

Gian Luigi Paltrinieri*

Heidegger e l'epoché fenomenologica di Husserl

Single blind reviewed article. Received: September 15, 2024; Accepted: October 17, 2024

Abstract. Without reducing Heidegger's debt to Husserl to a filiation, the essay aims to highlight how some features of Husserlian phenomenological epoché, first of all its positive-opening character, rather than that of mere negation or removal of prejudices, are taken up by Heidegger. Thus the latter comes to dwell on the revealing bearing of the epoché of the world as world and then on the epochal character of Being.

Senza ridurre il debito di Heidegger verso Husserl a una qualche filiazione, il saggio mira a mettere in luce come alcuni tratti dell'epoché fenomenologica husserliana, innanzitutto il suo carattere positivo-aprente, anziché di mera negazione o rimozione dei pregiudizi, vengano ripresi da Heidegger. Così quest'ultimo giunge a soffermarsi sulla valenza disvelatrice dell'epoché del mondo in quanto mondo e poi sul carattere epocale dell'essere.

Key-words: *Heidegger, Husserl, Phenomenology, Epoché, Negation*

Parole chiave: *Heidegger, Husserl, fenomenologia, epoché, negazione*

1. Premessa

In Heidegger il rapporto con la fenomenologia è più originario di quello con il pensiero di Husserl. Se 'fenomenologia' indica un modo di fare filosofia radicato nel rapporto esperienziale con quanto è verità che si dà da sé, un rapporto che fonda le esistenze umane, trasformandole e distanziandole dalle ovvietà della vita di tutti i giorni, Heidegger è fenomenologo già per la sua provenienza teologica e religiosa, marcata da Paolo e Agostino, prima in chiave cattolica¹ e poi luterana, provenienza che lo rende estraneo a ogni accezione teoreticistica o meramente accademica della filosofia. Così scrive nel 1921 a Karl Löwith:

Io non sono un filosofo. [...] Semplicemente faccio ciò che devo (*muß*) e che considero necessario, e lo faccio per quanto posso; io non acconco il mio lavoro filosofico su compiti culturali ritagliati su un 'oggi universale'. [...] Lavoro in modo concreto e fattizio a partire dal mio 'io sono' – a partire dalla mia provenienza spirituale, eminentemente fattizia, a partire dal mio *Milieu*, dalle mie connessioni contestuali di vita, a partire da ciò che mi è accessibile in quanto esperienza viva (*lebendige Erfahrung*) in cui vivo. [...] Questo non esclude – piuttosto per me sta nel senso del mio esistere – rigorosissima oggettività dell'esplicazione. Il rigore oggettivo non concerne la cosa (*Sache*), ma la fatticità storica².

Nel circolo ermeneutico della comprensione che è costitutivo del modo di essere di Heidegger sono già radicati i presupposti che anticipano le mosse di Husserl, innanzitutto quelle delle *Ricerche logiche*³. Se essi fossero stati solo pregiudizi, egli non avrebbe

* Prof. Ordinario - Unive.

¹ In fondo Heidegger ammette che Tommaso è più fenomenologo di Descartes. Così si legge: «Il mio lavoro filosofico è stato chiamato 'fenomenologia cattolica'. Presumibilmente ciò è avvenuto perché io sono convinto che anche pensatori come Tommaso d'Aquino o Duns Scoto abbiano capito (*verstanden*) qualcosa della filosofia, forse più dei moderni. Il concetto di fenomenologia cattolica è però ancora più assurdo che quello di una matematica protestante». M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia* [1927], § 5, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1999, p. 19 (GA 24, p. 28).

² M. Heidegger, *Lettera a Karl Löwith* del 19 agosto 1921, in M. Heidegger, K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, Verlag Karl Alber, München 2017, p. 53 [tr. it. mia].

³ Dal suo *Curriculum Vitae* del 1915 – cfr. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, ed. by B. Hopkins, J. Drummond, vol. IX, Routledge, 2009, p. 8 – sino all'ultimo – cfr. M.

incontrato l'apertura di possibilità offerta da Husserl. Sin dai primi anni Venti Heidegger è un interprete autonomo della fenomenologia husserliana, eppure con questa si ritrova a stringere debiti importanti. La distanza da Husserl si farà incolmabile, in forza di un'altra fenomenologia nutrita della trasformazione di elementi husserliani.

Già il *Natorp-Bericht* del 1922 testimonia come «l'ermeneutica fenomenologica della fatticità» sia una ontologia che esercita il proprio sguardo interrogativo nei confronti dell'essere degli enti come fenomeno (*Phänomen*), di contro alla descrizione husserliana della coscienza pura, descrizione, ad avviso di Heidegger, pregiudicata in senso epistemologico e per di più tematizzante solo una regione dell'ente purificata dalla fatticità e dalla storicità, la coscienza pura⁴. Tuttavia Heidegger non nasconde il suo debito filosofico verso il magistero husserliano. Nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* del 1925 egli richiama tre elementi portanti della fenomenologia che, riappropriati in direzioni diverse da quelle di Husserl, hanno segnato il proprio cammino: l'intenzionalità, l'intuizione categoriale e l'apriorismo non normativo-regolativo⁵. A sorpresa però qui non menziona né l'*epoché*, né la riduzione. Compito delle pagine che seguono è invece mostrare alcuni aspetti decisivi della rilevanza di queste nella *retractatio* heideggeriana. L'incontro con l'*epoché* di Husserl lascia almeno due solchi profondi, radicalmente reinterpretati da Heidegger: l'esperienza del carattere di possibilità dell'essere, che si manifesta una volta differita l'immedesimazione pregiudiziale nella realtà dei fatti, e una maniera di manifestarsi dell'essere che è positivamente una *epoché*. Data l'ampiezza di tali questioni, questo contributo proverà a offrire alcune prime considerazioni di fondo.

Peraltro, va ricordato che la conoscenza diretta heideggeriana degli scritti husserliani non sembra andare oltre le *Ricerche logiche* e il primo volume delle *Idee*⁶. Resta quindi problematico ogni riferimento a testi successivi, in particolare a *La crisi delle scienze europee*, opera preziosa proprio nel gettare luce su quella connessione intrinseca tra il fenomeno dell'*epoché* e il nostro essere-nel-mondo, che per Heidegger è questione primaria e che motiva gran parte della sua contestazione filosofica nei confronti di Husserl: questi ha presunto di disporre liberamente, soggettivisticamente, di quei rapporti cosmologico-esistenziali che ci costituiscono in maniera inaggrabile.

