UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche

XXXVIII ciclo

Curriculum di Filosofia

Fenomenologia e pratica dell'abitare nel pensiero di Martin Heidegger: costituzione ed appropriazione del senso

Coordinatrice: prof.ssa Anna Donise

Tutor: prof.ssa Anna Pia Ruoppo

Candidato:

Giovanni Battista Armenio

Matr. DR996579

A.A. 2024/2025

A mio nonno

Indice

INTRODUZIONE – Impostazione tematica, storiografica e teoretica della ricerca 1

1. Presentazione della ricerca alla luce dello stato dell'arte: impostazione storiografica 1

2. Impostazione teoretica della ricerca. L'abitare come paradigma ambivalente concernente il senso: a partire da Essere e tempo 5

3. La costituzione del senso 10

3.1 Costituzione del senso e non, invece, fondazione 14

3.2 Costituzione del senso e non, invece, costruzione 17

4. In generale, cosa si intende per "senso"? Tra senso comune, esistenza e fenomenologia 19

4.1 L'essenziale ambivalenza del senso 24

5. Articolazione della ricerca 28

PRIMA PARTE – Vita, senso, fenomenologia 30

CAPITOLO I – Vita e filosofia. *I problemi fondamentali della fenomenologia 1919/20* 33

1. Prima delineazione del paradosso dell'origine del senso: la fenomenologia come scienza originaria 34

2. L'autosufficienza della vita come totalità di senso 42

3. L'articolazione del senso mondano: *Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt* 47

4. La vita di fatto: quotidianità, significatività, effettività 56

5. La vita di fatto come dimensione sorgiva della scienza 68

5.1 La scienza come nesso di espressione della vita 72

5.2 Il prendere contezza come modificazione espressiva della vita ed espressione dei suoi nessi di significatività 74

5.3 Fissazione e conferimento di forma dei nessi di significatività 78

6. L'origine è la vita stessa: il paradosso della fenomenologia come scienza dell'origine e la sua trasformazione 82

CAPITOLO II – Fenomenologia e tradizione: distruzione e liberazione del senso. *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico* 87

1. Filosofia, fenomenologia ed esperienza effettiva della vita 88

2. Il logorarsi della significatività: dal senso vissuto alla sua non originarietà 92

3. Tradizione e distruzione fenomenologica 97

4. L'ambiguità della storia nella pluralità dei suoi significati e il problema di un rapporto originario con essa 101

5. Dalla distruzione fenomenologica all'esperienza effettiva della vita 107

6. Il compito della fenomenologia: distruzione della tradizione e liberazione dell'esistenza 113
CAPITOLO III – La fine della filosofia e l'inizio della fenomenologia. *Introduzione all'indagine fenomenologica* 119
1. Dalla filosofia tradizionale all'esserci 120
2. L'esserci come tema dell'indagine fenomenologica: fenomeno, discorso e possibilità della copertura 122
3. Il primato della coscienza e il predominio della certezza 126
4. La cura della certezza e l'insufficienza del richiamo "alle cose stesse" 129
5. Situazione ermeneutica, possesso preliminare e distruzione 132
6. L'omissione della questione dell'essere e la fuga dell'esserci 135
7. Distorsione, scopritezza, minaccia 138
8. Al fondo della fenomenologia e dell'esistenza: la spaesatezza 141
CAPITOLO IV – *Essere e tempo* come cambio di paradigma 146
1. La posizione della domanda sul senso dell'essere 147
2. Il proposito di una distruzione dell'ontologia tradizionale a partire dalla questione dell'essere 151
3. La problematica idea di fenomenologia 154
3.1 Lo statuto fenomenologico del concetto di velatezza 161
3.2 La fenomenologia come possibilità: un celebre fraintendimento 171
4. L'ambiguo proposito di una "ontologia fondamentale": fondazione o rivolgimento etico? 176
4.1 Le ambigue origini dell'ontologia fondamentale 178
4.2 Dalla domanda sul senso dell'essere all'ontologia fondamentale 182
4.3 Tra ontologia fondamentale e analitica esistenziale 186
4.4 Il senso ambiguo dell'ontologia fondamentale 189
5. Ontologia fondamentale e problema della fondazione 196
SECONDA PARTE – Costituzione ed appropriazione del senso 199
CAPITOLO I – La costituzione del senso mondano 201
1. Il problema dell'esistenza e della sua essenza 201
2. L'in-essere come abitare 205
3. Il mondo come orizzonte pratico di manifestatività 210
4. L'apertura dell'esistenza al senso 220
4.1 L'apertura emotiva 220
4.2 Precomprensione e interpretazione del senso 223
4.3 La nozione di interpretazione come critica al concetto husserliano di costituzione 226

4.4 L'apertura discorsiva 231

CAPITOLO II – La costituzione intersoggettiva del senso 236
1. Il con-essere dell'esistenza 236
2. Tensioni teoriche nella delineazione del *Mitsein* 239
3. Lo statuto ontologico-trascendentale del *Mitsein* 243
4. La fondazione pubblica del significato e del possibile: *das Man* 246
CAPITOLO III – L'appropriazione del senso 259
1. Tra autenticità e inautenticità 259
2. Il crollo del senso: angoscia e spaesamento 261
3. L'angoscia come riduzione fenomenologica ed esistenziale 268
4. La morte come impossibile 275
5. La morte come dinamica esistenziale 284
5.1 L'ambigua determinazione del concetto di morte 288
5.2 Il problema teorico dell'anticipazione della morte: tra Heidegger e Sartre 291
6. L'essere-per-la-morte come passaggio all'autenticità esistenziale 302
6.1 L'autenticità come rivolgimento etico 310
6.2 Tra significati autentici e inautentici 317
7. Il problema di un'appropriazione intersoggettiva del senso 320
7.1. A partire dalla gettatezza 320
7.2 Il *Man* come tradizione vivente 323
7.3 Destino individuale e destino comune 333

CONCLUSIONE 341

BIBLIOGRAFIA 344

INTRODUZIONE –

Impostazione tematica, storiografica e teoretica della ricerca

1. Presentazione della ricerca alla luce dello stato dell'arte: impostazione storiografica

Il presente lavoro ha per oggetto il concetto di "abitare" (*Wohnen*) nel pensiero di Martin Heidegger, con specifico riferimento alla sua articolazione nei lavori anteriori e coevi a *Sein und Zeit*[1] (1927). Tale delimitazione costituisce il carattere inedito della presente ricerca sull'abitare.

Notoriamente, infatti, la riflessione sull'abitare è comunemente associata alla speculazione del filosofo successiva alla cosiddetta «svolta» (*Kehre*) degli anni Trenta[2]. Lo si può osservare nei celebri lavori raccolti in *Saggi e discorsi*[3], quali *Costruire abitare pensare*[4],

[1] Heidegger M., *Sein und Zeit* (1927), GA 2, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di Chiodi P., a cura di Volpi F., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2014.

[2] Con "*Kehre*" si intende quella «svolta» del pensiero, annunciata esplicitamente nel 1946 nel *Brief* (cfr. Heidegger M., *Brief über den »Humanismus«* [1946], in Id., *Wegmarken* [1919-1961], GA 9, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 313-364, trad. it. a cura di Volpi F., *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315) ma invero già in cammino con la pubblicazione di *Essere e tempo* e compiutamente realizzatasi nel 1930 con *Dell'essenza della verità* – come inoltre segnalato dallo stesso autore nella «nota a» giustapposta alla propria copia personale della prima edizione di *Wegmarken* (cfr. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit*, in Id., *Wegmarken*, cit., pp. 177-202, trad. it. a cura di Volpi F., *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 133-157: p. 148) – con cui sarebbe stato tentato un rinnovato approccio al problema dell'essere, e che perciò scandirebbe il passaggio da una "prima" ad una "seconda" fase del «cammino di pensiero» (*Denkweg*) heideggeriano (cfr. Heidegger M., *Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson* (1962), in Id., *Identität und Differenz*, GA 11, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, pp. 143-152, trad. it. di Anelli A., *Dalla fenomenologia al pensiero*, in Anelli A., *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 109-124). Non potendo qui dilunguarci, per una ricostruzione della questione nei propri connotati storiografici e teoretici, vedasi Samonà L., *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento* in Volpi F. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Bari-Roma 2005, pp. 167-208; Ferraris M., *Cronistoria di una svolta*, in Heidegger M., *La svolta*, il melangolo, Genova 1990; Pöggeler O., *Svolta o continuità nel pensiero di Heidegger?*, *Rivista di filosofia*, 83, 1992, pp. 25-49; Ruggenini M., *La questione dell'essere e il senso della «Kehre»*, *aut aut*, 248-249, 1992, pp. 93-119; Risser J. (a cura di), *Heidegger toward the Turn: Essays on the work of the 1930s*, State University of New York, Albany 1999.

[3] Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), GA 7, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, trad. it. a cura di Vattimo G., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2016.

[4] Heidegger M., *Bauen Wohnen Denken* (1951), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 145-164, trad. it. a cura di Vattimo G., *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 96-108.

«... Poeticamente abita l'uomo...»[5], *La cosa*[6], nelle letture dedicate alla poesia di Hölderlin, tra cui spicca *Hölderlins Hymne "Der Ister"*[7], nonché in alcune criptiche ma capitali considerazioni presenti nella *Lettera sull'«umanismo»*[8] e nei *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*[9]. In tali testi è infatti rinvenibile una trattazione alquanto esplicita del tema dell'abitare da parte dell'autore.

Per giunta, non si può fare a meno di rilevare come la nozione di abitare occupi una posizione privilegiata all'interno dell'intera speculazione heideggeriana, nella misura in cui sarebbe tracciata dall'autore una coessenzialità fondamentale tra il concetto di "essere" (*Sein*) – questione qualificante come tale la riflessione heideggeriana – e la nozione di "abitare", mediante la quale sarebbe espresso il significato più proprio dell'enigma dell'essere. Ciò è riscontrabile sin da *Essere e tempo*, nonché successivamente in *Introduzione alla metafisica*[10] e *Eraclito*[11], così come nei già citati *Lettera sull'«umanismo»*, *Costruire abitare pensare* e *Che cosa significa pensare?* Un intreccio d'essenza tra l'essere e l'abitare che, pertanto, sottrarrebbe quest'ultimo al rango di mera e circoscritta topica tra le molteplici presenti all'interno della speculazione del filosofo, e che pone in luce l'abitare come il modo più pertinente ed essenziale di esprimere la *Seinsfrage* nei propri connotati fenomenologici, pratici, linguistici, etici e metafisici. Abitare, dunque, come paradigma che esprimerebbe e riassumerebbe l'intero portato della *Seinsfrage*, quale emblematico modo – per riprendere una formulazione cara a Heidegger – di dire il «medesimo», sebbene non «lo stesso».

Tale impostazione troverebbe ulteriore conferma nelle considerazioni svolte dallo stesso Heidegger nei celebri seminari di Le Thor, nei quali egli osserva come, dopo *Sein und Zeit* e il suo riuscito naufragio, la «domanda sulla questione dell'essere» (*Seinsfrage*), inizialmente formulata come domanda sul «senso dell'essere» (*Sinn von Sein*), venga dapprima riformulata come domanda sulla «verità dell'essere» (*Wahrheit des Seins*) e, infine, come domanda sulla

---

[5] Heidegger M., *»...dichterisch wohnet der Mensch...«* (1951), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 189-208, trad. it. a cura di Vattimo G., *«...Poeticamente abita l'uomo...»*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-138.

[6] Heidegger M., *Das Ding* (1950), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 165-187, trad. it. a cura di Vattimo G., *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 109-124. Conferenza nella quale sebbene la parola abitare compaia molto raramente, essa tuttavia risulta essere fondamentale per la messa in luce della concezione heideggeriana di "abitare", come anche osservato da Gianni Vattimo nella *Introduzione*, Heidegger M., *Saggi e discorsi*, cit., p. XV.

[7] Heidegger M., *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (1942), GA 53, a cura di Biemel W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, trad. it. di Sandrin C., Ugazio U. M., *L'inno «Der Ister» di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.

[8] Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»*, cit.

[9] Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, trad. it. di Iadicicco A., a cura di Volpi F., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.

[10] Cfr. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, a cura di Jaeger P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. a cura di Masi G., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, pp. 65-67.

[11] Cfr. Heidegger M., *Heraklit* (1943, 1944), GA 55, a cura di Frings M. S., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, trad. it. di Camera F., *Eraclito*, Mursia, Milano 2015, p. 145, pp. 230-243.

«località dell'essere» (*Ortschaft des Seins*), la quale a sua volta sarebbe stata realizzata come «*topologia dell'essere*» (*Topologie des Seyns*)[12], ossia come pensiero del molteplice e nondimeno unitario farsi luogo, cosa, parola e mondo dell'essere quale «evento»[13] (*Ereignis*) della «presenza» (*Anwesenheit*), l'evento che dà e con cui si dà – «*Es gibt*»[14] – qualsivoglia «senso d'essere» (*Sinn des Seins*).

Infine, a testimoniare la presenza preponderante della riflessione sull'abitare all'interno del cosiddetto "secondo" Heidegger, vi è la ricorrenza disseminata di parole e lemmi che richiamano o che implicano tale orizzonte concettuale, quali quelli di «mondo» (*Welt*), «spazio» (*Raum*), «luogo» (*Ort*), «terra» (*Erde*), «casa» (*Heimat*), motivo per cui tracce significative di una riflessione sull'abitare sono altresì rinvenibili in numerosi scritti, tra cui quelli raccolti in *In cammino verso il Linguaggio*[15], in *Holzwege*[16], in *Segnavia*[17], in *Tempo e essere*[18], nonché nelle riflessioni svolte nei *Seminari di Zollikon*[19], in *Dall'esperienza del pensiero*[20] e *Che cosa significa pensare?*[21].

Tuttavia, il tema dell'abitare nel contesto del "secondo" Heidegger risulta essere ampiamente affrontato e sviluppato dalla ricerca. Molteplici, infatti, sono gli studi ad esso dedicati, i quali in vario modo hanno offerto dello stesso diverse prospettive, ponendone di volta in volta in rilievo le declinazioni topologiche, cosmologiche, poetiche, antropologiche, architettoniche, ecologiche, paesaggistiche ed etiche[22]. Presa dunque in considerazione la

---

[12] Heidegger M., *Seminare*, GA 15, a cura di Ochwadt C., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1986, trad. it. a cura di Volpi F., *Seminari*, Adelphi, Milano 2003, pp. 99-100.
[13] Cfr. ivi, pp. 134-144.
[14] Heidegger M., *Zeit und Sein*, in Id., *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), GA 14, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, pp. 3-30, trad. it. a cura di Badocco C., *Tempo e essere*, in Id., *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 3-31.
[15] Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache* (1950-1969), GA 12, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di Caracciolo A., Caracciolo Perotti M., a cura di Caracciolo A., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2015.
[16] Heidegger M., *Holzwege* (1935-1946), GA 5, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, trad. it. a cura di Cicero V., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.
[17] Heidegger M., *Segnavia*, cit.
[18] Heidegger M., *Tempo ed essere*, cit.
[19] Heidegger M., *Zollikoner Seminare* (1958-1969), GA 89, a cura di Trawny P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2017, trad. it. di Giugliano A., a cura di Mazzarella E., Giugliano A., *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 2000.
[20] Vedasi in particolare *Die Kunst und der Raum* (1969), in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA 13, a cura di Heidegger H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 203-210, trad. it. a cura di Curcio N., rispettivamente *L'arte e lo spazio*, in Id., *Dell'esperienza del pensiero*, il melangolo, Genova 2011; Id., *Das Wohnen des Menschen* (1970), in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens*, cit., pp. 213-220, trad. it. a cura di Curcio N., *L'abitare dell'uomo*, in Id., *Dell'esperienza del pensiero*, cit.; Id., *Sprache und Heimat* (1960), in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens*, cit., pp. 155-180, trad. it. a cura di Curcio N., *Linguaggio e terra natia*, in Id., *Dell'esperienza del pensiero*, cit.
[21] Heidegger M., *Was heißt Denken?* (1951-1952), GA 8, a cura di Coriando P. L., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002, trad. it. a cura di Vattimo G., *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1996.
[22] Naturalmente, si tratta di categorie tematiche e concettuali i cui confini sono alquanto labili, motivo per cui non è sempre possibile ascrivere in modo esclusivo i molteplici studi all'interno di una sola categoria. Tuttavia, il

ricchezza e la varietà dello stato dell'arte degli studi, ciò che emerge con chiarezza è l'assenza di ricerche esplicitamente e direttamente dedicate al concetto di abitare nell'ambito del cosiddetto "primo Heidegger", ossia in riferimento ai materiali e ai lavori elaborati nei periodi di Friburgo e Marburgo, precedenti alla pubblicazione di *Sein und Zeit* nel 1927 e confluiti in essa. La presente ricerca dottorale, pertanto, si propone in primo luogo di richiamare l'attenzione della critica su tale lacuna nel campo degli studi heideggeriani e, al contempo, di offrire un primo contributo alla sua esplorazione.

Inoltre, a motivare l'impostazione della presente indagine vi è una ragione di ordine eminentemente teoretico. Si ritiene infatti che il fiorire di studi sull'abitare dedicati al cosiddetto "secondo" Heidegger non abbia soltanto orientato in modo selettivo le modalità di accesso alla questione, contribuendo alla formazione di una sorta di canone implicito relativo alla letteratura primaria e secondaria di riferimento, ma abbia fatto sì che si trascurasse il significato propriamente *esistenziale* e *fenomenologico* del concetto di abitare. Un significato che, invece, emerge con particolare chiarezza proprio all'interno della prima fase della riflessione heideggeriana, antecedente alla cosiddetta *Kehre*.

