

## NOTE

### SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA

(Cont.: v. vol. XXVIII, fasc. VI, pp. 430-38)

#### X.

#### HUSSERL E LA « FENOMENOLOGIA ».

Se qualcuno ci domandasse: che cosa ha prodotto filosoficamente la Germania nell'ultimo ventennio? noi saremmo alquanto imbarazzati nel rispondere. Per fortuna, in filosofia c'è sempre a disposizione un « distinguo », che aiuta a trarsi d'impaccio. Così, noi potremmo rispondere distinguendo tra una produzione filosofica in senso stretto, di quella che, per intenderci, fornisce nuove *Weltanschauungen*, destinate a fecondare e ad alimentare la cultura di un'età storica, e una produzione filosoficamente indirizzata (*gesinnte*, si direbbe con un termine tedesco a cui non sappiamo sostituire un equivalente italiano), che rappresenta appunto il frutto di quella fecondazione. E mentre la prima fa difetto o si affievolisce, della seconda possiamo dire che la Germania d'oggi è ancora ricca abbastanza. Mi limito qui a ricordare l'attività storiografica del Troeltsch, del Vossler, dello Jaeger, del Meinecke, del Cassirer; e, in altri ordini di studi, sarebbe facile porre accanto di questi nomi altri di pari importanza. E, poichè la cultura di un'età non si misura soltanto dalle cime, se noi scendiamo a un livello medio, ritroviamo negli scolari la solidità e la serietà di preparazione dei loro maestri. Cito un esempio per tutti: i *Beihefte der Historischen Zeitschrift*. Sono una ventina di pubblicazioni venute fuori negli ultimi cinque o sei anni, talune delle quali costituiscono dei veri modelli di metodo o di abito filosofico nella ricerca storica<sup>(1)</sup>.

---

(1) Ricordiamo, p. es., gli scritti sul Mazzini e sullo Jefferson di O. Vossler (*junior*); quello del Simon su Ranke ed Hegel ecc. Insieme con questa colle-

Questa ricchezza non dovrebbe far troppo rimpiangere la povertà di pensiero sistematico o di nuove *Weltanschauungen*. Non abbiamo ormai congedato da tempo la pura filosofia e sostituito ad essa un'unità sintetica di filosofia e storia? Ciò è vero; ma, quand'anche la pura filosofia non abbia altro valore che di un astratto momento metodologico della storiografia, questo momento deve pur essere isolato e studiato a sè, sotto pena che la stessa sintesi sfumi nel vuoto. Così, se noi consideriamo l'attività storiografica degli scrittori tedeschi testè citati, non tardiamo ad accorgerci che essa ha attinto le « categorie », o quella che con un termine oggi in voga in Germania vien chiamata la « problematica » della ricerca e della costruzione storica, dal pensiero speculativo fiorito nel secolo XIX. Ora, se la tradizione di questo pensiero dovesse estinguersi e al posto di essa dovesse subentrare la filosofia implicita negli scritti del Ludwig o dello Spengler, l'identità formale di filosofia e storia potrebbe anche restare immutata; ma quale sostanziale impoverimento e imbastardimento ne risulterebbe per l'una e per l'altra! Appunto perciò non possiamo considerare con indifferenza la lenta degradazione del pensiero speculativo tedesco, ma dobbiamo vedere in essa una seria minaccia per la cultura di domani, che vien già intaccata alla propria radice. Il fatto è anche più grave, perchè non riguarda soltanto la Germania, della quale occasionalmente ci vien fatto di parlare, ma tutto il nostro mondo contemporaneo.

Chiudendo questa digressione, cerchiamo di rispondere alla precedente domanda, circoscritta al primo termine della distinzione che la chiarisce e la precisa: che cosa ha prodotto speculativamente la Germania nell'ultimo ventennio? Abbiamo esposto in un altro articolo la dottrina del Dilthey, ma essa si è formata in un periodo anteriore e sotto un diverso clima intellettuale. Appartengono invece all'età che noi consideriamo gli ulteriori studi sui problemi dello storicismo, in seno alla scuola del Dilthey e ad altri indirizzi affini. Ma son poca cosa. Così, nell'opera dello Spranger (1) la dottrina diltheyana delle categorie è decaduta al livello di una tipologia (*Typenlehre*), cioè di una descrizione psicologica di forme della vita (economica, politica, religiosa, ecc.). E, come suole avvenire, la

---

zione va segnalata l'altra, diretta dal Rickert, *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Tübingen, edit. Mohr).