2. «L'inizio è la cosa più difficile»⁷

Nell'epoca storica del «trionfante progresso delle scienze naturali»⁸, la filosofia non si lascia togliere di mezzo, non si lascia risucchiare entro la psicologia, che studia i fatti psichici, né entro la storia (storiografia) delle idee, che passa in rassegna diacronica i contenuti teorici delle menti pensanti (*Weltanschauung*), né entro le scienze dei beni culturali e il culturalismo sociologico (*Kulturwissenschaften*)⁹, che informano sui fatti culturali localizzati nei diversi contesti geografici e cronologici, e nemmeno, aggiungiamo oggi, entro le neuroscienze, che determinano le occorrenze neuronali concomitanti a «ciò che è pensato»¹⁰. Così Husserl, il quale preserva la necessaria possibilità di fare filosofia nel tempo del naturalismo e del positivismo grazie alla scienza fenomenologica, capace di esperire le

Heidegger, *Mein Weg zur Phänomenologie* (1963), in GA 14 *Zur Sache des Denkens*, p. 95 –, Heidegger ripete che l'opera husserliana più decisiva per il proprio cammino filosofico sono state le *Ricerche logiche*.

⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2013, pp. 30-31 (GA 62, pp. 364-5).

⁵ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, GA 20, pp. 97-103.

⁶ C. Jamme, *Eine Urlaubslektüre und ihre Folgen. Husserl liest Heidegger*, "Heidegger-Jahrbuch", 6, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau 2012, pp. 218-9.

⁷ E. Husserl, *Idee I*, § 63, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 157 (Hua III, p. 120).

⁸ Ivi, § 18, cit., p. 42 (Hua III, p. 34).

⁹ Ivi, § 1-2, cit., pp. 14-5 (Hua III, p. 8).

¹⁰ V. Costa, *La méthode phénoménologique: différences de structure et exploitation intentionnelle*, "Les Études philosophiques", 1, 2012, pp. 65-67.

cose (*Sachen*) come fenomeni (*Phänomene*) e non come meri fatti (*Tatsachen*)¹¹ – fenomeni come eventi relazionali e non fatti come occorrenze slegate. Chiaramente per Husserl, proprio come per Heidegger, a essere irriducibile non è la filosofia come disciplina o come veneranda tradizione occidentale, bensì la verità – nel caso di Husserl, e non di Heidegger, identica alla validità legittima e alla correttezza¹² –, e quindi il rigore del pensiero e della conoscenza necessari alla filosofia per farne esperienza.

Nel suo vistoso regime di monopolio il riduzionismo naturalistico scorge solo fatti, ossia *sussistenze slegate da noi e tra loro*. Da un lato allora le cose sembrano presenze a se stanti, irrelate e autosignificanti, cose in se stesse, ‘fatti’ appunto, dall’altro, se esse ci appaiono come oggetti ordinati e connessi, è solo in quanto unificate da leggi prescritte per sovrapposizione, basate su schemi rappresentazionali che sono frutto delle nostre operazioni psichiche, dettate quindi da come *de facto* funziona la mente, o perché così è fatta la specie umana oppure perché così è fatto il singolo individuo¹³.

La risposta della fenomenologia husserliana a questa fallacia naturalistica, che il pensiero moderno declina – due lati di una eguale medaglia – sia in senso oggettivistico, attraverso le scienze della natura, sia in senso soggettivistico, attraverso lo psicologismo, il relativismo e il sentimentalismo, l’antidoto fenomenologico a questa cecità filosofica verso i fenomeni/*Phänomene*, concepiti così come meri fatti/*Tatsachen*, consiste nel sottolineare la precedenza irriducibile della relazione intenzionale e il carattere esperienziale, intuente, di tale relazione. Tornare alle cose stesse non significa tornare alle cose in sé, bensì affidarsi *in modo impregiudicato* alla relazione esperienzial-intuitiva che ci lega a esse originariamente, relazione in cui consiste la coscienza, la quale dunque non ha a che fare in maniera estrinseca e accidentale con dei meri fatti, né deve edificare, per scongiurare ubbie scettiche¹⁴, una improbabile scala che raggiunga le cose stesse. Anzi, lo scetticismo soggettivistico scaturisce proprio dal non prendere sul serio la relazionalità intenzionale come legame esperienzial-intuitivo che la nostra coscienza ha con le cose stesse in quanto *Phänomene*, rapporto originario, anziché relazione contingente e arbitraria – si aggancia qui d’altronde anche una delle principali obiezioni heideggeriane a Husserl: rotture e cesure ‘epocali’ di tale rapporto originario non sono a disposizione delle nostre libere decisioni. Peraltro è proprio quanto ha insegnato quest’ultimo: la relazione intenzionale è un irriducibile, non un prodotto arbitrario delle nostre mosse soggettive. Verità, validità e oggettività – un’oggettività non oggettivistica – si costituiscono per Husserl entro una relazione esperienziale in cui le cose si danno offrendosi a un’intuizione, attivamente passiva, impregiudicata, per molti versi spregiudicata¹⁵, che non dipende dal fatto contingente che abbiamo creato un qualche schema regolativo, produttore anche la sua illustrazione intuitiva, oppure dal fatto che udiamo le nostre sensazioni e i nostri desideri del tutto autoreferenziali. In quanto fenomenologia la filosofia è uno sguardo educato al rigore conoscitivo, all’osservazione dei fenomeni così come essi si danno alla coscienza pura, la quale husserliantemente non è una sostanza psicologica, ma il palcoscenico trascendentale, tutt’altro che statico e anzi eminentemente funzionale¹⁶, in cui si manifestano le cose stesse. Tale manifestazione è possibile se

¹¹ Va comunque ricordato che nelle *Ricerche logiche* (I edizione 1900, II 1913) il termine preferito per ‘fenomeno’ è ancora ‘Erscheinung’ e non ‘Phänomen’.

¹² E. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, § 27, in *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 80-81 (Hua XVIII, pp. 88-89); Sesta ricerca, § 39, ivi, pp. 686-690 (Hua XIX, pp. 594-599). Basta l’equazione husserliana tra verità e correttezza a necessitare il congedo di Heidegger da Husserl, ma anche a necessitare il suo restare fenomenologo.

¹³ E. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, §§ 35-38, cit., pp. 100-106 (Hua XVIII, pp. 115-124).

¹⁴ Ivi, § 33, cit., pp. 98-99 (Hua XVIII, pp. 113-4).

¹⁵ «[...] in fenomenologia bisogna aver il coraggio di assumere ciò che veramente si vede nel fenomeno (*Phänomen*), proprio come si offre (*wie es sich selbst gibt*), e di descriverlo *onestamente*, anziché alterarlo con delle interpretazioni (*statt es umzudeuten*)». E. Husserl, *Idee I*, § 108, cit., p. 269 (Hua III, p. 221).

¹⁶ Ivi, § 86, p. 218 (Hua III, pp. 176-7).

[...] noi partiamo da ciò che sta *prima (vor)* di tutti i punti di vista: dalla sfera complessiva del dato intuitivo che precede ogni pensare teorizzante, da tutto ciò che si può immediatamente vedere e afferrare (*erfassen*), purché non ci si lasci accecare dai pregiudizi¹⁷.