---

tratteggio di una mappatura orientativa resta possibile. Per la accezione topologica dell'abitare, si veda: Malpas J., *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2006; Id., *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2012; Id., *Rethinking Dwelling. Heidegger, Place, Architecture*, Bloomsbury, London 2021; Venezia S., *Luogo ed evento. La topologia non 'utopica' del pensiero di Martin Heidegger*, «Logoi.ph», 9, 23, 2023, pp. 320-331; Resta C., *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1996; Duque F., *Abitare la terra. Ambiente, Umanismo, Città*, Moretti & Vitali, Bergamo 2007; Mazzarella E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981. Per la accezione cosmologica dell'abitare, vedasi: Mitchell. A., *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston 2015; Capobianco R., *Heidegger's Way of Being*, University of Toronto Press, Toronto 2014. Per quella poetica, vedasi: Marx W., *The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet*, in Kockelman J. (a cura di), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, Evanston 1972, pp. 234-259; Raj Singh R., *Heidegger and the Poetic Human Dwelling*, in Tymieniecka A.-T. (a cura di), *Passion for Place. Book II*, Springer, Dordrecht 1997, pp. 251-260. Per una lettura antropologica: Tonner P., *Dwelling. Heidegger, Archaeology, Mortality*, Routledge, London-New York 2018; Pesare M., *Abitare ed esistenza. Paideia dello spazio antropologico*, Mimesis, Milano-Udine 2009; Petrosino S., *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007; Pasqui G., *I filosofi e il progetto per la città*, nello specifico il quarto capitolo intitolato *Abitare, ripensando Heidegger e Bourdieu*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 85-104. Sulla rilevanza del concetto di abitare in ambito architettonico, vedasi: Bonicco-Donato C., *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille 2019; Barbaza R. E., *Heidegger and a New Possibility of Dwelling*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003. Sulla apertura ecologica della questione, vedasi: Cesarone V., *Il pensiero ecologico*, in Fabris A. (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma 2023, pp. 239-263; Schallow F., *Heidegger's Ecological Turn. Community and Practice for Future Generations*, Routledge, London 2021; Zimmerman E. M., *Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship*, «Environmental Ethics», 15, 3, 1993, pp. 195-224; Seamon D., Mugerauer R. (a cura di), *Dwelling, Place and Environment. Towards a Phenomenology of Person and World*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1985. Sull'eticità dell'abitare, vedasi: Cesarone V., *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come* oikosophia, Marietti, Genova-Milano 2008; Gurisatti G., *Per un'est/etica dell'abitare*, in Id., *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 299-364; Fabris A., *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in Ardovino A. (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 111-126.

La presente ricerca è stata dunque impostata sulla scorta di tali considerazioni, tanto nel proprio inquadramento storiografico quanto nel proprio orizzonte teoretico. Circoscritto l'intorno dei materiali a cui volgersi, l'indagine adotta un approccio genetico-interpretativo, volto a rintracciare la presenza del concetto di abitare nel contesto indicato, a ricostruirne i primi sviluppi nel pensiero heideggeriano, a esaminarne la configurazione paradigmatica, a discuterne le implicazioni filosofiche. In particolare, i lavori a cui essa fa principalmente riferimento sono: *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*[23], *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*[24], *Introduzione all'indagine fenomenologica* [25] ed *Essere e tempo*.

2. Impostazione teoretica della ricerca. L'abitare come paradigma ambivalente concernente il senso: a partire da Essere e tempo.

Da un punto di vista teoretico, l'indagine si colloca entro una impostazione concettuale ben definita, che trova le proprie ragioni filosofiche d'essere a partire dall'«analitica esistenziale» (*existenziale Analytik*) di *Essere e tempo*. La tesi che orienta l'impostazione teoretica della presente ricerca, e che verrà esibita e istruita nel corso dell'intera trattazione, è che il concetto di "abitare" (*Wohnen*), così come figurato nella prima riflessione heideggeriana, sia in essenziale e costitutiva relazione con ciò che, tanto in ambito fenomenologico quanto in ambito esistenziale, rappresenterebbe la vera questione capitale: la questione del "senso" (*Sinn*). Più precisamente, l'ipotesi di fondo è che la riflessione sull'abitare consista innanzitutto, e in modo fondamentale, in una riflessione sul senso, e che l'opera heideggeriana, soprattutto nel suo primo periodo, rappresenti il luogo speculativo privilegiato di tale messa in chiaro.

Naturalmente, se ciò fosse vero – ed è qui che si manifesta il carattere filosofico-speculativo della ricerca – risulterebbe da sé evidente che la questione così impostata, ossia, la questione dell'abitare in quanto questione concernente il senso, sarebbe di carattere *preliminare* rispetto ai diversi modi di affrontare la complessa e articolata tematica dell'abitare. Essa si

[23] Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, a cura di Gander H.-H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, trad. it. di Spinelli A. in collaborazione con Pfefferkorn J., a cura di Menga F. G., *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata 2017.
[24] Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920), GA 59, a cura di C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, trad. it. di Canzonieri A., a cura di Costa V., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012.
[25] Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), GA 17, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, trad. it. a cura di Pietropaoli M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Bompiani, Milano 2018.

collocherebbe, per così dire, "a monte", o "al di qua", delle sue molteplici declinazioni e dei differenti approcci possibili, costituendone la condizione di intelligibilità. Per questo motivo, la presente ricerca non affronterà l'abitare nelle sue più consuete declinazioni paesaggistiche, ambientali, ecologiche, spaziali, urbanistiche o architettoniche.

D'altra parte, l'intuizione teoretica, secondo cui l'abitare consisterebbe in un paradigma essenzialmente concernente la relazione con il senso, trova un solido fondamento testuale. I paragrafi 12 e 40 di *Essere e tempo* – rispettivamente intitolati *Linee fondamentali dell'essere-nel-mondo a partire dall'in-essere come tale*[26] e *La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci*[27] – si sono rivelati decisivi sia per la formulazione di tale ipotesi, sia, conseguentemente, per l'impostazione della struttura portante della presente ricerca e della sua articolazione complessiva.

In particolare, i paragrafi 12 e 40 di *Essere e tempo* pongono in luce l'abitare come un paradigma unitario e, tuttavia, essenzialmente *ambivalente*, in quanto articolato secondo due momenti fondamentali. L'abitare viene tematizzato, da un lato, come «in-essere» (*In-Sein*) dell'esistenza, vale a dire come relazione di «familiarità»[28] (*Vertrautheit*) con il senso mondano; un senso che risulterebbe dunque già sempre dato e compreso, prima di qualsivoglia tematizzazione esplicita. Dall'altro lato, esso emerge come una dimensione che tacitamente cela una condizione di fondamentale «spaesamento»[29] (*Unheimlichkeit*), un «non-sentirsi-a-casa-propria»[30] (*Nichtzuhause-sein*) nel mondo, che si renderebbe manifesto nell'esperienza dell'«angoscia»[31] (*Angst*). Come è possibile osservare nel prosieguo dell'opera, da tale esperienza scaturirebbe la possibilità di una messa in questione del senso e, conseguentemente, della sua «appropriazione»[32] (*Aneignung*) da parte dell'esistenza.

Sebbene tali snodi verranno sviluppati nel corso della ricerca, è opportuno citare, a fini esplicativi, un passo significativo del paragrafo 12, dedicato all'«in-essere» (*In-Sein*) dell'esistenza:

> L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'«in», originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. «In» deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito…: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo* (…). L'espressione «*bin*»,

[26] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 73-81.
[27] Ivi, pp. 225-233.
[28] Cfr. ivi, pp. 73-81.
[29] Cfr. pp. 225-233.
[30] Cfr. *ibidem*.
[31] Cfr. *ibidem*.
[32] Cfr. ivi, pp. 311-319.

> «sono», è connessa a «*bei*», «presso». «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso… il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere» come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso…, aver familiarità con…[33].

Come si può leggere, la nozione di "abitare" esprimerebbe l'*essere dell'esistenza* nella sua costitutiva cooriginarietà con il *mondo*, vale a dire la reciproca e fondamentale *relazione* tra i due. Tale relazione si concretizzerebbe nel coinvolgimento dell'esistenza in un senso mondano già sempre dischiuso, compreso e accolto, dal quale essa trarrebbe le possibilità del proprio aver da essere, del proprio curarsi e affaccendarsi. Il coinvolgimento con il senso mondano si manifesterebbe pertanto come un rapporto di *familiarità vissuta*, ossia come un essere e sentirsi "di casa" nel mondo. L'essere in generale – in questo caso, l'essente in quanto tale – risulterebbe così esser sempre dischiuso secondo un senso proprio, «come qualcosa che mi è familiare *in questo o quel modo*»; ma, proprio perciò, tale senso sarebbe essenzialmente statuito entro un costitutivo coinvolgimento con l'esistenza, ossia entro una relazione vivente, che Heidegger esprimerà con la nozione di «esser-presso»[34] (*Sein bei*).

Abitare, dunque, significa in modo fondamentale avere familiarità con il mondo (*Weltvertrautheit*), con il senso mondano, vale a dire con ciò che è dischiuso e manifesto per l'esistenza e che, in quanto tale, risulta essere già sempre preliminarmente compreso. Inoltre, come si può osservare nel prosieguo dell'opera, le successive analisi concernenti la «comprensione» (*Verstehen*) e l'«interpretazione»[35] (*Auslegung*), unitamente all'estensione intersoggettiva delle stesse nella disamina del «con-essere»[36] (*Mitsein*) dell'esistenza, nonché della sua realizzazione quotidiana e pubblica nel «Si»[37] (*Man*), porrebbero in rilievo l'intrascendibile determinatezza del senso mondano nei propri significati e possibilità. Determinatezza del senso che, pertanto, costituirebbe la «situazione» (*Situation*) storica ed effettiva in cui l'esistenza, individuale e collettiva, sarebbe di volta in volta «gettata» (*geworfen*) ad essere.

Tuttavia, come poc'anzi annunciato, si deve necessariamente altresì considerare che la familiarità del o con il senso mondano rappresenta invero soltanto il primo e non l'unico od ultimo momento costitutivo dell'abitare. Il concetto di abitare, infatti, proprio in quanto cooriginario con quello di senso, è un concetto strutturalmente ambivalente, e il paragrafo 40,

[33] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 74-75.
[34] Cfr. ivi, p. 75.
[35] Cfr. ivi, pp. 183-189.
[36] Cfr. ivi, 148-157.
[37] Cfr. ivi, pp. 157-162.

dedicato al tema dell'«angoscia» (*Angst*), ne mette in luce il suo secondo e nondimeno cooriginario momento costitutivo: la «spaesatezza» (*Unheimlichkeit*):

> Nell'angoscia ci si sente «*spaesati*». Qui trova espressione innanzitutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa propria. Durante l'indicazione fenomenica iniziale della costituzione fondamentale dell'Esserci e la chiarificazione del senso esistenziale dell'in-essere contrapposto al significato categoriale dell'«esser-dentro», l'in-essere fu determinato come abitare presso…, essere familiare con… Questo carattere dell'in-essere fu poi ulteriormente chiarito attraverso l'analisi della pubblicità del Si, che introduce nella quotidianità media dell'Esserci la tranquillizzante sicurezza di sé e l'ovvietà del «sentirsi-a-casa-propria». L'angoscia, al contrario, va a riprendere l'Esserci dalla sua immedesimazione deiettiva col «mondo». La familiarità quotidiana si dissolve. L'esserci resta isolato, ma lo è *come* essere-nel-mondo. L'in-essere assume il «modo» esistenziale del *non-sentirsi-a-casa-propria*. A null'altro si allude quando si parla di «spaesamento»[38].

Infine, prosegue Heidegger: «*Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria deve essere concepito come il fenomeno più originario*»[39].

Relegando l'esistenza nella propria solitudine di fondo (dischiudendo «l'Esserci come *solus ipse*»[40]), nel patema dell'angoscia l'esistenza esperirebbe lo sprofondare del senso, e con ciò il venir meno della caratteristica familiarità mondana: in tal modo, a rendersi palese sarebbe la fondamentale condizione di «spaesamento» (*Unheimlichkeit*), ovvero, il suo inquieto essere «in nessun luogo» (*nirgends*), il silente «non-sentirsi-a-casa-propria» (*Nichtzuhause-sein*) nel mondo; condizione che, innanzitutto e perlopiù, risulterebbe essere celata proprio dalla costitutiva familiarità del senso.

Seguono da ciò due implicazioni di natura teorico-pratica, decisive per la messa in chiaro del paradigma dell'abitare nella sua articolazione.

Per prima cosa, nella suddetta condizione si paleserebbe l'originaria correlazione tra il senso e l'esistenza, attraverso la riconduzione del senso nel «nulla»[41] (*Nichts*) dell'«essere-nel-mondo stesso»[42] (*In-der-Welt-sein selbst*), ovvero alla stessa apertura che l'esistenza stessa è –

---

[38] Ivi, p. 230.
[39] Ivi, p. 231.
[40] Ivi, p. 230. Solitudine o, più propriamente, «isolamento» (*Vereinzelung*) denotante l'esistenza che fa la sua prima comparsa nel paragrafo 26 dell'opera *Il con-Esserci degli altri e il con-essere quotidiano*, e che viene in seguito esplicitata nel suo portato esistenziale nel paragrafo 53 *Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico*. Il suddetto concetto, sempre in relazione al mondo e alla finitezza dell'esistenza, sarà successivamente tematizzato da Heidegger nel corso friburghese del 1929/30 (cfr. Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/30], GA 29-30, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. di Coriando P. L., a cura di Angelino C., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, il melangolo, Genova 1999).
[41] Ivi, p. 228.
[42] Ivi, p. 229.

motivo per cui alcuni interpreti hanno riconosciuto nell'angoscia una peculiare funzione "riduttiva" in senso fenomenologico[43]. In secondo luogo, nel dileguarsi della familiarità mondana, nello sprofondare del senso e nell'emergere della sua fondamentale correlazione all'esistenza, il senso si rivelerebbe non soltanto come l'apertura mondana già sempre data e compresa, bensì, proprio in quanto nell'angoscia si dischiuderebbe lo spaesamento di fondo dell'esistenza, il suo strutturale non essere mai a casa nel mondo, lo spaesamento porrebbe l'esistenza in una condizione di «risolutezza»[44] (*Entschlossenheit*) nei confronti di se stessa e del mondo, ossia in una condizione nella quale il senso si offre come suscettibile di essere messo in questione, in tal modo dischiudendo la possibilità di una presa in carico e di una «decisione»[45] (*Entscheidung*) da parte dell'esistenza.

Correlativamente a tale sospensione del senso mondano, si renderebbero manifesti quei significati e quelle possibilità mondane che, per quanto determinate e disponibili, resterebbero celate e occultate proprio dal costitutivo e prevalente rapporto di familiarità con il senso, e che dunque nella condizione di angosciato spaesamento possono essere "liberate", sottratte alla quotidianità coprente del senso mondano, e divenire oggetto di decisione e di «appropriazione» (*Aneignung*) da parte dell'esistenza. Appropriazione che, pertanto, per quanto non possa essere "assoluta" in senso pregnante – ossia sciolta, slegata dal senso mondano a cui essa costitutivamente non può che appartenere e riferirsi –, tuttavia, proprio perché dischiusasi nell'isolamento dell'angoscia e nello sprofondare del senso, può essere condotta dall'esistenza a partire da sé stessa, ossia in modo proprio, «autentico» (*eigentlich*).

Alla luce di ciò, l'*Unheimlichkeit*, lo spaesamento di fondo soggiacente alla quotidiana familiarità del senso, e la conseguente possibilità di appropriazione di quest'ultimo rappresentano il secondo momento costitutivo dell'abitare. In tal senso, i paragrafi 12 e 40 di *Essere e tempo* pongono in luce il concetto di abitare come paradigma essenzialmente *ambivalente*, precisamente in quanto strutturato secondo i suddetti due momenti: da un lato, la familiarità quotidiana con il senso mondano; dall'altro, la soggiacente condizione di spaesamento, palesantesi nell'angoscia, e la conseguente possibilità di questionamento e di appropriazione del senso.

A partire da tale struttura ambivalente e nondimeno unitaria del concetto di abitare, la ricerca distingue, istruisce ed esplicita, con taglio teoretico, i due momenti appena delineati. Il

[43] Cfr. Courtine J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp. 207-247; Marion J.-L., *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum, Venezia 2010, pp. 115-127; Rovatti P. A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987, pp. 74-84.
[44] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 352-359.
[45] Ivi, pp. 363-369.

primo, concernente la familiarità del senso, viene tematizzato come questione concernente la *costituzione del senso*. Il secondo, invece, è volto a indagare la possibilità dell'*appropriazione del senso*, nonché le implicazioni teoriche e pratiche che ne conseguono.

3. La costituzione del senso

Se con la nozione di "senso" si intende indicare l'orizzonte mondano di manifestatività e di possibilità entro cui l'esistenza è costituita e in cui sempre si mantiene, il quale a sua volta costituirebbe tanto la familiarità del mondo e la quotidianità dell'esistenza, quanto, in prospettiva più estesa, l'orizzonte dell'esperibilità e dell'intelligibilità in generale[46], con la parola "costituzione" si intende invece sottolineare la peculiare determinazione *fenomenologica* dell'indagine sul senso.

Indubbiamente, tale nozione è qui assunta in una accezione affine e tuttavia non coincidente con quella husserliana di «*Konstitution*», che riassume in sé il progetto dell'analisi «genetica» (*genetisch*) della costituzione del senso, emblematicamente sviluppata nel secondo volume delle *Idee*[47] – testo che, sebbene pubblicato postumo, Heidegger conosceva nel contenuto[48]. Nell'ambito della fenomenologia husserliana, il concetto di costituzione occupa una posizione centrale, in quanto esprime tanto il proposito metodologico fondamentale della fenomenologia quanto il suo oggetto proprio.

Nel lessico fenomenologico, il concetto di costituzione (*Konstitution*) designa infatti, in generale, il modo con cui gli oggetti e le diverse regioni dell'essere – in altro modo, l'oggettualità – si danno all'esperienza secondo forme di senso determinate, in correlazione a specifici atti della coscienza. A partire dalla propria matrice neokantiana, l'idea guida è che non vi sia mondo né oggetto se non in *relazione* a una coscienza, e che tale relazione si articoli secondo una legalità intrinseca, fatta di vincoli, strati e strutture essenziali suscettibili di analisi

---

[46] Ad ogni modo, la nozione di "senso" alla base del presente lavoro sarà a breve chiarita.

