

Phänomenologie hat viele Bedeutungen Edmund Husserl und Martin Heidegger

Versione italiana a seguire

Angela Ales Bello* , Piero Trupia**

DOI:10.30449/AS.v6n11.098

Ricevuto 12-05-2019 Approvato 12-06-2019 Pubblicato 8-08-2019



Sunto: *Lo scopo dell'articolo, in gran parte sviluppato dai due autori in forma dialogica, è quello di mostrare che Edmund Husserl ha operato una svolta significativa nella storia della filosofia, richiamando l'attenzione sulla ricerca di senso di ciò che si dà (fenomeno) all'essere umano, pur mantenendo legami profondi con la tradizione filosofica. I suoi seguaci hanno in gran parte accettato questo stile d'indagine, ad eccezione di Martin Heidegger che ha messo in crisi proprio il rapporto con la tradizione, cercando una sua nuova via. Esaminando alcuni temi caratteristici della ricerca dei due pensatori, quelli concernenti la conoscenza umana, nel caso di Husserl, e quello del linguaggio, in particolare il linguaggio poetico, nel caso di Heidegger, gli autori si domandano quale sia l'approccio più convincente e più coerente con intenzione specifica della speculazione filosofica e si orientano verso la proposta husserliana, criticando quella heideggeriana.*

Parole Chiave: fenomenologia, senso delle conoscenza, dubbio e verità, linguaggio, poesia, divino.

Abstract: *The aim of the essay, often written as a dialog between the two authors, is to show that Husserl has performed an important turn in the history of philosophy in search of the sense of what is given to us (phenomenon), however maintaining a deep link with the tradition. Most of his scholars accepted this new style of inquiry, except Martin Heidegger, who denied the tradition, trying to discover a new way in philosophizing. Examining some*

* Professoressa emerita di Storia della Filosofia Contemporanea presso l'Università Lateranense di Roma, Presidentessa del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche (CIRF); alesbello;tiscali.it.

** Matematico, fondatore e amministratore di Governance Consulting; piero.trupia@alice.it.

of the topics peculiar of the two phenomenologists: those concerning the human way of knowing, in Husserl's case, and that regarding language, particularly poetic language, in Heidegger's case, the authors of the paper inquire which of the two approaches is more coherent with the specific intention of philosophical speculation; while they agree with the Husserlian proposal, they criticize the Heideggerian one.

Keyword: phenomenology, the sense of knowing, doubt and truth, language, poetry, divine.

Citazione: Ales Bello A., Trupia P., *Phänomenologie hat viele Bedeutung. Edmund Husserl und Martin Heidegger*, «ArteScienza», Anno VI, N. 11, pp. 139-192, DOI:10.30449/AS.v6n11.098.

1 - Vorwort

Die Menschengeschichte ereignet sich immer wie auf einer Bühne; es ist wie eine Vorstellung über das universale Werden: immer im Progress. Also ist die Geschichte in jedem Moment ein "Übergang". Je einschneidender er ist, desto mehr verdient er den Titel "große Transition" oder "Revolution".

Die ersten dreißig Jahre des 19. Jh., die sogenannte Wiege für Husserls Phänomenologie, erhielten zu Recht den Titel "große Revolution". Auf der politischen Ebene: der Untergang der Deutschen und der Österreichischen Reiche; in den Naturwissenschaften: Einsteins Mechanik; in den Geisteswissenschaften: die Wiedergründung der Soziologie, der Psychologie und der Sprachwissenschaft.

In der Philosophie war die Transition noch stärker. In Italien blieb der Idealismus bestehen, der Positivismus hingegen mündete in Neopositivismus und dann in die philosophische Bewertung der Neurowissenschaften.

Husserls Phänomenologie war eine absolute Neuheit. Ihr Betrachtungspunkt ist die Subjektivität, besonders in der Erkenntnistheorie, wie es schon im Idealismus vorkam. Die Phänomenologie gewann somit eine Durchsetzungskraft, die heute - indem sie die Rolle des Subjekts auf dem psychischen und metaphysischen Gebiet einnimmt - immer mehr als Berichtigung der Psychologie, Psychiatrie und Neurowissenschaften erscheint.

Die gegenwärtige Epoche wird normalerweise die große technologische Revolution genannt. Es wäre besser, sie als "technische" Revolution zu bezeichnen, weil die Technologie die Reflexion auf die Technik ist. Aber die ungenaue Terminologie kommt nicht von ungefähr: der Gebrauch von "Technologie", wie sie im Allgemeinen benutzt wird, wiederholt ständig, dass die Technik, die man heute überall vorfindet und die überall gefeiert wird, ihre Prüfung und auch eine wissenschaftliche Bewertung bestanden hat. Deshalb gewinnt sie kulturelle Anerkennung und dient folglich dem sozial legitimierten und unbestreitbaren Gemeinwohl.

Es gibt viele Gründe, um die Gültigkeit dieser voreiligen Schlussfolgerung anzuzweifeln. Sie basiert entweder auf rationalen ökonomischen Gründen oder auf emotionalem Enthusiasmus; in der Tat sind wir heute begeistert von dem, was leicht erhältlich ist und wir gebrauchen es ohne uns nach dem etwaigen Konsequenzen für unsere Umwelt zu fragen. Das ist unter dem Begriff "Technologische Innovation" versteckt.

Diese Überlegungen könnten nicht für ein Vorwort im Hinblick auf eine philosophische bzw. phänomenologische Abhandlung in Bezug auf Husserl und andere Mitglieder seiner Schule geeignet scheinen. Sie sind jedoch geeignet, wenn wir Husserls und Heideggers Interesse für die Sprache vor Augen halten.

In diesem Sinne zeigt auch der schleunig und freudig angewandte Ausdruck „Die große Technologische Revolution“ wie die Sprache einen semantischen Wert enthält. Wenn man diesen Wert akzeptiert, wird er für alle selbstverständlich. Dessen bewusst, analysieren und erläutern wir in den Betrachtungen, die wir hier vorschlagen, Husserls Bedeutungslehre und Heideggers Die Sprache.

In unserer Analyse und in unserem Kommentar fangen wir mit der Rolle des Subjekts in dem Erkenntnisprozess nach dem phänomenologischen Muster an. In diesem ist das Phänomen der Erscheinung der Realität zu einem Bewusstsein, das es ergreift und erkennt, indem es als Objekt konstituiert wird, beschrieben.

Von diesem Gesichtspunkt aus erläutern wir Husserls Idee der Phänomenologie. Er vergisst seine mathematische Bildung nicht, die er von großen Meistern erwarb; daher kommen seine Überlegungen

mit dem Titel *Der Ursprung der Geometrie*, die wir in seinem Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* finden.¹

In dieser Abhandlung taucht die Wichtigkeit des Idealisierungsprozesses auf: jene ist der Grund für die Darstellung eines Erkenntnisobjektes und im Falle der wissenschaftlichen Geometrie eines Objekts wie die Dreiecke oder die unendliche Gerade.

Husserl rückt die notwendige epistemologische Beziehung zwischen der Idealität und der Dinglichkeit, die den Erkenntniserwerb in allen Gebieten regelt, in den Hintergrund.

Daraus entspringt das große Abenteuer der Untersuchung des Ideales in Bezug auf das, was wahrnehmbar ist: d.h. das Phänomen, das nach der Wesensreduktion als bedeutungsvolles Erkenntnisobjekt bestätigt wird.

In diesem Prozess folgt die Sprache, Schritt für Schritt, der intellektuellen Spekulation; sie formalisiert sie und lässt sie mittelbar werden.

Husserl fällt nicht in die Falle, die Sprache als reines Zeichen zu betrachten; man fällt jedoch in diese Falle, wenn man behauptet, dass die Semiotik selbst genug ist.

Nach dieser Betrachtung ist jedes Zeichen, d.h. jedes Wort oder jeder Satz, mit einem andern Zeichen erklärt: es gibt eine in sich selbst schließende Kette. Husserl benutzt den wichtigen gültigen Begriff "metalinguistischen Bedeutungsprozess", den wir wirkungsvoll im Muster des Bedeutungsdreiecks gemäß Charles Kay Ogden und Armstrong Richards finden .

An den zwei Ecken, die sich auf der Grundlinie des Dreiecks befinden, gibt es Zeichen und Referenten. Aber man darf nicht direkt von einem zum anderen gehen. Im Gegensatz dazu, muss man an der Ecke an der Dreiecksspitze vorbeifahren. Wenn man diesen Weg befolgt, entdeckt man die Bedeutung des Sachverhaltes.

In Husserls Überlegung in Bezug auf dieses Argument und im Allgemeinen, taucht in voller Evidenz seine Aufmerksamkeit zur Logik auf; und seiner Meinung nach muss die Logik auf ihre Basis zurückgeführt werden. Nach ihm ist die Logik anders als die

1 C.K. Ogden – A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language on Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge & Kegan Paul, London 1923, 1960.

Mathematik, weil in der Mathematik die Logik nur ein Mittel ist; im Gegensatz dazu eröffnet Husserls Philosophie die Rede zum Reichtum der Lebenswelt, zuerst zur menschlichen Besonderheit in der Gesamtheit des lebendigen Seins und zum, für den Menschen typischen Wunsch, die Welt kennenzulernen.

Husserl möchte die wissenschaftliche Strenge aufrecht erhalten, indem er die Realität aus der Perspektive der Qualität betrachtet. Diese Sorge, besser gesagt, dieser Zwang taucht in der Krisis mit Nachdruck auf; in diesem Werk zeigt Husserl sein Pathos, indem er, als Philosoph, die Verantwortung des Funktionärs der Menschheit für sich selbst übernimmt.

In seiner Zeit und, heute noch viel mehr, ist man in der Logik des "Produzieren- Müssens" gefangen, indem man nur die für die Produktion benötigten Waren zu beschaffen versucht, ohne die Qualität der Ziele zu betrachten.

Das Pathos, das sich in der Krisis befindet, hat schon seinen Höhepunkt in dem kleinen Werk *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* erreicht. Hier begegnet sich die Erfordernis einer strengen, aber die Lebenswelt einschließenden Philosophie mit der Bewunderung für die Geisteswissenschaften. Um diese stark beanspruchende Aufgabe zu erfüllen, appelliert der Autor an die Notwendigkeit des „Heroismus der Vernunft“.

Unter Husserls Schülern ragen Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius heraus; sie charakterisieren sich durch die Unabhängigkeit ihres Urteils, obwohl sie den Wert ihres Meisters voll anerkannten.

Stein schlägt eine Brücke zwischen dem endlichen und dem ewigen Sein – wie ihr Hauptwerk lautet – und entdeckte in der Wahrheit, die man zu gewinnen versucht, das Mittel, das der menschliche Endlichkeit erlaubt, sie zu überschreiten. Dafür leitete Stein die phänomenologische Reflexion über die mittelalterliche Philosophie ein, besonders über Thomas von Aquins Lehre. Jener schlug ebenfalls eine Brücke zwischen Vernunft und Glauben, zwischen menschlicher Wahrheit und göttlicher Offenbarung. Edith Stein schätzt Husserls Lehre, die einige Interpreten als Idealismus abtun und sie akzeptiert die Rolle des Subjektes als cartesianischen Pol des Erkenntnisprozesses.

ses. Daraus entsteht die Zentralität des Bewusstseins, das, indem es die Welt erwirbt, sie als reales Objekt konstituiert.

Husserls Ausdruck „wenn man das Bewusstsein ausschließt, schließt man die Welt aus“ ist nicht als absoluter Idealismus zu verstehen, sondern als: „wenn man das Bewusstsein ausschließt, schließt man die Möglichkeit die Welt zu erkennen aus“.

Stein bestätigt die Zentralität eines primären subjektiven Blickes auf die Dinge, um deren Sinn über den Schein hinaus zu erfassen.

Hedwig Conrad-Martius' Untersuchung ist anders und originell, entsprechend ihrer Bildung in den Naturwissenschaften, besonders in der Physik und in der Biologie. Sie sowie auch Husserl würdigen die Naturwissenschaften, aber beide aus dem Blick der Phänomenologie lehnen deren gewöhnlichen Abgrenzungskriterien, d.h. die Fakten nicht zu vertiefen, ab. Fakten sind von den Wissenschaftlern privilegiert, weil sie durch die Technik praktische Ergebnisse und somit die sogenannte Scheinsicherheit geben.

Um diese Ergebnisse zu bekommen, bezahlt man den Preis der immer und unvermeidbar dramatischen Auswirkungen, z. B. Klimawandel. Im Gegensatz dazu, auf Grund ihrer starken Zuneigung zu Pflanzen und Tieren und auf Grund ihrer wissenschaftlichen Forschung deren komplexen Vitalität, schreibt Conrad-Martius den Pflanzen eine Seele zu.

Diesbezüglich muss man unter Seele etwas Lebendiges, d.h. etwas Sinnvolles und Geistiges, verstehen. Dieser Geist wird von Anassagora als nous (Intellekt) und von Edith Stein als „objektiver Geist“ bezeichnet. Hedwig Conrad-Martius akzeptiert die Entdeckungen der Quantenlehre, die eine Kontinuität zwischen Stoff und Geist zu bestimmen scheinen.

Heideggers Stellung war, im Gegensatz dazu, heterodox; er war gegen den Meister Husserl, gegen alle Philosophen und gegen alles; er hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die klassische Philosophie zu eliminieren, um eine eigene Metaphysik ex novo zu schaffen.

Sein Wunsch war es, der erste radikale Gründer von einer neuen Metaphysik zu sein. Dazu lässt er sich auf einen weitgehenden und schwierigen Gedankengang ein, sodass auch ein geduldiger Leser ihm nur schwer folgen kann. Diese Schwierigkeit wird mehr von

dem sophistischen Stil des Gedankengangs als von der Gedanken-tiefe hervorgerufen.

Drei Punkte sind charakteristisch:

Erstens, ein versteckter religiöser Drang, den man in seiner Behauptung, nach der seine Metaphysik sowohl Philosophie als auch Theologie ist, findet. In der Tat taucht in seiner Rede ein nostalgischer Wunsch nach der christlichen Religion malgré soi auf.