Husserl enfatizza costantemente il contrasto tra l'evidenza di quanto si offre intuitivamente nella relazione intenzionale e i «ciechi pregiudizi»¹⁸, ciechi in quanto, essendo nostri, ci accecano nei confronti dei fenomeni. Husserl sottolinea che non disponiamo di uno sguardo propriamente fenomenologico per gentile dono della natura oppure di un qualche illuminante intervento del cielo. Occorre, piuttosto, formare questo modo di vedere, innanzitutto smettendo di sovrapporre ai fenomeni le nostre teorie e le nostre chiacchiere, anche quelle erudite, e di raccontare o raccontarci delle storie. In fenomenologia «non vengono raccontate storie», scrive Husserl in *Idee I*, e Heidegger gli fa eco nel secondo paragrafo di *Essere e Tempo*¹⁹.

Per accedere a uno sguardo propriamente scientifico e 'fenomenologico' occorre 'prima' sospendere sospendere molti pregiudizi naturalmente presenti in noi, sia eminentemente oggettivistici – condivisi con le scienze positivistiche della natura –, sia più propriamente ambientali e culturali. Il discorso si fa pregnante quando i pregiudizi non sono considerati un vestito da togliersi di dosso, ma come un che di costitutivo della nostra essenza relazionale. Il punto è che Husserl in mezzo ai pregiudizi ritiene di muoversi liberamente, al punto da avere il potere di sollevarne la validità.

Per «imparare a vedere ciò che sta dinnanzi agli occhi», per vedere «un oggetto in piena chiarezza», occorre preliminarmente preparare il «terreno fondante del vedere (*Grund des Sehens*)» in modo che risulti una condizione di «vera assenza di pregiudizi»²⁰. Elemento cruciale è che per Husserl questa è la conseguenza di un esercizio di *libertà del soggetto filosofante-ragionante che produce da sé il proprio inizio*. In modo affine all'io kantiano, che manifesta la propria libertà sottraendosi all'eteronomia fisiologica o sociale, anche husserliamente chi fa filosofia è un 'io posso' capace di mettere tra parentesi la validità dei pregiudizi naturali e/o storico-ambientali. In altri termini il soggetto identificato come 'io posso' non è solo quello tematizzato e osservato fenomenologicamente²¹, ma anche lo spettatore fenomenologico che in quanto 'io posso' libero e razionale, nutrito di consapevolezza critica, esercita il potere di compiere un passo indietro, anzi un passo al di sopra, rispetto al decorso naturale e abituale del significare dei fatti.

Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale [...] dell'atteggiamento naturale [...]. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo 'mondo', quasi fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'*epoché* fenomenologica²².

[...] Non modifichiamo la nostra convinzione, [...] ma noi non ne facciamo 'alcun uso'. [...] Questa conversione di valore è cosa di nostra piena libertà²³.

¹⁷ Ivi, § 20, pp. 46-7 (Hua III, p. 38).

¹⁸ E. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, § 32, cit., p. 96 (Hua XVIII, pp. 110-111).

¹⁹ E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 13 (Hua III, p. 7); M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 2, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, pp. 17-18 (GA 2, p. 8).

²⁰ E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 5 (Hua III, p. 3); ivi, § 19, pp. 44-5 (Hua 3, p. 36).

²¹ E. Husserl, *Idee II*, § 5, cit., p. 16 (Hua IV, p. 11).

²² E. Husserl, *Idee I*, § 32, cit., p. 71 (Hua III, p. 56).

²³ Ivi, § 31, cit., p. 69 (Hua III, p. 54).

L'*epoché* husserliana è voluta, è la prima conseguenza della libertà autocentrata e autoresponsabile della soggettività umana²⁴, mentre l'*epoché* heideggeriana è patita²⁵. E se questa porta con sé la sospensione dei pregiudizi naturali e abituali, ciò è conseguenza di un terremoto nella relazionalità intenzionale, reinterpretata da Heidegger come insieme di rapporti cosmologico-esistenziali, un terremoto costituente, anziché annientante.

La prima obiezione heideggeriana all'*epoché* di Husserl è quindi quella di non riconoscere con la dovuta radicalità, fuorviato dall'impianto soggettivistico ed epistemologico di origine cartesiana, la precedenza inaggirabile della relazionalità intenzionale, presupponendo l'io ancora al centro o all'inizio di essa, come un manovratore che pigi il bottone della sospensione dei pregiudizi.

Se il vero tema fenomenologico è quello dell'origine – secondo «il significato dell'etimo latino del *reducere*, quello del ricondurre», all'origine –, questa in Husserl emerge come «primato del pensiero» in termini di «consapevolezza» e «facoltà di autoriflessione» critica²⁶. Certo Husserl ha un senso molto concreto della libera azione con cui la soggettività dà inizio a possibili esperienze non ovvie, e il metodo della messa tra parentesi non ha nulla a che fare con un giochetto sofisticato che dia il via a una prospettiva controfattuale; certo «è molto di più che un espediente puramente metodologico» e «risolvere il problema epistemologico» è sinonimo in Husserl di «una piena 'conversione dell'umanità'», dove «Being a 'good philosopher' becomes an ethical ideal»²⁷; certo l'*epoché* e il potere libero di sospendere ogni convinzione pre-supposta non sono illimitati, e lasciano emergere come «residuo irriducibile, che si dà, l'io puro»²⁸; tuttavia per Husserl è «un salto» ed è il soggetto che vuole compiere questo salto: «vuole conoscere di più, vuole una mente che colga in modo chiaro ed evidente»²⁹. Insomma, che Husserl resti magistrale interlocutore di Heidegger si conferma anche attraverso il suo declinare la questione dell'*epoché* in termini apertura di possibilità di un'esperienza non oggettivistica, di libertà e di inizio. Tuttavia, *sebbene la sua critica all'oggettivismo dissodi il terreno per la 'critica' heideggeriana all'onticismo*, quella husserliana non è esperienza dell'essere, troppo indeterminato quest'ultimo per uno come Husserl; non è 'libertà per' come esposizione all'accadere dell'*epoché*, bensì potere libero della soggettività filosofante di mettere tra parentesi; non è inizio automanifestantesi del fenomeno, ma inizio eseguito dall'*ego* razional-conoscitivo.

«L'inizio (*Anfang*) è la cosa più difficile»³⁰. Per Husserl è sommamente difficile per le resistenze impattate dall'io filosofante e dalle sue facoltà – la difficoltà di iniziare a filosofare, ossia di restare libero, conoscitivamente, *nell'intrico* di pregiudizi naturali e culturali che lo legano al mondo-della-vita. Per Heidegger invece l'inizio è sommamente difficile perché investe drammaticamente l'esistenza umana mettendola alla prova, destinandola a rispondere a ciò che così si rivela e a cui essa si trova esposta in maniera irriducibile. Per entrambi, comunque, l'inizio accade sempre di nuovo.