[47] Se *Idee II* segna di fatto il passaggio da un approccio descrittivo statico a uno genetico, nonché la messa all'opera concreta di quest'ultimo (cfr. Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, Nijhoff, Den Haag 1952, trad. it. di E. Filippini, a cura di Costa V., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002), è tuttavia con *Esperienza e giudizio* che tale distinzione viene esplicitamente tematizzata e formulata sul piano metodologico (cfr. Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redatto e curato da Landgrebe L., Academia Verlagsbuchhandlung, Prag 1939, trad. it. a cura di Masi F., *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 29-36).

[48] Cfr. Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), GA 20, a cura di Jaeger P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, trad. it. a cura di Cristin R., Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991, p. 117.

pura e sistematica. L'oggetto, pur trascendente rispetto all'immanenza della coscienza, non sarebbe concepito come entità autosussistente, ma come costantemente dischiuso nel proprio statuto ontologico e nella propria intelligibilità attraverso l'attività intenzionale della soggettività trascendentale, in quanto correlato a determinati atti di coscienza (percettivi, rammemorativi, immaginativi, valutativi, pratici, estetici, giudicanti). In tal senso, l'oggetto in generale sarebbe come tale costituito «coscienzialmente»[49], ed il tema proprio dell'indagine fenomenologica husserliana sarebbe perciò l'articolazione e la «stratificazione» (*Schichtung*) di tale correlazione.

Conseguentemente (e qui in forma necessariamente schematica), l'analisi fenomenologica si articola in due momenti coessenziali, tanto descrittivamente quanto ontologicamente: da un lato, l'analisi «statica», rivolta alla «correlazione fondamentale» tra gli atti e l'oggettualità; dall'altro, l'analisi «genetica», volta a mettere in luce l'intessersi degli atti e la sedimentazione progressiva degli strati di senso oggettuale.

Tuttavia, per quanto concerne la presente ricerca, il riferimento alla costituzione non intende alludere né a un processo di costituzione «attivo» (*aktiv*) della coscienza, né, tantomeno, a una prefigurazione del senso secondo una modalità puramente «passiva» (*passiv*)[50]. Sebbene si possa riconoscere che quest'ultima accezione, intesa come datità pre-riflessiva e già operante del senso, sia in certa misura più prossima alla sensibilità fenomenologica qui adottata, si ritiene opportuno non farvi esplicito ricorso, al fine di non compromettere il tenore sì fenomenologico, ma ineludibilmente heideggeriano, della riflessione sul senso.

In particolare, l'assunzione della coppia attività/passività come categorie fondamentali della costituzione del senso presuppone un riferimento strutturale alla coscienza intenzionale che viene radicalmente messo in questione dalla fenomenologia heideggeriana; così come, allo stesso modo, sarebbero da questa posti in discussione l'ordine di stratificazione del senso[51], la

[49] Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1 e III/2, Nijhoff, Den Haag 1976, trad. it. di Costa V., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 367.

[50] Distinzione riscontrabile nelle *Meditazioni* (Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Nijhoff, Den Haag 1950, trad. it. a cura di Costa F., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 152-155**)** e messa all'opera, ad esempio, nelle analisi condotte nelle *Lezioni* (cfr. Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, Nijhoff, Den Haag 1966, trad. it. a cura di Costa V., *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016).

[51] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., 183-189.

fondazione della correlazione intenzionale[52], e, in modo preliminare, lo stesso gesto fenomenologico *tout court*[53] e l'idea di filosofia che lo guida[54].

L'intento della presente ricerca, mossa da una sensibilità fenomenologica concernente la questione della costituzione del senso, e nondimeno incentrata sul pensiero di Martin Heidegger, è dunque di porre all'attenzione la fondamentale e originaria correlazione sussistente tra il manifestarsi del senso e l'esistenza o, in altro modo, tra l'orizzonte mondano (sia che lo si intenda strettamente come «*Welt-Horizont*», sia che lo si concepisca più ampiamente come «*Unverborghenheit*» o «*Lichtung*») e l'«apertura» quale «*Erschlossenheit*» dell'«essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*) stesso[55], con il fine ultimo di porre in chiaro le

[52] Secondo la teoresi heideggeriana, la correlazione intenzionale risulterebbe esser fondata nella «trascendenza» (*Transzendenz*) del *Dasein*, ossia nella motilità – propriamente, nel costitutivo "trascendimento" – con cui si espleterebbe l'«aver-da-essere» (*Zu-sein*) dell'esistenza nei confronti del mondo o, a seconda dei riferimenti testuali, dell'essere; il che a sua volta solleva a problema la relazione, la distinzione e l'eventuale identificazione di essere e mondo, e, in modo retroattivo, rimette in questione l'essenza stessa della trascendenza. Dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, nel quale la questione fa la sua prima comparsa nel *Denkweg* heideggeriano, sebbene in forma ancora ermetica (cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 54-55, pp. 415-416, pp. 430-433), essa assume una posizione centrale nei corsi immediatamente successivi. La stessa viene infatti affrontata in modo esteso nel 1927 (cfr. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975, trad. it. a cura di Fabris A., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1990), e permane come tematica costante, indicativamente sino al 1930 (Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928], GA 26, a cura di Klaus H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, trad. it. a cura di Moretto G., *Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova 1990, p. 231, p. 248; Id., *Einleitung in die Philosophie* [1928/29], GA 27, a cura di Saame O., Saame-Speidel I., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996, trad. it. a cura di Borghi M. con la collaborazione di De Gennaro I. e Zaccaria G., *Avviamento alla filosofia*, Marinotti, Milano 2007, p. 271, pp. 343-346; Id., *Vom Wesen des Grundes* [1929], in Id., *Wegmarken*, cit., pp. 123-175, trad. it. a cura di Volpi F., *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 79-131; Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 452-469).

[53] Questione cruciale da un punto di vista teorico e presente sin nei primissimi corsi di Friburgo. Vedasi: Heidegger M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919* (1919), in Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, a cura di Heimbüchel B., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, pp. 1-117, trad. it. di Auletta G., *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo. Semestre straordinario di guerra 1919*, in Id., *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, pp. 11-119; Id., *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, cit.; Id., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, a cura di Bröcker-Oltmanns K., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, trad. it. di Auletta G., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992.

[54] Cfr. Heidegger M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., pp. 529-601.

[55] Per quanto i concetti di *Erschlossenheit* e *Lichtung* esprimano entrambi la relazione di reciproca apertura tra esistenza e mondo, essi risultano tuttavia contraddistinti da una differenza di accento non secondaria sul piano teorico. La *Erschlossenheit* designa infatti, in senso proprio, l'apertura dell'esistenza al mondo secondo i momenti fondamentali della «*Befindlichkeit*», del «*Verstehen*» e della «*Rede*» (cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pagine). In tal modo, l'apertura viene ancora pensata a partire dalla struttura dell'esistenza, conservando una valenza che può essere definita, seppur con le dovute cautele, ancora "soggettiva"; non a caso, numerosi interpreti hanno individuato in tale nozione il carattere implicitamente trascendentale dell'analitica esistenziale. A partire dagli anni Trenta, Heidegger abbandona progressivamente il termine *Erschlossenheit*, ampliando il raggio concettuale dell'idea di "apertura". In un primo momento, egli ricorre al termine «*Offenheit*», impiegato nel 1930 ancora in continuità sostanziale con il senso di *Erschlossenheit*, affiancandovi tuttavia – ed è qui che si produce uno scarto decisivo – il concetto di «svelatezza» (*Unverborgenheit*) (cfr. Heidegger M., *Dell'essenza della verità*, cit.). Successivamente, tale riorientamento concettuale trova la propria formulazione più radicale nella nozione di «radura» (*Lichtung*) (cfr. Heidegger M., *Lettera*, cit.), mediante la quale l'apertura del mondo viene pensata come orizzonte di manifestatività: un orizzonte che non è più inteso in senso soggettivistico, ma come piano mondano della presenza, dischiuso secondo l'«invio destinale» (*Geschick*) dell'essere.

strutture e le modalità fondamentali con cui si articolerebbe la dimensione di senso quale orizzonte di intelligibilità e possibilità in generale.

D'altra parte, è lo stesso Heidegger a utilizzare in modo diffuso il sostantivo "*Konstitution*" e le sue varianti aggettivate in modo assonante, e nondimeno differente, rispetto all'utilizzo che ne fa Edmund Husserl, riferendosi specificamente ai «modi» (*Modi*) (o «modi d'essere», «*Seinsmodi*») e alle «strutture» (*Strukturen*) (o «strutture d'essere», «*Seinsstrukturen*») dell'essere-nel-mondo; un'ambiguità lessicale o, più propriamente, una differenza concettuale a suo modo notificata dallo stesso Husserl a margine della propria copia di *Essere e tempo*[56].

In questo contesto, il riferimento alle "strutture" del senso non intende alludere a una formalizzazione sistematica o a una architettura di tipo costruttivo, bensì al modo in cui il senso si articolerebbe immanentemente nel suo stesso darsi. Parlare di struttura significa qui indicare le articolazioni, i vincoli e le connessioni essenziali attraverso cui il senso si manifesta e si rende esperibile, prima di ogni tematizzazione riflessiva o operazione concettuale. Le strutture del senso designano pertanto non un risultato dell'attività del soggetto, ma la configurazione originaria e normativa del suo apparire, entro cui soltanto possono aver luogo comprensione, interpretazione e prassi in generale[57].

Nel presente lavoro, e già nel suo titolo, l'espressione "costituzione del senso" allude quindi all'insieme delle strutture propriamente "costitutive" del senso, vale a dire quelle strutture fondamentali ed essenziali che ne caratterizzerebbero l'articolarsi e dispiegarsi. Strutture a partire da cui, pertanto, sarebbero statuite le condizioni di possibilità di qualsivoglia significato, possibilità ed operazione, o, con lessico più prettamente heideggeriano, le condizioni di possibilità dell'incontro con l'ente in generale.

Il senso fenomenologico dell'espressione "costituzione" non è pertanto ricavato in modo strettamente filologico né dalla fenomenologia husserliana né dalla riflessione heideggeriana. Esso trova piuttosto la propria ragion d'essere nell'istanza teorica di fondo che qualifica l'indagine fenomenologica come tale: l'intrascendibilità della dimensione di senso e

---

[56] Cfr. Husserl E., *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers* Sein und Zeit *und* Kant und das Problem der Metaphysik, Husserl-Archief te Leuven, trad. it. a cura di Sinigaglia C., *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997.

[57] Sul concetto di "struttura" in senso fenomenologico, come articolazione immanente e non costruttiva del senso, vedasi: Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di Bonomi A., *Fenomenologia della percezione* (1945), Bompiani, Milano 2021; Piana G., *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1967, Id., *L'idea di uno strutturalismo fenomenologico*, in Id., *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, Lulu, Morrisville (North Carolina), pp. 5-15; Masullo A., *Struttura, soggetto e prassi*, Liguori, Napoli 1976. Pur nelle differenze teoriche caratterizzanti, tali prospettive – assieme a quelle di Husserl e Heidegger – convergono nella tematizzazione della strutturalità originaria del senso.

l'esigenza di esplicitarne la costituzione, la normatività delle sue strutture essenziali e le modalità del suo configurarsi.

3.1 Costituzione del senso e non, invece, fondazione

Pertanto, nel presente lavoro si è ritenuto opportuno utilizzare l'espressione "costituzione" rispetto a quelle di "fondazione" e di "costruzione" per semplici ma fondamentali ragioni teoretiche. In particolare, la parola "fondazione" sarebbe risultata ambigua sia storiograficamente che teoreticamente. Per giunta, la presenza o meno di un principio "fondativo", nonché il proposito di una "fondazione" all'interno della prima speculazione heideggeriana rappresenta invero uno dei nuclei teorici che saranno affrontati criticamente e problematizzati nel presente lavoro, e non invece un dato presupposto od una acquisizione preliminare neutra. Sarà infatti posta in discussione la celeberrima e, tuttavia, perlopiù fraintesa istanza fondativa della fenomenologia heideggeriana; un fraintendimento invero storiograficamente motivato proprio dalla pubblicazione di *Essere e tempo* e dalla sua recezione.

Al contempo, si è scelto di non ricorrere al termine **"**fondazione**"**, in ragione del carico semantico che esso necessariamente eredita dalla tradizione storico-filosofica da cui proviene. Tale scelta non è riducibile alla sola questione del rapporto di Martin Heidegger con la tradizione e con la sua eredità culturale e concettuale, ma investe più ampiamente l'uso corrente del termine, l'immaginario teorico che esso evoca, nonché le prospettive concettuali e lessicali e le implicazioni teoretiche che ne orientano l'impiego. Considerazioni analoghe motivano l'esclusione dei lemmi **"**fondare" e **"**fondamento**"**.

È infatti possibile individuare molteplici rappresentazioni, declinazioni e "*phantasmata*"[58] riconducibili a tale nucleo concettuale. In primo luogo, se ci si colloca nell'ambito vitale della "*doxa*" – intesa in senso fenomenologico come mondo del senso comune e del sapere quotidiano, tanto tacito quanto esplicito[59] –, i termini "fondazione" e "fondamento" rinviano, oltre che al loro evidente portato architettonico – relativo alle

[58] La nozione di "*phàntasma*" è qui assunta in senso fenomenologico, ovvero come forma di rappresentazione preriflessiva di alcunché – di una parola, di un'espressione, di un significato, di un concetto, di un'idea –, costituita, come tale, da un determinato plesso di vissuti, manifestazioni, implicazioni pratiche e nessi oggettuali (cfr. Zhok A., *Rappresentazione e realtà. Psicologia fenomenologica dell'immaginario e degli atti rappresentativi*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 203-206).

[59] Cfr. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua VI, a cura di Biemel W., Nijhoff, Den Haag 1959, trad. it. di. Filippini E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015. Sul concetto di "*doxa*", cruciale è l'appropriazione e la radicalizzazione operata da Carlo Sini (cfr. Sini C., *Idioma. La cura del discorso*, Jaca Book, Milano 2021).

fondamenta intese come base stabile su cui poter edificare un edificio e, con ciò, istituire un luogo dell'abitare –, anche a un orizzonte semantico più ampio. Nell'immaginario comune, infatti, tali termini richiamano, in modo perlopiù indistinto, l'idea di causalità.

Domandare o giudicare circa il fondamento di qualcosa equivale, nel linguaggio ordinario, a interrogarsi (o a riferirsi) sulle condizioni a partire dalle quali essa è posta in essere; condizioni che, tuttavia, nel discorso comune, vengono generalmente semplificante e assunte come "la causa" di alcunché. Sebbene la genesi storico-filosofica di un concetto e la sua evoluzione nelle «pratiche del fare, del dire e dello scrivere»[60] proprie dell'uso comune siano difficilmente separabili, è tuttavia evidente che, nell'ambito della *doxa* quotidiana, si assiste a una preminenza pressoché totalizzante della causalità efficiente rispetto alle diverse forme di causalità distinte tradizionalmente distinte[61]. Quest'ultima viene assunta in modo pregiudiziale come modello esplicativo generale, vale a dire come paradigma dell'intelligibilità stessa, secondo lo schema dello "*scire per causas*"[62]. In tale prospettiva, il "fondare" non indica soltanto la produzione di effetti, ma diviene anche il modello privilegiato dell'operazione del comprendere, nella misura in cui un fenomeno è ritenuto intelligibile solo una volta ricondotto alle proprie cause.

La parola "fondazione" rischia pertanto di essere fraintesa come sinonimo di causazione, esponendosi, inoltre, a una riduzione alla sola causalità efficiente. Un simile slittamento concettuale risulta largamente operante non solo nel sapere comune, ma anche in ambiti teoricamente atteggiati, quali le scienze e alcune correnti della filosofia contemporanea, nelle quali la causalità efficiente tende a essere assunta come modello esplicativo dominante[63].

Ciò non significa, evidentemente, che il concetto di fondamento sia storicamente o filosoficamente riducibile a tale accezione. Senza richiamare qui le molteplici modalità attraverso cui Martin Heidegger, soprattutto nel periodo successivo alla *Kehre*, ha di volta in volta tematizzato il "fondamento" secondo accezioni differenti – tra cui quelle di «abisso»[64]

---

[60] Sini C., *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p. 62.

[61] Come la causalità efficiente, formale, materiale, finale (cfr. Aristotele, Fisica II, 3, 194b16–195a3), o ancora l'esser causa di sé (cfr. Spinoza B., *Etica*, Bompiani, Milano 2014, p. 5).

[62] Come anche a suo modo rilevato da Heidegger (cfr. Heidegger M., *Dell'essenza del fondamento*, cit.).

[63] Riconduzione o riduzione dei fenomeni alle loro cause che, congiuntamente a una cornice metafisica di tipo fisicalista, costituisce uno dei tratti distintivi del riduzionismo contemporaneo che caratterizza il sapere scientifico e che, in modo conseguente, tende a riflettersi anche nel sapere quotidiano (cfr. Zhok A., *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano-Udine 2017).

[64] Heidegger M., *Der Satz vom Grund* (1955/56), GA 10, a cura di Jaeger P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, trad. it. a cura di Volpi F., *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

(*Abgrund*), «evento»[65] (*Ereignis*), «libertà»[66] (*Freiheit*) e «velatezza»[67] (*Verborgenheit*) –, è comunque possibile rintracciare, nell'ampio panorama della storia del pensiero, numerose rappresentazioni del fondamento e del fondare che non si lasciano ricondurre alla semplice produzione causale di effetti: l'emanare di un profumo, lo sgorgare dell'acqua da una sorgente, il fiorire del fiore, l'affondare delle radici. Si tratta di immagini che resistono a una sussunzione rigorosa entro una forma determinata di causalità.

