Einfuehlung*, so anche, e lo so per esperienza vissuta di non avere su di lui nessun potere originario di disponibilità, a meno che non mi appropri di lui e che a lui non mi imponga, con l'uso della forza. Il mondo si manifesta allora come il "correlato" di una comunità di "co-soggetti" (*Mitsubjekte*).⁴⁵ Perciò io devo, almeno in parte, ad altri se sono ciò che sono, così come gli altri lo devono, ancorché per una piccola parte, a me. Si costituisce così, all'interno di una ed unica "Soggettività Trascendentale", che però non è "umana" e "mondana" un mondo unico e comune, perché questa "Soggettività Trascendentale" viene a declinarsi in una pluralità di "monadi", come Husserl chiama, con evidente richiamo a Leibniz, i centri di interiorità vivente⁴⁶. A sua volta l'accomunamento monadologico dà luogo a comunità umane, ognuna delle quali si costituisce e si forma con una fisionomia antropologico-territoriale e culturale oltreché spirituale sua propria e distinta dalle altre⁴⁷. Ogni io umano finito si rivela, nel suo nucleo interiore di senso, come "un'autoobiettivazione della soggettività trascendentale"⁴⁸. Questo, nelle sue linee generali, il disegno della filosofia husserliana del "Soggetto Trascendentale", che vuole distinguersi da ogni idealismo classico perché rifiuta ogni "deduzione" della "pluralità" degli "io" da un'unità metafisicamente postulata come assoluta, che inspiegabilmente si fraziona e si frammenta in una molteplicità di coscienze, e ciò per un fine essenzialmente morale, il cui conseguimento è demandato alla "ragione pratica" (Fichte). Allora, conseguito questo risultato, possiamo revocare il dubbio e l'epoché, possiamo conciliarci con l'atteggiamento naturale, perché ora sappiamo donde esso ci viene e come si è instaurato in noi. Possiamo in sintesi togliere le "parentesi" nelle quali avevamo rinchiuso l'apparire del mondo. Infatti il mondo apparirebbe come ciò che è dato nell'atteggiamento naturale/atteggiamento naturale dello "Spirito" obiettivatosi e postosi fuori di sé. Noi a questo punto ci domandiamo: è veramente riducibile soltanto a tale prospettiva il "Soggetto trascendentale" husserliano, o non ci si è con questa caratterizzazione piuttosto arrestati alla lettera, mancando una più decisa penetrazione nello spirito dell'"epoché" e della "riduzione trascendentale"? È dunque questa la prospettiva conclusiva della fenomenologia? Se così fosse, malgrado tutti gli arricchimenti rispetto alla prospettiva cartesiana, il soggetto husserliano resterebbe pur sempre incapace di uscire dalla prigione di una dialettica di autoobiettivazione della quale poi dovrebbe ritornare ad appropriarsi affinché ciò che era obiettivato nella natura e nella condizione naturale dell'esistere umano ritorni allo spirito soggettivo vivente che l'ha costituito. A nostro avviso infatti, fino a quando si rimane prigionieri di siffatta prospettiva di lettura non rimane che un'oscillazione fra due conclusioni riduttive e comunque insoddisfacenti: o la