²⁴ J. N. McGuirk, *Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life*, "International Journal of Philosophical Studies", 18(1), 2010, pp. 34-37, 49.

²⁵ Sulla rilevanza costitutiva del rapporto affettivo-patico con l'essente cfr. A. Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali, 1929-1946*, F. Angeli editore, Milano 2005; C. Pasqualin, *Il fondamento patico dell'ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Inschibboleth, Roma 2015.

²⁶ V. Venier, *Epoché. Husserl e lo scetticismo*, "Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience", n. 14, 2019, p. 49.

²⁷ S. Luft, *Husserl's Theory of the phenomenological Reduction between Life-World and Cartesianism*, "Research in Phenomenology", 34, 2004, pp. 221-2.

²⁸ C. Canullo, *Epoché e irriducibile*, "Archivio di filosofia", 83 (1/2), 2015, p. 80.

²⁹ R. Bernet, *Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject*, in *Reading Heidegger from the Start*, ed. by T. Kisiel, J.v. Buren, SUNY, Albany 1994, p. 258.

³⁰ Vedi nota n. 7.

3. La possibilità della ‘*Seinsfrage*’ è più alta della realtà di quanto espresso da Husserl

Il sostantivo ‘epoché’ è etimologicamente imparentato con il verbo greco ‘ep-écho’ che «significa l'azione in cui qualcuno si sforza di volgere l'attenzione e di mantenerla raccolta su qualcosa, orientandosi su di questa. In tal maniera ‘epoché’ ha il significato che in latino ha ‘*in-tentio*’. In greco però ‘ep-écho’ può significare anche fermare, trattenerne e interrompere»³¹.

Già in Husserl l'epoché ha una valenza positiva. È infatti una apertura dello sguardo che intenziona qualcosa concentrandosi proprio su come essa si dà. L'*epoché* fenomenologica non è dunque una mera chiusura o un annientamento dei condizionamenti pregiudiziali, e nemmeno solo la collocazione di questi nel ripostiglio dell'inutilizzato, bensì una rinnovata apertura dello sguardo, frutto di «una trasformazione strutturale» «del nostro modo di fare esperienza»³². Heidegger riconosce questo tratto positivo del metodo husserliano dell'epoché come la prima differenza fondamentale rispetto al metodo cartesiano del dubbio. Leggiamo nel paragrafo 46a dell'*Introduzione all'indagine fenomenologica*, corso del semestre invernale del 1923-24:

A prima vista [...] si potrebbe quasi dire che al fondo la riduzione [husserliana] sia la stessa cosa della *remotio* [cartesiana] [...] A uno sguardo più prossimo si mostrano differenze fondamentali. [...] Per Husserl non è importante ottenere un *fundamentum* per tutte le scienze, bensì trovare [...] una nuova scienza, [...] che renda il *fundamentum* stesso il tema di questa scienza, il *fundamentum* non in quanto il ‘a-partire-da-cui’ (*Von-wo-aus*) di un procedere, bensì in quanto il riguardo a cui (*das Worüber*) di una scienza. [...] In Descartes si tratta di un escludere e metter via [tagliar fuori e rimuovere, *Ausschalten und Wegstellen*] [...] quanto non soddisfa] la *regula generalis*. [...] Per Husserl [invece ...] la riduzione ha il compito positivo di porre l'ente [...] in modo che sia atto a essere tematizzato e a diventare elaborabile nella [nuova] scienza cercata³³.

Secondo Heidegger Descartes rimuove tutto ciò che non adegua la regola pre-giudicante generale, la quale esige che venga concesso il ‘lasciapassare’ soltanto a ciò che sussiste in modo chiaramente indubitabile. Trovato l'*ego cogitans*, la *res* che soddisfa la suddetta regola, Descartes confonde l'inizio con tale esito. Questo è *dogmatico: fare dell'inizio un esito* e quindi prendere questo come il punto di avvio non più interrogato, ma lasciato impensato, certezza su cui assicurare i piedi per procedere innanzi. Descartes presume così di aver afferrato l'inizio fondante *a partire dal quale* acquisire conoscenze non oscillanti. «In Husserl è viva la tendenza opposta»: qui io sono proteso a «vedere le cose del mio mondo circostante (*meine Umwelt*) nel loro modo originario di darsi», quindi in maniera impregiudicata, e vedere insieme «il mio rapporto con esse»³⁴. Anziché preoccupato di sgombrare distruttivamente il terreno (*Boden*) dai rapporti esperienziali precedenti, Husserl apre lo sguardo a ciò che si dà positivamente come fondante-iniziante, che è sì la coscienza, ma in quanto coscienza intenzionale è rapporto originario con l'essente che ci viene incontro. Ora, Heidegger resta persuaso che i residui pregiudizi, sia cartesianisti che sostanzialistici e scolastici, siano funesti per la fenomenologia husserliana³⁵, tuttavia egli riconosce *più possibilità* in ciò che si presenta come *ovviamente* husserliano. Mentre l'impianto cartesiano comporta che vengano tolte di mezzo le incrostazioni che nascondono il fondamento certo, una platonica statua di Glauco diventata del tutto platonista, la nuova

³¹ B. Casper, *Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion*, “Archivio di filosofia”, 83, 2015, p. 343.

³² T. Reed-Downing, *Husserl's Presuppositionless Philosophy*, “Research in Phenomenology”, 20, 1990, p. 146.

³³ M. Heidegger, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, § 46a, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2018, pp. 536-539 (GA 17, pp. 258-260) [tr. modificata].

³⁴ Ivi, pp. 538-539 (GA 17, p. 259) [tr. modificata].

³⁵ Ivi, § 48, p. 561 (GA 17, p. 270).

scienza di Husserl insiste invece sul fondamento stesso³⁶ e apre la possibilità che la relazione esperienziale-intenzionale mostri la propria portata ontologica.