Inoltre, da un punto di vista strettamente filosofico, la parola "fondazione" richiama l'idea dell'operazione attiva del fondare, riconducibile tanto all'orizzonte del sistema quanto a quello del trascendentale. E, partire da quest'ultimo, si apre un bivio concettuale ben noto: da un lato, la fondazione trascendentale di matrice kantiana, volta a chiarire le condizioni di possibilità dell'esperienza oggettiva e della conoscenza secondo la funzione architettonica e legiferante della ragione[68]; dall'altro, la fondazione trascendentale di tipo husserliano, orientata a esplicitare le strutture originarie dell'apparire e gli *eida* che rendono possibile la costituzione del senso, in riferimento ai quali ogni esperienza e ogni forma conoscenza trovano il proprio orizzonte di possibilità.

Il termine **"**fondazione**"** risulta dunque eccessivamente carico sul piano semantico e, proprio per questo, avrebbe rischiato di travisare la sensibilità, il proposito e l'impostazione complessiva della ricerca, anziché contribuirne alla chiarificazione. Al contrario, il termine "costituzione", pur rinviando anch'esso a un orizzonte concettuale articolato, si colloca entro un campo più circoscritto, vale a dire quello fenomenologico, e si presta pertanto a una traslazione di significato che rimane interna a tale cornice. Ciò vale a maggior ragione in una ricerca dedicata alla prima fase del pensiero heideggeriano, nella quale la questione della fenomenologia riveste un ruolo centrale.

Se, infine, ci si mantiene entro l'orizzonte della speculazione heideggeriana, risulta evidente che il termine **"**costituzione**"** non può in alcun modo alludere né all'idea di una fondazione "attiva" del senso da parte dell'esistenza, né, tantomeno, a una sua produzione da parte della coscienza, come avverrebbe nel quadro di una teoria dell'io trascendentale attivamente e passivamente costituente l'oggettualità. Al contrario, esso rinvia qui allo strutturarsi e all'articolarsi del senso dell'essere in generale, vale a dire del senso in cui e con cui è dato tutto ciò che è, ed entro il quale l'esistenza si trova già sempre coinvolta.

---

[65] Cfr. Heidegger M., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit.
[66] Cfr. Heidegger M., *Dell'essenza del fondamento*, cit.; Id., *Dell'essenza della verità*, cit.
[67] Cfr. *Ibidem*.
[68] Cfr. Cassirer E., *Vita e dottrina di Kant*, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 132-198.

3.2 Costituzione del senso e non, invece, costruzione

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, ne consegue che il ricorso al termine "costruzione", in luogo di "costituzione", risulterebbe maggiormente fuorviante, tanto in riferimento al pensiero di Martin Heidegger quanto rispetto all'orizzonte stesso della fenomenologia. Si tratta di un punto teoricamente decisivo, che emergerà in modi differenti nel corso della trattazione. Per il momento è sufficiente rilevare che, sul piano concettuale, difficilmente si potrebbe individuare un termine più distante da quello di costituzione quanto appunto quello di costruzione.

Il concetto di costituzione del senso rinvia infatti, in primo luogo, alla "datità" (*Gegebenheit*) o, in altro modo, alla «donazione»[69] (*donation*) del senso, vale a dire al fatto che un senso mondano già sempre vi sia e che esso si dia in modo preliminare rispetto a qualunque operazione, possibilità o attribuzione di significato. L'esistenza, sia essa assunta in un atteggiamento naturale o fenomenologico, si trova infatti già sempre, in quanto tale, in una *relazione* ineludibile e originaria con un senso mondano di volta in volta determinato, ossia strutturato "così e così", come orizzonte mondano al tempo stesso soggettivo e intersoggettivo, e ciò prima di ogni operazione esplicita o tematizzazione.

In questa prospettiva, il senso mondano non sarebbe mai, costitutivamente, il risultato di un arbitrio del soggetto, né il prodotto della sua libertà, volontà o decisione assoluta. Al contrario, sarebbe il soggetto esistente stesso ad essere già sempre costituito entro il darsi del senso, ossia entro quel senso nel quale e attraverso il quale il mondo gli si fa incontro.

È certamente vero che gli atti superiori possono operare *sul* senso; ed è precisamente in questo contesto che il termine "costruzione" potrebbe, eventualmente, essere impiegato per designare uno dei momenti interni alla costituzione del senso, vale a dire la stratificazione dell'oggettualità ad opera degli atti intenzionali[70]. Tuttavia, al di fuori di una simile e puntuale collocazione all'interno dell'architettura costitutiva, il ricorso alla nozione di costruzione finirebbe per fraintendere la concezione propriamente fenomenologico-costitutiva del senso: non soltanto che il senso mondano risulterebbe essere, in quanto tale, già sempre determinato e

[69] Cfr. Marion J.-L., *Riduzione e donazione*, cit. Il concetto di "donazione" elaborato da Marion sta a indicare l'autodatità del senso come ciò che è originario tanto dell'essere in generale quanto della soggettività. Esso rappresenta un rilevante momento di sintesi, se non il vero nucleo teorico comune, tra la fenomenologia di Husserl e quella di Heidegger, in particolare, tra i concetti di «*Gegebenheit*» (datità) e di «*Sinngebung*» (donazione o conferimento, attribuzione di senso), da un lato, e di «*Ereignis*» (evento) e di «*Es gibt*» (si dà) del «senso dell'essere» (*Sinn von Sein*).

[70] In tal specifico caso, ad esempio, Husserl parla di «costruzione» (*Aufbau*) (cfr. Husserl E., *Idee I*, cit., 288-291).

costituito, ossia dischiuso secondo specifiche modalità, aspetti, significati e rapporti, ma anche, e congiuntamente, che il senso sia essenzialmente già sempre auto-organizzato e auto-strutturato nella propria datità, e che perciò, in quanto tale, eserciterebbe una propria intrinseca normatività. Esso non sarebbe una creta, una materia informe nelle mani del soggetto, bensì il modo stesso in cui l'esperienza si dispiega, *liberamente* e tuttavia in modo *vincolato* alle strutture ed essenze attraverso cui autonomamente si articola la «correlazione»[71] fondamentale tra mondo ed esistenza nell'entità concepibile, intelligibile, esperibile e intenzionabile, e ciò sia che tale correlazione venga intesa o posta in rilievo come apertura (*Erschlossenheit*) dello *In-der-Welt-sein* o come *Lichtung*, sia che la si intenda come «correlazione universale»[72] (*universale Korrelation*).

Entro la cornice teorica della fenomenologia, la costruzione del senso sarebbe perciò necessariamente un'operazione di seconda istanza, fondata ma non fondamentale, giacché costitutivamente fondata nella preliminare e determinata datità del senso. Al di fuori di tale collocazione, invece, essa per l'appunto cesserebbe di essere una nozione fenomenologica in senso proprio.

Che il mondo non sia mai qualcosa di esclusivamente privato, né che possa essere inteso come appannaggio dell'arbitrarietà o della libera elaborazione del singolo soggetto, rappresenta un nucleo teorico cruciale che attraversa, pur nelle loro differenze e interpretazioni eterodosse, i principali orientamenti del pensiero fenomenologico: da Edmund Husserl a Martin Heidegger, da Jean-Paul Sartre a Maurice Merleau-Ponty. In tutti questi casi, il mondo è pensato come ciò che si dà originariamente entro un orizzonte condiviso di senso, sottraendosi strutturalmente a ogni riduzione solipsistica. Ed è proprio per questo che, nella costituzione del senso, assume un ruolo centrale la dimensione dell'intersoggettività, che relega la libera (in senso assoluto) e personale elaborazione del soggetto a posizione derivata e non fondativa. Pertanto, la essenziale "oggettività" del senso è intesa quale validità intersoggettivamente qualificata[73], vale a dire

[71] Nella prima approfondita recensione a *Sein und Zeit*, Maximilian Beck individuava come distintiva istanza comune tra la fenomenologia husserliana e quella heideggeriana il loro «correlativismo» di fondo, ovvero l'assunzione di una costitutiva, fondamentale e inaggirabile correlazione tra l'esistenza (o la coscienza) e il mondo (cfr. Beck M., *Presentazione critica di* Essere e tempo *di Martin Heidegger* [1928], in De Santis D. [a cura di], *Un'inedita disputa su* Essere e tempo, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 81-141). Si tratta di una categorizzazione teoretica ancora in uso, ripresa, in particolare, in contrapposizione al realismo filosofico contemporaneo (cfr. Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006).

[72] Cfr. Husserl E., *La crisi*, cit. pp. 171-172.

[73] Cfr. Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 165-233; Id., *Idee II*, cit., pp. 194-215; Id., *Idee I*, cit. pp. 65-67; Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 148-157; Sartre J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, trad. it. di Del Bo G. rivista da Fergnani F. e Lazzari M., *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore, Milano 2014, pp. 284-346; Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 450-472, pp. 562-581.

come possibilità, quantomeno in linea di principio, di una concordanza universale del giudizio[74], in conseguenza della quale il mondo non configura mai come possesso privato del soggetto.

In tal senso, la costituzione non è quindi da intendersi come una costruzione o come una mera produzione del senso. Essa designa invece il piano originario di articolazione del senso come orizzonte intersoggettivamente valido e condiviso, mediante il quale, preservando la sua intrinseca normatività, il mondo si rende accessibile all'esperienza, e con ciò a qualsivoglia operazione interpretativa o appropriativa da parte dell'esistenza.

4. In generale, cosa si intende per "senso"? Tra senso comune, esistenza e fenomenologia

Alla luce del sopraccitato paragrafo 12 di *Essere e tempo* concernente l'«in-essere» (*In-sein*) dell'esistenza, è possibile affermare che i concetti di essere, di senso e di abitare siano indissolubilmente intrecciati. L'essere, ciò che in generale è, risulta essere dischiuso sempre secondo un senso proprio. Al contempo, tutto ciò che è sarebbe tale poiché incontrato, pensato, esperito, dischiuso in un costitutivo coinvolgimento che troverebbe la sua espressione nella nozione di "abitare". Si tratterebbe di una relazione originaria a tre termini, che implicherebbe l'impossibilità di concepire ciascuno di essi indipendentemente dagli altri.

Tuttavia, si deve considerare che il carattere essenziale e non meramente constativo di tale familiarità caratterizzante l'abitare risiederebbe, invero, nella nozione di senso, la quale fungerebbe, per così dire, da vero "presupposto posto" dell'abitare. Nozione, quella di senso, d'altro canto non meno problematica. Curioso ma non casuale, infatti, che il senso, come l'essere, si dica in molti modi.

Se da un punto di vista lessicale l'etimologia del termine rinvia originariamente all'ambito della percezione, del sentire e del discernere[75], è tuttavia possibile osservare come, nella sua evoluzione semantica a partire dal latino "*sensus*" e nel successivo sviluppo delle lingue moderne, la nozione di senso sia stata progressivamente associata all'idea di direzionalità e di orientamento[76]. In tal modo, il senso non designerebbe semplicemente un contenuto o un

[74] Cfr. Husserl E., *Esperienza e giudizio*, cit., pp. 40-43.
[75] Cfr. Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2001, s.v. *sentio*, *sensus*; Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Bern-München 1959-1959, s.v. ***sent-*.
[76] Per l'evoluzione semantica del termine e la sua associazione all'ambito della direzionalità e dell'orientamento, vedasi Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Gallimard, Paris 1966, in particolare i saggi dedicati al lemma "*sens*" come orientamento del discorso.

dato, ma piuttosto il modo in cui qualcosa si dispone e si articola come significativo, indicando una direzione dell'intendere entro cui l'esperienza e il pensiero possono orientarsi.

Ad ogni modo, al di là della sua origine etimologica, la nozione di senso, considerata da un punto di vista concettuale, non si esaurisce in una determinazione univoca, ma si articola in una pluralità di direzioni – per l'appunto – di significato.

In primo luogo, si può pensare ad esempio all'ambito sensoriale in generale, alla *sensibilità*, e ai cosiddetti cinque sensi; oppure all'utilizzo della parola senso per indicare o richiedere il *significato* di una cosa, di un evento, di un'azione, alludendo con ciò al suo aspetto rilevante e significativo. Secondo quest'ultima accezione, comprendere il senso di un fenomeno equivarrebbe a dire apprenderne la regola, le motivazioni supportanti, le implicazioni conseguenti, nonché il *contesto* nel quale esso sarebbe costituito come tale[77].

D'altra parte, in una accezione differente, l'idea di senso può essere intesa quale *principio orientativo e operativo della ragione stessa*, ad esempio come cartesiano buon senso[78], facoltà comune a tutti gli uomini, o come problematico senso comune, a sua volta concepibile come spregevole *doxa* di platonica memoria o come originaria *doxa* husserliana[79].

A ciò, inoltre, non può che aggiungersi una accezione, per così dire, più *esistenziale* del senso, come domanda sul perché dell'essere e della vita, della gioia e del dolore, del bene e del male: «A che tante facelle?»[80]. Da qui, seguirebbero l'ottimismo leibniziano (o di Candido[81], se si preferisce), la teodicea inquisitoria di Ivan Karamazov[82], la superstizione spinoziana[83] o, pensiamo a Silesius, l'essere «senza perché»[84] della rosa.

Infine, sempre in una prospettiva esistenziale, il senso apparterrebbe essenzialmente all'essere dell'*agire*, ossia dell'azione, della prassi, in quanto ne esprimerebbe il costitutivo ordine motivazionale, ovvero la sua direzione, il suo tendere e procedere, il suo fine, nonché le sue conseguenze ed effetti. Un senso dell'azione, per giunta, nel cui riflesso sarebbe di volta in volta restituito, e parimenti statuito, il senso di chi si è, ovvero l'*identità* personale dell'agente;

---

[77] Cfr. Sini C., *Il senso come aura del significato*, in Benoist G., Chiurazzi G. (a cura di), *Le ragioni del senso*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 175-182.
[78] Cfr. Descartes R., *Discorso sul metodo* (1637), trad. it. di Garin M., Laterza, Roma-Bari 1998, p. 3.
[79] Cfr. Husserl E., *La crisi delle scienze europee*, cit.
[80] Leopardi G., *Canti* (1835), Mondadori, Milano 2013, p. 167.
[81] Cfr. Voltaire, *Candido* (1759), trad. it. a cura di Iotti G., Einaudi, Torino 2014.
[82] Cfr. Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov* (1880), vol. I, trad. it. di Fasanelli M. R., Garzanti, Milano 2015, pp. 341-368.
[83] Cfr. Spinoza B., *Etica*, cit.
[84] Silesius A., *Il pellegrino cherubico* (1675), trad. it. a cura di Fozzer G., Vannini M., Edizioni Paoline, Milano-Torino 1989.

ossia un *senso personale* a partire dal quale, in un continuo movimento a spirale, verrebbe, a sua volta, trovato o conferito un senso alle proprie azioni[85].

A queste specifiche declinazioni, tra le tante possibili, si può poi aggiungere una accezione più generale del senso, e per questo forse più complessa da cogliere e articolare. Essa riguarderebbe l'ambito della *comprensibilità in generale*. Il senso, infatti, non starebbe esclusivamente a indicare l'oggetto a cui tenderebbe la comprensione, quale elemento o significato, configurazione o trama di implicazioni, dapprima ricercati e poi acquisiti. Bensì, più ampiamente, esso può essere inteso come lo *sfondo* lungo il quale la stessa comprensione avrebbe modo di implementarsi, sia nella propria possibilità d'essere che nel proprio orientamento.

E sarebbe proprio nella prospettiva fenomenologica che il senso si qualificherebbe come dimensione di comprensibilità, ovvero dell'esperienza e dell'intelligibilità di alcunché, di qualsiasi contenuto e significato in generale, ossia di tutto ciò che può essere incontrato, percepito, praticato, esplicitato, immaginato, voluto, sperato, desiderato – e perciò, in senso ampio, compreso. Senso che dunque esprimerebbe una sorta di *intrascendibilità della ragione* rispetto a sé stessa e al suo costitutivo correlato. In tale prospettiva, si consideri quanto emblematicamente afferma Heidegger nel paragrafo 32 di *Essere e tempo*:

> Il fatto di porre il problema del senso dell'essere non conferisce alla ricerca il carattere recondito e imperscrutabile di un'indagine intorno a ciò che starebbe dietro all'essere, ma non fa che domandare dell'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci. Il senso dell'essere non può mai essere contrapposto all'ente o all'essere, presupponendolo come "fondamento" dell'ente; giacché il "fondamento" è accessibile solo come senso, quand'anche esso fosse l'abisso del senza senso[86].

Fondamentalmente, Heidegger starebbe dicendo che, partire dal senso, ovverosia, a partire dall'orizzonte immanente della comprensibilità disponibile e possibile – senso come «ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa»[87], viene precedentemente affermato – o ancora, detto altrimenti, a partire dal complessivo e unitario disvelamento della manifestatività e della possibilità entro cui l'esistenza sarebbe già sempre costituita e rimessa, e donde essa trarrebbe i propri possibili significati, nonché la propria determinata necessità – a partire da ciò, dal senso, sarebbe da considerarsi fenomenologicamente indebita quella operazione, quale che sia, che abbia l'ambizione o anche solo la pretesa di cercare o di poter cercare un senso ulteriore a

[85] Cfr. Zhok A., *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Meltemi, Milano 2018.
[86] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., 187-188.
[87] Ivi, p. 187.

fondamento del senso stesso, e che dunque rimetta l'onnicomprensività intrascendibile del senso ad altro da sé. Ciò perché qualsivoglia indagine (o operazione, significato, possibilità) sarebbe sempre costitutivamente resa possibile e determinata dal senso, nel senso. In quanto tale, essa sarebbe ineluttabilmente motivata dal senso, diretta al senso e su di questo si ripercuoterebbe, mantenendosi sempre e necessariamente nel senso stesso.