Zweitens, seine doppeldeutige Ausdrucksweise: Sagen und Nichtsagen, Bejahen und Verneinen; außerdem benutz er häufig seltsame Bilder, die die Rede kompliziert werden lassen.

Drittens, er bezieht sich immer wieder auf Mysterien. Auf diese Weise möchte er seine Tautologien rechtfertigen, d.h. „Die Sprache spricht“ oder „Die Sprache ist die Sprache“.

Heidegger schließt seine „Wiedergründung“ mit der erstaunlichen Behauptung: die Philosophie ist unfähig in einer logischen Weise die Wahrheit zu erreichen. Man muss die Wahrheit suchen, wo man sie findet: in der Dichtung. Dann müsste die Philosophie literarische Kritik werden.

Wir akzeptieren, dass die Dichtung ein Weg zur Wahrheit ist, aber in diesem Fall wird die Wahrheit nur durch Bilder und nicht durch Begriffe, durch einen Blitz und nicht durch einen logischen Gedankengang ausgedrückt.

In unserem Kommentar erinnern wir daran, dass es eine gültige Dichtung gibt, wenn sie die Wahrheit in ihrem Glanz offenbart, wie es schon Thomas von Aquin gesagt hat; in der Tat spricht er von „claritas“.

In dem folgenden Text kommentieren wir Heideggers Überlegungen eines Gedichts von dem zeitgenössischen Dichter George Trakl und wir gehen davon aus, dass Heidegger seine philosophischen Ideen auf die Poesie projiziert. Wir schlagen unsere Überlegungen vor; diese können auch traditionell betrachtet werden, aber sie versuchen Trakls Absichten genau zu entdecken.

Unser Text hat einen ungewohnten Stil, d. h. er ist meistens in Gesprächsform. Wir finden die dialogische Form in der Vergangenheit, heutzutage wird sie nicht mehr so oft benutzt, aber unserer Meinung nach hat das Gespräch den Vorzug, den Sinn des Arguments vor den

Augen der Leserin/des Lesers zu zeigen. In dieser Weise kann sie/er mit der Dialektik der Auseinandersetzung die Mühe der geteilten Bedeutungsuntersuchungen ergreifen.

Wir haben als Muster Metaphysische Gespräche von Conrad-Martius und auch die Namen der zwei Hauptfiguren: Montana, die Meisterin, und Psilander, den Schüler, gewählt. Beide tragen zur Sinnesuntersuchung bei, indem Psilander eine Antwort sucht, vermittelt doch Montana kein schon fertiges Wissen, sondern sie entdeckt dieses Wissen in dem Gespräch mit dem Schüler. In diesem Fall ist das Gespräch eine Untersuchung, die etwas Neues und Gültiges erfinden kann.

2 - Gespräch über Husserls *Die Idee der Phänomenologie*

2.1 - Dialog über die erste Vorlesung

In früheren Vorlesungen hat Husserl zwischen natürlichen und philosophischen Wissenschaften unterschieden. Er sagte, dass die menschliche Geisteshaltung sowohl natürlich als auch philosophisch sein kann.

Ps. Was für einen Unterschied gibt es dann zwischen den beiden Haltungen?

M. Um das zu verstehen, müssen wir das reine Wesen der natürlichen Haltung zeigen. Zuerst beschreibt Husserl die natürliche Haltung des Menschen auf der Ebene des praktischen Lebens. Wenn wir denken, wenn wir urteilen, d.h., wenn wir z.B., Relationen und Veränderungen feststellen, drücken wir aus was wir direkt erfahren haben.

Ps. Da du „direkt“ sagst, meinst du, dass es eine Logik der Erfahrung gibt?

M. Ja, auch die direkte Erfahrung zeigt eine Logik des Denkens, sonst könnte die natürliche Erkenntnis selbst nicht fortschreiten. Deshalb wachsen aus diesem Grunde natürliche Wissenschaften.

Ps. Was für ein Grund?

M. Es ist klar, dass wir zu urteilen gezwungen sind, wenn wir

unsere Erfahrungen ausdrücken wollen.

Ps. Wenn es so ist, verstehe ich nicht mehr worin der Unterschied zwischen natürlicher und philosophischer Erkenntnis besteht.

M. Jetzt, können wir nicht weiter diskutieren. Die Zeit ist um. Beim nächsten Mal können wir dieses Problem lösen.

M. Fahren wir fort, wo wir beim letzten Mal stehen geblieben sind.

Ps. Zuerst ist es angebracht, den Unterschied zwischen dem natürlichen und philosophischen Denken zu erklären. Das natürliche Denken bezieht sich auf die direkte Welterfahrung. Im philosophischen Denken hingegen kommt es auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis an.

M. Wenn wir die Ebene der direkten Erfahrung verlassen wollen, müssen wir die Erkenntnis als ein Problem betrachten.

Ps. Wie kann man die direkte Erfahrung überwinden? Selbst wenn wir die natürliche Erkenntnis als ein Problem betrachten, bleiben wir doch immer noch in einer natürlichen Haltung! Diese Haltung ist unser Gefängnis. Wir müssen uns mit dieser Bedingung abfinden.

M. Nein! Es ist wahr, dass die Erkenntnis eine psychische Erfahrung ist, aber einerseits sind Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung u.s.w. subjektive Erlebnisse, andererseits kann man sich doch fragen, ob sie Erlebnisse sind.

Ps. Ich bemerke, dass wir noch auf einem subjektiven Gebiet bleiben!

M. Danach hat Husserl sich noch gefragt, und zwar stellte er drei Fragen. Erstens, wie weiß ich, dass die subjektiven Erkenntnisakte eine objektive Bedeutung haben können? Zweitens, sind diese Akte fähig das Nicht-Ich zu erreichen? Oder bleibe ich in einer solipsistischen Haltung? Drittens, wie kann man die Sphäre der Immanenz transzendieren?

Ps. Genau, danach frage ich mich auch!

M. Husserl geht noch weiter. Er wirft noch eine Frage auf: „Soll ich mit Hume alle transzendenten Objektivitäten als Fiktionen betrachten?“ Wenn es so wäre, bemerkt er, würden nicht nur Impressionen und Ideen degradiert, sondern stände die Logik selbst

in Frage.

Ps. Nach der Abstammungslehre hat Hume recht; in der Tat, verändern sich die Grundideen und das Kontradiktionsprinzip selbst. Sogar verändert sich die Logik selbst.

M. Ja, so liegt die Sache, wenn wir in einer natürlichen Einstellung bleiben, weil wir glauben, es sei alles klar und verständlich, was uns die Naturwissenschaften sagen.

Ps. Willst du dann naturwissenschaftliche Geltung verneinen?

M. Nein, nicht grundsätzlich, aber wir laufen Gefahr in Skeptizismus zu verfallen. In der Tat sah Husserl in einer klaren Weise das, was später geschehen sollte. Die natürliche Einstellung ist sowohl für Erkenntnistheorie als auch für Metaphysik sehr gefährlich, weil beide in Gefahr sind, sich als Widersinn zu reduzieren.

Ps. Ist es denn angebracht über die Erkenntnistheorie erneut nachzudenken? Ist es angebracht eine Korrelation zwischen natürlicher und philosophischer Einstellung aufzustellen?

M. Ja, unsere Aufgabe ist die Korrelation zwischen dem Sinn und dem Objekt der Erkenntnis zu erforschen, und das von einem apriorischen Standpunkt aus, d.h. von dem, was zum Wesen gehört. Aber was wesentlich ist, ist der erste Schritt der Untersuchung und es ist möglich zu ergreifen, was wesentlich ist, wenn man sich der Epoché der natürlichen Einstellung bedient.

Ps. Ich glaube mich daran zu erinnern, dass diese Epoché ein Kennzeichen der Methode war, die von dem Skeptiker Pirron vorgeschlagen wurde.

M. Es ist auch wahr, dass die Epoché eine Zeitlang nicht mehr benutzt worden war. Es war Husserl, der sie erneut ins Spiel brachte. Nach Husserl bedeutet Epoché die natürliche Einstellung in Klammern zu setzen, um das, was wesentlich ist, zu gewinnen. Das ist der erste Schritt der phänomenologischen Analyse. In dieser Richtung kann man auch das Wesen der Erkenntnis entdecken.

Ps. Ich dachte, dass das Wesen nur zu materiellen Objekten gehört, d.h. in der Sphäre des Nicht-Ichs liegt.

M. Jetzt hast du verstanden, dass auch die abstrakten Objekte ein Wesen haben. Dann kann man auch von einer ontologischen und metaphysischen Perspektive aus das Problem betrachten.

2.2 -Husserls Bedeutungslehre

Wir haben einige Seiten von Husserls Vorlesungen über Bedeutungslehre gelesen und wir haben eine kurze Zusammenfassung geschrieben.

Der Paragraph, den wir analysiert haben, ist der achte des zweiten Kapitels und besonders 8 a, mit dem Titel „Bedeutung als das Spezifische des Bedeutens“.

Die erste Frage, die wir aufgeworfen haben, ist: Was ist die Bedeutung der Bedeutung? Die zweite Frage ist: Warum kann eine Bedeutung mit vielen Ausdrücken dargestellt werden? Die dritte: Wie können wir die Bedeutung begreifen?

Um die Bedeutung zu begreifen, muss man zuerst „Ausdruck“ von „Bedeutung“ unterscheiden. Der Ausdruck ist durch Sprechen und Nennen geprägt.

Das Problem ist schwierig, weil die Ausdrücke „Erlebnisse“ sind (z.B. Aussagen, Nennen, Urteilen u.s.w.). Sie sind fließend und flüchtig, während die Bedeutung fest und beständig ist.

Dann muss man bemerken, dass die Erlebnisse zeitlich sind, die Bedeutung hingegen überzeitlich ist. (beiläufig haben wir uns gefragt, ob das was überzeitlich ist, eine geistige Entität sei).

Das Problem der Bedeutung ist mit dem Problem der Erkenntnis verbunden. Wenn wir unsere Erkenntnis analysieren wollen, müssen wir beim Urteilen beginnen.

Ein zentrales Problem des Urteilens ist der Unterschied zwischen vier Momenten:

1. das Erlebnis, das sich in Bezug auf die Begegnung mit dem Ding konstituiert;
2. das Urteil, das wir darüber abgeben;
3. der Satz, der das Urteil ausdrückt;
4. die Bedeutung, die die ideale, unzeitliche, transzendente Idee des Dinges ist.

In Bezug auf den ersten Punkt können wir die Frage aufwerfen, wie sich die Begegnung des Subjektes mit der Sache verwirklicht.

Der erste Moment ist immer die Wahrnehmung eines materiellen Dinges. Ist diese Wahrnehmung ein Erlebnis? Ja! Husserls Meinung nach ist die Wahrnehmung der erste Moment der Produktion der Bedeutung des Dinges.

Die Wahrnehmung hat auch ihre Bedeutung, d. h. ihre Essenz oder ihr Wesen.

Der zweite Moment des Erkenntnisprozesses ist ein Urteil.

Das Urteil ist auch ein Erlebnis und hat seine spezifische Bedeutung. In der Tat kann das Urteil wahr oder falsch sein. Wie kann man wissen, ob ein Urteil wahr oder falsch ist?

Man muss noch einmal durch Wahrnehmung das Ding aufmerksam beobachten, um die wesentlichen Kennzeichen des Dinges zu erfassen. Wir erreichen die Essenz des Dinges durch einen direkten Kontakt mit dem Ding, das heißt, durch jeden Prozess den Husserl passive Synthesis nennt.

Wenn wir zu der Ebene der passiven Synthesis kommen, können wir genau die Kennzeichen des Dinges wieder beobachten, um seinen Sinn zu ergreifen. Aber wir sind noch nicht zur Bedeutung gekommen.

Um die Bedeutung zu erfassen, müssen wir die Ebene der passiven Synthesis verlassen, um auf das Niveau der aktiven Synthesis zu steigen. Und dort gibt es das Urteilen, d. h. das Ausdrücken, was das Ding eigentlich ist.

2.3 - Analyse des fünften Paragraphen des zweiten Kapitels

Das Problem der Bedeutung ist sehr kompliziert, sodass es viele Betrachtungen zur „Bedeutung der Bedeutung“ gibt. Eine von diesen ist nach Ogden und nach Richards „Die Bedeutung der Bedeutung“, in der man das berühmte semantische Dreieck findet.

Dieses Dreieck zeigt das Verhältnis zwischen dem Zeichen, der Bedeutung und dem Referenten auf. Man kann nicht sofort vom Zeichen zum Referenten gehen, weil man die Bedeutung zuerst besitzen muss, um den richtigen Referenten zu finden; in der Tat ist die Bedeutung mit der platonischen Idee vergleichbar.

Der Referent ist das Objekt oder der Sachverhalt in der Realität, worauf durch sprachliche Ausdrücke Bezug genommen wird. Das Dreieck zeigt die Unmöglichkeit direkt vom Zeichen zum Referenten zu gehen; man muss die Bedeutung beachten.

Mit dieser Lehre der Bedeutung wäre Husserl einverstanden. Für ihn ist die Bedeutung selbstständig, anders als der Ausdruck und auch vom faktischen Referenten. Die Bedeutung ist in sich selbst überzeitlich und immer dieselbe, auch wenn sie durch viele Redewendungen ausgedrückt wird.

Im Gegensatz zu dem, was die Mehrheit der Leute glaubt, können auch die Partikel und die Flexionen der Namen eine Bedeutung haben. Sie haben semantische Selbstständigkeit in einer besonderen Weise, d. h., sie haben Gegenständigkeit, auch wenn sie isoliert sind.

Husserl schreibt: „Die Voraussetzung für die Durchführung dieser Auffassung ist, dass man das Wort Gegenständigkeit in einem außerordentlich weiten Sinn, im denkbar weitesten fasst, der es gestattet, auch unselbständige Momente, ja auch kategoriale Formen als Gegenständlichkeiten zu bezeichnen“ (S.212).