Husserlianamente nel rapporto attivo-passivo con le cose, queste si danno in maniera iniziale, ossia non pre-giudicate da un *ego* che si accerti solo se esse corrispondano, siano uguali o simili, ai suoi schemi categoriali. La coscienza, intenzionando le cose, è sì necessariamente orientata da «anticipazioni» di senso e «interessi percettivi», ma tali da non pre-giudicare il darsi (*donation*) delle cose³⁷. Ebbene, è significativo che questo Heidegger fenomenologo del 1923-24 associ «lo sradicamento» a quella «cura per la certezza (*Sorge der Gewißheit*)»³⁸, che, declinata come ovvietà scontata, ci tiene lontani dal rapporto esperienziale con le cose stesse: vediamo-ascoltiamo i nostri schemi regolativi, anziché lasciarci prendere in modo aperto da/in questo rapporto. Così, fuorviato dalla scontatezza di un pregiudizio cartesiano soggettivistico, nemmeno Husserl si affida sino in fondo al rapporto fenomenologico esperienziale-intenzionale, altrimenti questo gli mostrerebbe come *anche la coscienza sia un che di costituito*. Secondo Heidegger, considerando la coscienza come «l'essere (*Sein*) assolutamente dato, [...] ciò in cui ogni altro possibile ente si costituisce [...]», intendendo che «Assoluto è l'essere costituente e ogni altro essere è reale solo in relazione alla coscienza, ossia relativamente a essa»³⁹, Husserl non lascia emergere radicalmente la/e possibilità implicita/e nella sua scoperta dell'intenzionalità. Certo il padre della fenomenologia riconosce a pieno che 'relativo' significa 'relazionale', e quindi nulla di produttivistico-relativistico, però non riesce a concepire l'essere della coscienza se non in termini di regione categorialmente determinata dell'ente⁴⁰. Ma soprattutto: accecato dai pregiudizi della propria impostazione logico-categoriale-epistemologica, Husserl non vede «la *Seinsfrage*», la quale è «la questione più urgente e più propria della fenomenologia stessa»⁴¹. Insomma, da un lato Heidegger mette in luce una ambivalenza strutturale nelle mosse husserliane, dall'altro si propone come più fenomenologo di Husserl.

La riduzione [husserliana] forma-educa (*bildet aus*) la possibilità che venga allo sguardo tutto l'essere solo possibile, dunque non nulla (*nicht nichts*), ma il complesso dell'essere (*Sein*) che deve determinatamente e tematicamente farsi presente⁴².

Heidegger, fenomenologo dell'ambiguità, disambigua il fenomenologo delle chiare evidenze! Se ci si lascia prendere entro il rapporto con l'essere che siamo e che esperiamo, cade il primato husserliano della determinatezza categoriale, e l'essere dell'ente si mostra più ricco di possibilità di un tema per uno spettatore trascendentale. Tale ricchezza si manifesta a chi ne è interprete a partire dalla propria situazione aperta, cosmologico-esistenziale. Lo spettatore fenomenologico husserliano si scopre in Heidegger come un esser-ci, un interprete-nel-mondo. La *Seinsfrage* trova sì un innesto in Husserl, ma la questione del mondo in senso esistenziale, cui solo Heidegger risponde, comporta uno scarto decisivo.

³⁶ Nell'«atteggiamento» fenomenologico «domina la responsabilità fondativa del pensiero filosofico, cioè il fermo richiamo a ciò che per esso è vincolante al di là di pregiudizi e dubbi». L. Samonà, *Fenomenologia come metodo dell'ontologia*, in *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, a cura di L. Amoroso, A. Ferrarin, C. La Rocca, ETS, Pisa 2011, p. 318.

³⁷ D. Pradelle, *L'intuition est-elle un concept univoque?*, "Philosophiques", 36, 2, 2009, p. 517.

³⁸ M. Heidegger, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, § 47c, cit., p. 557 (GA 17, p. 268).

³⁹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, § 11, GA 20, pp. 144.

⁴⁰ «La differenza ontologica (*Seinsunterschied*)» tra «la regione dell'essere assoluto» della coscienza pura e «ogni altro ente» è determinata «all'interno della dottrina delle categorie». Ivi, § 11, GA 20, p. 141.

⁴¹ Ivi, § 13, GA 20, p. 158.

⁴² Ivi, § 46a, cit., p. 541 (GA 17, p. 260) [tr. modificata].

4. «L'ovvietà non è puro inganno»⁴³

Le aperture catalizzate dalla fenomenologia husserliana stanno più in alto delle chiusure neocartesiane di questa. Che sia possibile un'esperienza non sensistico-oggettivistica (intuizione categoriale); che le cose 'del mondo' non siano fatti, ma fenomeni manifestantesi entro una relazione intenzionale percepiente-pensante; e che queste due aperture si mostrino a uno sguardo filosofico che abbia fatto *epoché* dei soliti pregiudizi naturalistici; ecco l'intreccio di mosse husserliane del quale il destinatario interpretante Heidegger si appropria in una direzione non husserliana – dove questo 'non' è ermeneutico-filosofico e quindi non una negazione.

Nel corso del semestre estivo del 1925, nel paragrafo 10 dei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Heidegger insiste a riconoscere nell'*epoché* husserliana ben più che una rimozione o 'uno spegnimento': «l'espressione 'messa fuori circuito' (*Ausschaltung*) si presta sempre a fraintendimenti», come se «attraverso di essa l'osservazione (*Betrachtung*) fenomenologica non avesse più a che fare con l'ente; mentre viceversa così si tratta proprio della determinazione dell'essere dell'ente stesso»⁴⁴. L'*Ausschaltung* non spegne, ma accende lo sguardo fenomenologico verso quanto non è dato oggettivistico; heideggerianamente verso quanto nell'essente non è determinabile onticisticamente. Di più: certamente Husserl pensa comunque nei termini di uno sdoppiamento tra il fenomenologo che osserva e tematizza in modo riflessivo-critico, e quanto si dà-manifesta al suo sguardo, la coscienza pura⁴⁵, uno sdoppiamento che a Heidegger risulta ancora teoreticistico, dualistico e oggettivante. Tuttavia Husserl gli consegna una delle possibilità più preziose: *l'accezione di epoché come differimento*. Sinché siamo totalmente assorbiti dagli oggetti percepiti, che ci riempiono gli occhi come sussistenti sottomano (*vorhanden*) e a disposizione d'uso, rimaniamo ostaggio dell'usuale, scambiato per naturale⁴⁶, e di rappresentazioni intrise di categorie filosofiche e teologiche tradizionali. L'*Einklammerung*, la messa tra parentesi, in cui consiste l'*epoché*, è un differimento che apre una distanza dello sguardo pensante filosofico, una distanza in cui può schiudersi l'esperienza dell'essere dell'ente⁴⁷. Questo motivo del differimento è decisivo anche per tenere lontano dalla nozione heideggeriana di differenza ontologica tra essere ed ente ogni possibile assimilazione con la mera diversità o con un qualche dualismo.

Che l'*epoché* sia un differimento e non una scissione tra una parte rimossa/negata e una parte residuale mantenuta è un motivo che Heidegger rinforza dopo averlo riconosciuto già in Husserl. Un aspetto importante è che quello che questi chiama 'atteggiamento naturale' non è qualcosa di accidentale, collocato tra le molte contingenze 'del mondo' a disposizione dei nostri rifiuti volontari, e nemmeno è un 'fatto naturalistico'. Perciò, sempre nei *Prolegomena* del 1925, Heidegger sottolinea che l'"atteggiamento naturale" non è naturale in senso zoologico, non può cioè essere assimilato a una tara biologica, che venga poi sorpassata con l'inizio del lavoro filosofico, anzi esso non può proprio venire designato come 'atteggiamento' (*Einstellung*), giacché non è una mera postura soggettiva ancora psicologica. Ciò che Husserl chiama 'atteggiamento naturale' è piuttosto «una esperienza (*Erfahrung*)», «un modo di comportarsi (*Verhaltensart*) e di fare esperienza» che «non si è legittimati a designare come atteggiamento» in quanto fa uno con «il carattere di realtà (*Realitätscharakter*) dell'essere umano e dei suoi atti», con il suo «modo di essere

⁴³ E. Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*, § 41, cit., p. 128 (Hua XVIII, p. 157).