(1) SPRANGER, *Lebensformen*, Halle, 1921.

decadenza che è appariscente nello scolaro non fa che accentuare una deficienza già latente nel maestro. Se poi passiamo agli altri corifei dello storicismo, il Rickert da molto tempo ha esaurito la sua vena; il Troeltsch, nei suoi ultimi saggi teoretici (1), non è stato pari alla fama che s'era procacciato come storico; il Simmel, col suo ingegno versatile, ha vagato per tutti i campi della ricerca filosofica, senza lasciare durevole impronta in nessuno ed ha conchiuso il proprio lavoro con una rapsodia metafisica (2), più ricca di colore che di sostanza.

Di altre scuole fiorite nella seconda metà del secolo XIX non restano quasi più tracce. Nuove personalità tentano di volta in volta di farsi strada — e l'editore Meiner si prodiga a diffonderne i nomi e i libri per tutta la repubblica delle lettere; — ma si tratta in gran parte di valori professorali, che servono, nei casi migliori, a tenere accesa nelle accademie la fiaccola della filosofia. Pure, al termine di questa sommaria riduzione, ci resta un residuo: la scuola di Husserl, che non soltanto è sopravvissuta a tutte le altre del suo tempo, ma ha anche intensificato ai nostri giorni la propria attività ed è oggetto di studi e di fervide discussioni. Di questo interessamento abbiamo un'indiretta prova in numerosi saggi pubblicati intorno ad essa anche in Italia, e dovuti a giovani studiosi nostri, che, avendo compiuto in Germania la loro preparazione scientifica, hanno fatto risuonar tra noi l'eco dei dibattiti sorti in seno a quella cultura (3).

Confesso di aver tentato più di una volta di avvicinarmi con mente aperta alla filosofia dello Husserl; ma me ne son sempre tirato indietro con un senso d'impazienza e di fastidio. Ma alla fine, avendo sentito dire che da essa era venuto fuori un *nescio quid maius*, con l'opera di Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ho voluto, anche per debito di coscienza, in vista del compito d'informatore che mi ero assunto verso i lettori della *Critica*, andare sino in fondo. E il risultato di questo lavoro ha confermato le mie prevenzioni

(1) TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922 (*Gesammelte Schriften*, Bd. III).

(2) SIMMEL, *Weltanschauung*, 1922.

(3) Vedi A. BANFI, *La tendenza logistica nella filosofia tedesca contemporanea e le « Ricerche logiche » di Edmund Husserl* (*Rivista di filosofia*, 1923); G. GRASSELLI, *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger* (*Riv. di filos.*, 1928); E. GRASSI, *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea* (*ibid.*, 1929); lo stesso: *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea* (*ibid.*, 1929).

precedenti, rendendole più ragionate e consapevoli. Essere costretti a muoversi in un labirinto di formule, a penetrare le astrusità di un linguaggio che, specialmente nel libro dello Heidegger, è di gran lunga più difficile di quello dello Hegel, per conseguire un risultato irrilevante e banale, è la peggiore iattura che possa toccare a uno studioso a cui spiaccia perdere o spender male il proprio tempo.