Diese Bedeutung, die Husserl „außerordentlich“ nennt, ist von großem Nutzen für die Interpretation der abstrakten Kunst. Die Zeichen, die wir dort finden, können alle zusammen einen Sinn ausdrücken. Was ist ihr Referent? Die abstrakte Kunst hat die Ordnung des Kosmos als Referenten.

Das kann durch eine alte Lehre veranschaulicht werden. Man kann an die aristotelische Harmonie der himmlischen Sphären und Thomas von Aquin concordantia denken.

Die concordantia (Einstimmigkeit) ist eine der drei Komponenten der Schönheit; die andere sind integritas (Vollkommenheit) und claritas (Klarheit). Wenn man von Kunst im Allgemeinen spricht, findet man immer diese drei Komponenten.

2.4 - Analyse des neunten Paragraphen des dritten Kapitels

Wenn wir die Bedeutung einer Rede begreifen wollen, müssen wir einige Schwierigkeiten lösen.

Die erste Schwierigkeit zeigt sich in Bezug auf das Verhältnis zwischen Bedeutung und Vorstellung eines Gegenstandes, der nicht wirklich ist.

Solche Gegenstände können z. B. der Zentaur oder das runde Viereck sein.

In diesem Fall besteht die Schwierigkeit in der Unmöglichkeit der Existenz der genannten Gegenstände.

Können wir sagen, dass uns die Grammatik täuscht? Ja und nein. Es hängt von der formalen oder existentialen Perspektive ab.

Auf der formalen Ebene sind der Zentaur und das runde Viereck Gegenstände der Rede und daher ist der Satz, in dem sie enthalten sind, richtig. Auf der Ebene der Existenz sind diese Gegenstände hingegen unreal und deshalb ist der Satz falsch.

Dennoch kann diese formale Falschheit in der Rede eine wichtige Rolle spielen und zwar zeigt die metaphorische Vorstellung im Fall des Zentauren einen möglichen Zusammenhang zwischen der tierischen und menschlichen Natur auf. In dem Fall des runden Viereckes gibt es keinen Sinn, aber wir können das runde Viereck verwenden, um gerade ein Beispiel einer falschen Rede zu geben.

Es lässt sich also feststellen, dass das Problem der falschen oder wahren Rede sehr kompliziert ist.

Was sagt uns diese komplizierte Semantik? Sie erlaubt uns in die interessante Mehrheit der möglichen „Welten“ einzutreten. Diese Welten sind „denkbar“ in dem Sinne, dass sie von großem Nutzen für spezifische Ziele sind.

In dem Fall des Zentauren ist diese Metapher nützlich für die Interpretation jener literarischen Charaktere, die wir in den Märchen begegnen. Das ist eine besondere Welt, die Welt der Phantasie.

Der Fall des runden Viereckes gestattet uns die Rolle des Absurden in der Rede zu verstehen. Zum Beispiel können wir einen Beweis „ad absurdum“ bilden, um eine Wahrheit zu erproben. Das ist die Welt der formalen Logik.

3 - Hinblick auf Die Krisis der europäischen Wissenschaften Husserls

3.1 - Analyse des Erkenntnisprozesses

Unsere Absicht ist die Beilage III „Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie“² zu analysieren. Wir beginnen mit dem Inhalt der Beilage. Nach Husserls Meinung kann man nicht die Geometrie betrachten, als ob sie eine bloße Gegebenheit sei. Was wir vor den Augen haben, ist eine Tradition. Euklids gewaltige theoretische Konstruktion ist, in der Tat, ein System, d. h. das Ergebnis von verschiedenen Überlieferungen. Was meinen wir, wenn wir „reine Tradition“ sagen? Sie ist die Schichtung von praktischen, kulturellen, d.h. geistigen, Leistungen. Husserls Absicht ist es nicht diese Tradition vom geschichtlichen Sichtpunkt aus zu erforschen, sondern genau den Ursprung dieser Leistungen zu entdecken, weil, Husserls Meinung nach, die geometrische Idealität im Geist aller Menschen liegt.

Er fragt sich, ob es möglich ist, die Werkzeuge als geometrische Objekte zu betrachten. Er antwortet, dass es unmöglich sei, weil sie durch Wiederholbarkeit charakterisiert sind. Im Gegensatz dazu, existiert die geometrische Idealität nur einmal und sie ist dieselbe in jeder Sprache und in allen sprachlichen Ausdrücken. Husserls Lösung des Ursprungsproblems der Geometrie ist die folgende: Die Umwelt der ersten Geometer ist von Dingen gemacht und diese Dinge sind Körper. Die körperlichen Dinge sind raum-zeitlich und haben „stoffliche“ Qualitäten (Farbe, Wärme, Schwere, Härte, usw.). Was machten die Geometer mit dieser Umwelt? Sie haben einen Prozess der Idealisierung begonnen, bevorzugte Gestalten hergestellt und sie nach gewissen Gradualitätsrichtungen verbessert. Was verbesserten sie? Zuerst die Flächen, um sie immer glatter zu machen, dann die Linien, um sie „rein“ werden zu lassen, und schließlich die Ecken und die Kanten, sodass zwei sich berührende Flächen eine gerade

² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Beilage III, Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie, Husserliana Bd. VI, 1976.

Linie bestimmen. Das ist der Prozess der Idealisierung, die der Geometrie zu Grunde liegt.

3. 2 - Ein Dialog über Husserls Der Ursprung der Geometrie

Psilandro- Nach der Lesung Husserls „Der Ursprung der Geometrie“, der ein grundlegender Text ist, verstehen wir im Allgemeinen, dass die Individualisierung und die Gestaltung der Erkenntnisobjekte der erste Schritt jedes philosophischen Abenteuers ist. In der Welt finden wir, tatsächlich, nicht die Erkenntnisobjekte, sondern, nur bloße Dinge; und die Dinge sind die ursprüngliche Vorgegebenheit der Realität.

Montana- Es gibt ein Risiko in dieser Behauptung, es ist das Risiko der natürlichen Einstellung. Man muss die Realität, insofern sie sofort gegeben ist, ausschalten, d.h. reduzieren um die Struktur des Erkenntnisprozesses der Dinge zu entdecken. Sonst bleiben wir in der Perspektive des naiven Realismus.

Ps. - Kann ich sagen, dass der erste Moment der Erkenntnis notwendigerweise naiv ist?

M. - Das ist wahr, wenn wir in der Welt leben ohne die kritische Einstellung des Philosophen zu behalten.

Ps.- Haben die Philosophen auch die Möglichkeit vor jeglichem kritischen Prozess auf die Realität zu treffen?

M. - Ja, weil sie in der Welt wie alle Menschen leben.

Ps. - Können wir dieses Treffen naiv nennen?

M. - Ja, weil die philosophische Einstellung ein Versuch ist, die Dinge und die Realität besser kennenzulernen. Das Problem ist, warum einige Menschen die naive Erkenntnis nicht akzeptieren und tiefer gehen wollen.

Ps. - Es ist komisch, dass der erste Moment des Erkenntnisprozesses und der letzte, d.h. der Ankunftspunkt, gleich sind. Können wir sagen, dass es sich nur um einen Verifikationsprozess handelt?

M. - Ja, weil unsere gewöhnliche Erkenntnis sich nicht ändert, wenn wir den Prozess entdecken.

Ps. - Ist dieser Prozess dann nur eine philosophische Komplika-

tion?

M. - Nein, weil die Philosophen besser verstehen wollen, was wirklich geschieht.

Ps. - Wollen sie besser verstehen oder wollen sie dieselbe Erkenntnis verbessern?

M. - Beide Perspektiven sind da. Wenn wir den Prozess verstehen, können wir auch besser das Subjekt der Erkenntnis kennenlernen.

Ps. - Du behauptest, dass das Objekt und das Ding immer da sind und der Erkenntnisprozess nichts hinzusetzt und nichts wegnimmt?

M. - In der Tat ist die Absicht der Erkenntnistheorie eine bessere Erkenntnis des Subjektes und nicht des Objektes, weil wir nicht sicher sind, dass wir die Dinge genau kennen, und wir wollen prüfen, wie weit wir sie wirklich ergreifen.

Ps. - Aus deinen Worten verstehe ich, dass der Zweifel der Motor des Philosophierens ist.

M. - Das stimmt! Zweifel ist die Motivation jeder Untersuchung. Wir möchten sicher sein. Die Sicherheit ist eine Idealität des Menschen, aber tatsächlich leben wir in der Lage der Unsicherheit. Es beginnt bei unserer Wahrnehmung, wie Husserl in seinem Buch „Analysen zur passiven Synthese“ sagte.

Ps. - Das enttäuscht mich ein bisschen. Ich glaubte, dass die Stärke der passiven Synthese ihre reine Passivität ist. Jetzt haben Sie mir gesagt, dass Glauben und Zweifeln nach Husserls Meinung passive Modalitäten sind. Ich bin nicht sicher, ob es so ist. Glauben und Zweifeln sind Akte des Subjektes und Akte können nicht wesentlich passiv sein.

M. - Es ist notwendig, tiefer zu gehen und das ist kompliziert. Es ist besser, dieses Problem ein anders Mal zu behandeln.

3. 3 - Die Wichtigkeit des Zweifels

Ps. - Es wäre besser, dass wir die Bedeutung des Zweifels noch einmal untersuchen.

M. - In der „Vorlesungen zur Passiven Synthese“ betrachtet Husserl die Modalität des Zweifels. Zweifel beginnt auf dem Niveau

der Perzeption oder besser ,wenn ich nicht entscheiden kann, was ich wirklich wahrnehme. Zum Beispiel handelt es sich um einen Menschen oder um eine Wachspuppe? Zuerst bleibe ich in einer Lage in der ich nicht entscheiden kann. Wenn ich auf das Objekt des Zweifels stoße, kann ich sicher sein, dass es eine Wachspuppe und kein Mensch ist.

Ps.- Dann frage ich mich, ob die Perzeption ein Akt oder eine bloße Reaktion auf die Umwelt ist. Wenn ich friere oder wenn es mir warm ist, ist das kein Akt ist. Gibt es einen Akt nur auf geistigem, d.h. intellektuellem oder freiwilligem Niveau?

M. - Die Perzeption ist keine bloße Affektion. Da sind zwei Momente: zuerst die Affektion und dann die Perzeption, die auch ein Akt ist.

Ps.- Kann man sagen, dass der Zweifel sich auf zwei Niveaus zeigt?

M.- Ja, der erste besteht aus der Unmöglichkeit der klaren Erfüllung der Wahrnehmung; der zweite ist mit dem bewussten Akt des Geistes verbunden.

Ps. Ich bin mit Dir einverstanden. In dieser Weise haben wir das Problem des Zweifels gelöst. Aber jetzt kehren wir zu dem Leitfaden unseres Dialogs, d.h. das unmittelbare, sogar naive Treffen auf die Realität. Zeigt sich uns die Realität unmittelbar? Ist das nicht die hyletische Seite der Erkenntnis?

M.- Ja, das stimmt. Niemand hat diese hyletische Seite der Erkenntnis vor Husserl entdeckt.

Ps. - Warum spricht Husserl vom Zweifel in Bezug auf die Hyletik?

M.- In Bezug auf den Zweifel sagt Husserl, dass dieselben hyletischen Daten gleichzeitig zwei gegensätzlichen Auffassungen haben können, die Auffassung eines Menschen und die einer Wachspuppe. Beide sind von intentionalem Gehalt motiviert. Im Zweifel bleibt ein Streit: das ist der Zweifel, der mit Perzeption verbunden ist.

Ps. - Wir haben schon gesehen, dass es zwei Ebenen des Erkenntnisprozesses gibt und zwar die Affektion und die Perzeption. Reicht es, den Erkenntnisprozess zu vollenden?

M.- Nein, wir müssen die intellektuelle Seite der Erkenntnis, d.h.

die aktive Synthese noch weiter betrachten.

4 -Ein Kommentar zu Die Sprache Heideggers

In seinem Vortrag "Die Sprache"³ vertritt Heidegger die Meinung, dass der Mensch im Wachen oder im Traum, beim Zuhören oder beim Lesen, bei der Arbeit oder in der Muße immer spreche.

Heidegger behauptet fest, dass nur der Mensch fähig zu sprechen sei. Im Gegensatz dazu, hätten Pflanzen oder Tiere nicht die Fähigkeit zu sprechen. Das heißt, dass nur der Mensch ein sprachliches Lebewesen ist.

Wir möchten diese These kommentieren.

Unserer Meinung nach ist diese Behauptung falsch, weil auch Pflanzen und Tiere ihre Sprache haben. Wir können allerdings zugeben, dass es nicht leicht ist, die Sprache der Pflanzen und der Tiere zu verstehen.

Das geschieht, weil die Äußerungen der Pflanzen und der Tiere – die einen leise und die anderen laut – kein Aussehen der menschlichen Sprache haben, besser gesagt: sie sind „sprachlich“, aber sehr kompliziert zu begreifen. In diesen Fällen besteht die übliche menschliche Reaktion darin zu verneinen was, das man nicht versteht, aber es ist sehr überraschend, dass ein Philosoph wie Heidegger die Üblichkeit nicht überwindet.

Vielleicht hatte Heidegger nie mit einem Tier zu tun gehabt und die Pflanzen, die er vielleicht in seinem Hause gehabt hatte, waren für ihn wie Möbel.

Dennoch müssen wir anerkennen, dass Heidegger unumwunden sofort zugibt, dass die Sprache nur „in die nächste Nachbarschaft des Menschenwesens“ gehört, d. h. dass sie mehr als die menschliche Sprache ist. Aber das ist eine typische Weise des Gedankenganges Heideggers: zuerst eine These aufzustellen und dann das Gegenteil zu sagen. Deshalb ist es sehr schwer, ihm eine Kritik vorzuwerfen.

Auf Italienisch nennen wir dieses intellektuelle Verhalten: tenere

3 M. Heidegger, *Die Sprache, in Unterwegs zu Sprache*

il piede in due staffe: wörtlich übersetzt: den Fuß in zwei Steigbügel setzen; auf Deutsch könnte man sagen: Zwei Eisen im Feuer haben.

4.1 - Was ist die Sprache?