⁴⁴ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, § 10, GA 20, p. 136.

⁴⁵ R. Bernet, *Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject*, cit., pp. 247-48, 251-52.

⁴⁶ 1936: «ciò che è naturale non è che l'abituale di una lunga abitudine che ha dimenticato il disabituale da cui deriva». M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, tr. di P. Chiodi. La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 10 (GA 5, p. 9).

⁴⁷ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, § 10, GA 20, pp. 135-8.

(*Seinsart*)»⁴⁸. In quanto parte integrante del modo umano di essere il cosiddetto atteggiamento naturale non è una postura che si lasci sospendere in forza di una decisione di chi vuole filosofare in modo finalmente puro. In altre parole, fa bene Eugen Fink a domandare quali pregiudizi guidino Husserl nel procedere alla sospensione dei pregiudizi – «determinate decisioni preliminari sono state già prese», ovvietà cartesiane⁴⁹ o in cui «si resta nelle determinazioni dell'*ontologia tradizionale*, e più ancora in quelle della *logica formale*»⁵⁰ –, ma qui lo snodo decisivo sta proprio nel nostro rapporto con i pregiudizi, giacché esso costituisce intrinsecamente il nostro rapporto con 'il mondo', e quindi anche il rapporto della filosofia e di chi fa filosofia con l'essere-nel-mondo'. Insomma, per Heidegger il «pregiudizio nei confronti dei pregiudizi» – per usare una nota espressione del Gadamer di *Verità e metodo* – non riesce a prendere alle spalle l'eteronomia cosmologica dell'esistenza umana e anzi rimanda alla questione: da dove l'*epoché*? O meglio: entro quale terreno si apre l'*epoché*? «Qual è il terreno (*Boden*) a partire dal quale questo campo oggettuale, la coscienza pura, viene guadagnato?»⁵¹. Heidegger contesta a Husserl di aver presunto che tale terreno fosse il non-terreno acosmico della soggettività filosofante, che in forza delle sue facoltà realizza una sospensione dei pregiudizi costitutivi del nostro stare al mondo. E tuttavia mentre l'*epoché* cartesiana azzera tutto, annullando mondo e possibilità⁵², Husserl apre lo sguardo entro il fondamento, il quale *non è opposto all'ovvio e all'atteggiamento naturale*. «L'ovvietà non può essere puro inganno»⁵³. Resta esemplare quindi, oltre che fecondo, che l'effettivo lavoro fenomenologico di Husserl assuma e impieghi diversi presupposti e motivi propri dell'atteggiamento naturale⁵⁴. E Heidegger, fenomenologo del mondo, interprete *nell'essere-nel-mondo* e *nel* suo significare, non manca di rimarcare che la 'sua' fenomenologia ermeneutico-ontologica non ce l'ha semplicemente con alcuni determinati pregiudizi, magari per sostituirli con altri più veridici, ma è quella che da un lato lotta con la chiusura pregiudiziale che fa del circolo ermeneutico della comprensione un mero cerchio autoreferenziale, dall'altro è la fenomenologia che salvaguarda l'irriducibilità dell'ovvio allo scontato. Infatti il nostro rapporto con l'ovvio, anche facendo filosofia, è costitutivo-inaggrabile del nostro essere-nel-mondo:

la relazione del percepire col percepito [è] troppo ovvia. [...] C'interessa solo una cosa, c'interessa che questa constatazione triviale (*triviale Feststellung*) e ciò che con essa intendiamo non ci sfugga, in modo da poterci ancora più avvicinare a essa, [...] l'ovvio è il vero e unico tema della filosofia⁵⁵.

Non è forse ovvio che tutti i viventi siano necessitati a morire? Non è forse ovvio che apparteniamo alla 'natura' o che i colpi della sorte possono decidere delle nostre vite? Husserl 'insegna' a Heidegger che l'atteggiamento naturale è una condizione trascendentale, nella quale l'ovvio ci appare come scontatezza autosignificante. Fare filosofia in modo propriamente fenomenologico non significa ingaggiare una battaglia frontale con l'ovvio affinché questo venga rimosso, bensì lasciarsi prendere più a fondo in esso, lasciando emergere le possibilità impensate, positive – non in senso positivistico o ottimistico –, che vi sono radicate. Il *polemos* della filosofia con la scontatezza dell'ovvio accade all'interno

⁴⁸ Ivi, § 12, pp. 155-6.

⁴⁹ E. Fink, *Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion*, "Tijdschrift voor Filosofie", 33, n.3, 1971, p. 546.

⁵⁰ M. Heidegger, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, § 48c, cit., p. 567 (GA 17 p. 273).

⁵¹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, § 11, GA 20, p. 141.

⁵² M. Heidegger, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, § 46, cit., p. 538-39 (GA 17 p. 259).

⁵³ Cfr. nota n. 43.

⁵⁴ E. Trizio, *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, and Metaphysics*, Routledge, London-New York 2021, pp. 152, 178-9, 264, 269.

⁵⁵ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, § 9b, cit., pp. 52-3 (GA 24 p. 80) [tr. modificata].

della nostra *Umwelt* proprio in quanto questa rivela di essere mondo/*Welt*, intrico necessario-reale della compossibilità originaria di vero e parvente, di estraniante e familiare.

5. L'*epoché* come un accadere fondamentale

In *Essere e tempo* Heidegger non usa mai i termini '*epoché*' o 'riduzione', e poiché Husserl ha insegnato che non c'è fenomenologia senza *epoché*, il fatto che Heidegger – innanzitutto nel celebre paragrafo 7 del suo *Magnum Opus* – parli della propria ontologia esistenziale come autentica fenomenologia potrebbe sembrare una millanteria. Come è stato però confermato anche dalle sottili analisi di Jean-Francois Courtine, in *Heidegger et la phénoménologie* (1990), «è impossibile sostenere che in *Essere e tempo* la riduzione trascendentale sia assente». È anzi la fedeltà al principio della riduzione a giustificare che Heidegger mantenga il titolo di 'fenomenologo'. Quella heideggeriana è una radicalizzazione dell'*epoché* in forma di «angoscia riduttiva (*angoisse réductive*)»⁵⁶. Il punto focale è che l'angoscia, in quanto tale comportante una riduzione, è un accadimento ontologico, un evento esistenziale, un *Grundgeschehen*, un accadere fondamentale, che investe l'Esserci umano, il quale patisce tale *epoché*⁵⁷ come un'esperienza che coinvolge e trasforma per intero la sua esistenza.