ripresa di un idealismo che afferma il primato e la supremazia della coscienza sull'essere, oppure lo sbocco nell'umanesimo di una soggettività finita impegnata nel compito imposto dalla ragione soggettiva di sormontare ogni chiuso ed autosufficiente obiettivismo scientifico e naturalistico. La trascendenza dell'uomo è soltanto "autotrascendenza". I fini ultimi della teleologia sono soltanto umani e mondani, storici. Si tratta in sostanza di una conclusione che sfocia in uno "storicismo umanistico". Nel pensiero italiano gli esempi più illustri sono quelli di A. Banfi e di Enzo Paci. Ma, e si vedrà meglio in seguito, neppure questo esito umanistico e mondano è ciò che Husserl in fondo persegue. Egli non ha mai inteso sostenere una metafisica riducibilità della totalità dell'ente all'"io" assoluto. Vediamo che nella 5a delle *Cartesianische Meditationen*, il suo *Ego Cogito* cede vieppiù il posto alla "monade" ed alla relazione intermonadica. Nella *Krisis* afferma che l'io trascendentale e l'io psichico umano sono proprio il medesimo "io" in due prospettive diverse. Ma allora, se le cose stanno così, colui che "costituisce" l'essere di ciò che appare altri non è se non il mio "io", dunque l'"io" di ciascuno, nella sua singolarità indeclinabile ed insostituibile. Perché io e gli altri a noi noti o sconosciuti siamo gli "io" effettivamente esistenti. Infatti l'"io puro" propriamente non esiste. E ciò che di esso *nulla alia re indiget ad existendum* è l'attualità vivente e presente di ogni "io", non però quella di un "io" diverso che comprende ed abbraccia tutti gli altri "io" finiti. Se per "idealismo" si intende infatti la tradizionale dottrina della filosofia postkantiana, ad es. il pensiero di Fichte, oppure l'attualismo di G. Gentile, allora la fenomenologia husserliana se ne allontana decisamente. Nell'idealismo di Fichte o di Gentile, sia pure in modi diversi, tutto si risolve nell'atto dell'"io" che pone il "non-io" come sua produzione, e poi, per riconoscerlo come oggettività non-indipendente del suo atto produttivo, deve porre, anzi contrapporre a se stesso, il non-io. Questa oggettivazione in Fichte, per essere a sua volta riconosciuta come tale deve passare attraverso l'"automoltiplicazione" dell'"io indivisibile" in un "non-io divisibile", cioè infine nella "natura" e nella molteplicità delle coscienze finite. Nell'"attualismo" di Gentile si dà solo un infinito rincorrersi dell'"atto puro" e dei "fatti". Nulla di tutto ciò in Husserl. E non a caso nel *Nachwort* alle *Ideen*, a conclusione del III ed ultimo volume dell'opera, Husserl rimprovera i suoi migliori discepoli e continuatori, di averlo frainteso⁴⁹. L'io più propriamente investito e tematizzato da Husserl alla fine è la "monade" psicofisica nella sua unità concreta, nella quale il puro *Cogito* costituisce il nucleo dell'evidenza trasparente che degrada negli orizzonti temporali della "ritenzione" (ricordo "primario") prima, del ricordo "secondario" poi, e della "protenzione", che è l'attesa, l'aspettativa del prossimo avvenire, fino a perdersi nel buio fitto del passato impresentificabile e nell'insondabilità dell'avvenire più lontano. Ed allora il senso del futuro indominabile ed incerto ci spinge a trasformare la semplice attesa ed il desiderio in volontà attiva e progettuale⁵⁰. La riflessione sull'ex-staticità temporale dell'io induce Husserl a trasformare e a modificare la sua originaria concezione dell'"epoché" quale "riduzione assoluta". È indicativo in proposito il par. 43 della *Krisis*; si tratta della "nuova via" verso la riduzione in contrapposizione alla "via cartesiana". Il lungo passo conclusivo del paragrafo merita di essere riportato ed evidenziato: "Faccio notare di passaggio", scrive Husserl, "che la strada, molto più breve, verso l'epoché trascendentale, che nelle mie "idee per