Weil Heideggers Thema die Sprache ist, wollen wir Wittgensteins Einstellung mit Heideggers Einstellung vergleichen. Zuerst: Was ist die Sprache nach Wittgenstein? Er schreibt in *Tractatus logico-philosophicus*: „Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache“ (4.00.1).⁴ Und was ist der Satz? Er antwortet: „Der Satz ist die Beschreibung eines Sachverhaltes. Wie die Beschreibung einen Gegenstand nach seinen externen Eigenschaften, so beschreibt der Satz die Wirklichkeit nach ihren internen Eigenschaften. Der Satz konstruiert eine Welt mit Hilfe eines logischen Gerüsts und darum kann man am Satz auch sehen wie sich alles Logische verhält, wenn er wahr ist“ (4.023).⁵

Das ist der Primat der Logik.

Wittgensteins Meinung nach benutzen wir die Vernunft, um unseren Ausdrücken eine logische Form zu geben.

Diese Ausdrücke enthalten keine „Bedeutung“ im phänomenologischen Sinne, weil nach Wittgenstein Bedeutung nur die Entsprechung zwischen Tatsachen und Ausdrücken ist: „Nur dadurch kann der Satz wahr oder falsch sein, indem er ein Bild der Wirklichkeit ist“ (4.06).⁶

Wie für alle Philosophen, die nicht die „Bedeutung“ der Tatsachen untersuchen oder anerkennen wollen, ist die Bedeutung auch für Wittgenstein kein Problem. Aber er akzeptiert, dass es außer der Sprache noch etwas anderes gibt, d. h. etwas Unerkennbares und deshalb etwas, was über die menschliche Fähigkeit ‚zu verstehen und zu sprechen, hinaus existiert : “Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“.⁷

4 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1960, S. 32.

5 Ivi, SS. 35-36.

6 Ivi, S. 38

7 Ivi, S. 115.

Auch Heidegger wirft die Frage nach der Sprache auf, wie wir schon gesehen haben.

„Die Sprache spricht“ oder „die Sprache ist die Sprache“ ist die einzige Antwort, die er ernst nimmt.

Er verneint, dass diese eine Tautologie ist oder besser er behauptet, dass sie eine Tautologie ist, wenn man auf der Ebene des durchrechnenden hochfahrenden Verstands - wie im Falle Wittgensteins - bleibt. Die Ebene der Logik ist täuschend.

Im Gegensatz dazu, muss man in einer anderen Weise diese Tautologie erklären, weil die Sprache, wie, nach dem Dafürhalten der Phänomenologen, ein Phänomen ist, das man seinem Wesen nach analysieren muss. Die Sprache ist nicht ein Grund, sondern sie führt uns zum Abgrund, oder besser sie ist selbst der Abgrund.

Unserer Meinung nach hat dieser Abgrund ein religiöses Kennzeichen, weil Heidegger sagt, dass das Wort der Sprache „göttlichen“ Ursprungs sei, wie es am Anfang des Johannes-Evangeliums geschrieben steht. Ein weiteres Beispiel dieser religiösen Haltung findet man auf Seite 11, wo er schreibt, dass „der Satz: Sprache ist Sprache, uns über einen Abgrund schweben lässt“. Wir erinnerten uns an den Anfang der Genesis, wonach der Geist Gottes über den Wässern schwebte.

5 - Heideggers Interpretation des Gedicht „Ein Winterabend“ Trakls

Heidegger leistet Widerstand gegen die westliche logische und philosophische Überlieferung, weil er denkt, dass nur das Gedicht die Wahrheit erfassen kann.

Nach Heideggers Meinung ist es möglich auf zwei unterschiedliche Ansätze Trakls Gedicht „Ein Winterabend“ zu erklären.⁸Erstens: man kann den Gehalt beschreiben und das Gedicht „künstlerisch“ schätzen; das ist die übliche Weise Trakls Dichtung zu lesen. Zweitens: man kann durch das Gedicht zur Wahrheit kommen; das ist

⁸ M. Heidegger, *Die Sprache, in Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, SS. 7-30.

Heideggers Vorschlag.

Der Weg, um dieses Ziel zu erreichen, ist die Vernichtung des Subjektes, weil das Gedicht weder die menschlichen Gemütsbewegungen beschreibt noch eine persönliche Schöpfung des Dichters ausdrückt.

Im Gegensatz dazu ist der Dichter das Medium der Offenbarung der Wahrheit. Durch die Dichtung kann man den Sinn der Wirklichkeit erfassen. Deshalb ist das Gedicht nur Aussprechen und nicht Ausdrücken. Das ist die Bedeutung von Heideggers Satz: „die Sprache spricht“ und das ist der Grund seiner Behauptung: dieser Satz ist keine Tautologie.

Beim Gedicht erscheint Heideggers Meinung nach klar und unbestreitbar, dass das Sprechen sich durch Ausdruck notwendig zeigt, aber dieser Ausdruck kann nicht das Wesen des Gedichts und deshalb seinen Wahrheitsgehalt erfassen.

Der Wahrheitsgehalt wird uns in der Tat nur im Sprechen gegeben.

5.1 – Heideggers Kommentar des Gedichts „Ein Winterabend“

Heidegger erklärt die zwei ersten Verse von Trakls Gedicht.⁹
Sie lauten:

*Wenn der Schnee ans Fenster fällt
Lang die Abendglocke läutet,*

Er erörtert den Sinn dieser Verse, indem er sagt, dass hier das Sprechen ein „Nennen“ sei. Die genannten Dinge sind: Schnee, Abend, Glocke, das Fenster, worauf der Schnee fällt. Sowohl die Schneeflocken als auch die Abendglocke sind mit der Zeit verbunden. In dem Gedicht hält sich die Zeit auf, um den Winterabend in sich selbst stets erfassen zu lassen. In ihm ist das Sprechen wirklich „nennen“, nicht das Nennen der einzelnen Dinge, weil das Nennen im Wesen immer ein Rufen ist. Was ruft das Nennen? Es ruft ein

9 Ivi, S. 18.

Abwesendes, sodass es näher kommt und zur Anwesenheit wird.

Das Rufen ruft hier und her, aber nicht im Sinne des Hier und Her, das wir üblicherweise erfahren.

Frage: können der Laut der Glocke und das Fallen des Schnees uns eine Vorstellung der stillstehenden Zeit geben? Was ist das Verhältnis zwischen der Zeit und der Überzeitlichkeit oder der Ewigkeit.

Auf Seite 19 sagt Heidegger, dass die Verszeilen die anderen zwei Verse der ersten Strophe aus dem Gedicht „Ein Winterabend“

*Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt*

uns einige Dinge – besonders Tisch und Haus – als anwesend zeigen. Aber sie sind nicht nur „vorhanden“, sondern meinen auch etwas anderes, d. h. sie beschwören eine Abwesenheit durch ihre Anwesenheit herauf.

Was ist das Verhältnis zwischen Abwesenheit und Anwesenheit, oder besser, wie Heidegger schreibt zwischen „Anwesend sein und „Abwesend sein“?

Im Gedicht gibt es „Dinge“: Schneefall, Abendglocke, Haus und Tisch. Sie sind anwesend und sie „rufen“: das erste ruft den Himmel, das zweite die Sterblichen und das Göttliche, die dritten rufen die Erde.

Sie stellen das berühmte „Geviert“ zusammen. Die Vier, d. h. Himmel und Erde, die Sterblichen und das Göttliche sind „ein ursprünglich-einiges Zueinander“.

Wir wissen, dass es das Geviert gibt, weil wir die Dinge erkennen. Die Dinge lassen uns das Geviert erkennen. Wir können durch die Dinge oder besser „das Dingen der Dinge“ zu folgenden Ergebnissen kommen: es gibt das Geviert, die Welt ist das Ent-falten der Dinge.

Warum ist das Geviert ein Rufen? Weil es uns die Entfaltung der Dinge und ihre inneren Beziehungen der Struktur des Gevierts zeigt.

Heideggers Meinung nach ruft die erste Strophe des Gedichts die Dinge in ihr Dingen:

*Wenn der Schnee ans Fenster fällt
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohl bestellt*

Die Strophe heißt die Dinge kommen, weil sie die Welt austragen und sie uns das Geviert erkennen lassen.

Heidegger analysiert jetzt die ersten zwei Verse der zweiten Strophe:

*Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden*

Die erste Strophe, die wir schon kommentiert haben, hat nach Heideggers Meinung die „Vielen“ gerufen. Die Vielen sind zufrieden mit den Dingen, die ihnen erscheinen und die sie täglich brauchen.¹⁰ In der Szene, die Trakl vorlegt, sind es die folgenden Dinge: das wohlbestellte Haus und der bereitete Tisch. Man findet sie in der gewöhnlichen Umwelt.

Im Gegensatz dazu erkennen nur „Manche“ die echte Bedeutung des Lebens an, während sie sich auf dunklen Pfaden dem Tod annähern. Im Tod verbirgt sich das Sein. Diese sind Begriffe, die man in Heideggers Sein und Zeit, findet.

Die beiden anderen Verse der zweiten Strophe sprechen nicht nur die Dinge an, sondern die Welt:¹¹

*Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft*

Was ist der Grund der Verschiedenheit zwischen den ersten und den zweiten Verszeilen? In den zweiten (Verszeilen) zeigt sich das Geviert, das durch den Baum der Gnaden beschrieben wird. Die Erde, wo der Baum verwurzelt ist, und der Himmel, der dem Baum seine Spende gibt und ihn blühen lässt, sind zwei Gipfel des Gevierts.

Es scheint uns, dass es zwischen den vier Gipfeln: Erde, Himmel,

10 Ivi, S. 20.

11 Ivi, S. 21.

das Göttliche und die Sterblichen, eine Entsprechung gibt. Wahrscheinlich entsprechen sich die Erde und die Sterblichen auf einer und der Himmel und das Göttlichen auf der andern Seite.

Heidegger behauptet, dass seine Interpretation der Welt als das Geviert weder metaphysisch noch theologisch sei, d. h., die Welt ist weder Natur und Geschichte, wie man gewöhnlich denkt, noch das Ergebnis einer Schöpfung. Die Welt ist nur der Kosmos als das Ganze des Anwesenden.

Unserer Meinung nach ist Heideggers Einstellung, Stellungnahme, Anschauung auch metaphysisch. Schlägt Heidegger eine neue Metaphysik vor? Und falls ja, was für eine Metaphysik? Um auf diese Frage zu antworten, muss man noch weiter lesen.

Auf Seite 21 findet man eine kurze Zusammenfassung der drei Strophen von Trakls Gedichte.

Heidegger sagt, dass die erste Strophe das Verhältnis zwischen Dingen und Welt¹² zeigt, d. h. die Dinge als „dingende“ die Welt gebären. In der zweiten Strophe trifft man auf die Welt, die Dinge als Welt gebärt. Die Mitte zwischen Welt und Dinge ist in der dritten Strophe beschrieben.

Dann kommt Heideggers Interpretation dieser zwei Verse der dritten Strophe :

*Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle*

deren er die einzelne Wörter der Strophe analysiert.

Zuerst: was ist die philosophische Bedeutung der Schwelle? Sie ist „das Zwischen“, welches das Draußen und das Innere scheidet und gleichzeitig versammelt. Die Schwelle ist vom Schmerz versteinert. Heidegger sagt, dass der Schmerz ein Riss sei. Aber sein Reißen ist auch „versammelndes“ Scheiden. Der Schmerz ist durch die Metapher einer musikalischen Fuge dargestellt. Vielleicht meint er das, weil die Fuge eine musikalische Komposition ist, in der eine Melodie von zwei bis zu fünf Stimmen in einer zeitlichen Verschiebung gesungen wird.

12 Ivi, S. 23.

In der dritten Strophe kommt man ans Ende des Gedichtes und auch ans Ende der Interpretation: hier kristallisiert die Bedeutung die Realität.

Die wichtigsten Wörter in Heideggers Interpretation sind: Heißen, Sprechen, Unterschied, Geviert. Sie sind miteinander verbunden. Das Heißen der Dinge und der Welt spricht den Unterschied an und das Heißen ist das Wesen des Sprechens. Das kommt daher, dass die Sprache spricht indem sie Ding-Welt und Welt-Ding heißt und im Heißen trifft es das Zwischen von Ding und Welt, d. h. der Unterschied. Der Unterschied lässt die Dinge und die Welt beruhen und sie beruhen auf der Ruhe des Geviertes.

In den letzten zwei Verszeilen der dritten Strophe sind die Dinge bedeutungsvoll: Brot und Wein, d. h. das Göttliche und die Sterblichen. Auf dieser Weise ist das Geviert voll vorgestellt.

Nun kann man sich fragen, ob es in Heideggers Geviert eine Bewegung gibt oder nicht. Diese Frage stellt sich in Bezug auf das Wort „still“, das Heidegger kommentiert, wenn er das Geviert beschreibt.

Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir Heideggers Interpretation des Wortes Schwelle noch einmal betrachten.

Die Schwelle ist für ihn der Unterschied, der „das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen lässt“. In Bezug auf diese Behauptung können wir an Empedokles „Sphero“ denken. In ihm gibt es Ruhe, wenn die Liebe herrscht und Bewegung, wenn der Hass herrscht. In Trakls Gedicht ist wahrscheinlich der Hass durch den Schmerz dargestellt und die Bewegung ist draußen, wo der Schmerz bleibt, während die Stille innen ist, wo das Göttliche wohnt.

5. 2 - Unser allgemeine Kommentar über Trakls Dichtung

In seinem kurzen Leben - siebenundzwanzig Jahre und zehn Monate - nährt Trakl seinen Geist mit der zeitgenössischen Kultur und trägt zur Bildung der Anschauung der „finis Austriae“ als Durchgang zu etwas Unbekanntem und Tragischem bei.

Er ist ein Dichter, kein systematischer Denker, deshalb stellt er

seine Zeit in einem byzantinischen Mosaik dar, in dem die Figuren, die Lagen, die Umstände wie Blitze und Splittern erscheinen. Sie sind nebeneinander ohne eine Hierarchie ihrer Formen und ihrer Rolle: das ist der parataktische Stil. Jeder Splitter spiegelt die ganze Welt wieder.