Quale località costitutiva dell'umano abitare, nella dimensione di senso sarebbe di volta in volta fondata tutta l'intelligibilità possibile, di modo che anche qualora si incontrasse o si abbracciasse l'idea dell'abisso del senza senso, questa non sarebbe meno resa possibile, determinata e inscritta nella sfera di senso stessa. Per quanto peculiare, infatti, tale idea o, in questo caso specifico, tale fondamento sarebbe nondimeno, in quanto tale, ancora una figura "sensata", ovvero provvista di un distintivo e intelligibile senso proprio. Inoltre, persino l'identificazione del fondamento del senso come il "senza senso" non cancellerebbe affatto la complessiva dimensione di senso (che renderebbe possibile tanto l'operazione di identificazione quanto lo stesso contenuto), quanto piuttosto la modificherebbe, la affetterebbe nel suo complesso, ossia come operazione di second'ordine, ad esempio offrendo una nuova lente di osservazione o una nuova tonalità di passione, oppure arricchendo il senso di ulteriori prospettive e contenuti, o ancora impoverendolo di quelle già caratterizzanti; certamente, però, non eliminandolo.

L'intrascendibilità della dimensione del senso sarebbe invero uno dei pilastri fondamentali della fenomenologia in generale, la quale caratterizzerebbe la riflessione heideggeriana sin dai suoi primi passi, ad esempio, nelle sembianze del costitutivo carattere di «autosufficienza»[88] (*Selbstgenügsamkeit*) della vita, secondo cui quest'ultima, nel proprio essere, non necessiterebbe di alcun senso o ragione trascendente se non di sé stessa.

Si tratta di una concezione basilare e al contempo fondamentale del senso che trova testimonianza della propria valenza anche nella fenomenologia husserliana. Questa, infatti, porrebbe in mostra l'autostrutturarsi del senso nel dispiegarsi stesso dell'esperienza, rispetto a cui tanto l'analisi statica quanto l'indagine genetica porrebbero di volta in volta in luce tanto senso quanta datità, nell'inestricabile intreccio tra l'attività costituente della coscienza e la sua passività a un senso d'essere a essa già sempre prefigurato[89]. Nel segno della «riduzione» (*Reduktion*), il senso si rivelerebbe quale dimensione intrascendibile della manifestatività e dell'esperienza. In primo luogo, come ciò che caratterizzerebbe la coscienza intenzionale nella

[88] Cfr. Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit.
[89] Cfr. Husserl E., *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., La Scuola, Brescia 2016.

propria essenza[90]; in secondo luogo, come correlazione tra gli atti e la rispettiva oggettualità; e, a partire dalla correlazione, il senso in qualità di «senso oggettuale noematico», dove esso si realizzerebbe come conferimento di unità del molteplice (e come sintesi della continuità), i cui «momenti iletici» e la cui «*morphé* intenzionale», pertanto, sarebbero distinguibili soltanto analiticamente e mai effettivamente[91], attestando in tal modo l'originarietà e l'intrascendibilità dello statuto di senso.

Primarietà e intrascendibilità del senso che, inoltre, emergerebbe in modo altrettanto emblematico a partire dal concetto di «costituzione»[92] (*Konstitution*), come illustrato nella complessa architettura fenomenologica del secondo volume delle *Idee*, nel quale la stratificazione del senso, nelle sue essenziali e costitutive relazioni, è posta in rilievo come dimensione da cui l'indagine fenomenologica deve necessariamente partire e a cui, infine, non può che inevitabilmente tornare, giacché in prima e ultima istanza tanto l'«oggettività» (*Objektivität*) della «cosa materiale» (*materielles Ding*), quanto la possibilità stessa della fenomenologia e della sua indagine regressiva, risulterebbero essere nientemeno che formazioni di senso del «mondo spirituale» (*geistige Welt*)[93].

Se l'analisi statica della costituzione del senso pone in risalto l'inaggirabile correlazione tra ciò che appare e i modi di datità dell'apparire, l'analisi genetica attesterebbe l'impossibilità di risalire a un primo e ultimo livello fondativo del senso stesso[94].

All'interno della prospettiva fenomenologica, dunque, il concetto di senso, pur nelle sue molteplici declinazioni (direzione, sintesi, unità, correlazione, configurazione, costituzione, manifestazione, orizzonte, apertura ecc.), si qualificherebbe come ambito trascendentale di ogni esperienza possibile, di ogni significato ed operazione. «C'è del senso», «questo è il fenomeno originario»[95], scrive Merleau-Ponty, e con esso il nostro esserci nel mondo: la reciproca apertura, altrimenti detta *In-der-Welt-sein*, entro cui sarebbe data l'intelligibilità possibile e l'entità esperibile, nei molteplici sensi, *per noi*, del mondo.

Che un senso vi sia, che esso si offra e che sia già sempre accolto rappresenterebbe allora l'essenza stessa dell'abitare il mondo, il tratto costitutivo della fondamentale familiarità con cui l'esistenza vi sarebbe coinvolta. Abitare vorrebbe dire innanzitutto e fondamentalmente,

---

[90] Cfr. Husserl E., *Idee I*, cit., pp. 217-218.
[91] Cfr. *ibid*em, pp. 222-337. In particolare, si consideri la significativa nota redatta intorno al 1923 (cfr. *ibidem*. p. 222).
[92] Cfr. Husserl E., *Idee II*, cit.
[93] Cfr. ivi, pp. 175-300.
[94] Oltre al secondo volume delle *Idee*, vedasi anche Husserl E., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, trad. it. a cura di Vergani M., il Saggiatore, Milano 2003.
[95] Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 386.

prima delle varie e possibili determinazioni e tematizzazioni, *abitare il senso*, esprimendo il costitutivo coinvolgimento pratico, manifestativo e patico[96] dell'esistenza con esso, in esso e per esso.

4.1 L'essenziale ambivalenza del senso

Una volta considerato ciò – ma soltanto dopo –, si deve tuttavia prendere atto dell'insufficienza di tale discorso. Sarebbe invero una prospettiva manchevole o parzialmente cieca quella che si limitasse a considerare il senso *esclusivamente* come dimensione costitutiva e intrascendibile dell'umano abitare. I concetti di senso e di abitare, infatti, pur rappresentando una medesima e unitaria struttura, sono per loro essenza *ambivalenti*.

All'unità e all'onnipervasività del senso che accompagna l'intessersi dell'abitare, e che caratterizza questo come attivo-passiva collocazione in una *totalità* di senso, appartiene la possibilità di esperire la propria soglia, ossia di acquisire consapevolezza circa la propria finitezza, di contro alla connaturata pretesa di assolutezza del senso, del suo totalizzante porsi e imporsi. Se l'abitare esprime il costitutivo coinvolgimento in una totalità di senso come un familiare esservi di casa – il che rifletterebbe la qualità strutturalmente *olistica* dell'esistenza e dell'esperienza[97], di modo che per ciascuna configurazione dell'abitare, per ciascuna «modalità di frequentazione del mondo»[98] vi sarebbe sempre *tutto il senso che c'è e può esserci* –, allo stesso tempo, il senso non sarebbe soltanto qualcosa di esclusivamente necessario, inemendabile o immutabile. Tipico della sua essenza, infatti, sarebbe anche il suo esser

[96] Sulla costitutiva qualità pratica e manifestativa del senso, vedasi Sini C., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987. Per quanto riguarda invece la cosiddetta "paticità" del senso, si considerino i lavori di Aldo Masullo.

[97] Tale questione rappresenta un che di emblematico e tuttavia problematico nella riflessione heideggeriana. Se è vero, infatti, che la riflessione del cosiddetto "primo" Heidegger, proprio a partire dal proprio *ground* fenomenologico, metta in mostra lo statuto intrinsecamente olistico dell'esperienza (vedasi M. Heidegger, *Essere e tempo*, *cit.*), giacché l'incontro con l'ente si realizzerebbe sullo sfondo di una totalità di senso già sempre compresa dall'Esserci, una totalità mondana che, secondo la struttura del «rimando» (*Verweisung*), si articolerebbe nei rapporti di «appagatività» (*Bewandtnis*) e «significatività» (*Bedeutsamkeit*), i quali, a loro volta, sarebbero costituenti il significato dell'ente intramondano (cfr. Costa V., *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 209-250; Romano C., *At the Heart of Reason*, Northwestern University Press, Evanston 2015, pp. 372-402; Okrent M., *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca [New York] 1988), rimane tuttavia aperto il problema se tale concezione olistica dell'esperienza, anche e soprattutto in virtù degli elementi teorici introdotti nella seconda fase della speculazione heideggeriana, vada a corroborare o piuttosto a precludere la delineazione di una cosmologia fenomenologica, e con essa una concezione cosmologica dell'abitare (cfr. Terzi R., *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Mimesis, Milano-Udine 2016; Cassinari F., *Mondo, esistenza, verità: ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, La Città del Sole, Napoli 2001), la quale, ad esempio, può emblematicamente cogliersi nei celebri scritti raccolti in *Vorträge und Aufsätze* (cfr. M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit.; Id., *La cosa*, cit.; Id., *«... Poeticamente abita l'uomo...»*, cit.).

[98] Sini C., *Inizio*, cit., p. 62.

possibile e, con ciò, il suo poter essere altrimenti. In ciò risiederebbe, pertanto, la strutturale ambivalenza del senso e dell'abitare; un'insita duplicità declinabile non solo come coesistenza di necessità e possibilità, ma anche come compresenza di totalità e finitezza, di perennità e transitorietà, di intrascendibilità e distacco, o ancora di imposizione e decisione, di donazione e appropriazione.

Ambivalenza dell'abitare – o «ambiguità»[99] del senso – in vario modo attestata dalla riflessione filosofica e sempre accessibile all'esperienza di ciascuno. Molteplici sarebbero infatti gli esempi.

Si consideri l'esperienza dell'impotenza, del fallimento e dello scacco, che attesterebbero l'esser trascendente del mondo rispetto ai nostri progetti, la sua irriducibilità al suo senso per me, o per noi[100]. L'esperienza del dolore, della perdita, nonché l'evento della morte altrui, la cui alterità, irrompendo nel senso, ne «forerebbe»[101] l'immanenza e ne rivelerebbe la fragile transitorietà – oltre ad opacizzare un senso esistenziale personale non più ulteriormente possibile. Si pensi, inoltre, allo heideggeriano cozzo interruttivo del «rimando»[102] nella prassi quotidiana, con cui sarebbe annunciata l'inesauribilità delle cose alla loro «utilizzabilità» (*Zuhandenheit*), ovvero al loro senso per noi, all'essere "in vista di noi"[103]. Oppure allo scivolare del senso a infinita distanza nel languore della noia[104], al suo sprofondare nel rapimento dell'angoscia[105]. Senso d'altro canto quale oggetto di personale decisione e appropriazione[106], e tuttavia costantemente esposto alla altrui espropriazione; talvolta restituitoci nella distanza della vergogna[107]. Infine, ma non da ultimo, si pensi allo stupore di fronte al senso, come accade nella fruizione artistica, o alla meraviglia destata dall'esperienza di un nuovo coinvolgimento per un senso usualmente familiare e quotidiano, come emblematicamente accade nell'incanto amoroso o, più tradizionalmente, nel "*thauma*" filosofico. Se non, più pacatamente, come accade nello sciente e metodico esercizio dell'*epoché*

[99] Cfr. Fabris A., *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia 2020. Dello stesso autore, sulla nozione di senso, si veda anche *Senso e indifferenza*, ETS, Pisa 2007.
[100] Cfr. Sartre J.-P., *Il muro*, in Id., *Il muro* (1939), trad. it. di Giolitti E., Einaudi, Torino 2024, pp. 3-25.
[101] Cfr. Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique (Tome II – L'intelligibilité de l'Histoire)*, Gallimard, Paris 1985, trad. it. a cura di Cambria F., *L'intelligibilità della storia. Critica della ragione dialettica. Tomo II*, Marinotti, Milano 2006, p. 406.
[102] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 95-100.
[103] Cfr. Harman G., *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago-La Salle 2003, pp. 44-49.
[104] Cfr. Heidegger M., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 105-220.
[105] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 225-233.
[106] Cfr. ivi, pp. 311-319.
[107] Cfr. Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, cit., pp. 271-358.

fenomenologica, ovvero nella scoperta di un campo fenomenico sempre disponibile e tuttavia innanzitutto e perlopiù celato nell'atteggiamento e nel mondo naturali.

Ma senso non vuol dire soltanto disvelamento di senso, bensì, proprio in quanto tale, vuol dire anche *donazione*, *offerta* di senso, e dunque il senso come qualcosa che a sua volta si pone esso stesso come *richiesta* di senso: come qualcosa che, nella misura in cui *è*, ci interpella, ci si pone come domanda, ed esige da noi risposta[108]. O ancora, senso sì come *apertura* di mondo, ma proprio perciò, come apertura circoscritta, *finita* del mondo, e come tale sempre *trascesa* nell'infinito *desiderare*. Senso come ciò in cui è dato tutto il mondo che c'è, e tuttavia come ciò che non esaurisce il suo esser *possibile*. E dunque senso come quell'apertura della presenza all'*impossibile* che lo sovrasta, e che, forse, la occasiona.

Se il senso si configura, dunque, come dimensione costitutiva dell'abitare, in quanto sempre accolto e presupposto dall'esistenza, al contempo esso racchiude in sé la possibilità di essere messo in questione, di essere oggetto di distacco, di decisione e di appropriazione, nonché di poter essere altrimenti. La sua necessità sarebbe intrinsecamente legata alla sua possibilità, così come la sua assolutezza sarebbe sempre segnata dalla finitezza. In tal senso, vi sarebbe sempre tutto il senso che c'è e può esserci, ma tale senso non sarebbe mai totale, né definitivo. L'abitare non sarebbe altro che la continua attuazione di questa fondamentale ambivalenza, lo sbilanciato sostare su tale insita *soglia*, luogo liminare tra ciò che è dato e ciò che è aperto al possibile, tra ciò che è necessario e ciò che può esser messo in discussione.

D'altro canto, è precisamente entro questa ambivalenza strutturale del senso – come ciò che è sempre già dato, e tuttavia mai definitivamente chiuso – che si colloca, in modo emblematico, la stessa *Seinsfrage* heideggeriana, la domanda sul «senso dell'essere» (*Sinn von Sein*). Essa è infatti, in senso proprio, una domanda di senso: "essere", in che senso? Che cosa sta a indicare e come deve essere inteso? Quale direzione imprime alla comprensione e all'esperienza?

Interrogare il senso dell'essere significa certamente chiedere che cosa l'essere significhi e per cosa stia; ma, più radicalmente, significa domandare come l'essere sia già sempre compreso, ossia come esso sia strutturalmente collocato entro la comprensione, prima di ogni tematizzazione concettuale. Non si tratta dunque di oltrepassare la dimensione del senso, bensì di muoversi al suo interno in una forma «radicalizzata»[109]: la *Seinsfrage* non cerca una entità o

[108] Cfr. Esposito C., *Postilla conclusiva. Il problema irriducibile del nichilismo*, in Id. (a cura di), Il *nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*, Studium, Roma 2024, pp. 531-541.
[109] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 27.

un ulteriore senso "oltre", al di là del senso stesso, ma riporta allo sguardo ciò che, nell'abitare il senso, resta perlopiù implicito[110].

In tale prospettiva, la questione dell'essere, in quanto concernente l'essere dell'ente, equivale a domandare non semplicemente che l'ente sia, ma «il 'che è' e il 'com'è»[111], ovvero secondo quali modi d'essere e secondo quali articolazioni di intelligibilità esso si dia. Ed è qui che, ad esempio, il legame tra senso ed essere si mostra nella sua portata originaria: l'essere non sopravanza il senso come un fondamento ulteriore, ma neppure si identifica semplicemente con esso; piuttosto, nomina la dimensione in cui l'ente è accessibile e comprensibile come tale, il "come" del suo darsi, il suo esser significativo.

E tuttavia, proprio perché sempre già all'opera nelle pratiche, nella comprensione, nel discorso, l'essere può e deve essere sollevato a problema. La sua familiarità – innanzitutto nell'uso quotidiano del linguaggio, nonché nella tradizione filosofica – ne tradisce il carattere enigmatico: ciò che sembra più ovvio è, per ciò stesso, ciò che più esige di essere interrogato.

Se è vero allora che la questione del senso sia intimamente intrecciata alla questione dell'essere, essa, tuttavia, non può esservi ridotta. La domanda sul senso dell'essere costituisce una declinazione eminente della questione del senso, ma non la esaurisce.

Infine, a margine di quanto osservato, si impone una considerazione ulteriore, non meno rilevante. L'"essere", il suo esser stesso e il suo esser questione, non è un punto di partenza neutro: esso è una *figura di senso*, ovvero una figura del sapere storicamente determinata e teoricamente carica, entro la quale e a proposito della quale risultano essere a monte già decise molte cose. Domandare del senso dell'essere significa muoversi all'interno di una preliminare circoscrizione e decisione di senso rispetto alla quale lo stesso domandare, nel suo peculiare modo, unitamente al contenuto della domanda non sono che dei divenuti, ovvero originati entro e a partire da una tradizione, da un linguaggio, da determinate pratiche interpretative e di scrittura che hanno già stabilito che è "l'essere" ciò di cui vale la pena domandare[112].

Con la domanda, è già accaduta la conseguente e corrispettiva risposta. Ma la domanda non rappresenta mai un assoluto punto di inizio, bensì, sempre un primo punto di arrivo di tutta la sterminata vicenda che silentemente la anima e la costituisce, senza che di ciò se ne abbia contezza – croce e delizia del comprendere, sua necessità. Si tratta di una questione che, naturalmente, non potrà essere qui affrontata, ma che tuttavia è importante tenere a mente.

---

[110] Quantomeno fino ad *Essere e tempo*. È con la successiva *Kehre* che sarà abbandonata tale istanza di fondo.
[111] Heidegger M., *Avviamento alla filosofia*, cit., p. 168.
[112] Cfr. Sini C., *Etica della scrittura*, in Id., *L'alfabeto e l'Occidente*, in Id., *Opere*, vol. III/1, *La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 15-193.

La *Seinsfrage*, dunque, non soppianta la questione del senso, bensì, al contrario, ne rende manifesta l'ambivalenza costitutiva: l'essere è sempre già compreso, e tuttavia resta enigmatico; il suo senso è sempre dato, e nondimeno mai definitivamente risolto. Essa espone la soglia dell'abitare, rappresentando una delle forme più alte dell'ambivalenza del senso; tuttavia, non l'unica possibile. L'essere si dà a partire dal senso, non viceversa.