una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica” ho chiamato la “via cartesiana” [...], presenta un grande svantaggio, costituito dal fatto che essa, con un salto porta sì all’ego trascendentale, ma insieme [...] rileva l’ego trascendentale in un’apparente mancanza di contenuto, talché sulle prime non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere stata attinta una scienza del fondamento [...]. Si ricade perciò molto facilmente, come ha mostrato l’accoglienza che è stata riservata alle mie *Ideen*, nell’atteggiamento ingenuo naturale”. Ma allora, “chi” è l’*Ego Cogito*, l’“io trascendentale”, e perché è necessaria, ed infine, a che scopo l’*epoché*? In un arduo testo del vol. XV della “Husserliana” (*Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet*), si afferma che l’io è, nel punto della sorgività di tutta l’esperienza attuale e possibile, “flusso originario”, inarrestabile e incessante di vita⁵¹. Di esso ogni singolo io personale si percepisce come un momento parziale concretizzato. Questo fluire temporalizza, perché dà e fa essere il tempo, e ci colloca nelle sue fasi: “Il fluire è temporalizzazione originaria e l’analisi trascendentale è il dispiegamento delle implicazioni che si manifestano come temporalità implicita temporalizzata e insieme temporalizzante per l’io riflettente e analizzante; esso ha il suo pre-essere nel fluire e può sempre di nuovo identificare l’io posso che è in suo potere produrre in luce l’essere dei suoi diversi strati come essere implicito”⁵². Ma il fluire originario a sua volta non fluisce cominciando e cessando, ma è perpetuo. È vita infinita in cui la coscienza ha un “pre-essere”, un *Vor-sein*, ed è originariamente congiunta con il non-io ed in esso talmente immersa, sprfondata al punto che io e non-io non si distinguono più. “Quando primariamente in fenomenologia si dice *ego cogito* come espressione dell’io cui conduce la riduzione, ciò è un *aequivocum*, un’inizio con un’equivocazione assolutamente necessaria”⁵³. Già in *Ideen* I Husserl aveva scritto: “L’assoluto trascendentale che abbiamo guadagnato con la riduzione non è in verità l’ultimo, ma è qualcosa che si costituisce in un senso profondo e speciale ed ha la sua originaria sorgente in un ultimo e vero assoluto”⁵⁴. Questo “io” che non è nulla di rappresentabile né di concepibile nelle forme dell’“attività”, della “riflessività” e della “categorizzazione”, scriverà poi Husserl nella *Phaenomenologie der Intersubjektivitaet*, è “un *ego* che solo impropriamente si può chiamare così, perché per lui nessun *alter ego* ha senso”⁵⁵. Husserl lo chiama anche *Leben*, “vita”. La “riduzione” ottenuta mediante “*epoché*” diventa perciò qualcosa che non è mai pienamente compiuto ed è pertanto sempre da realizzare, da rinnovare infinite volte. Grazie ad essa la sfera compatta e spessa del “reale” della visione naturale del mondo è dissolta, è sgretolata. La stessa “realtà”, la stessa “esistenza” si risolve nel sentirsi esistere e vivere, nell’originaria attività dell’avvertire se stessi come esistenti, ma non come primariamente “pensanti” nella modalità “noetica” del “logos”. Si tratta infatti da principio di un atto che è “passività” (concezione elaborata nelle *Vorlesungen ueber die passive Synthesis*) L’ “io trascendentale” non è dunque la proiezione su scala metafisica di una “mente” che “ha” sensazioni, le riunisce, le associa, e che “ha” concetti. La vita della coscienza non si risolve in atti di visione trasparenti di enti presenti e rappresentati, ma va ben oltre. La “coscienza trascendentale” è il fluire imperituro che non è in alcun modo immaginabile e rappresentabile né come “ente” né come “atto”. Il titolo della seconda delle “Meditazioni Cartesiane” suona così: “Il campo