Husserl appare distante, e davvero lo è. L'*epoché* esistenziale heideggeriana non corrisponde all'atto di libertà di chi inizia a filosofare, ma è inizio patito, in cui l'Esserci umano si ritrova preso nel mezzo, nell'apertura drammatica della verità dell'essere in senso cosmologico-esistenziale. L'angoscia investe come un accadimento fattizio, e non fattuale, l'esistenza umana, rivelandole il peso estraniante del «mondo in quanto mondo». L'angoscia interrompe e sospende l'abituale significatività della «vita di tutti i giorni (*Alltäglichkeit*)», facendo *epoché* entro l'immedesimazione in cui si è abitualmente assorbiti, e mostrando il mondo/*Welt* nella mia *Umwelt*. «L'angosciarsi apre (*erschließt*)», «l'angoscia rivela (*offenbart*) – e qui il carattere soggettivo non è né psicologista né soggettivista, infatti l'Esserci umano *viene aperto, patisce l'inizio*, investito da un disvelamento fattizio ontologico e cosmologico cui si ritrova esposto in maniera né accidentale né eccezionale: essere-nel-mondo consiste nel «non-essere-a-casa-propria», nell'essere estraniati⁵⁸, rimessi a ciò di cui non si dispone. È tale alterità estraniante a costituirci e a costituire i molti rapporti che costituiscono il nostro abitare il mondo.

Nel paragrafo 16 di *Essere e tempo* l'*epoché* emerge già nel fenomeno del guastarsi di quanto usualmente si presenta come utilizzabile. Con gli strumenti che usiamo nella nostra quotidianità non abbiamo un legame estrinseco e accidentale, ma un rapporto pratico che è parte integrante dell'aprirsi a noi del mondo nella nostra *Umwelt*, nell'ambiente in cui siamo concretamente situati. Anzi, i 'nostri' strumenti sono essi stessi rapporti pratico-cosmologici. «Il guastarsi di un mezzo» non è un mero accidente che capita a una sostanza (l'asciugacapelli funziona correttamente, l'asciugacapelli non funziona correttamente)⁵⁹. Né un guasto ha solo conseguenze oggettivistiche – occorre portarlo a riparare oppure acquistarne uno nuovo – o soggettivistiche – privato di una comodità, sono personalmente contrariato. Piuttosto, nel venire colpiti-sorpresi-urtati dall'*epoché* della ovvia utilizzabilità di uno strumento facciamo esperienza del disvelarsi di «un rimando (*Hinweis*)» al «rischiarsi del fenomeno-mondo (*Aufklärung des Weltphänomens*)»⁶⁰. Un mezzo che si rompe, e smette di funzionare, non ritorna a essere un mero pezzo di materia. La sua «utilizzabilità, per così dire, si congela [e così] si manifesta ancora una volta»⁶¹. Anche

⁵⁶ J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp. 243-5.

⁵⁷ Ivi, p. 246.

⁵⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 40, cit., pp. 227-31 (GA 2, p. 247-52)

⁵⁹ Ivi, § 16, p. 96 (GA 2, p. 98).

⁶⁰ Ivi, p. 97 (GA 2, p. 99).

⁶¹ Ivi, p. 98 (GA 2, p. 100) [tr. modificata].

quando riponiamo quella cosa ‘tra le parentesi’ degli oggetti guasti, o la conferiamo allo smaltimento ‘ecologico’, essa continua a rimandare al suo scopo pratico abituale, turbandoci col suo significare interrotto. Quella cosa non funzionante rivela la rete di rapporti pratici costitutiva del nostro essere-nel-mondo, mostrandola come strappata-inceppata. L'*epoché* dell'ovvia utilizzabilità di quello strumento ci urta e inquieta, rivelando in positivo i rapporti *che* siamo, e mostrando come e quanto ne dipendiamo in maniera non accidentale – sotto il segno di una più fondamentale non disponibilità, che è quella del mondo in quanto mondo, il quale non è esso stesso un utilizzabile tra gli utilizzabili⁶². Il congedarsi di un mezzo, che è guasto, non è mera negazione, bensì *Phänomen*, manifestazione disvelatrice che l'*Umwelt* è *Welt* sottraentesi al nostro disporre calcolante oggettivistico e/o alle nostre attese soggettivistiche.

6. L'*epoché* come presentarsi del sottraentesi

Mi avvio a concludere, ponendo la questione cruciale: l'*epoché* propria della fenomenologia heideggeriana, la quale vive trasformata anche dopo la ‘svolta’ del 1935-6, l'*epoché* del mondo in quanto mondo e dell'essere in quanto evento, è ancora solo ciò che si nega o sfugge alla mia volontà di presa, a un umano bisogno di determinatezza e di certezza destinato a rimanere ‘senza riempimento’? È in fondo questa l'obiezione decisiva, fatta valere innanzitutto da Levinas in *Totalità e infinito*⁶³: quella di Heidegger resterebbe un'ontologia egologica, in cui il disvelarsi dell'alterità, come estraneità del mondo in *Essere e tempo* e poi come evento nei *Beiträge*, non è che lo scacco patito dal *Dasein* umano e quindi ancora solo una negazione subita dall'io, una figura del non-io, anziché una manifestazione in positivo, anziché cioè un darsi-mostrarsi di quanto si dà in modo non onticista.

Levinas ha certamente buone ragioni per sostenere che quella heideggeriana è un'esperienza dell'alterità nell'orizzonte del mio (nostro) ‘mondo’, piuttosto che un'esperienza dell'altro, ma sono numerosi i riscontri testuali che arginano questa obiezione per cui tale alterità sarebbe ancora solo il *non* del *Dasein*, il non-disponibile, il non-prevedibile dal e del *Dasein* umano. Siffatti riscontri si incontrano proprio là dove Heidegger insiste a differenziare la negazione dalla rimozione, il fenomeno/*Phänomen* dal fenomeno/*Erscheinung*, la possibilità dalla nostra capacità o incapacità di.

[...] Sono pochi quelli che comprendono la ‘negazione’ (*Negation*), e quanto raramente anche costoro la capiscono. In essa si tende subito a vedere soltanto il rifiuto, la rimozione, il ribasso e addirittura il dissolvimento⁶⁴.