5. Articolazione della ricerca

Colta l'ambivalenza teorica caratterizzante il concetto di abitare nella prima riflessione heideggeriana, il lavoro di tesi si articola concretamente secondo due parti.

Nella prima, intitolata "Vita, senso, fenomenologia", si affronta il rapporto tra la «vita concreta» (*faktische Leben*) e la filosofia, per come osservabile nei lavori e nei materiali che hanno preceduto la pubblicazione di *Sein und Zeit*. Per quanto, infatti, nei suddetti non sia riscontrabile alcuna esplicita tematizzazione del concetto di abitare, nondimeno è possibile mostrare come il suo distintivo paradigma teoretico (ovvero la dialettica tra la familiarità del senso e la sua appropriazione) faccia da vero sfondo alla riflessione di quegli anni. In particolare, con critico distacco dall'insegnamento del maestro Edmund Husserl, la fenomenologia viene concepita da Heidegger non come disciplina, sapere sistematico, principio fondativo o scienza rigorosa, bensì come il rivolgimento che la vita concreta compie, a partire da sé, verso sé stessa, per la liberazione del proprio autentico essere (*Sorge*, *Bekümmerung*, *Angst*, *Unheimlichkeit*); movimento vitale ed esistenziale che perciò si traduce come «distruzione» (*Destruktion*) della «tradizione» (*Tradition*).

La seconda parte, intitolata "Costituzione ed appropriazione del senso", è volta innanzitutto a porre in rilievo la presenza di una architettura costitutiva del senso all'interno di *Sein und Zeit*; in altri termini, ad essere posto a tema sono i modi con cui si struttura l'essenziale rapporto di familiarità tra l'esistenza e il senso mondano. L'analisi verte dunque su alcuni dei fondamentali concetti dell'«analitica esistenziale» (*existenziale Analytik*) che risultano essere funzionali al lavoro di tesi, quali l'«in-essere» (*In-Sein*), l'«essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*), l'«apertura» (*Erschlossenheit*) dell'esistenza al senso – «situazione emotiva» (*Befindlichkeit*), «comprensione e interpretazione» (*Verstehen und Auslegung*), «discorso» (*Rede*) – l'orizzonte del «mondo» (*Welt*), i rapporti di «appagatività» (*Bewandtnis*) e «significatività» (*Bedeutsamkeit*) dell'ente intramondano, la «*Als-Struktur*» del significato. L'analisi dei suddetti concetti, oltre ad esplicitare la correlazione originaria tra esistenza e senso

mondano, pone in risalto l'essenziale carattere manifesto, pratico e vissuto dell'abitare. Inoltre, la presa in esame delle forme del «con-essere» (*Mitsein*) e del «Si» (*das Man*) ne pone in risalto la fondamentale costituzione intersoggettiva e pubblica.

In secondo luogo, la seconda parte è volta a tematizzare il secondo momento strutturale dell'abitare, ovvero l'appropriazione del senso. In particolare, si affronta la questione dell'"autenticità" (*Eigentlichkeit*) dell'esistenza: innanzitutto, nella sua connotazione individuale, attraverso l'analisi dei concetti di «angoscia» (*Angst*), di «spaesamento» (*Unheimlichkeit*), di «essere-per-la-morte» (*Sein zum Tode*) e del plesso di verità, libertà e responsabilità, a cui segue la messa in chiaro dell'autenticità esistenziale quale *ethos*. Successivamente, la questione dell'autenticità viene affrontata nella propria dimensione intersoggettiva, indirizzando l'attenzione al problematico rapporto tra l'autenticità individualmente vissuta e la sua realizzazione nel «esserci-con-altri» (*Mitdasein*) e nella «comunità» (*Gemeinschaft*). Ad essere sollevato a questione è dunque il problema di un progetto esistenziale che sia autenticamente condiviso; il che implica la disamina del costitutivo rapporto tra intersoggettività, tradizione e appropriazione del senso.

PRIMA PARTE –

Vita, senso, fenomenologia

Come si è cercato di mettere in luce nell'impostazione teoretica e metodologica della presente ricerca, l'abitare si configura nel pensiero heideggeriano come un paradigma essenzialmente ambivalente. Esso designerebbe, da un lato, l'originaria familiarità dell'esistenza con il senso mondano; dall'altro, lo strutturale spaesamento che soggiace a tale familiarità e a partire dal quale si dischiuderebbe la possibilità di una sua messa in questione e di una appropriazione. Una volta delineata tale struttura, la ricerca deve allora rivolgersi ai materiali anteriori a *Essere e tempo*, per verificare se e in che modo essa sia già operante nei primi sviluppi della riflessione heideggeriana. In ciò consiste il compito della presente Prima parte.

A seguito dell'indagine condotta sui suddetti materiali, ovvero dai lavori dei periodi di Friburgo e Marburgo, si può affermare che non sia presente alcuna tematizzazione esplicita dell'abitare come tale: non vi è, in essi, un luogo in cui la questione venga affrontata direttamente sotto questo nome. Tuttavia, proprio l'assenza di tale tematizzazione rende tanto più necessario il lavoro genetico che qui si intende svolgere. Se infatti l'abitare non compare ancora come concetto esibito, nondimeno la struttura teoretica che esso raccoglie risulta essere già all'opera, sebbene sotto altre figure concettuali; in particolare, nel modo in cui Heidegger pensa il rapporto dell'esistenza con il senso. In questo quadro, è soprattutto il nesso tra vita e filosofia – o, in altro modo, tra esistenza e fenomenologia – a imporsi come il luogo in cui tale struttura si lascia cogliere con maggiore nettezza.

Come si vedrà nei capitoli che seguono, la vita, per come viene descritta dal giovane Heidegger, non si darebbe mai come semplice fatto, né come sostrato neutro e indistinto dell'indagine, ma si dispiegherebbe sempre entro una originaria familiarità con il mondo e con sé stessa, secondo un senso determinato, già sempre accolto e precompreso. La filosofia, da parte sua, non interverrebbe su tale ambito come sapere esterno o sovrapposto, ma ne rappresenterebbe il momento eminentemente appropriativo: da un lato, in quanto rivolgimento della vita su sé stessa, mediante il quale la vita si approprierebbe del proprio senso; dall'altro, in quanto esplicitazione delle strutture fondamentali secondo cui si articolerebbe tanto l'esistenza quanto il senso mondano. In questo senso, la fenomenologia sarebbe intesa anzitutto come disciplina o metodo, bensì come *pratica* di chiarificazione immanente alla vita stessa.

La presente Prima parte intende dunque mettere a fuoco proprio questo intreccio tra vita, senso e fenomenologia, mostrandone il rilievo genetico rispetto alla successiva elaborazione di *Essere e tempo*. Non si tratta soltanto di ricostruire una fase iniziale del pensiero di Heidegger, quanto piuttosto di esibire quel terreno teoretico entro cui si preparano alcune delle determinazioni decisive della sua ricerca: la comprensione della vita come totalità di senso, la sua articolazione mondana, il carattere appropriativo del filosofare e il nesso, già operante, tra

familiarità del senso e la sua possibile appropriazione. È su questo terreno che si prepara la possibilità stessa di pensare l'abitare come figura del rapporto tra esistenza e senso.

CAPITOLO I –

Vita e filosofia

I problemi fondamentali della fenomenologia 1919/20

Se, l'abitare designa in Heidegger una struttura essenzialmente ambivalente, articolata tra l'originaria familiarità dell'esistenza con il senso e la possibilità di una sua appropriazione a partire da una interna esperienza di spaesamento, allora la ricostruzione della genesi di tale paradigma non può limitarsi ai luoghi in cui il lessico dell'abitare compaia in forma esplicita. Al contrario, essa richiede di risalire a quel terreno teoretico antecedente in cui, pur senza essere ancora nominata come tale, è già all'opera la dinamica fondamentale che ne costituisce il nucleo: il rapporto dell'esistenza con un senso da cui essa è sempre già preceduta e che, nondimeno, può divenire oggetto di una riappropriazione. È in questa direzione che i primi corsi friburghesi di Heidegger si rivelano essere decisivi. In essi, infatti, il problema non è ancora quello dell'abitare in senso tematico, bensì quello della vita, del suo mondo e del rapporto che essa intrattiene con la filosofia, nella sua determinazione fenomenologica.

In questo senso, il nesso tra vita e filosofia non costituisce un motivo laterale o genericamente preparatorio della prima riflessione heideggeriana, ma uno dei suoi luoghi teoricamente più densi. È infatti nel modo in cui Heidegger pensa la vita che si lascia intravedere, in forma ancora germinale, quel carattere di originaria appartenenza al senso che, nel lessico della presente ricerca, è stato ricondotto al paradigma dell'abitare; ed è nel modo in cui egli pensa la filosofia – non come sapere disciplinare, esterno, sovrapposto o "altro" rispetto alla vita, ma come suo rivolgimento appropriativo – che si apre la possibilità di comprendere la seconda faccia di tale paradigma, vale a dire il momento in cui il senso non è soltanto vissuto, ma viene anche condotto a manifestazione e a concetto.

Per questa ragione, la questione del rapporto tra vita e filosofia non va letta come semplice episodio della temperie filosofica a cavallo tra fine Ottocento e inizio Novecento, né, tantomeno, come un tema preliminare destinato a essere superato dall'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Essa costituisce piuttosto uno dei luoghi genetici nei quali prende forma la

possibilità stessa di pensare, in Heidegger, l'intreccio tra la familiarità mondana e la possibilità di appropriazione del senso.

Il presente capitolo assume come punto di avvio privilegiato il corso del 1919/20 *I problemi fondamentali della fenomenologia*; una scelta che non dipende soltanto dal valore cronologico del testo, ma dal fatto che proprio qui il rapporto tra vita e filosofia viene posto in una forma particolarmente emblematica. È in questo corso, infatti, che Heidegger mette a tema il proposito di una «scienza originaria» (*Urwissenschaft*) e, paradossalmente, proprio così facendo, disloca la fenomenologia rispetto a una comprensione meramente metodica o fondativa del proprio compito. La domanda concernente l'origine, lungi dal rinviare a un principio primo od ultimo, ad un fondamento "altro" dalla vita stessa, o astrattamente presupposto, conduce qui la fenomenologia a misurarsi con il proprio stesso esercizio e, al contempo, con il terreno a partire da cui essa può avere luogo. Ne deriva che l'accesso all'origine non può essere cercato altrove rispetto alla vita stessa, ma solo a partire da essa, dalla sua fatticità e dalla sua intrinseca articolazione mondana. Proprio per questo il corso del 1919/20 consente di cogliere, *in statu nascendi*, il passaggio mediante cui la fenomenologia viene progressivamente ripensata come esplicitazione della vita e del senso in cui essa si muove. In tal modo, il presente capitolo non si limita a fornire un primo inquadramento della vita nel giovane Heidegger, ma intende mostrare come, nel rapporto tra vita e fenomenologia, si lasci già leggere una delle matrici fondamentali del problema dell'abitare così come esso orienta l'intera presente ricerca.

1. Prima delineazione del paradosso dell'origine del senso: la fenomenologia come scienza originaria

Un primo accesso privilegiato al corso friburghese del 1919/1920 è offerto dal suo stesso titolo, il quale segnala fin dall'inizio un'ambiguità teoreticamente rilevante. In una prima formulazione, infatti, Heidegger aveva intitolato il corso *I problemi fondamentali della fenomenologia pura*, decidendo, in seguito, di sopprimere l'aggettivo "pura" e lasciando come titolo definitivo *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Si tratta di una scelta tutt'altro che redazionale, che apre immediatamente una questione di principio circa il senso stesso dell'indagine che il corso intende avviare.

Come emergerà più distintamente nelle prossime pagine, è possibile rilevare due ragioni fondamentali a sostegno di tale modifica. In primo luogo, la rimozione della qualificazione della fenomenologia come fenomenologia "pura" consente a Heidegger di non assumere, in

maniera preliminare, l'impostazione nonché l'idea di fenomenologia maturata da Husserl a partire dal primo volume delle *Idee*, nel quale viene offerta, in modo esplicito, l'idea della fenomenologia quale indagine pura e sistematica e il suo programma. La suddetta rimozione nel titolo consente allora ad Heidegger di delimitare uno spazio di interrogazione autonomo, senza per questo ingaggiare una polemica diretta con il maestro – il quale giungerà ad averne vera contezza solo tardivamente, in occasione della stesura della voce "fenomenologia" per l'enciclopedia britannica e della lettura di *Essere e tempo* dopo ormai due anni dalla pubblicazione sulla sua stessa rivista[113].

In secondo luogo, la soppressione dell'aggettivo "pura" mantiene aperta un'ambiguità strutturale che investe il termine "problemi" – invero, "problemi fondamentali" (*Grundprobleme*) – presente nel titolo. L'espressione "problemi fondamentali della fenomenologia", infatti, può essere intesa secondo una duplice direzione. Essa può designare, da un lato, i problemi *di cui* la fenomenologia si occupa o dovrebbe occuparsi, vale a dire i suoi temi fondamentali, i suoi ambiti privilegiati di indagine, le sue peculiari questioni; dall'altro, la medesima espressione può essere intesa, più pregnantemente, nel senso dei problemi fondamentali *della* fenomenologia, ovvero, indicando con ciò i suoi problemi di fondo, quali difficoltà, tensioni, aporie, paradossi, che caratterizzerebbero la fenomenologia nella sua stessa istanza costitutiva.

Se la qualificazione preventiva della fenomenologia come "pura" avrebbe tendenzialmente circoscritto tale ambiguità, restringendo l'attenzione alla questione della purezza del principio fenomenologico, la scelta di Heidegger di eliminare tale circoscrizione amplia e inspessisce decisivamente il campo di ciò che può essere messo in questione. Così facendo, non sarebbe più soltanto una determinata declinazione della fenomenologia a essere in gioco – di cui, nuovamente, si dovrebbe poi statuire se si trattasse dei temi caratteristici della fenomenologia pura o se, invece, dei propri problemi di fondo –, bensì la fenomenologia in quanto tale, nella propria essenza.

Che questa ambiguità non sia affatto marginale emerge con chiarezza sin dalle prime battute del corso. Heidegger ne introduce infatti il tema nei termini seguenti:

> Problemi fondamentali della fenomenologia» – Il più scottante e ineliminabile, il più originario e definitivo problema fondamentale della fenomenologia è essa stessa per se stessa. La fenomenologia è la scienza originaria [*Urwissenschaft*], la scienza dell'origine [*Ursprung*] assoluta dello spirito in sé e per sé – «vita in sé e per sé»[114].

[113] Husserl E., Heidegger M, *Fenomenologia*, trad. it. a cura di Cristin R., Unicopli, Milano 1999.
[114] Heidegger M., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 3.

E subito in seguito aggiunge:

> La fenomenologia ricade dunque, in quanto sua manifestazione, nel suo proprio oggetto, ricade indietro su se stessa. Non è, questa, una sua mancanza intrinseca, né un ostacolo che la aggravi, bensì il carattere specifico della vitalità, della «compagine» [*Fügung*] delle sue domande e delle sue autentiche modalità di risoluzione, il pregio della forma propria in cui procede e si declina la sua problematica[115].

Come si può osservare, in tali affermazioni inaugurali sono già concentrati i nuclei concettuali decisivi dell'intero corso: la fenomenologia, la scienza, l'origine, la vita, nonché il problema che queste rappresentano nel proprio essere e nella loro – così da a intendere Heidegger – intrinseca relazione. Vediamo in che senso.

Come leggiamo, Heidegger offre un decisivo chiarimento rispetto all'ambiguità espressa nel titolo. Egli afferma: il vero problema della fenomenologia non consisterebbe in una questione o in un tema particolare, né, tantomeno, sarebbe qui enunciato un qualche problema di fondo che ne arrischierebbe la peculiare istanza. Piuttosto, il vero problema della fenomenologia sarebbe la fenomenologia stessa: essa sarebbe problema a se stessa. In altre parole, a connotare la fenomenologia come fenomenologia sarebbe dunque anzitutto il fatto che, ad essere chiamata in causa, prima di qualsivoglia tema particolare, sarebbe proprio se stessa, in quanto fenomenologia. Il che vuol dire che, prima di qualsivoglia contenuto, la fenomenologia, nella propria idea, nel proprio esercizio, ricade nel suo proprio oggetto: sé stessa.

Si tratta di una sentenza che può dirsi ancora formale, nella misura in cui tale rivolgimento della fenomenologia nei suoi confronti, e che denoterebbe la fenomenologia in quanto tale, non sarebbe ancora connotato contenutisticamente. Al che Heidegger introduce una determinazione di contenuto. Egli afferma che la «la fenomenologia è la scienza originaria [*Urwissenschaft*], la scienza dell'origine [*Ursprung*]». E poi precisa: «Scienza dell'origine assoluta dello spirito in sé e per sé – "vita in sé e per sé"». Sebbene la fenomenologia sia caratterizzata dal fatto che abbia proprio se stessa come costitutivo problema, nondimeno, afferma Heidegger, la fenomenologia sarebbe una scienza originaria, e ciò nella misura in cui essa concernerebbe l'origine. Ma in che senso?

[115] *Ibidem*.

Tralasciando ora la peculiare eco hegeliana con cui si conclude la citazione, (lo «spirito in sé e per sé»), dobbiamo interrogarci: in che senso scienza dell'origine? E di che origine si tratta?