dell'esperienza trascendentale", che viene poi spiegato nel paragrafo 12. Sicché l'*Ego* puro è semantizzabile sia come "flusso originario" (*Urstrom, Urstroemen*), sia come "campo". La prima immagine ne esprime la mobilità infinita, la seconda l'inalterabilità e l'indivenienza propria di questo stesso divenire. Sono espressioni complementari. Ma, si badi bene, sono pur sempre metafore, e come tali alludono all'indicibile. E a questo punto è indifferente concludere che con l'*epoché* ci interniamo nell'*Io* oppure che lo trascendiamo. Certo è che l'*io* umano naturale quale si concretizza monadicamente, è un passaggio, un "tramite verso...". La coscienza trascendentale è così il campo immenso di un vedere, di un riconoscere in cui io mi ricollego alle altre coscienze, non solo viventi e presenti qui ed ora, ma anche alle coscienze di *io* passati e venturi, se si considera che le prospettive di un avvenire che intravedo e che presumo, per quanto sappia che non potrò viverle fattualmente, saranno proprie di una coscienza che potrà anche esistere realmente. E questo altro *io* potrà viverle ed esperirle concretamente anche soprattutto perché il prepararle può dipendere anche da me e da tutti gli altri. Per i suoi caratteri ultimi sembra che nell'*Io* e attraverso l'*Io* Husserl configuri tale orizzonte proprio con caratteristiche che possono ricordare in modo stupefacente quelli stessi che sono propri della *physis* dei Greci cui si richiama Heidegger, quando ricorda l'eracliteo *to me dynon pote tis pot'an lathoi?* (Come si può tener celato l'intramontabile?)⁵⁶. Perché come la *physis* antica, l'*Urstrom* che si fisionomizza in "Egoità" è inalterabile e intramontabile. Ma non c'è soltanto questo: dobbiamo anche tener conto che l'"*Io*" come "coscienza pura" che riprende e riassume in sé la totalità infinita delle vite coscienti protese al rischiaramento della loro vita di coscienza, è un polo teleologico cui non possiamo non tendere, all'infinito⁵⁷. Così la filosofia di Husserl si presenta come una filosofia della partecipazione all'Uno, partecipazione che tanto più alta ed intensa diviene quanto più il pensare si fa accoglimento dell'Uno e rivolgimento ad esso. La fenomenologia di Husserl sembra così in movimento verso una rivoluzione speculativa. Forse questa rivoluzione è incompiuta. Sembrano infatti a volte congiungersi e conciliarsi, a volte conflagrare, due anime nella fenomenologia. Una è "noetica", ed è l'anima stessa del "logos". L'altra, che si manifesta con forza crescente nell'ultimo Husserl (i testi sull'*Io* dianzi citati sono infatti del 1933), è invece "vitalistica", perché è ricca della potenza traboccante dello scaturire del flusso dell'ente stesso nel suo divenire, cooriginario con il *Logos* che si pone come legge e ordine, come *telos* e idea. Il conflitto non perviene alla composizione e alla pacificazione. Ma per quanto incompiuta e suscettibile di perfezionamenti, la rivoluzione husserliana della fenomenologia stessa, lascia in eredità un'immensa riserva di possibilità di pensiero che ci danno molto da meditare e da pensare. Per la fenomenologia si aprono così due strade. La prima è quella neocartesiana della rifondazione del sapere e della ragione; è la via della ricerca dell'unità e dell'unificazione delle scienze nella suprema "scienza" fenomenologica. Ma sembra che ve ne sia anche un'altra che da questa si allontana; ed in essa non si cerca più di ricondurre l'ente mondano all'immanenza della coscienza, ma piuttosto di condurre l'*Io* alla presenza ed al farsi presente dell'ente mondano. Ed è per questo che si deve fare il vuoto nell'*Io*, de-rerealizzarlo continuamente, senza smettere di esercitare l'"*epoché*". Non basta più ora l'artificio della sola sospensione metodologica che

mette “tra parentesi” il giudizio, la “posizione di esistenza”, con la riserva che una volta conseguita l’evidenza le parentesi possono anche esser lasciate cadere. È stata questa infatti, come è risaputo, una critica di Scheler alla riduzione husserliana⁵⁸. Max Scheler teneva conto solamente della prima prospettiva della fenomenologia, e di una diffusione eccessiva di questa versione. A nostro avviso l’“epoché” della prima maniera in Nusserl viene sempre più circoscritta, come accade proprio nella *Krisis*, ad una funzione di operazione rivolta allo smascheramento e alla denuncia dell’obiettivismo fisicalistico. Ed essa viene sempre più a perdere la fisionomia di un’operazione tutto sommato provvisoria, come era del resto anche il dubbio cartesiano, destinato ad essere vinto e superato dalla costruzione del sistema. Viene infatti a prendere sempre di più la prevalenza il “mondo della vita” nel quale il filosofo si trova immerso ed impegnato nel terreno dell’intersoggettività e della pluralità delle persone operanti nell’attività vivente e spirituale. P. es., nei manoscritti inediti sull’etica e sulla teoria dell’azione, nei quali il filosofo vede se stesso impegnato in questo terreno, Husserl parla ben poco di “epoché” e di “riduzione”⁵⁹. A conclusione della presente ricerca ci sembra di poter avanzare la tesi che, nel corso del suo svolgimento la fenomenologia husserliana si allontani sempre più dagli iniziali propositi di rinnovamento neocartesiano della filosofia. La filosofia fenomenologica mostra anzi di essere in cammino verso una meta del tutto opposta a quella della ricerca dell’assicurazione della padronanza e della signoria dell’uomo sul mondo, avendo immanentizzato l’essere nella coscienza, per realizzare così il disegno cartesiano di rendere l’uomo *maitre et possesseur de la nature*. Non è più possibile dire della fenomenologia, come vorrebbe Heidegger, che essa costituisce un momento epigonale, neppure tra i più importanti, del “destino dell’oblio dell’essere”. Al contrario, nell’atto che senza posa si riprende di “sospensione” delle certezze che fa il “vuoto” nella mente, si apre un campo immenso di possibilità in cui la via all’esperienza dell’essere è riaperta, e l’ombra cupa del destino di un nichilismo del pensiero dell’Occidente può essere diradata, esorcizzandone la malia incombente.