Daher kommt der expressionistische Stil seiner Dichtung, der mehr mit den Bedeutungen als den bloßen Ereignissen verbunden ist. Daher kommt auch der Hermetismus seiner Schrift, den man nicht erklären, sondern nur annehmen kann: es ist das menschliche, natürliche und göttliche Geheimnis.

Wittgenstein, Trakls Förderer, wenngleich nicht sein echter Freund, sagte: „Ich verstehe ihn nicht, aber seine Stimme freut mich sehr“. Wittgensteins Urteil kommt von der großen Schwierigkeit Trakls Werks zu verstehen; in der Tat, zeigt seine Dichtung das Erhabene.

Er sucht Gott wie der Schiffbrüchige das Brett in einer stürmigen nächtlichen See sucht, ohne es zu wissen. Gott ist für Trakl eine bloße Anwesenheit, die die Ereignisse nicht rechtfertigt, weil er die andere Seite eines unerklärlichen Geheimnisses ist. Ein Ereignis war z.B. der Inzest mit seiner Schwester, die drei Jahre nach dem Selbstmord des Bruders sich das Leben nahm.

In allen dramatischen Momenten zeigt sich Gott, der nur eine bloße Anwesenheit – wie wir schon gesagt haben - nicht eine Lösung ist. Gottes Anwesenheit ist veränderlich wie die Gelegenheiten, die ihn gerufen haben. Das ist nicht Religion, nicht Religiosität, und noch weniger Frömmigkeit: es ist das Göttliche als untrennbar von dem Realen.

Trakls Leben wird von andauernder und dramatischer Anwesenheit zweimal geprägt: die eine war die Familie und die andere war Gott.

Wir wissen wenig über das Verhältnis zu seiner Mutter und seinem Vater, doch waren sie immer in einer verwirrenden Weise da. Aber ihre Anwesenheit hat keine Veränderung über seine sündhafte Haltung gestattet.

Daher kommt sein Drama, weil er wusste, was er tun sollte, aber es nicht in die Tat umsetzen konnte. Dasselbe gilt für sein „praktisches“ Verhältnis zu Gott.

In einigen Gedichten spricht er von Gott als einem guten Hirten oder als Helfer. Wir finden die Figur des guten Hirten im Gedicht „Helis“:

*Ein guter Hirt
führt seine Herde am Waldsaum hin.
O! Wie gerecht sind, Helis, alle deine Tage.*

Gott ist auch hilfreich im Gedicht „Allerseelen“, wenn er von sich selbst und seiner Schwester spricht:

*Ihr Leben ist so wirr, voll trüber Plagen.
Erbarm' dich Gott der Frauenhölle' und Qual,
und dieser hoffungslosen Todesklagen./“*

Gott kann auch freundlich sein, z.B. im Gedicht „Helian“ wenn

der stille Gott die blauen Lider über ihn senkt

Gott ist auch Retter, er befreit den Menschen von seinen Sünden durch das Kreuz, das in einer dunklen Seele aufgerichtet ist, als wenn sie ein Golgatha wäre. Seine Worte sind diese in „Sebastian im Traum“:

O! wie leise stand in dunkler Seele das Kreuz auf

Sehr wichtig und wiederkehrend ist das Thema des Abendmahls. Im Gedicht „Menschheit“ finden wir den Gegensatz zwischen dem Gräuel des Krieges und dem Frieden des Abendmahls.

Hier gibt es der Gräuel: „Menschheit vor Feuerschlünden aufgestellt“ und der Friede zeigt sich, wenn er schreibt:

*Gewölk, das Licht durchbricht, das Abendmahl.
Es wohnt in Brot und Wein ein sanftes Schweigen*

Das Gewölk ist schwarz, aber das Licht geht es durch, wie in den zwei letzten Versen des Gedichts „Ein Winterabend“:

*Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tisch Brot und Wein.*

Fenomenologia si dice in molti modi Edmund Husserl e Martin Heidegger

1 - Premessa

La storia è una scena sempre aperta; la rappresentazione dell'universale divenire è sempre in svolgimento. La storia è quindi, in ogni suo momento, "transizione". Quando più marcata, si guadagna il titolo di "grande transizione" o di "rivoluzione".

Il primo trentennio del '900, culla della fenomenologia di Husserl, si è guadagnato a pieno titolo l'appellativo di grande rivoluzione.

Sul piano politico, il tramonto degli *Imperi Centrali*; nella scienza, la Relatività di Einstein e la meccanica quantistica di Planck, Einstein e altri; nelle scienze umane, la rifondazione o fondazione ex novo di sociologia, psicologia, linguistica.

In campo filosofico, la transizione fu ancora più marcata. Resistette l'Idealismo in Italia, mentre il Positivismo sfociò in neopositivismo e, successivamente nella valorizzazione filosofica delle neuroscienze.

La fenomenologia husserliana fu la novità assoluta. Si pose dal punto di vista della soggettività, specie in campo gnoseologico, com'era accaduto all'Idealismo. La fenomenologia si guadagnò così un'autorevolezza che oggi, riaffermando il ruolo del soggetto nel campo dei fenomeni psichici e metapsichici, viepiù s'impone come correttivo di psicologia, psichiatria e neuroscienze,

L'epoca presente è definita "La grande rivoluzione tecnologica". Sarebbe giusto dire "tecnica", essendo la tecnologia la scienza che sorregge la tecnica. Ma l'improprietà terminologica non è casuale: l'uso del termine "tecnologia", dato per scontato, suggerisce e ribadisce che la tecnica, di cui oggi si fa grande applicazione e celebrazione, ha superato un'analisi e una valutazione scientifica e che sia quindi da considerare culturalmente accreditata e, in conseguenza, socialmente legittimata e incontestabilmente benefica.

Ci sono molte ragioni per dubitare della validità di questa conclusione, affrettata, interessata o espressione di quell'accettazione entusiastica del nuovo, oggi facilmente conseguibile e del quale si

fruisce a piene mani, senza interrogarsi su possibili controindicazioni. Questo è ciò che nasconde l'espressione "innovazione tecnologica".

Queste considerazioni appaiono appropriate in una Premessa ad una trattazione di carattere filosofico e con una specifica attenzione alla fenomenologia di Husserl e di altri autori della sua Scuola. Appaiono invece appropriate, se si tiene presente l'attenzione riservata al linguaggio, in particolare da Husserl e da Heidegger.

In questa chiave, anche l'espressione "Grande rivoluzione tecnologica", sbrigativamente e gioiosamente adottata, mostra come il linguaggio, nelle sue diverse formulazioni, acquista una certificazione semantica che, una volta accettata, viene data per scontata, sia da chi la propone, sia da chi la recepisce. Consapevoli di ciò, nella trattazione che qui introduciamo, analizziamo e commentiamo *La teoria del significato* di Husserl e *La lingua* di Heidegger.

Questo nostro lavoro prende le mosse e tiene sempre presente il ruolo del soggetto nel processo conoscitivo, così come tematizzato nel modello fenomenologico, dove il fenomeno è l'apparire del reale a una coscienza che lo coglie, l'analizza, lo giudica e lo fa proprio nella cognizione, costituendolo come oggetto.

In questa prospettiva, la trattazione prende avvio con l'analisi e il commento della husserliana *Idea della fenomenologia*.

Husserl non è dimentico della sua formazione matematica, acquisita con la guida di grandi maestri. Da qui, le sue riflessioni sulla *Nascita della geometria*. Emerge la centralità del processo di idealizzazione come ineludibile base per la creazione di un oggetto gnoseologico e, nel caso della geometria scientifico, concretamente configurato, sia esso un triangolo o una retta infinita.

Husserl mette in luce la necessaria relazione epistemologica ideale-concreto che regola l'acquisizione cognitiva in ogni campo. Da qui anche, la grande avventura della ricerca dell'ideale a partire dal visibile e percepibile concreto, il fenomeno, con il fine di affermarlo, dopo la riduzione all'essenza, come oggetto cognitivo dotato di significato.

In questo processo, la lingua segue passo passo la speculazione intellettuale, la formalizza, la rende comunicabile.

Husserl non cade nella trappola di fermarsi alla componente

signitativa della lingua, il cui sbocco è stato quel semioticismo, oggi imperante, per il quale il significato di un segno, parola o frase, è un altro segno, parola o frase, in una catena che si richiude su se stessa. Senza forse averne avuto conoscenza diretta, Husserl possiede la decisiva concettualizzazione di quel processo di significazione metalinguistico, icasticamente rappresentato nel modello del “triangolo del significato” dei contemporanei Ch. K.Ogden e A. Richards.¹³

Ai vertici della base del triangolo sono segno e referente. Ma non si passa direttamente dall'uno all'altro come avviene nella spiegazione di un termine in un dizionario. Al vertice del triangolo si trova il significato che è il passaggio cognitivo metalinguistico obbligato, cosale e non meramente linguistico, tra segno e referente.

Nella riflessione husserliana, su questo argomento e in generale, emerge in piena evidenza la sua attenzione alla logica, anch'essa riconducibile alla sua formazione di base. Con una differenza rispetto alla matematica, dove la logica è lo strumento per creare ineccepibili formulazioni astratte.

Al contrario, nel fare filosofia, Husserl apre il discorso alla ricchezza del mondo della vita e, in primo luogo, all'eccezione umana nel complesso dell'essere e all'ansia, tutta umana, di conoscere il mondo.

Husserl vuole mantenere il rigore scientifico anche nel trattare l'aspetto qualitativo del reale. È una preoccupazione, anzi una cogenza, che emerge con forza ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* ove si carica di *pathos* nell'assumere su di sé, in quanto filosofo, la responsabilità di “funzionario dell'umanità”. Al momento, e più ancora oggi, si è prigionieri della logica produttivistica nella compulsiva acquisizione di mezzi e nell'assoluta noncuranza della qualità dei fini.

Il *pathos* che si coglie nella “Crisi”, aveva già raggiunto un'acme nella sua operetta del 1911 *La filosofia come scienza rigorosa*, dove, all'ammirazione per le scienze esatte, si accompagna l'esigenza di una filosofia, tutta da fare, rigorosa, ma in grado d'includere nella

13 Ch. K. Ogden – A. Richards, *Il significato del significato. Studio sull'influenza del linguaggio sul pensiero e della scienza sul simbolismo*, tr. it. di L. Pavolini, IL Saggiatore, Milano 1960, Grazanti, Milano 1966.

sua ricerca il mondo della vita. L'autore fa appello, per questo impegnativo compito, alla necessità di un "eroismo della ragione".

Tra gli allievi di Husserl spiccano Edith Stein e Hedwig Conrad Martius che si caratterizzano per indipendenza di giudizio, pur nella piena valorizzazione della lezione del maestro.

Stein getta un ponte tra l'essere finito e l'essere eterno e individua nella verità da conquistare, il mezzo che può consentire alla finitezza umana di varcarlo. Apre, a tal fine, la riflessione fenomenologica alla filosofia medievale e, particolarmente, alla dottrina di Tommaso D'Aquino, anch'egli costruttore di un ponte, quello tra ragione e fede, tra verità umana e rivelazione divina. Edith valorizza della dottrina del maestro, da alcuni sbrigativamente liquidata come idealismo e il ruolo del soggetto come polo cartesiano del processo conoscitivo. Da qui, la centralità della coscienza che, acquisendo il mondo, lo costituisce come oggetto reale. L'espressione di Husserl "se si elimina la coscienza, si elimina il mondo", è da intendere non in termini d'idealismo assoluto, ma nel senso di "se si elimina la coscienza, si elimina la possibilità di conoscere il mondo".

Stein riconferma la centralità di un primario sguardo soggettuale sulle cose, per coglierne, prima intuitivamente poi epistemicamente, il significato oltre l'apparenza, in quanto *eidōs* o essenza. Significativamente, definisce quello sguardo "spirituale".

Diversa e originale l'impostazione della ricerca di Conrad Martius, a specchio della sua formazione nelle scienze della natura, fisica e biologia in particolare. Le apprezza, come del resto fa Husserl, evidenziandone, però, l'abituale chiusura a un approfondimento che vada oltre i fatti.

Questi sono privilegiati, perché danno sicurezza e consentono, con la tecnica, applicazioni pratiche rilevanti, per le quali però si paga il prezzo di una mancanza di controllo dei sempre presenti effetti negativi. Al contrario, Hedwig, in virtù della sua attenta familiarità con le piante e con l'esplorazione scientifica della loro complessa vitalità, giunge al punto di assegnare loro un'anima, da intendere come spirito vitale, non riducibile alla pura materialità. Da qui, le suggestive escursioni nel campo della materia vivente e della sua sorprendente "spirituale" intelligenza. Questo spirito è chiamato da

Anassagora *nous* (intelletto) e da Edith Stein “spirito oggettivo”. Ella ne coglie il riscontro nelle recenti acquisizioni della fisica dei quanta che sembrano aprire a una continuità tra materia e spirito.

Eterodossa, contro il maestro e contro tutti e tutto, la postura di Heidegger che si propone, come primo compito, la cancellazione della metafisica classica, per crearne, *ex novo*, una sua. Palesemente ansioso di caratterizzarsi come rifondatore radicale, s’imbarca in un’ampia e ardua argomentazione che anche il lettore più paziente ha difficoltà a seguire. Si può ricondurre questa difficoltà più allo stile argomentativo sofisticato che alla profondità dei contenuti.

Abbiamo individuato al riguardo tre precisi fattori.

Il primo, un non dichiarato empito religioso dell’autore, del quale si trova traccia in una sua dichiarazione programmatica circa la sua metafisica che sarà filosofia e, insieme, teologia. In effetti una personale e ansiosa religiosità, quella cristiana, emerge nel suo discorso e si direbbe *malgré soi*.

Il secondo fattore, è un eloquio ambiguo: dire e non dire, affermare e negare; inoltre, un frequente ricorso a immagini tanto ardite quanto oscure che complicano il discorso invece di semplificarlo. Infine, un’ evocazione del mistero, del quale lascia intendere di possedere la chiave che non mette però a disposizione del lettore. Accade nella giustificazione, che elabora e presenta, delle palesi tautologie cui ricorre, quali “La lingua parla”, “La lingua è la lingua”.