Come si può ben comprendere, l'assunto di fondo heideggeriano secondo cui la fenomenologia sarebbe una scienza originaria in qualche modo rispecchia la temperie filosofico-culturale ad egli contemporanea, nella quale, come accennato, ad essere posto in questione era il rapporto tra la vita (in viario modo intesa, ossia come vita spirituale, biologica ecc.) e la filosofia, e, in particolare, in direzione di un'idea fondativa di filosofia, ma, naturalmente, si pone in peculiare assonanza con la riflessione di Edmund Husserl, ovvero con l'idea che la fenomenologia sia *la* scienza fondamentale, ossia fondativa di alcunché. Heidegger riprende a suo modo tale istanza, ovvero l'aspirazione della fenomenologia ad essere non un sapere tra i saperi, bensì il sapere fondamentale, ossia la scienza a partire da cui il sapere e le scienze stesse possono ritrovare rinnovata e consapevole fondazione e, al fondo di queste, la filosofia stessa.

Ad ogni modo, se è vero che l'assunto secondo cui la fenomenologia sarebbe da concepirsi come scienza fondamentale risulta essere in piena sintonia e assonanza con la riflessione di Edmund Husserl, tuttavia, è necessario notificare come Heidegger operi una prima e non indifferente traslitterazione di significato, la quale consentirà in seguito proprio di rivendicare sì, la fenomenologia nella propria istanza fondamentale, e nondimeno, in un senso radicalmente differente da quello del maestro: Heidegger dice "scienza originaria", "scienza dell'origine". Le implicazioni che seguiranno e che struttureranno la vera questione della fenomenologia, della sua idea, del suo esercizio, del suo principio e del suo proposito sono già tutte qui contenute.

Che cosa Heidegger possa intendere con "scienza dell'origine" può essere allora in qualche modo prefigurato. La fenomenologia, connotata come tale, a partire da Edmund Husserl, come filosofia prima, fondativa, sarebbe una scienza fondamentale, e, probabilmente, sarebbe in questo senso "originaria" rispetto agli altri saperi e alle scienze. Ma Heidegger precisa: il carattere di originarietà di tale scienza (la fenomenologia), consisterebbe, in maniera pregnante, nel fatto che essa sarebbe scienza dell'origine: ovvero, sarebbe l'origine stessa a denotare l'originarietà della fenomenologia. Concernendo l'origine, la fenomenologia sarebbe la scienza originaria.

Ma cosa vuol dire origine? Origine di che cosa? Inoltre, che tipo di rapporto intercorrerebbe tra l'origine e la fenomenologia? Infine, non si è esordito dicendo che il vero problema della fenomenologia è il problema che la fenomenologia rappresenta a se stessa?

Come stanno insieme queste due cose, da un lato, la fenomenologia come scienza, e precisamente come scienza dell'origine, dall'altro, il fatto che a connotare la fenomenologia sarebbe proprio tale rivolgimento nei confronti di se stessa?

Per tentare di rispondere, è opportuno individuare i diversi fili di cui è intessuto il plesso; proviamo a scomporre la questione nelle sue determinazioni peculiari. Da un lato, abbiamo il contenuto, ossia, l'origine; dall'altro, la forma, ossia, la fenomenologia innanzitutto in quanto problema a se stessa, e in secondo luogo la fenomenologia in qualità di scienza. Partiamo da quest'ultima.

Per prima cosa, si pone un problema di *ambito*. La fenomenologia sarebbe una scienza, sì, ma non una scienza tra le altre; essa sarebbe *la* scienza originaria, ovvero, scienza dell'origine. Origine di cosa? Dice Heidegger, della vita, della vita in sé e per sé.

Al che non possiamo che domandarci: dove cercheremo l'origine? Quale sarebbe l'ambito dell'origine?

Se, infatti, è di origine che si tratta, ovvero di ciò che è originario, evidentemente, l'ambito dell'origine dovrà essere in qualche modo distinto da ciò che non sarebbe originario, ossia da ciò che sarebbe "secondo", divenuto rispetto all'origine. Il che vuol dire che l'ambito dell'origine, a cui la fenomenologia, in quanto scienza, dovrà rivolgersi, non potrà consistere in alcun sapere costituito: l'originario non potrà ricercarsi in alcun sapere, poiché, di principio, se ammettiamo che l'originario si distingua dall'originato, ogni sapere costituito verterà come tale sull'originato.

Il problema è dunque innanzitutto il seguente: qual è l'ambito originario a cui poter volgere per indagare, ricercare l'origine, se per necessità costitutiva si è già sempre presso l'originato? Conseguentemente: che tipo di indagine richiederebbe, dunque, l'originario? Come dovrà questa svolgersi, di che natura sarà e in che direzione dovrà essa volgere? Infine, che tipo di rapporto intercorrerebbe tra l'origine, l'ambito in cui indagare l'originario e l'indagine stessa ad essa volta? Come può l'indagine sull'originario giungere, vedere, toccare, scandagliare l'originario, che, come tale, sarebbe originario persino dell'indagine stessa volta a sé, all'originario, la quale anch'essa sarebbe inemendabilmente "originata", seconda rispetto all'originario?

Se la fenomenologia è scienza dell'origine, si pone allora innanzitutto un problema di ambito: l'origine non può appartenere a un sapere già costituito, giacché l'originario, in quanto tale, non può essere semplicemente un oggetto tra altri.

Per giunta, come notifica lo stesso Heidegger, se la fenomenologia ambisce ad essere una scienza originaria, si pone allora immediatamente anche un problema di *metodo*[116]: quale tipo di indagine è adeguata a ciò che è originario? Come dovrà procedere? E poi: se l'originario è tale anche rispetto all'indagine stessa, a partire da cosa l'indagine potrà ricavare un metodo adeguato? Non dovrà essere anche il metodo a suo modo originario? Ed è possibile ciò? Non si incapperebbe nel paradosso, in un vero non senso?

Come detto, se l'indagine, il suo ambito, non potranno essere ricavati dalle scienze e dai saperi precostituiti, lo stesso è da considerarsi per il metodo. Essi non potranno essere ricavati dalle scienze e dai saperi precostituiti, ma, in quanto concernenti l'origine, ciò che è originario, dovranno essere in qualche modo attinti dall'origine stessa. Bene. Ma l'origine dov'è?

Ecco, ritorna qui la fenomenologia, il suo essere problema a se stessa. L'assunzione heideggeriana della fenomenologia quale scienza originaria, scienza dell'origine, conduce la fenomenologia a porre in questione se stessa, ovvero, a volgersi, a ripiegarsi su se stessa, per trovare l'ambito originario e in questo indagare l'origine. Il che risolverebbe l'apparente inconciliabilità tra la suddetta connotazione formale della fenomenologia (l'esser problema a se stessa) e la determinatezza contenutistica dell'origine – il cui contenuto, sebbene risulti essere al momento ancora oscuro, nondimeno, concernerebbe l'esser intesa dell'origine.

In quanto scienza dell'origine, la fenomenologia non può che volgere a se stessa, sia per l'ambito che per il metodo e per l'oggetto: da qui il suo fondamentale essere problema a se stessa. Anzi, sembrerebbe che sia proprio il fatto che la fenomenologia sia volta a indagare l'origine a condurre la fenomenologia a ripiegarsi su di sé.

Al che si pone un ulteriore e inemendabile interrogativo: si pone il problema dell'*inizio*. Se a caratterizzare la fenomenologia è tanto l'essere problema a se stessa quanto la sua relazione all'origine, come dovrà iniziare l'indagine? Concretamente, da dove dovrà prendere le mosse?

Dall'origine, verrebbe da rispondere. Ma l'origine dov'è? E soprattutto, non si sarebbe già sempre, come tali, secondi rispetto all'origine? Non sarebbero la questione dell'origine, la domanda che la concerne, l'indagine ad essa volta, e quindi la fenomenologia stessa e, conseguentemente, il proposito di una scienza originaria, già sempre secondi rispetto all'origine? Non si sarebbe già sempre nell'originato?

> Da dove può incominciare un rischiaramento di principio delle questioni che sono state toccate solo per cenni? Che cosa significa "incominciare" in una scienza e in particolare nella

[116] Cfr. Ruoppo A. P., *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Le Cáriti, Firenze 2008.

> scienza che aspira ad essere originaria? (…). Non introduciamo forse nel senso dell'inizio l'immagine del cominciare in un punto e procedere poi *in una linea*? *Dal momento che ci troviamo noi stessi nella linea, non riusciremo mai a porci sul suo primo punto partendo da un luogo esterno ad essa* [corsivo mio][117].

Come riconosce lo stesso Heidegger, l'identificazione della fenomenologia quale scienza originaria sembra condurci irresolubilmente al paradosso. L'indagine sull'origine sarebbe infatti costitutivamente seconda rispetto a ciò che essa intende indagare: essa è originata, mentre l'origine, in quanto tale, non lo è. Ma come potrebbe mai allora l'indagine raggiungere ciò che è originario, se questo precederebbe ontologicamente la stessa possibilità dell'indagine?

L'indagine sembrerebbe così destinata ad arrestarsi prima ancora del suo stesso inizio, giacché quest'ultimo paleserebbe l'impossibilità del proprio proposito. Quantomeno, suggerisce Heidegger, se il rapporto tra l'origine e originato è preliminarmente concepito in modo "consecutivo", lineare, scandito in modo diacronico. Se infatti pensiamo il rapporto tra l'origine e noi stessi – o, in generale, tra l'origine e l'originato – come due punti su una linea, di cui, evidentemente, l'origine ne rappresenterebbe il punto di inizio, evidentemente la ricerca dell'origine sarà volta al fallimento. Ciò sia nella misura in cui, da un punto di vista teorico, non esiste e non ha senso alcun pensare che possa esservi una via "esterna" che ci conduca all'origine, e ciò sia in virtù di un – qui – tacito presupposto principio di "unicità" dell'origine, sia nella misura in cui si sarebbe già sempre inscritti nella linea inaugurata dall'origine, motivo per cui sarebbe insensato ritenere di poter risalire all'origine essendo noi stessi (e tutto) ad essa differenti in quanto suoi originati.

Se si considera il rapporto tra l'origine e l'originato come un rapporto di consecuzione lineare e, al contempo, si presuppone l'origine come punto di inizio assoluto, l'indagine ad essa volta risulta essere necessariamente volta al fallimento. Si sarebbe già sempre fatti dall'origine, fatti dell'origine, e proprio perciò l'origine sarebbe come tale irraggiungibile e inattingibile.

Oppure, chiosa Heidegger, vi sarebbe un'altra via possibile. Una via che presupporrebbe un differente modo di intendere l'originario rapporto tra l'origine e ciò che è originato: se, infatti, il rapporto tra l'origine e l'originato non fosse di natura lineare? Se il rapporto tra di essi non si realizzasse in maniera consecutiva? E se, per giunta, l'originato fosse sì differente rispetto all'origine, ma non per questo l'origine sarebbe "altro", una «entità» propriamente distinta?

[117] Ivi, p. 5.

> L'"origine" non è un'ultima o semplice proposizione, un assioma dal quale si possa dedurre tutto, ma qualcosa di totalmente diverso; nulla di mistico o di mitico, bensì qualcosa a cui tentiamo di avvicinarci, tramite accessi diversi, in un'osservazione che diviene sempre più rigorosa e mantiene ad un tempo se stessa su questa via – a cui cerchiamo cioè di avvicinarci maggiormente in un metodo scientifico, nel metodo della scienza originaria *e solo in esso*[118].

Heidegger sta qui dicendo qualcosa di cruciale. Egli offre un primo significativo inquadramento teorico del concetto di origine. Da un punto di vista concettuale, infatti, è possibile intendere l'origine fondamentalmente secondo due modi distinti. Da un lato, come ciò che si colloca in una dimensione di radicale "alterità" e "differenza": l'origine consisterebbe in una entità o in un principio *trascendente* rispetto all'originato. Dall'altro lato, l'origine può essere concepita come ciò che non sarebbe propriamente una alterità rispetto all'originato, o che non si collocherebbe in un "altrove" rispetto al piano dell'originato; la sua differenza, il suo esser trascendente rispetto all'originato si espleterebbe in modo immanente, ovvero perpetuando, permanendo nell'originato stesso.

Che tale dimensione di trascendenza nell'immanenza sia un tratto tipico del pensiero heideggeriano e della sua vocazione fenomenologica di fondo, è un tratto che emergerà nelle successive pagine, e che troverà più diretta delucidazione al termine del corso. Per ora, basti riportare e tenere a mente quella eco hegeliana che conclude la citazione precedentemente riportata, secondo la quale la fenomenologia consisterebbe nella «scienza dell'origine [*Ursprung*] assoluta dello spirito in sé e per sé – "vita in sé e per sé"»[119]. Ad ogni modo, risulta da sé evidente la natura fenomenologica della cornice teorica entro la quale Heidegger colloca il concetto di origine: l'origine come tale, e la questione che essa rappresenta, viene infatti ricondotta e indagata *entro la dimensione di senso*, ovvero nel costitutivo "per noi" del suo essere, fosse anche solo come domanda. Scrive infatti Heidegger diverse pagine dopo:

> Per poter dunque vedere in generale la vita "*in quanto*" scaturente dall'origine e guadagnare e preparare sistematicamente il campo oggettuale da elaborare *per* questa tendenza scientifica e *in* essa, *l'origine stessa deve essere disponibile, accessibile in qualche maniera* [quest'ultimo corsivo è mio] – accessibile e precisamente a partire dalla vita di fatto, che noi stessi siamo e viviamo[120].

Si tratta allora di cominciare. Se risulta essere disponibile il proposito di una ricerca sull'origine della vita, allora tale origine, quale ambito, deve essere in qualche modo data e disponibile. Ma

[118] Ivi, p. 22.
[119] Ivi, p. 3.
[120] Ivi, p. 66.

da dove si dovrebbe incominciare, dunque? Da dove sempre si è, dal luogo in cui sorge la questione stessa, dalla «sfera all'interno della quale sembra essere fondata la necessità di una donazione metodica esplicita dell'ambito oggettuale della filosofia»[121], ossia, da ciò che, rispetto all'origine, consisterebbe – apparentemente – nell'originato: la vita stessa. Ma, allora, non possiamo che domandarci: cosa si intende qui con "vita"?

2. L'autosufficienza della vita come totalità di senso

Così come per le nozioni di fenomenologia e di origine, anche la vita deve essere sottoposta a un'indagine che non accolga alcuna determinazione preliminare, pena il misconoscimento della sua vera essenza. Assumere una qualche concezione precostituita della vita, infatti, ad esempio nell'ambito delle scienze naturali, come vita biologica, o ancora come principio oscuro, significherebbe introdurre categorie derivate là dove è in questione ciò che deve ancora essere compreso nel suo carattere originario, ovvero, in un'essenza che stia a fondamento delle molteplici modalità di intendere e declinare il concetto di vita.

Si impone dunque la seguente domanda: come dev'essere intesa la nozione di vita, se l'indagine è volta ad indagare l'origine di alcunché e, allo stesso tempo, è la vita stessa a costituire l'ambito a partire dal quale e all'interno del quale una tale indagine può essere condotta? Se l'origine, per definizione, non può consistere in ciò che è originato, e nondimeno qualsivoglia indagine non può che partire da ciò che è dato, ossia dall'originato, evidentemente la vita, tanto come ambito quanto come oggetto di indagine, sembra occupare una posizione strutturalmente ambigua. Rispetto all'origine, essa infatti consisterebbe, da un lato, nell'originato, dall'altro, nella dimensione entro cui l'origine è in qualche modo data e può essere interrogata. Pertanto, valgono per essa le precedenti considerazioni concernenti la fenomenologia e l'origine: anche l'indagine sulla vita, così come i concetti di cui essa dovrà servirsi e che intende rischiarare, deve essere condotta in modo "originario", ovvero, senza accogliere preliminarmente alcuna idea o metodologia precostituita di indagine; essa dovrà piuttosto basarsi esclusivamente sul proprio interrogare e trovare la misura del proprio procedere dall'ambito in cui si muove e dall'oggetto stesso del suo tendere.

Come si può evincere, il plesso nel quale risultano essere co-intessute le questioni sinora emerse diventa sempre più complesso e difficile da districare. E tuttavia si può trarre una prima implicazione rilevante, un primo significativo punto di arrivo: l'originato non designa un

[121] Ivi, p. 24.

determinato ambito, una regione parziale dell'essere, bensì, consiste propriamente in *tutto*: fatta eccezione per l'origine, il cui statuto è ancora sotto giudizio, l'originato è tutto, ovvero, *tutto il senso*. E la vita non sarebbe una entità peculiare, circoscritta dal o nel senso, ma coinciderebbe con il suo *intero* orizzonte. Essa è il tutto del senso, l'esser totale del senso. Con un primo e suggestivo drappeggio, afferma emblematicamente Heidegger:

> La vita – la mia vita, la tua vita, la vostra vita, la nostra vita – la vogliamo conoscere nei suoi caratteri più tipici e generali, rimanendo in essa, guardandoci intorno, in essa, nella maniera ad essa propria, al tempo stesso con lo scopo di scorgervi, in questa vita, in modo sempre più chiaro, il fatto che al suo interno – nel suo corso vitale e nelle sue direzioni e destini, in ciò che sempre, e dovunque, e lì, muove di volta in volta diversamente e mantiene col fiato sospeso – al suo interno non ci si imbatte in qualcosa come «l'origine», «l'ambito originario»[122].

E immediatamente in seguito, Heidegger aggiunge una precisazione cruciale, come a voler dire che, con quanto affermato, egli non stia esprimendo della vita nient'altro che una cosa semplicissima e fondamentale, che qualificherebbe la vita proprio in quanto vita: «Il fatto che essa, questa vita, possiede un aspetto fondamentale che chiameremo la sua "*autosufficienza*" [*Selbstgenügsamkeit*]»[123].