Tuttavia, nella speranza che la fatica da me sprecata possa giovare al risparmio della fatica altrui, darò qualche cenno dei magri contributi di questa filosofia. Edmondo Husserl fu scolaro del Brentano, dal quale apprese una certa arte di descrizione psicologica e una certa cautela a caratterizzare gli atti della coscienza nella propria sfera, senza farli deviare nè in basso nè in alto, nè verso il materialismo biologico, nè verso la metafisica idealistica. Ma, a differenza del Brentano che, ponendosi sul terreno della psicologia empirica, non era in grado di distinguere adeguatamente quel che di effimero e di mutevole c'è nella coscienza individuale e quel che di permanente e di universale si manifesta per mezzo di essa, lo Husserl intese l'esigenza di tale distinzione, senza la quale ogni possibilità di una vera conoscenza scientifica ci è preclusa. Erano ancora i tempi (sul finire del secolo scorso) in cui si discuteva delle origini psicologiche, o addirittura biologiche, delle categorie mentali, e si confondevano nell'oscurità delle medesime fonti sensibili le rappresentazioni e i concetti, senza intendere che, comunque si risolvesse il problema così detto delle origini, quello della validità oggettiva della conoscenza doveva esser posto sopra un diverso piano mentale. Lo Husserl fu tra coloro che diedero opera a ripristinare il senso dell'oscurata distinzione. Le sue *Logische Untersuchungen* intesero a fissare le differenze tra il contingente ordine psichico delle connessioni degli elementi rappresentativi, e l'ordine logico assoluto delle sintesi che si compiono nella coscienza tra i contenuti oggettivi del sapere. Quelle ricerche logiche, malgrado la loro mole farraginosa, che ne sminuì l'efficacia, in confronto, per esempio, degli analoghi lavori che venivano nel frattempo pubblicando i seguaci della filosofia dei valori e della scuola di Marburgo, costituiscono il maggior titolo storico di benemeranza dello Husserl.

Si trattava però di un servizio del tutto transitorio, che egli rendeva al pensiero contemporaneo; quasi del semplice rinvio a una dottrina — quella del Kant — in cui la distinzione dei due ordini era stata chiaramente formulata e che su di essa aveva fondata una imponente dottrina della scienza. Lo Husserl invece volle farne il punto di partenza di una propria dottrina, volta a deter-

minare in modo indipendente, non solo dalla genesi soggettiva, ma anche dalla realtà degli oggetti esterni che si offrono alla conoscenza, la struttura di quei rapporti logici. Ne venne fuori una natura ibrida, tra le formule della logistica e le categorie kantiane, e forse, più che ad altri, vicina alle *intentiones* logiche della scolastica. Egli chiamò questa dottrina, o meglio, il metodo che conduce ad essa, col nome di fenomenologia: un nome che, nella storia del pensiero, si era caricato di ben altro senso e che invece, nel suo metodo, sta come il classico *lucus a non lucendo*.

Bisogna tuttavia riconoscere che, nella esecuzione di questo piano, lo Husserl e una vasta schiera di scolari al suo seguito, sono stati di una minuziosità implacabile. Nulla di ciò che vegeta sotto il sole si è sottratto alla « riduzione fenomenologica » della scuola, tanto più che questa, dal 1912, ha avuto a sua disposizione una rivista, appositamente fondata, il *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, diretto dallo Husserl, in collaborazione col Geiger, lo Pfänder, il Reinach e lo Scheler. Qualche scolaro intelligente ha finito, lungo la via, per stancarsi del gioco: tale p. es., lo Scheler, che è passato, per ragione di contrari, dalla fenomenologia all'ontologismo realistico, e di qui ancora al panteismo schellinghiano. Altri invece si son trincerati nella roccaforte, ed anzi uno di essi (lo Heidegger), a dire di un critico italiano, avrebbe scoperto in quella la sagoma nientemeno che dell'« idealismo attuale ». Una tale ventura sarebbe più che meritata.

In un libro recente: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1928<sup>3</sup>), lo Husserl ha voluto dare un'esposizione riassuntiva, ma abbastanza particolareggiata, del suo metodo e dei risultati raggiunti. Su di esso principalmente fonderemo la nostra breve esposizione. Egli comincia col distinguere la psicologia dalla fenomenologia, la prima come scienza di fatti, la seconda come scienza eidetica (da *eidos* = forma o essenza). Mentre i fatti hanno realtà empirica, le essenze sono irreali, nel senso che hanno un carattere trascendentale e astratto. Ma a loro volta esse sono, a differenza dei primi, universali e necessarie; e il loro tessuto costituisce il fondamento della realtà empirica dell'esperienza. Con esse si viene in contatto mercè un'intuizione originaria, che porta con sè i segni di una immediata evidenza<sup>(1)</sup>. Di qui già si vede che la loro natura è più affine a quella degli assiomi ma-