La totale inusualità dell'Essere rispetto a tutto l'ente richiede anche una inusuale ‘esperienza’ (*Erfahrung*) dell'Essere; la rarità di tale esperienza [...] non deve pertanto stupire. [...] L'Essere è [...] inaccessibile (*unantastbar*) a ogni usualità. Per conoscerlo dobbiamo dunque uscire da ogni assuefazione. E poiché questa è parte *di noi* e del *nostro* fare, non saremmo mai capaci di uscirne da noi stessi. L'Essere stesso deve esporci (*heraussetzen*) fuori dell'ente, sgomentare-sottrarre (*entsetzen*) noi in quanto siamo quelli *nell'ente* e da questo assediati. [...] Tuttavia questo ‘assedio’ non significa nulla che vada rimosso nel senso di un peso accidentale e importuno. [...] lo sgomento rende l'ente un nulla, lo de-pone in quanto tale, ma questo nientificare non è un negare (*dieses Nichten ist kein Verneinen*)⁶⁵.

Qui siamo negli anni 1936-1938, nei *Beiträge*, e Heidegger riprende ‘lo stesso’ già esperito-pensato negli anni Venti. È l'essere in quanto tale a fare *epoché*, ma siffatta negazione non è una rimozione che lo faccia scivolare nel nulla assoluto, ma piuttosto un mostrarsi, *il farsi presente dell'essere in una positività non onticista*. Costitutamente presi

⁶² Ivi, p. 99 (GA 2, p. 101).

⁶³ E. Levinas, *Totalità e infinito* [1961], tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980/1996, pp. 82, 88.

⁶⁴ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, § 90, tr. it. di A. Iadicco, Adelphi, Milano 2007, p. 189 (GA 65 p. 178).

⁶⁵ Ivi, § 269, cit., pp. 464-465 (GA 65 pp. 481-483) [tr. modificata].

dal senso oggettuale dell'essente non è facendo leva sulle nostre capacità soggettive che impariamo a fare esperienza dell'essere, ma è l'*epoché* da parte di quest'ultimo a sottrarci a ciò a cui siamo assuefatti e a de-porre l'ente. L'essere ci sgomenta sottraendoci all'assedio dell'usuale – cui peraltro siamo legati in modo costitutivo. È uno Heidegger ancora fenomenologo, che non nega né l'esperibilità dell'essere, né il ruolo aprente-disvelante dell'*epoché* da parte dell'essere. Così, ancora, dieci anni dopo, ne *Il detto di Anassimandro*, mostra di non dimenticare che il 'pensiero filosofico' si dissolve proprio quando presume di potersi arrendere all'idea che si veda-esperisca solo l'ente nella sua sussistenza onticistica, mentre l'essere sarebbe il nascosto invisibile e inesperibile. Se 'fenomeno' non è più il *Phänomen*-essere, ma solo e soltanto l'*Erscheinung* onticistica, dietro la quale aleggia quanto è solo vagheggiato dal pensiero, allora è il tracollo congiunto della fenomenologia e della filosofia.

L'essere si sottrae scoprendosi nell'essente [...] questo illuminante-diradante tenersi-in-sé con la verità della propria essenza, possiamo chiamarlo l'*epoché* dell'essere. [...] L'epoca' dell'essere appartiene all'essere stesso. Essa è pensata a partire dall'esperienza dell'oblio dell'essere. [...] L'essenza epocale dell'essere istituisce l'essenza estatica dell'Esser-ci⁶⁶.

Il carattere epocale dell'essere fa uno con il suo carattere temporale. Essere presi da cura esistenziale per il nostro essere-nel-mondo non equivale a essere assorbiti dalla serie cronologica degli istanti riempiti da quanto sussiste onticisticamente, ma piuttosto a ritrovarsi aperti estaticamente: quanto è passato e quanto è a-venire non sono un mero nulla, ossia quanto non sussiste più e quanto non sussiste ancora, bensì quel non-ente che è, ciò di cui, in ciascun attimo della mia esistenza, faccio esperienza rammemorante-anticipante nel suo presentarsi sottraendosi. Percepisco l'essere del passato come provenienza remota che trasforma il mio presente che guarda al futuro; vedo e respiro l'aura di un palazzo antico o ne osservo e sfioro le crepe, indugio con lo sguardo sulle rughe di un viso o sulla bellezza vitrea di occhi sfuocati dalla vecchiaia, ascolto le parole sagge di una persona anziana, percepisco nella sua voce il coraggio con cui affronta quotidianamente la propria crescente fragilità. E se quel vecchio siamo noi, ricurvo su un bastone, non viviamo reclusi nell'istante, ma esperiamo simultaneamente il nostro non-essere più giovani e scattanti, il niente che si manifesta nella rigidità della nostra schiena e delle nostre ginocchia. Lo stesso potrebbe essere ripetuto a proposito dell'esperienza concreta, positiva, dell'essere di quel non sussistente che è il futuro. In tutti questi casi esperiamo, fosse anche per cenni o sfumature, il presentarsi del sottraentesi, di quanto non ha oggettualità onticista.

Nel seminario su Eraclito del 1966-1967, tenuto assieme a Eugen Fink⁶⁷, Heidegger ancora insiste sull' "imparare a vedere" quanto non è essente in senso onticista: non (1) 'l'ente è assente (manca) e dunque non vedo nulla', non (2) 'non riesco a vedere, mi è impedito dall'esterno (un ostacolo) o dall'interno (le mie facoltà sono inadeguate), bensì (3) 'vedo-faccio-esperienza di quanto è senza essere determinabile in senso onticista', 'vedo-faccio-esperienza del presentarsi dell'assentarsi dell'essere', il quale si dà positivamente senza essere sussumibile nelle maglie delle categorie onticistiche rappresentazionali.

⁶⁶ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro* [1946], in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 314-15 (GA 5 pp. 337-8).

⁶⁷ Su come Fink – assai distante dallo Heidegger qui enfatizzato – avesse riletto l'*epoché* husserliana nei termini di un «salto nel me-ontico» «che strappa alle cose mondane» l'uomo, investito dall'«esperienza entusiastica» della filosofia, la quale è capace di «rimuovere l'uomo dal circolo [povero e mortale] della finitezza», cfr. V. Cesarone, *Eugen Fink: prossimità e(poché) distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa*, "Archivio di Filosofia", 83, 1/2, 2015, pp. 293-97.

Nell'oscurità l'uomo non vede nulla (*nichts*). [...] mi interessa determinare che cosa venga negato (*negiert*) in virtù dello spegnersi della *ópsis*. [...] Nell'oscurità non vedo nulla, e nondimeno io vedo. [...] per via dell'oscurità l'uomo non può vedere nulla, anziché: [...] egli non riesce a vedere nulla⁶⁸.

Interprete di Eraclito, Heidegger contesta la riduzione del visivo alle facoltà-capacità del soggetto vedente, usuale premessa per ridurre l'oscurità a mancanza di luce e di essere. L'oscurità è invece costitutiva della verità come *alétheia*, cui siamo originariamente legati attraverso l'esperienza. Anche l'oscurità è veduta, proprio come il divenire dell'essere dell'ente, esperito come automanifestazione positiva non onticista.

⁶⁸ M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, a cura di A. Ardivino, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 176-78 (GA 15, pp. 207-209).