¹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* (3) in *Saemtliche Werke*, ed. Glockner, Stuttgart 1929, Bd. 1929 p.328.

² E. HUSSERL, *Hua II*, par. 2.

³ E. HUSSERL, *Hua VI*, p. 17.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, par. 18.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, par. 19.

¹³ *Ivi*, par. 18.

- 14 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit., par.10.
- 15 E. HUSSERL, *Krisis*, par. 19
- 16 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, parr. 19,20,21.
- 17 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, par. 10.
- 18 E. HUSSERL, *Die Krisis.*, par. 21.
- 19 Ibidem.
- 20 Ibidem.
- 21 Ivi, par. 23.
- 22 Ibidem.
- 23 Ivi, parr. 25, 26 e 30.
- 24 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, par. 11.
- 25 Ibidem.
- 26 Ivi, par. 12.
- 27 Ma non si deve omettere di ricordare in proposito G. BRAND, *Welt, Ich und Zeit nach den unveroeffentlichten Manuskripten Husserls*, M Nijhoff, Den Haag 1955.
- 28 E. HUSSERL, *Erste Philosophie II*, Hua VIII, par.32 (pp.36 sgg.).
- 29 E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., p. 103.
- 30 Ivi, p. 87.
- 31 Ivi, p. 104
- 32 Cfr. in proposito il nostro F. BOSIO *La fondazione della logica in Husserl*, Milano 1966, pp. 75 sgg..
- 33 M. HEIDEGGER, *Holzwege*, in Gesamte Ausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main, 1987, p. 75
- 34 Ivi., p. 93.
- 35 Ivi., p. 88 e p. 94.
- 36 Ivi, pp. 76-82
- 37 Ivi, p. 86.
- 38 M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in *Holzwege*, cit. p. 229.
- 39 M. HEIDEGGER, *Vortraege und Aufsaeetze*, Pfullingen 1978, p. 90.
- 40 M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phaenomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tubingen 1969, p. 90.
- 41 Ivi, p.91.
- 42 M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in Ges. Ausg., Bd.
- 43 M. HEIDEGGER, *Vier Seminaere*, in *Zur Sache des Denkens*, Ges. Ausg., Bd. 15, 1986, pp. 376-378.
- 44 E. HUSSERL, *Krisis*, cit., par. 54 b
- 45 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit., spec. parr. 50 e segg.
- 46 Ivi, par. 55.
- 47 Ivi, par. 57.
- 48 E. HUSSERL, *Krisis*, par. 54 b.
- 49 E. HUSSERL, *Ideen III*, Hua V, spec. pp. 140 sgg..
- 50 Cfr. in proposito I. A. BIANCHI, *Etica fenomenologica. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano 1999, spec. capp. 3, 4 e 6.
- 51 E. HUSSERL, *Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet* (3), Hua XV, p. 582.
- 52 Così in originale "Das Stroemen ist Urzeitigung, und transzendente Analysis ist Entfaltung der Implikationen, die als implizierte gezeitigte Zeitigung und zeitigende Zietigung als implizite genesis vorkommen, fuer das reflektierend analysierende Ich das im Stroemen sdein Vorsein hat, sein vermeogliches 'Ich kann' und kann immer wieder identifizieren und wieder identifizieren, Seiendes verschiedener Stufen als impliziertes schon Seiendes herausstellen" cfr. p. 584.
- 53 Ivi, p. 586.
- 54 E. HUSSERL, *Ideen I*, cit., p. 182 (par. 81).
- 55 E. HUSSERL, Hua XV, p. 586.
- 56 M. HEIDEGGER, *Heraklit*, in Ges. Ausg., Bd. 55, pp. 44 sgg., e *Vortraege und Aufsaeetze*, cit., pp. 249 sgg.
- 57 Cfr. in proposito le pagine finali di A. DIEMER, *E. Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung*, Meisenheim am Glan, 1956.
- 58 M SCHELER, *Idealismus-Realismus*, in Ges. Werke, Bd. IX, Bouvier, Bonn 1976, p. 207.