(1) HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänom.* ecc., pp. 3, 4, 17, 18.

tematici o alle essenze intelligibili del platonismo, che non alle categorie kantiane. Tuttavia non basta dire che sono intuitive; l'intuizione è piuttosto un punto di arrivo che di partenza. Ad essa infatti si giunge attraverso un processo, che Husserl chiama riduzione fenomenologica, o, con un termine greco, *epochè*, mediante il quale noi escludiamo (o mettiamo tra parentesi = *ausschalten*) tutto ciò che nel contenuto della coscienza ha riferimento col soggetto psicologico e con l'esistenza oggettiva, in modo che resta la schietta assenza logica da intuire. E a chi dubita che in questo modo possa non rimaner nulla, lo Husserl risponde che « la coscienza ha una proprietà che, nella sua essenza propria, non è intaccata dalla eliminazione fenomenologica. Resta così un residuo fenomenologico, come una speciale regione dell'essere, che di fatto può divenire il campo di una nuova scienza, la fenomenologia ». E soggiunge che, finchè la possibilità di questa astrazione non era ancora conosciuta, il mondo fenomenologico doveva essere necessariamente ignoto o poco noto (1).

Egli sarebbe così il Colombo di questo nuovo mondo. E, a sua volta, ha avuto il proprio Toscanelli in Cartesio, che, col *Cogito* emergente dal dubbio per il fatto stesso del dubitare, ha aperto la via della ricerca fenomenologica, cioè della pura immanenza del pensiero. Ma immanenza a che cosa? Al seguito del *cogito* cartesiano c'è un *sum*, che vuol essere una realtà senz'altro, una conquista reale del pensiero; lo Husserl invece, con la sua riduzione fenomenologica, si dà cura di *chaponner* quel *cogito*, in modo che non ne risulta nulla di nuovo, o meglio ne risulta un *sum cogitans*, dove l'essere-reale è decurtato a essere-copula. Il metodo dello Husserl è tutto qui. Da qualunque problema, che concerna un che di sussistente, lo Husserl spunterà (o porrà tra parentesi) tutto ciò che è riferimento concreto della coscienza a qualche cosa e si fermerà a registrare il modo di riferirsi della coscienza, e, con un termine attinto alla filosofia medievale, l'intenzionalità di essa. Si tratti, per esempio, di risolvere il tormentoso problema della realtà della natura fisica: lo Husserl ha pronta la sua risposta, quasi prima di averla formulata: essa non è che l'intenzionale correlato del pensiero in una sua logica determinazione (2). Sì, ma è tutta qui la natura? o c'è qualche altra cosa che con questa pretesa immanenza

(1) Ibid., p. 59.

(2) Ibid., p. 101.

non riusciamo ad afferrare? Lo Husserl risponderà che ciò non l'interessa, fenomenologicamente, perchè l'ha messo già tra parentesi. In questo modo, mi pare che si metta tra parentesi tutto ciò che c'interessa della filosofia; di quello che resta gli facciamo dono volentieri.

Il più sconcertante è che la dottrina, o meglio il metodo dello Husserl è assolutamente incriticabile nel suo principio, e non può essere confutato che per via indiretta, dalla sterilità dei suoi risultati. Immaginiamo un individuo dall'umore malinconico (come si diceva una volta; oggi forse si direbbe un paranoico) che si chiuda in una stanza e pretenda farsi un'idea del mondo dalle ombre delle cose che si disegnano sulla parete. L'esempio ha qualche analogia con quello dell'uomo della caverna platonica, con la differenza però che costui non aveva altra alternativa, mentre l'individuo di cui parliamo s'è rinchiuso da sè, nella pretesa di veder meglio. Ed inoltre, egli ha tanta consapevolezza del suo procedere, che si guarda bene dal confondere le ombre con le cose, e alla propria scienza attribuisce il nome che le compete, di una scienza d'ombre. Il suo assunto è inconfutabile; contro di esso non v'è che la saggezza dell'adagio: chi si contenta gode. E lo Husserl, in verità, si contenta di poco, di uno schema senza rilievo, che adombra appena il contorno delle cose.