Heidegger conclude il suo excursus rifondativo, con la sorprendente affermazione dell’impotenza della filosofia di raggiungere la verità per via logico-argomentativa e raccomanda di cercare la verità filosofica là dove la si può trovare, nella poesia. La filosofia, pertanto, dovrebbe diventare critica letteraria.

Nella nostra analisi riconosciamo il valore di questa tesi, l’unica che possa giustificare l’esistenza e la specificità del linguaggio poetico, con la precisazione però che la verità che nella poesia si può attingere in modo non descrittivo ed esplicativo della realtà e della sua complessità. Nella poesia la verità è attinta con immagini, non attraverso concetti, un lampo, non un’argomentazione filosofica o scientifica. Nel nostro commento, ricordiamo che è veramente poesia, quella che manifesta la verità nel suo splendore, la *claritas*, come

Tommaso D'Aquino enuncia nella *Summa Theologiae*.

Nel testo commentiamo l'interpretazione di Heidegger della poesia del contemporaneo George Trakl, esprimendo l'avviso che in realtà l'interpretazione heideggeriana è una esposizione e sovrapposizione delle sue idee filosofiche al detto del poeta. Proponiamo una nostra lettura interpretativa del testo di Trakl che può essere qualificata "tradizionale".

Chiudiamo questa premessa, con una precisazione sullo stile, non usuale, della nostra scrittura, quello dialogico.

Frequente nell'età classica, poco usato oggi, ha il pregio di produrre il senso dell'argomentazione sotto gli occhi del lettore che può cogliere, durante il suo svolgimento, insieme alla dialettica del confronto, il travaglio della ricerca di un significato condiviso.

Siamo stati indotti a fare ricorso al dialogo dallo studio dell'opera *Dialoghi metafisici* di Hedwig Conrad Martius (1921) e abbiamo assunto i nomi e la postura dei due dialoganti. L'una, Montana, magistrale, l'altro, Psilandro, discepolare e domandante, entrambi, tuttavia, fecondi contributori alla produzione del senso. Se questo è nuovo per Psilandro, per Montana non è la semplice comunicazione di una nozione già posseduta. Traspare, nella risposta, la ricerca di un senso corrispondente all'apertura tematica e all'attesa del domandante; un senso nuovo pertanto, anche per il rispondente. È questo il frutto più pregiato del dialogo, quando esso è onesto esercizio dialettico e non mera emulazione sofistica. Abbiamo cercato nel nostro dialogo di adottare tale stile e perseguire questo intento.

2 - Dialogo su *L'idea della fenomenologia* di Husserl

2.1 - Dialogo sulla prima Lezione.

Nelle lezioni su *L'idea di fenomenologia* Husserl distingue scienze naturali e scienze filosofiche. Afferma innanzitutto che il comportamento spirituale umano può essere sia naturale che filosofico.

Psilandro. Quale differenza c'è, pertanto, tra i due comportamenti?

Montana. Per comprendere ciò, dobbiamo tener conto della genuina essenza del comportamento naturale. In primo luogo, Husserl descrive il comportamento naturale degli uomini sul piano della vita pratica. Quando pensiamo, quando giudichiamo, vale a dire quando stabiliamo delle relazioni o dei cambiamenti, esprimiamo ciò che abbiamo direttamente esperito.

Ps. Dicendo “direttamente”, intendi dire che esiste una logica dell’esperienza?

M. Sì. Anche l’esperienza diretta mostra l’esistenza di una logica del pensiero, altrimenti la conoscenza umana non potrebbe progredire ed è proprio su questo fondamento che avanzano le scienze naturali.

Ps. Quale fondamento?

M. È chiaro che siamo costretti a giudicare, quando vogliamo esprimere le nostre esperienze.

Ps. Se così è, non capisco più la differenza tra conoscenza naturale e filosofica.

M. Ora, non possiamo discutere oltre. Il tempo è finito. La prossima volta potremo risolvere questo problema.

M. Procediamo oltre da dove la volta scorsa eravamo rimasti.

Ps. Anzitutto, è necessario chiarire la differenza tra il pensare in modo naturale e il pensare filosofico. Il pensiero naturale si rivolge all’esperienza del mondo diretta. Al contrario, nel pensiero filosofico s’impone la domanda sulla possibilità della conoscenza.

M. Quando vogliamo abbandonare il piano della esperienza, dobbiamo trattare la conoscenza come un problema.

Ps. Come si può superare l’esperienza diretta? Anche quando trattiamo la conoscenza naturale come problema, restiamo pur sempre nell’atteggiamento naturale! Tale atteggiamento è la nostra prigionia. Dobbiamo liquidare questa condizione.

M. No! È vero che la conoscenza è un’esperienza psichica, però, da un lato, percezione, ricordo, attesa e così via, sono vivenze soggettive; da un altro lato, ci si può anche chiedere, se siano effettivamente vivenze.

Ps. Osservo che restiamo ancora sul terreno della soggettività!

M. A questo proposito Husserl ha riflettuto e si è posto tre do-

mande.

Primo, come vengo a sapere che con un atto soggettivo di conoscenza possa ottenere un significato oggettivo?

Secondo, sono questi atti in grado di cogliere il non-io o resto in una condizione solipsistica?

Terzo, come si può trascendere la sfera dell'immanenza?

Ps. Giusto! Su ciò anch'io m'interrogo.

M. Husserl va oltre e si pone ancora una domanda. Dovrò io, con Hume, trattare tutte le oggettività trascendenti come prodotti dell'immaginazione? Se così fosse, osserva, si degraderebbero non soltanto le impressioni e le idee, ma la stessa logica verrebbe posta in questione.

Ps. Secondo la teoria dell'origine delle specie, Hume ha ragione. Di fatto mutano anche le idee fondamentali e lo stesso principio di non contraddizione. Muta persino la stessa logica.

M. Già, così stanno le cose, quando si resta in un atteggiamento naturalistico, credendo che tutto ciò che ci dicono le scienze della natura sia perfettamente chiaro e comprensibile.

Ps. Vuoi, allora, negare il valore delle scienze della natura?

M. No. Non in linea di principio, ma corriamo il pericolo di cadere nello scetticismo. In effetti, Husserl vide chiaramente che in futuro ciò sarebbe accaduto. L'atteggiamento naturale è molto pericoloso sia per la teoria della conoscenza sia per la metafisica. Corrono entrambe il rischio di essere ridotte a un'assurdità.

Ps. È dunque necessario rifletter di nuovo sulla teoria della conoscenza? È necessario stabilire una relazione tra l'atteggiamento naturale e quello filosofico?

M. Sì. Il nostro compito è cercare di capire la relazione tra il senso e l'oggetto della conoscenza da un punto di vista apriori, vale a dire da ciò che è proprio dell'essenza. Si tratta esattamente di considerare il problema da una prospettiva ontologica e metafisica. Ma ciò che è essenziale, ed è il primo passo della ricerca, è chiedersi se è possibile cogliere ciò che è essenziale, facendo epoche dell'atteggiamento naturalistico.

Ps. Credo di ricordare a questo proposito che l'epochè fu la caratteristica principale del metodo di ricerca proposto dallo scettico

Pirrone del terzo secolo a.C.

M. È vero, però, che l'epochè per un lungo periodo di tempo non fu più praticata. È stato Husserl a rinnovarla e a rimetterla in gioco. Per Husserl l'epochè equivale a mettere tra parentesi l'atteggiamento naturalistico, per poter conseguire l'essenziale. Questo è il primo passo dell'analisi fenomenologica. In questa direzione si scopre anche l'essenza della conoscenza.

Ps. Pensavo che l'essenza fosse una caratteristica soltanto degli oggetti materiali, ciò che giace nella sfera del non-io.

M. Ora hai compreso che anche gli oggetti astratti hanno un'essenza. In seguito si può considerare il problema da una prospettiva ontologica e metafisica

2.2 - La teoria del significato di Edmund Husserl

Abbiamo letto *Vorlesungen über Bedeutungslehre* (Lezioni sulla teoria del significato). Il paragrafo che vogliamo ora analizzare è l'ottavo del capitolo II e in particolare l'8 a, dal titolo "Significato come specificità del significare".

La prima domanda che ci siamo posti è: che significa "significato?" La seconda, come mai un significato può essere rappresentato con diverse espressioni? La terza, come possiamo cogliere il significato?

Per "cogliere" un significato, si deve, in primo luogo, distinguere "espressione" da "significato", quell'espressione che è coniata con il parlare e il nominare.

Il problema è di difficile soluzione, poiché i vissuti delle espressioni, ad esempio asserire, denominare, giudicare, sono scorrenti e fuggevoli; al contrario, il significato è saldo e persistente. Bisogna, inoltre, osservare che il vissuto è temporale, mentre il significato è sovratemporale, prescinde dal tempo. (Incidentalmente, ci siamo chiesti, se in generale un qualcosa che prescinde dal tempo sia un'entità spirituale).

Il problema del significato è strettamente legato al problema della conoscenza. Se vogliamo analizzare il nostro modo di conoscere,

dobbiamo prendere le mosse dal giudicare. Il problema centrale del giudicare è la differenza tra i suoi quattro momenti:

1. Il vissuto, che si costituisce nell'incontro con la cosa.
2. Il giudizio, che implicitamente formuliamo nell'incontro con la cosa.
3. La proposizione, che esprime il giudizio.
4. Il significato, che è ideale, è atemporale ed è l'idea trascendente della cosa.

Circa il primo punto, ci possiamo porre la domanda su come si realizzi l'incontro del soggetto con la cosa.

Il primo momento è sempre la percezione di una cosa materiale. Sorge, allora, la domanda: la percezione è un vissuto? Sì, secondo Husserl: la percezione è il primo momento del processo di produzione del significato della cosa percepita. Ma anche la percezione stessa ha un suo significato ed esso è la sua essenza.

Il secondo momento del processo della conoscenza è il giudizio. Anche il giudizio è un vissuto che ha un suo specifico significato. Teniamo presente che un giudizio può essere vero o falso. Come si può accertare l'un caso o l'altro? Occorre, ancora una volta, osservare attentamente la cosa attraverso la sua percezione, in modo da cogliere i segni che evidenziano la sua essenza, entrando direttamente a contatto con essa. È questo quel processo che Husserl denomina "sintesi passiva". Una volta pervenuti al livello della sintesi passiva, siamo in grado di osservare realmente i segni distintivi della cosa e coglierne il senso. Con ciò non siamo, però, ancora pervenuti al significato. Per coglierlo, dobbiamo abbandonare il livello della sintesi passiva, elevandoci a quello della sintesi attiva. È qui che incontriamo il giudizio, l'espressione di ciò che la cosa propriamente è.

2.3 - Analisi del quinto paragrafo del secondo capitolo

Abbiamo già detto che il problema del significato è molto complesso. Per affrontarlo dobbiamo ben considerare quell'aspetto già

richiamato del “significato del significato”. Una trattazione interessante a questo riguardo troviamo nel volume di Ogden e Richards del 1923 *Il significato del significato*.¹⁴ In esso è illustrato il famoso triangolo semantico che raffigura in modo sintetico la questione del significato. Mostra la relazione tra il segno - parola o altro -, il referente - la cosa nel mondo - e il significato. Ci viene detto che non si può passare direttamente dal segno al referente; occorre prima prendere possesso del significato, senza il quale non s’individua nel mondo il referente appropriato. Il significato, di fatto, non è che l’idea platonica, mentre il referente è l’oggetto o stato di cose nella realtà dove è nominato mediante espressioni linguistiche. Con questa interpretazione del significato Husserl sarebbe d’accordo. Per lui il significato è indipendente, altra cosa rispetto alla espressione che lo designa e all’attualità del referente. Il significato è per sé, fuori dal tempo, sempre uguale a se stesso, pur essendo linguisticamente espresso con modi di dire diversi.

Contrariamente a quel che si crede, anche le particelle pronominali e le flessioni grammaticali, ad esempio singolare e plurale, hanno un proprio significato. Anch’esse sono semanticamente indipendenti e hanno una propria oggettività in se stesse. A tal proposito Husserl scrive:

Il presupposto per la realizzazione di questa concezione è che si comprenda la parola quale oggettualità in un senso straordinariamente ampio, il più ampio possibile che permetta di contrassegnare anche i momenti dipendenti, ma anche le forme categoriali, come l’oggettualità (p. 212).

Questo significato, che Husserl definisce “straordinario”, ci offre una chiave per l’interpretazione dell’arte astratta. I segni che in essa osserviamo, possono, nel loro insieme, esprimere un senso. Ma qual è il loro referente? L’arte astratta ha come referente l’ordine del cosmo.

Ciò può essere meglio compreso con l’ausilio di un’antica teoria. Si può pensare all’aristotelica armonia delle sfere celesti, nonché alla

¹⁴ Ogden e Richards, *The Meaning of the Meaning: A study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1923.

concordantia di Tommaso D'Aquino.

La *concordantia* è una delle tre componenti della Bellezza, insieme alla *integritas* e alla *claritas*. Quando si parla dell'arte in generale, queste tre componenti sono presenti.

2.4 - Analisi del nono paragrafo del terzo capitolo

Per cogliere il significato di un discorso, dobbiamo superare alcune difficoltà. La prima difficoltà si manifesta a proposito della relazione tra significato e rappresentazione di un oggetto intangibile o non concretamente esistente. Oggetti di questo tipo possono essere i già citati centauro e quadrato rotondo. In questi casi la difficoltà consiste nell'impossibile esistenza dell'oggetto.