Veniamo a qualche esemplificazione. E cominciamo col distinguere due significati del termine coscienza: psicologico l'uno, che concerne l'atto appercettivo con riferimento di un contenuto consapevole a un individuo, fenomenologico l'altro, che prescinde da queste condizioni, di uomo, di corpo, ecc., e che concerne le condizioni universali della pensabilità. In questo secondo senso, la coscienza è unità primaria, al di là di ogni differenza, di ciò che chiamiamo psichico e fisico (1). Una tale unità è svalutata in quanto è posta, perchè non è che il residuo di un'astrazione. Ma proseguiamo. In questa coscienza possiamo distinguere un momento sensibile, cioè la materia dell'atto, e un momento intellettivo, che converte quella materia in un atto intenzionale. Nel linguaggio dello Husserl: un momento iletico e un momento noetico, che costituiscono due sezioni della fenomenologia. E la noesi ha a sua volta il proprio correlato in un contenuto noematico o noema, che rappresenta l'intelligibile a cui vien riferito l'atto intenzionale dell'in-

(1) Ibid., pp. 103-104.

tellezione. Ogni conoscenza pertanto si compendia in un rapporto noetico-noematico. Or è chiaro che proprio qui comincia a svegliarsi il nostro interesse filosofico. Quale è la natura di questo rapporto? in che modo esso si costituisce? e via dicendo. Platonismo, kantismo, hegelismo, sono le grandi alternative che si offrono alla riflessione, e, qualunque sia il loro risultato, sono sforzi potenti per veder chiaro nel fondo stesso delle cose. Ma al fenomenologista basta constatare la corrispondenza tra la noesi e il noema, descriverla come adeguata ed evidente, e far consistere in essa la verità (1). Di tutto il lavoro compiuto dalla filosofia nel corso dei secoli, non resta che un'ombra proiettata su di uno schermo.

Non mette conto seguire nei particolari le complicazioni verbali di questa pseudoscienza (2). Vogliamo piuttosto ricercar brevemente se dallo Husserl allo Heidegger, la posizione speculativa dei problemi è, come ci si dice, effettivamente migliorata. L'opera dello Heidegger, che ha per titolo *Sein und Zeit*, vuol ricercare, sempre dal punto di vista della così detta fenomenologia, il fondamento ontologico primario di tutte le ontologie parziali che si dispiegano nelle singole scienze, ciascuna delle quali avoca a sè una certa regione dell'essere. E centro di quella ontologia è l'uomo come soggetto del proprio mondo, che porta con sè la ragione della propria esistenza, e l'articola in un sistema di rapporti col mondo della sua esperienza. Un tale uomo, spremuto come al solito al torchio della riduzione fenomenologica, vien chiamato dallo Heidegger *Dasein* (= Esistente). La prima determinazione strutturale di questo esistente è di essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*). L'essere-nel non ha un valore spaziale nè temporale, ma è qualcosa di più originario, su cui la spazialità e la temporalità s'innestano in seguito, come ulteriori specificazioni; esso è semplicemente la pura relazione dell'essere col mondo. E già di qui lo Heidegger è in grado di fare una scoperta che pareggia per importanza quella dello Husserl: che

(1) Ibid., p. 296.

(2) Mentre il presente articolo era già in corso di stampa, sono venuto a conoscenza di un nuovo volume dello Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer, Halle i. S., 1929. Non vi si apprende però nulla di nuovo sulla dottrina fenomenologica; la distinzione degli oggetti ideali della logica e gli oggetti reali vi è ribadita; e di più la logica vien distinta in logica formale, che tratta quel ch'è logicamente pensato e non il modo con cui è pensato, e in logica trascendentale, che considera gli atti coscienti mediante i quali gli oggetti logici son costruiti e conosciuti.



cioè il soggetto non è un'entità metafisica autonoma, ma uno dei termini correlati del rapporto espresso dall'essere-nel-mondo. E, ulteriore conseguenza che vogliamo qui anticipare, il conoscere non è qualcosa di diverso da questo rapporto, ma soltanto un modo di essere dell'essere-nel-mondo (1). Infatti, l'essere-nel-mondo implica due atteggiamenti o strutture (che corrispondono alla lontana alla distinzione del pratico e del teoretico), l'una che vien chiamata *Sorge*, e che esprime una cura, un travaglio, l'altra che corrisponde a un arresto di questa corrente emozionale e pratica e al prevalere di un abito di osservazione e contemplazione.