Possiamo dire che la grammatica c'inganna? Sì e no. La risposta dipende dalla prospettiva adottata, formale o esistenziale. Sul piano formale, il centauro e il quadrato rotondo sono oggetti di un discorso e, pertanto, la proposizione che li contiene è corretta. Al contrario, sul piano dell'esistenza concreta, questi oggetti sono, al contrario, irreali e perciò la proposizione in cui sono presenti è falsa. Tuttavia, questa falsità formale, dal punto di vista logico, può avere, nel discorso, un effettivo ruolo. Nel caso del centauro, questa raffigurazione metaforica può indicare una possibile connessione tra la natura umana e quella animale. Ad esempio, la metafora del centauro può essere applicata a un esperto cavaliere. Ma nel caso del quadrato rotondo, non è possibile trovare alcun senso, se non quello dell'esempio di un discorso totalmente contraddittorio. Resta così confermato che il problema del discorso vero o falso è molto complesso.

Cosa ci dice questa complessità logica e semantica? Essa ci consente di accedere all'interessante universo dei mondi possibili, tenendo predente che essi sono, in primo luogo, "pensabili" e sono di grande utilità per raggiungere specifici obiettivi. La metafora del centauro è utile per l'interpretazione di quei caratteri letterari che incontriamo nella favola, la quale configura un mondo particolare, quello della fantasia. Il quadrato rotondo ci consente di comprendere il ruolo dell'assurdo nel discorso, come, ad esempio avviene, in una

dimostrazione “per assurdo”, al fine di provare una verità. Siamo qui nel mondo della logica formale.

3 - A proposito di *La crisi delle scienze europee* di Husserl

3.1 - L'analisi del processo conoscitivo

Il nostro scopo è analizzare l' Appendice III La domanda sull'origine della geometria. Il contenuto dell'Appendice è il seguente.

Non si può considerare la geometria come un puro dato. Ciò che abbiamo sotto gli occhi, è una Tradizione. La potente costruzione teoretica di Euclide è di fatto un sistema, cioè il risultato di diverse eredità.

Cosa intendiamo, quando diciamo “pura tradizione” ? Essa è stratificazione di operazioni pratiche, culturali, cioè spirituali.

L'intenzione di Husserl non è indagare questa tradizione da un punto di vista storico, ma propriamente scoprire l'origine di queste operazioni, poiché, secondo il suo punto di vista, l'idealità geometrica risiede nello spirito di tutti gli umani. Egli si chiede se è possibile considerare gli strumenti come oggetti geometrici. Risponde che ciò è impossibile, poiché sono caratterizzati dalla ripetitività. Al contrario, l'idealità geometrica esiste solo una volta ed è la stessa in ogni lingua e in tutte le espressioni linguistiche. La soluzione husserliana del problema dell'origine della geometria è la seguente: l'ambiente circostante del primo geometra è fatto di cose e queste cose sono corpi. Le cose corporee sono spazio-temporali e hanno qualità “materiali” (colore, calore, pesantezza, durezza e così via). Che cosa fecero i geometri con questo ambiente circostante? Essi hanno avviato un processo di idealizzazione, hanno prodotto forme privilegiate e le hanno migliorate gradualmente. Che cosa hanno migliorato? In primo luogo, i piani in modo da renderli sempre più lisci, poi le linee per renderle dritte, infine gli angoli e gli spigoli, in modo che due piani che s'incontrano formano una linea retta. Questo è il processo dell'idealizzazione che sta alla base della geometria.

3.2 - Dialogo su l'Origine della geometria di Husserl

P. Con la lettura di *Origine della geometria* di Husserl, un testo fondamentale, abbiamo compreso che, in generale, l'individuazione e la forma logica degli oggetti della conoscenza è il primo passo di ogni avventura filosofica. Nel mondo possiamo trovare, di fatto, non gli oggetti della conoscenza, ma soltanto semplici cose che sono la fondamentale predatità del reale.

M. In questa affermazione vedo il rischio dell'atteggiamento naturale. Occorre invece mettere fra parentesi la realtà che si dà con immediatezza, vale a dire che occorre fare la riduzione per scoprire la struttura del processo conoscitivo della cosa, in modo da non restare legati alla prospettiva del realismo ingenuo.

P. Posso affermare che il primo momento del processo di conoscenza è inevitabilmente ingenuo?

M. È così, se viviamo nel mondo senza assumere l'atteggiamento critico del filosofo.

P. I filosofi hanno la possibilità di cogliere la realtà in ogni processo critico?

M. Sì, perché essi vivono nel mondo come tutti gli uomini.

P. Possiamo ritenere ingenuo questo "cogliere"?

M. Sì, perché l'atteggiamento filosofico è un tentativo di conoscere meglio le cose e la realtà. Il problema è comprendere per quale motivo alcune persone non accettino la conoscenza ingenua e vogliano andare più a fondo.

P. È comico che il primo momento del processo conoscitivo e l'ultimo, il punto di arrivo, siano uguali. Possiamo allora dire che si tratta soltanto di un processo di verifica?

M. Sì, poiché la nostra conoscenza abituale non cambia, quando noi scopriamo il processo conoscitivo.

P. Questo processo, allora, è soltanto una complicazione filosofica?

M. No, perché i filosofi vogliono comprendere meglio ciò che effettivamente accade.

P. Comprendere meglio o migliorare la stessa conoscenza?

M. Tutt'e due le prospettive sono presenti. Quando comprendia-

mo il processo, possiamo anche conoscere meglio il soggetto della conoscenza.

P. Tu affermi che l'oggetto e la cosa sono sempre presenti e che la conoscenza del processo niente aggiunge e niente toglie.

M. In realtà, l'obiettivo della teoria della conoscenza è una migliore conoscenza del soggetto e non dell'oggetto, ciò perché non siamo sicuri di conoscere realmente la cosa e vogliamo, quindi, verificare quanto ampiamente l'abbiamo acquisita.

P. Dalle tue parole comprendo che il dubbio è il motore del filosofare.

M. È così! Il dubbio è la motivazione di ogni ricerca. Possiamo esserne certi. La sicurezza è una idealità umana, ma, di fatto noi, viviamo nell'insicurezza. Il dubbio comincia con la nostra percezione, come ha detto Husserl nel suo libro *Analisi della sintesi passiva*.

P. Ciò mi sorprende alquanto. Ritenevo che la forza della sintesi passiva fosse la sua pura passività. Ora mi dici che credere e dubitare sono, per Husserl, modalità passive. Non ne sono sicuro. Credere e dubitare sono atti del soggetto e gli atti, per essenza, non possono essere passivi.

M. È necessario approfondire, perché la questione è complessa. È meglio affrontare questo problema la prossima volta.

3.3 - L'importanza del dubbio

P. Sarebbe utile tornare a riflettere sul significato del dubbio.

M. Nelle lezioni sulla sintesi passiva, Husserl affronta il problema della modalità del dubbio. Il dubbio si manifesta già al livello della percezione, precisamente quando non so decidere cos'è che effettivamente percepisco. Quel che vedo è una persona o una statua di cera? All'inizio resto in una posizione in cui non posso decidere, ma quando tocco l'oggetto del dubbio, posso essere sicura che è una statua di cera e non una persona.

P. Mi chiedo, allora, se la percezione è un atto o una mera reazione a uno stimolo dell'ambiente. Quando sento freddo o caldo, sono effettivamente freddo o caldo e qui non c'è alcun atto. L'atto è

presente soltanto a livello spirituale cioè intellettuale o della libera volontà?

M. La percezione non è mai una mera affezione. Ci sono due momenti: prima l'affezione e dopo la percezione che è anche un atto.

P. E si può dire anche che ci sono due specie di dubbio?

M. Sì. Il primo consiste nell'impossibilità di un chiaro riempimento della percezione; il secondo è legato con un atto cosciente dello spirito.

P. Sono d'accordo. E in questo modo abbiamo risolto il problema del dubbio. Adesso riprendiamo il filo conduttore del nostro dialogo e cioè l'immediato e persino ingenuo coglimento della realtà.

La realtà ci si mostra con immediatezza? E non è questo l'aspetto hyletico della conoscenza?

M. Sì. È così. Nessuno aveva scoperto prima di Husserl questo aspetto hyletico della conoscenza.

P. Perché Husserl parla di dubbio riguardo alla hyletica?

M. Circa il dubbio Husserl dice che i medesimi dati hyletici possono allo stesso tempo avere due interpretazioni contrastanti: quella di una persona o quella di una statua di cera, entrambe motivate da un contenuto intenzionale. Nel dubbio rimane un conflitto e cioè il dubbio legato alla percezione.

P. Abbiamo già visto che ci sono due livelli del processo di conoscenza e precisamente l'affezione e la percezione. È sufficiente per completare il processo della conoscenza?

M. No. Dobbiamo ancora trattare l'aspetto intellettuale della conoscenza e cioè la sintesi attiva.

4. Un commento a *La lingua* di Heidegger

Nella sua conferenza sulla lingua Heidegger sostiene che l'uomo nella veglia o nel sonno, ascoltando, leggendo, lavorando o riposando sempre parli. Afferma decisamente che soltanto l'uomo ha la capacità di parlare, mentre piante e animali non ne sono capaci. Questa tesi, a nostro avviso, non regge. Piante e animali hanno una loro lingua che per noi è difficile comprendere, per il fatto che le espressioni

comunicative di piante e animali, le prime silenziose, le seconde sonore, non hanno alcuna somiglianza con la lingua umana. Sono linguistiche, ma di difficile interpretazione. In questi casi scatta l'abituale disconoscimento di ciò che non si comprende. È però sorprendente che un uomo di pensiero come Heidegger non riesca ad andare oltre la convinzione corrente. Sicuramente egli non ha avuto familiarità con un animale e le piante, che forse teneva in casa o in giardino, erano per lui semplici arredi. Heidegger però subito dopo concede che la lingua si manifesta chiaramente nella prossimità umana, ma può essere qualcosa che va oltre la specificità umana. È un modo di argomentare tipico di Heidegger: affermare una tesi e negarla o metterla in dubbio, di modo che diventa difficile muovergli una critica. In italiano questo atteggiamento intellettuale è detto "tenere il piede in due staffe" che corrisponde al tedesco "tenere due ferri (di cavallo) nella stessa forgia".

4.1 - Che cosa è la lingua?

Il tema della conferenza di Heidegger è la lingua. Sarà utile confrontare la sua posizione con quella del contemporaneo Wittgenstein. Chiediamoci allora cos'è la lingua per Wittgenstein. Nel suo *Trattato logico-filosofico* scrive: la lingua è l'insieme di tutte le proposizioni (4.00.1). E cos'è la proposizione?

La proposizione è la descrizione di uno stato di cose. Così come si descrive un oggetto mediante le sue proprietà esterne, la proposizione descrive la realtà in base alle sue (linguistiche) proprietà interne. La proposizione, pertanto, crea un mondo con l'ausilio di una struttura logica e pertanto si può guardare a essa dal punto di vista di tale struttura, in base alla quale la proposizione è vera.(4.023).

Wittgenstein assegna chiaramente il primato strutturale alla logica. Secondo lui è possibile formalizzare correttamente la lingua, facendo ricorso alla ragione e conferendo in tal modo alle nostre espressioni una forma razionale. Ma queste espressioni, formalmente razionali, possono non aver alcun significato sul piano semantico

e dal punto di vista fenomenologico. In base a questa concezione, la corrispondenza tra proposizione formalizzata e stato di cose rende possibile giudicare una proposizione vera o falsa, vale a dire una raffigurazione della realtà valida o no. Ma così, come per tutti quei linguisti e filosofi che non intendono ricercare il significato di un'espressione linguistica fuori della lingua, nel mondo, anche per Wittgenstein il significato non è un problema di corrispondenza alla realtà oggettiva, poiché al di fuori della lingua non si dà qualcosa di conoscibile in sé. Mette così in dubbio quella capacità umana, di comprendere prima e di parlare poi. È rimasta celebre la sua dichiarazione "Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere". Quel "si può parlare" andrebbe però esplicitato, sostituendolo con "di ciò che non si è compreso". La quantità di parole, parlate e scritte, diminuirebbe drasticamente e la capacità di apprendimento sarebbe incrementata. Anche Heidegger lancia espressioni destinate alla celebrità. Tali "La lingua parla" e "La lingua è la lingua". Sono queste, a suo parere, le sole risposte possibili riguardo al significato della lingua. Egli nega che queste espressioni siano tautologiche ma subito dopo ammette che sì sono tautologiche, ma solo se si rimane sul piano della pura ragione come fa Wittgenstein. Ma anche la pura logica può essere ingannevole! Occorre allora spiegare in modo diverso la tautologia, considerando la lingua da un punto di vista fenomenologico, da analizzare secondo il suo essere fenomenico.

La lingua non è un fondamento, anzi essa ci spinge verso un abisso o, per meglio dire, è essa stessa un abisso. Secondo noi questo abisso ha in Heidegger un senso religioso, poiché, lo dice lui stesso, la parola della lingua ha un'origine divina, così come si legge nell'esordio del vangelo di Giovanni. Un altro aspetto religioso si trova a pagina 11 dello scritto heideggeriano dove ci dice che la frase "la lingua è la lingua" ci lascia sospesi sopra un abisso. Ci è allora venuto in mente l'esordio della Genesi: "Lo spirito di Dio aleggiava sulle acque."

5 - L'interpretazione di Heidegger di *Una sera d'inverno*

Heidegger, innovando la logica occidentale e quella filosofica, afferma che soltanto la poesia può cogliere la verità delle cose.

Una sera d'inverno di Georg Trakl può essere interpretata in due differenti modi. In primo luogo, si può descriverne il contenuto e valutarlo da un punto di vista artistico. È il modo di lettura abituale. In secondo luogo, si può, attraverso la poesia, cercare una verità e questa è la sua interessante proposta. A questo fine la strada da seguire richiede, stranamente, la cancellazione dell'autore come soggetto. Ciò perché la poesia non raffigura i moti sentimentali umani, né esprime una creazione personale del poeta. Egli è soltanto il medium del disvelamento di una verità. E solo così nella poesia si può cogliere il senso della realtà. Per questo motivo la poesia è "pronuncia", non "espressione" ed è questo il significato della frase "la lingua parla" nel senso di "rivela" un verità oltre e altra. Ciò giustifica altresì l'affermazione che quella frase non è una tautologia. Aggiunge, Heidegger che nella poesia appare in modo chiaro e incontestabile che il parlare si mostra necessariamente nell'espressione linguistica; questa però non coglie la dimensione artistica, ma il suo contenuto di verità che ci viene dato soltanto nel parlare. A nostro avviso la poesia ha certamente un contenuto di verità, anzi, una verità che coglie l'essenza delle cose. Non vediamo però la ragione di obliterare il soggetto e di ridurre l'autore, il poeta, al ruolo di medium come si dice accada in una seduta spiritica. Il fatto che il poeta non debba esprimere i propri sentimenti è condivisibile, ma non che egli non sia l'autore del proprio scritto. Heidegger non ci dice donde proviene il disvelamento che il poeta si limita a trasmettere. Se, come egli afferma, la poesia non è "espressione", nel senso di descrizione, ma "pronuncia" di un verbo da fonte non identificata, ci fa ritornare all'antica pratica oracolare, dove la sacerdotessa, invasata, era medium del dio titolare del tempio oracolare.

Ugualmente ingiustificato, ci sembra il fatto che quella pronuncia, ammesso che tale sia, riscatti la tautologia dell'espressione "La lingua parla"

5.1 - Il commento di Heidegger della poesia di Trakl

Heidegger affronta i primi due versi:

*Quando la neve cade alla finestra,
a lungo suona la campana della sera.*

Ci dice che qui il parlare è un nominare. Le cose nominate sono: neve, sera, campana, finestra su cui cade la neve. I fiocchi di neve e i rintocchi della campana sono legati al tempo, ma è un tempo sospeso, in modo che il senso di quella sera d'inverno possa essere colto in se stesso, sottratto alla circostanzialità del divenire.

In questa chiave, precisa, il parlare è realmente un nominare. Non però la nominazione della cosa stessa, poiché il nominare nella sua essenza è sempre un chiamare.

Che cosa chiama il nominare? Chiama un assente; chiede che esso possa avvicinarsi e farsi presente. Il chiamare chiama in lungo e in largo ma non nel senso che abitualmente sperimentiamo. Si pone allora qui la domanda. Possono il cadere della neve e il suono della campana darci una presentazione dell'arresto del tempo? Inoltre, qual è la relazione tra il temporale e l'intemporale, vale a dire l'eternità?

Heidegger è uso modificare un significato a misura di un sua tesi. Così per "nominare" che è un chiamare soltanto nell'evocazione; per il resto è dare un nome. In ogni caso, soltanto il suono della campana può chiamare, non il cadere della neve. e anche se il nominare della neve fosse, più correttamente, un evocare, ugualmente non sarebbe un chiamare, poiché è l'evocato apparterrebbe al nostro mondo e non a un iperuranio.

Consideriamo ora gli altri due versi della prima strofa:

*Per molti la tavola è apparecchiata
e la casa è bene ordinata.*

Heidegger ci dice che la tavola e la casa sono presenti, ma non sono alla mano, poiché significano qualcosa d'altro rispetto al loro apparire. Attraverso la loro presenza, evocano un'assenza.

Quale relazione tra presenza e assenza o, come Heidegger scrive, tra essere presente ed essere assente?

Nella poesia ci sono “cose”: la neve che cade, la campana che suona, la tavola apparecchiata e la casa bene ordinata. Sono presenti e chiamano. La neve chiama il cielo, la campana chiama i mortali e il Divino; la tavola e la casa chiamano la terra. Si è composto così il modello heideggeriano del “Quadrato”.

I quattro elementi cielo e terra, mortale e Divino illustrano una originaria, metafisica reciprocità.

Il quadrato c'è e noi lo sappiamo per il fatto che conosciamo le cose. Le cose fanno sì che noi conosciamo il Quadrato e tramite esso, alcune fondamentali relazioni metafisiche. Possiamo così, mediante le cose o meglio, nel linguaggio di Heidegger, mediante la “cosità delle cose”, giungere al risultato: il Quadrato ci mostra il senso del mondo e, in esso, il dispiegarsi dell'inerenza fondativa delle cose.

Chiediamoci ora: perché mai il Quadrato è un chiamare? Perché esso, insieme al dispiegamento delle cose, ci mostri le loro relazioni profonde.

Heidegger ci dice che la prima strofa della poesia chiama le cose che appaiono nella loro cosità. Questa prima strofa comanda alle cose di venire, facendo così emergere il mondo che conosciamo nella logica ordinativa del Quadrato. Osserviamo, al riguardo, che anche qui si ripete l'indebita estensione di un significato ordinario, il fatto che nel mondo le cose sono in relazione, per convalidare delle idee personali che ci porterebbero a un livello di superiore valore metafisico. Rifacendosi al linguaggio ordinario, possiamo dire che il Nostro, da un lato stiracchia la semantica delle cose conosciute, quella di relazione e d'inerenza, dall'altro utilizza le fonti, in questo caso la poesia di Trakl, per formulare interpretazioni che consolidano sue tesi

Infine consideriamo i primi due versi della seconda strofa:

*Qualcuno nel suo peregrinare,
giunge alla porta attraverso oscuri sentieri.*

Nella prima strofa sono evocati i “molti” che sono contenti delle cose che giornalmente adoperano. Sono, nella scena della poesia, la tavola apparecchiata e la casa bene ordinata. Al contrario, “Qualcu-

no” scopre ora il genuino significato della vita, abbandona gli oscuri sentieri e si reca alla casa bene ordinata. In *Essere e Tempo* Heidegger ci ha detto che nella morte si nasconde l’essere delle cose. D’accordo circa la destinazione finale, ma nel frattempo si può vivere la vita serenamente e financo progettualmente.

Seguono, nella strofa, due versi che non si riferiscono alle cose come nei primi due, ma al mondo.

*Aureo fiorisce l’albero delle grazie
dalla fresca linfa della terra.*

Qual è la differenza con i primi due versi? Che in questi due, che chiudono la strofa, per il tramite dell’albero delle grazie, appare il Quadrato, cioè il mondo nel suo ordine.

Immediata l’interpretazione filosofica dell’albero: affonda le radici nella terra, da cui trae alimento, mentre il cielo offre le sue grazie che lo fanno fiorire e fruttificare. Si configurano così le due relazioni: terra – cielo e, nella disposizione d’animo di chi vive in quella casa, mortale – divino. Heidegger precisa che la sua interpretazione del mondo con il modello del Quadrato è, allo stesso tempo, metafisica e teologica. Ciò significa che il mondo non è, come ordinariamente si pensa, natura e storia, ma l’esito di una divina creazione. Il mondo è il cosmo, in quanto totalità ordinata delle cose presenti.

Con questa messa a punto, ci viene proposta quella nuova metafisica che egli voleva trovare? E se così è, di quale metafisica si tratta? Forse si avrà una risposta, procedendo nella lettura.

A pagina 21 di *In cammino verso il linguaggio* (*Unterwegs zur Sprache*) abbiamo un riassunto della poesia. Ci dice che la prima strofa mostra il rapporto delle cose tra loro e con il mondo. Heidegger ci mostra, nel suo linguaggio, le cose come “cosanti”, vale a dire, partorienti il mondo. Nella seconda strofa, ci assicura, incontriamo giustappunto il mondo partorito dalle cose. Non potrebbe essere il contrario e cioè che sia il mondo a partorire le cose?

Nella terza strofa è descritto lo spazio di mezzo tra mondo e cose. Si trova nei primi due versi di questa strofa conclusiva:

*Il viandante entra silenzioso
il dolore ha pietrificato la soglia.*

Heidegger si chiede quale sia il significato filosofico di “soglia”. Risponde che è il frammezzo che divide l’interno e l’esterno di ogni casa e, allo stesso tempo, li riunifica. Quella soglia però, pietrificata dal dolore, era diventata barriera,. Ciò perché, aggiungiamo, gli abitanti di quella casa, sopraffatti dal dolore, si erano rinchiusi in essa, rifiutando il contatto con le cose e con gli umani. Heidegger si limita a dire che il dolore è una lacerazione ma anche, nel suo linguaggio doppio, una riunificazione. Questa metafora del dolore pietrificante richiama la figura di una fuga musicale nella quale una melodia, attraverso una dislocazione temporale, viene eseguita da più voci, da due a cinque, che si rincorrono.

In questa terza strofa conclusiva il significato della realtà appare come cristallizzato. Nell’interpretazione heideggeriana le parole indicate come rilevanti sono: chiamare, parlare, distinzione, quadrato. Il chiamare è l’essenza del parlare e il chiamare il mondo, da parte delle cose, evidenzia una distinzione. Risulta che il significato di “la lingua parla” è il chiamare la cosa-mondo e il mondo-cosa. Nel suo chiamare il linguaggio s’imbatte nella distinzione tra le cose e il mondo. La distinzione fa sì che le cose e il mondo trovino un fondamento nella quiete del Quadrato. Manca però una spiegazione della modalità e della natura di questo acquietante riscatto.

Negli ultimi due versi della poesia le cose si caricano di significato. Le “cose” sono, qui, pane e vino, cioè il divino e il mortale. Non giustifica, però, Heidegger questa differenza.

Ci si può chiedere ora se nel Quadrato heideggeriano ci sia o no movimento. La domanda nasce in relazione alla parola “quiete”, che Heidegger ha introdotto nel suo commento come funzione del Quadrato. Per rispondere a questa domanda, dobbiamo riprendere l’interpretazione heideggeriana della parola “soglia”. La soglia è per lui la Distinzione, la quale lascia riposare “la cosità delle cose nella mondità del mondo”. Dove precisamente? Nel Quadrato.

5.2 - Il nostro commento della poesia di Trakl

Nella sua breve vita di ventisette anni e dieci mesi, il poeta fece sua la cultura contemporanea e diede un suo contributo alla concezione del *Finis Austriae* come un passaggio a qualcosa di tragicamente sconosciuto.

Trakl fu un poeta, non un pensatore e proprio per questo raffigurò il suo tempo come, potremmo dire, un mosaico bizantino, nel quale figure, luoghi, circostanze appaiono come fulmini e schegge. Le loro forme e i loro ruoli sono accostati senza un ordine gerarchico, precisamente nella modalità paratattica. Ne risulta che ogni scheggia della sua rappresentazione rispecchia l'intero mondo e ciò, conferisce alla sua scrittura movenze espressionistiche che, a loro volta, rispecchiano direttamente i significati più che i singoli eventi. Stesso discorso vale per l'emetismo rilevato da Wittgenstein. C'è indubbiamente, ma esso nasconde un senso, per cui è consigliabile l'accettazione prima e solo dopo la ricerca di una spiegazione. Wittgenstein non è andato oltre l'accettazione.

La scrittura trakliana è misteriosa e carica di senso; è la strada che ci conduce dal mistero umano e divino, accettato e in cui siamo avvolti, a quei barlumi di verità che la poesia ci dona.

Wittgenstein, promotore più che amico di Trakl, ebbe precisamente a dire che non lo capiva, ma la sua voce lo riempiva di gioia. Questo giudizio nasce dalla grande difficoltà di comprensione dell'opera di Trakl, come mostra in particolare la poesia *Il Sublime*, ma, allo stesso tempo, dalla netta percezione di un significato profondo. Nella poesia Trakl, senza esserne consapevole, cerca Dio come un naufrago di notte, in un mare in tempesta, cerca una tavola cui aggrapparsi. Dio fu però per lui soltanto una presenza che non rendeva ragione degli eventi; era l'altra pagina di un inspiegabile mistero. Uno di questi eventi fu senza dubbio il rapporto incestuoso con la sorella, la quale si uccise un anno dopo la morte per overdose del fratello.

Nei momenti più drammatici Dio gli si mostra, ma, come abbiamo già detto, come mera presenza, non come soluzione. Una presenza peraltro instabile, a specchio delle occasioni che l'hanno evocata. Non si tratta quindi di religione o di religiosità e, ancor

meno, di devozione. È il Divino come entità misteriosa e, al contempo, inscindibile dalla realtà.

La vita di Trakl fu marchiata da due drammatiche presenze, la famiglia e Dio. Sappiamo poco dei suoi rapporti con i genitori, se non che padre e madre furono per lui una sconvolgente presenza. Sia come sia, essi non riuscirono a intervenire nella sua vita disordinata e peccaminosa. Anche da qui il suo dramma: avrebbe voluto seguire ciò che sentiva doveroso, ma riuscì a farlo. Idem per il suo rapporto con Dio. In alcune poesie ne parla come buon pastore e soccorritore. Troviamo la figura del buon pastore in *Elis*.

Un buon pastore / conduce il suo gregge al margine del bosco. Oh come giusti sono Elis i tuoi giorni! C'è qui un sentore di rammarico per non aver voluto o potuto seguire la strada di Elis.

Dio è soccorrevole anche nella poesia *Il giorno dei morti*. In essa il poeta parla di sé e della sorella: *La loro vita è così disordinata, colma di torbide affezioni. / Abbi pietà Signore della femminile angoscia e dello strazio / e di questi disperati lamenti di morte.*

Dio può anche essere amichevole come in *Helian* dove *Il Dio silenzioso abbassa su di lui le palpebre azzurre*. Ed è anche salvatore, liberante, con la croce, gli uomini dal peccato. Lo si legge in *Sebastian in sogno*. *Oh come lieve si erge in un'anima oscura la croce!*

Molto importante e ritornante è il tema del pasto serale. In *Umanità* leggiamo il contrasto tra l'orrore della guerra e il pasto serale. Mentre sul campo di battaglia *Umanità è esposta a bocche di fuoco*, nel distico successivo *Nembo dalla luce attraversato, la cena. Abita in pane e vino un tenero silenzio*. Il nembo è buio, ma la luce lo attraversa e, come negli ultimi due versi di *Una sera d'inverno*:

*Là risplende, in chiara luce,
sopra la tavola pane e vino.*

ArteScienza

Rivista telematica semestrale

<http://www.assculturale-arte-scienza.it>

Direttore Responsabile: Luca Nicotra

Direttori onorari: Giordano Bruno, Pietro Nastasi

Registrazione n.194/2014 del 23 luglio 2014 Tribunale di Roma

ISSN on-line 2385-1961

Proprietà dell'Associazione Culturale "Arte e Scienza"