Si tratta ora di analizzare fenomenologicamente il rapporto dell'essere-nel-mondo, cioè di considerare, uno per uno, l'elemento della mondanità, il soggetto che è nel mondo e, infine, il significato dell'essere-in. Ma a questo punto, per paura di perdersi nello spaventoso labirinto della terminologia heideggeriana, prendo con me una guida: il Grasselli, che ne conosce a perfezione la topografia. « La mondanità è rappresentata dal tessuto delle strutture e dei reciproci rimandi (*Verweisungen*) delle cose sperimentate originariamente come puri strumenti. Questa struttura viene in chiaro man mano che la coscienza cessa di vivere nell'abbandono immediato, nella naturalità primitiva e si sveglia alla riflessione. I primi momenti di questa riflessione iniziale sono rappresentati dalle rotture create nell'omogeneità della coscienza dall'esperienza di insufficienze e mancanze di cose richieste dalla situazione pratica del momento; insufficienze e mancanze che, creando uno stato di disagio, portano naturalmente alla coscienza le connessioni complesse in cui s'inquadrano e che nel loro insieme costituiscono la mondanità » (2). Questo periodo di colore oscuro è però un modello di chiarezza in confronto del testo dello Heidegger (3). E tutto ciò per riscoprire un trito concetto del prammatismo, che le cose dell'esperienza ci sono originariamente offerte come strumenti pratici in rapporto coi nostri bisogni.

Con la stessa profondità, l'Autore risponde al secondo quesito su « chi è nel mondo », escogitando cioè un *Mitdasein in der Welt*, che è rivelatore di un soggetto all'altro, e per cui la *Sorge* della singola esistenza diviene una reciproca *Fürsorge*. E veniamo final-

(1) HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 61-62.

(2) GRASSELLI, art. cit., p. 339.

(3) *Sein und Zeit*, pp. 71 segg.

mente alla terza domanda, alla determinazione dell' « esser-in », che ad un esperto di studi fenomenologici, cioè al citato Grasselli, appare l'aspetto più interessante della filosofia dello Heidegger.

La più semplice struttura dell'essere-in è il *Da*, l'esserci, la *Befindlichkeit*. L'immediatezza è vissuta come nuovo stato d'animo elementare, oltre il quale non è possibile un ulteriore regresso e che vien detto *Geworfenheit* (= esser gettato!?). È questa la maniera d'essere delle affezioni sensibili. Di qui poi si passa ai gradi superiori dell'intendere (*Verstehen*) e dello spiegare (*Auslegung*).

Il lettore, che non sia già stufo di questi contraffatti riecheggianti di vecchi motivi già noti, può, proseguendo, trovarne degli altri. Nell'ultima sezione del libro, che tratta del rapporto dell'essere col tempo, egli può rimirare il volto del moderno storicismo, ridotto anch'esso a una mera consistenza d'ombra. Il gioco è ormai chiaro: l'*In-der-Welt-sein* diviene un *In-der-Zeit-sein*, e questo viene immediatamente assunto a dignità di storia, quasi che la storicità si compendiasse tutta nella temporalità (1).

Ma qui ci arrestiamo. Troppe pagine della *Critica* abbiamo sciupato per esporre una dottrina che non c'insegna nulla e che, quando non è puro vaniloquio, ci ridà faticosamente, con un complicato mimetismo, cose che già sapevamo più chiaramente e che eravamo in grado di esporre con un linguaggio più cristiano. Per me, di tutta l'odierna fenomenologia, il problema più vivo ed assillante è quello del suo successo in un paese filosoficamente dotato come la Germania.

*continua.*

GUIDO DE RUGGIERO.

(1) « *Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, dass das im Miteinandersein vergangene und zugleich überlieferte und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.* » (*Sein und Zeit*, p. 379.)