Ma procediamo con ordine. Soffermiamoci sul brano riportato. Come è possibile osservare, ad essere inquadrata non è la vita in astratto o un concetto generale di vita, bensì, per così dire, *la vita di tutti e di ciascuno*: la mia, la tua, la vostra, la nostra vita. Essa non è una entità determinata, bensì è ciò che ci attornia, che ci attraversa e che ci costituisce. Essa è tutto il fuori ed è tutto il dentro, se così ci si può esprimere. Essa è l'infinita, sterminata vicenda che ci precede e che ci sopravanza, l'intreccio entro cui è dato alcunché per me, per noi, per loro, e che rende il mondo per come è, ossia, per me, per noi, ma che, nondimeno, non si limita a tale dimensione relazionale: vita fatta di direzioni, di destini, di intrecci, di possibilità e di occasioni mancate, che trascendono la presenza e, nondimeno, sono raccolte in essa. Vita in cammino, che si moltiplica senza potersi mai disperdere: unità del molteplice, molteplice dell'unità; l'uno dei molti, i molti dell'uno. E innanzitutto questa vita, la mia vita, che è determinata "così e così", fatta di ciò che so e di ciò che non so, nonché di ciò che non so di sapere; per così dire, un "coro di voci lontane", che trapassa nell'eco dei suoi resti e dei suoi futuri e imprevedibili risvolti e prodotti. Vita il cui senso è innanzitutto il mio senso, vita sensata per me, con le sue tendenze e direzioni; e così come essa è per me, allo stesso modo essa è per tutto ciò che della vita e nella vita è.

[122] Ivi, p. 25.
[123] Ivi, p. 25.

E tuttavia, proprio in questa vita, proprio nella *vita del senso*, o, in altro modo, nel *senso vivente*, emerge agli occhi di Heidegger qualcosa di paradossale. Nella vita del senso, nel suo esser tutto il senso, e innanzitutto, nella vita che ci caratterizza e che ci attornia, non ci si imbatte mai in qualcosa come l'origine. Anche considerando che il senso sia propriamente tutto, che nulla si dia al di fuori di esso, l'origine non si presenta come qualcosa di identificabile all'interno di questo tutto: l'origine non la si incontra, essa sembra non esserci. Segue allora che la vita del senso, in quanto tutto del senso, non includa davvero tutto, quantomeno, non l'origine? Inoltre, ciò vorrebbe forse dire che essa sia altrove rispetto al senso?

È a questo punto che Heidegger introduce quella precisazione decisiva, secondo cui a caratterizzare la vita come tale sarebbe la sua costitutiva «autosufficienza» (*Selbstgenügsamkeit*), il che dice sia ciò che sarebbe essenziale della vita, sia getta una luce decisiva per l'inquadramento della questione dell'origine e della ricerca a questa volta.

Innanzitutto, parlare di una autosufficienza della vita non equivarrebbe ad attribuire alla vita una chiusura statica od una pienezza compiuta della stessa, bensì sottolineare il modo con cui la vita, proprio in quanto totalità di senso, non rinvii a un principio esterno per quanto concerne il proprio stesso essere e il proprio svolgersi.

> (…) la vita si interpella e si risponde sempre nella sua propria lingua, che strutturalmente non ha bisogno di torcersi uscendo da se stessa per conservare se stessa secondo il proprio senso, che la sua struttura basta a essa stessa, persino il superare di continuo in qualche maniera le proprie incompiutezze, le proprie insufficienze, in ogni possibile configurazione e contingenza e condizionamento – tutto ciò sta a significare il senso dell'«autosufficienza». Esso coglie un carattere strutturale della vita, in base a cui essa può contare solo su se stessa: che essa è per se stessa un «in sé». Essa porta in se stessa strutturalmente (…) le disponibilità di cui essa stessa ha bisogno in quanto possibilità di adempimento delle tendenze che sorgono da essa stessa[124].

Affermare che la vita «si interpella e si risponde nella propria lingua» significa che essa non necessiti di un criterio, di un fondamento o di una misura che le giunga dall'esterno di se stessa per realizzarsi, nei molteplici e inquantificabili modi del suo realizzarsi, così come per il suo comprendersi. Anche ciò che, nello svolgersi della vita, sia questa individuale che collettiva, e allo stesso modo nella vita di alcunché (cose, idee, passioni, tradizioni e via dicendo), può apparire come superamento, correzione o compimento della vita, non implica mai una fuoriuscita dalla vita, bensì avviene sempre all'interno della sua «struttura» fondamentale.

[124] Heidegger M. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 33-34.

La vita non si conserva e non si sviluppa in riferimento a un principio altro da sé, bensì mediante possibilità che sorgono da essa stessa e che restano strutturalmente inscritte nel suo essere. In tal senso, la vita è vita del senso, vita come totalità, come intrascendibilità del senso, e il senso sarebbe sempre, come tale, un senso vivente, nei molteplici modi del suo essere e del suo espletarsi. Pertanto, la vita, dice Heidegger, sarebbe un "in sé". Non nel senso di una dimensione altra, compiuta in se stessa, differente dal suo transitare nell'essere e nelle pratiche di tutti e di ciascuno, bensì in quanto dimensione, per l'appunto, "autosufficiente", ovvero in sé stessa sempre da realizzarsi e, nondimeno, sempre compiuta, nella misura in cui qualsivoglia senso o significato è come tale costituito, perseguito, rammemorato, intenzionato, trasceso, dissolto sempre all'interno della sua stessa sfera d'essere.

Tutto ciò che in essa accade, comprese le sue tensioni, le sue insufficienze, i suoi tentativi di superamento, le sue occasioni mancate, i suoi imperscrutabili intrecci ed esiti, i suoi più remoti effetti, la sua più siderale provenienza – concernente la vita, l'essere di alcunché – si dà sempre e soltanto nel suo proprio orizzonte. Proprio per questo «essa può contare solo su se stessa»: l'alterità non è e non può mai essere propriamente alterità, perché non si dà e non può mai darsi una dimensione ad essa esterna: è sempre la vita, la mia, la tua, la nostra, che costituisce e dice "alterità", "esterno", che costituisce, che supera, che rintraccia, che individua, che rammemora e che oblia se stessa.

Lungi dall'indicare alcuna accezione psicologica o morale, l'autosufficienza qualificante la vita esprimerebbe così il carattere ontologico della vita come totalità di senso, totalità di senso articolata, diveniente e sempre in cammino. Essa sarebbe l'uno dei molti, nei molti dell'uno.

Tuttavia, se quanto detto è vero, si annuncia allora qui, *in nuce*, un altro inaggirabile paradosso, concernente la ricerca dell'origine – o, più precisamente, si apre un'ulteriore prospettiva sul medesimo paradosso dell'origine in vario modo incontrato. Se, infatti, la vita è costitutivamente autosufficiente, in quanto vita del senso (senso proprio, individuale, collettivo, cosale, mondano), allora, osserva Heidegger:

> Ogni problematicità (non solo quella teoretico-scientifica) riceve dunque la sua risposta *nella* forma strutturale della vita in sé. Anche *ogni ambito originario dovrà darsi nella vita stessa e in quanto dominato dalla sua struttura fondamentale* [corsivo mio][125].

[125] Ivi, p. 34.

Se riportiamo in memoria la prima citazione qui riportata concernente la vita, Heidegger lì affermava che, nonostante la vita sia "la mia, la tua, la nostra", e dunque vita come totalità articolata di senso, ciononostante, nella vita così intesa, «al suo interno non ci si imbatte in qualcosa come "l'origine", "l'ambito originario"». Pur riconoscendo la costitutiva intrascendibilità della vita – motivo per cui nulla proviene ed è altrove rispetto alla stessa vita, e dunque sarebbe propriamente un non senso ricercare tale ambito originario all'infuori della vita, ad esempio come principio ad essa trascendente o come fondamento ulteriore –, ciononostante, nella propria dimensione di senso, la vita non presenta qualcosa che si offra immediatamente come origine – più precisamente, come *sua* origine, se quest'ultima deve esser tale.

Da un lato, l'origine non può essere ad essa esterna o, propriamente, differente, nella misura in cui l'autosufficienza escluderebbe strutturalmente il rinvio ad un "fuori" da sé; dall'altro, l'origine sembra essere assente, e ciò non perché la vita sarebbe manchevole, ma perché la sua autosufficienza escluderebbe strutturalmente il rinvio a un fuori. Per giunta, sottolinea Heidegger, sarebbero ogni «problematicità» e ogni «risposta» ad offrirsi sempre, come tali, «*nella* forma strutturale della vita in sé», ciò a rimarcare che la vita, come orizzonte di senso, è intrascendibile, sia nei propri significati e sensi, sia nelle proprie possibilità e operazioni. Essa si mostra essere sì un orizzonte diveniente, e nondimeno, a suo modo chiuso.

Ma cosa vuol dire tutto ciò? Che l'origine sarebbe nella vita, e tuttavia in modo celato? Ma se la problematicità, ovvero, l'origine come questione e la ricerca ad essa volta sono, come tali, "originati", prodotti dalla vita, non cadrebbero allora tanto l'origine quanto la ricerca? Non sarebbero inevitabilmente condotti a dissolversi, a mostrare il loro essere per così dire "insensati", frutto di un fraintendimento di fondo? O forse, al contrario, non acquisiscono essi più proprio e trasparente senso?

Anche a costo di sembrare ridondanti, è opportuno non eludere tali domande. Nel corso delle lezioni tenute da Heidegger, esse incomberanno in modo sempre più presente. Al momento, però, basti tenere fermo quanto sinora emerso. La vita si configura come un tutto di senso, come dimensione autosufficiente strutturata e articolata, e che, come tale, non rimanderebbe nel proprio essere ad alcun principio o ad una entità altra o esterna rispetto a sé stessa. La vita sarebbe vita del senso, di tutto il senso, e il senso sarebbe senso della vita: per la vita, per ciascuna vita, nella vita.

In altro modo, ad esser posto in luce, attraverso una prima determinazione della nozione di vita, è il senso come sfera onnipresente e totalizzante, per giunta, come dimensione sempre determinata e articolata: questa vita, quella occasione, quella possibilità, codesta direzione. Il

che vuol dire che, nella vita, articolato secondo un senso, è come tale sempre il *mondo*: il senso sarebbe ciò attraverso cui il mondo si dà come mondo; mondo per me, per noi, per voi, per loro, per altri, articolato nella vita di tutti e di ciascuno: la vita è un tutto di senso, e, come tale, è vita del mondo. In quanto tutto di senso essa è autosufficiente: ogni cosa è nel senso e ha nel senso il proprio senso, non c'è un esterno, ragioni o raggiungimenti esterni o interventi esterni.

Il senso sarebbe allora il mondo stesso, è il mondo in quanto *sensato*, ossia determinato, dischiuso, ossia secondo contenuti, nel suo esser così e così. Osserva Heidegger: «Ogni vita vive in un mondo. Tutti i mondi e i pezzi di mondo che in generale vengono incontro, vengono incontro nel flusso e nel corso viventi della vita»[126].

E proprio in quanto articolato e dischiuso secondo un senso, il mondo è non solo determinato nei propri contenuti, bensì analizzabile ed esplicitabile nelle sue strutture fondamentali. Giungiamo così alle forme del «*Selbstwelt*», del «*Mitwelt*» e della «*Umwelt*».

3. L'articolazione del senso mondano: Umwelt*,* Mitwelt*,* Selbstwelt

Leggiamo dal testo:

> Il molteplice dunque, che si trova nella cerchia [*Umkreis*] e in particolare nella cerchia di ognuno di noi, che accompagna continuamente la vita nel suo fluire in avanti: il nostro *mondo-ambiente* [*Umwelt*] – paesaggi, contrade, città e deserti; il nostro *mondo-del-con* [*Mitwelt*] – genitori, fratelli e sorelle, conoscenti, superiori, insegnanti, allievi, impiegati pubblici, estranei, quell'uomo lì con la stampella, la signora laggiù con il cappello elegante, questa bambina qui con la bambola; il nostro *mondo-del-sé* [*Selbstwelt*] – nella misura in cui ciò in questo momento mi viene incontro in questo e in quel modo e conferisce in questo momento alla mia vita questa mia ritmica personale. In questo mondo-ambiente, mondo collettivo, mondo-del-sé, in questo mondo(-ambiente in generale) noi viviamo. La nostra vita è il nostro mondo – e raramente in modo tale che noi osserviamo, ma sempre in modo che, anche se in maniera del tutto inapparente, nascosta, «siamo partecipi»: «avvinti», «ripugnati», «gaudenti», «rassegnati». «Incontriamo sempre in qualche modo [*irgendwie*]». La nostra vita è il mondo in cui viviamo, nel quale fanno ingresso le tendenze della vita e al cui interno essere di volta in volta si muovono. E la nostra vita è *in quanto vita* solo nella misura in cui vive in un mondo[127].

Il brano riportato richiede di essere attraversato con cautela. Come si può osservare, Heidegger opera una ricca esplicazione della vita, mostrandone lo spessore, negli strati del suo articolarsi.

L'attacco è significativo. Heidegger parla del «molteplice» che accompagna la vita nel suo fluire, e che si trova nella «cerchia» (*Umkreis*) di ciascuno di noi. Come emerge dalla

[126] Ivi, p. 29.
[127] Ivi, pp. 27-28.

descrizione, il molteplice in questione non designa qui una dispersione caotica o disordinata di elementi, bensì la trama concreta di ciò che, di volta in volta, si dà. Il molteplice è il molteplice delle "cose" in senso ampio: è il paesaggio, la città, il deserto; sono i genitori, i superiori, le persone. Esso è l'insieme sempre diveniente di ciò che compone la vita di ciascuno, e che, proprio in quanto di ciascuno, si presenta sempre secondo una unità: ossia per una vita, in relazione ad una vita. La vita non è mai sola, essa è sempre circondata, accompagnata e attraversata da un molteplice, il quale, come tale, è di volta in volta sempre determinato e dato per una vita. Il molteplice, naturalmente, è il molteplice del mondo.

Ma cosa significa che tale molteplice si troverebbe in una «cerchia»? Con cerchia, evidentemente, Heidegger non intende una forma od uno spazio geometrico, né alluderebbe a quest'ultimo quale neutro contenitore vuoto, tantomeno assoluto. Essa, invece, starebbe a indicare l'ambito di appartenenza entro cui la vita si esplica, entro cui si muove e si comprende, nel mondo. Non vi sarebbe una vita isolata e precostituita che, in un secondo momento, entri in un mondo o che faccia incontro di quest'ultimo; la vita sarebbe sempre situata, come tale, entro uno cerchia significativa, entro un orizzonte di mondo in cui la vita accade e si realizza per come è. Nella vita, si fa innanzi il mondo, e il mondo è, come tale, sempre per una vita; si tratta di una relazione costitutiva, e nient'affatto della relazione contingente tra un oggetto (o un ambito) ed un soggetto precostituiti. La cerchia non sarebbe dunque altro che il risvolto mondano della stessa vita, come ciò che strutturalmente la accompagna e la costituisce, e che la rende quella determinata vita che è.

Il prefisso "*um*" che compone la parola "*Umkreis*", e che ritroviamo, non a caso, anche nella nozione di *Umwelt*, esprimerebbe infatti proprio l'idea di qualcosa che sta attorno, che circonda. Il mondo sarebbe mondo attorniando la vita, e la vita sarebbe vita in quanto circondata di mondo. La "cerchia" può essere dunque intesa, in senso ampio, come l'intorno generale e complessivo di manifestatività che si offre e che sempre accompagna l'esistenza; in altro modo, come la sfera di senso entro cui si fa incontro il mondo.

Sarebbe infatti proprio tale cerchia, afferma Heidegger, ad essere strutturata secondo le articolazioni mondane di *Selbstwelt*, *Umwelt* e *Mitwelt*, le quali, ponendo in risalto ciascuna di esse le modalità fondamentali di datità del mondo alla vita, nella cerchia dell'esistenza, costituirebbero nell'insieme il suo «fondo di comprensibilità e accessibilità immediate»[128]. Lungi dall'esprimere ambiti o regioni chiuse, tra loro separate, dell'essente, esse indicano le modalità con cui di volta in volta il mondo è vissuto, esperito, incontrato, praticato, patito,

[128] Ivi, p. 32.

statuendo ciascuna di esse il "come" e il "che cosa" di quell'unico e nondimeno molteplice mondo – poiché sempre in relazione alla vita – come tale dischiuso nella cerchia della vita.

È dunque a partire dalla nozione di "cerchia" (*Umkreis*) in quanto luogo dell'incontro tra il mondo e la vita in generale – o, più precisamente, in quanto luogo nel quale è la vita a farsi mondo e il mondo a farsi vita – che devono dunque essere inquadrati i momenti di *Umwelt*, *Selbstwelt* e *Mitwelt*.

La *Umwelt*, in particolare, metterebbe in rilievo la *Umkreis* nella sua connotazione più tipicamente mondana, ponendo essa l'accento sul mondo in qualità di "mondo circostante". Anche in questo caso, il prefisso "*um*" contenuto nella parola esprimerebbe l'idea dello stare attorno, di ciò che circonda, motivo per cui si è soliti tradurre la nozione di *Umwelt* come, per l'appunto, mondo circostante, oppure, come si può osservare nella citazione, come «mondo-ambiente», intendendo con ciò il mondo che *ci* è, il mondo che ci sta attorno. E in primo luogo Heidegger indica infatti: «Paesaggi, contrade, città e deserti».

Tuttavia, sarebbe riduttivo, se non un vero fraintendimento, delucidare la nozione di *Umwelt* semplicemente come "ambiente", se con quest'ultimo si intende il semplice contesto locale, spaziale, più precisamente, fisico-naturalistico, entro cui l'esistenza sarebbe di volta in volta collocata secondo rapporti e coordinate spaziali meramente posizionali e neutre. Lo stesso vale per la sua eventuale connotazione meramente geografica o paesaggistica. La *Umwelt*, infatti, prima di ogni eventuale declinazione in senso locale, spaziale, ambientale, paesaggistico, geografico, esprimerebbe, come detto, una distintiva determinazione della *Umkreis*, ossia della cerchia nella quale si realizza, in modo strutturale ed essenziale, la fondamentale relazione tra il mondo e la vita, nella quale sono entrambi a costituirsi come tali: il mondo per la vita, la vita per il mondo, l'uno dell'altro, l'uno per l'altro.

Tutte le eventuali declinazioni, tematizzazioni, accezioni concernenti il mondo o la vita sono necessariamente da comprendersi all'interno della stessa cerchia, essendo esse stesse rese disponibili e possibili entro quest'ultima. La *Umwelt* deve dunque essere compresa "al di qua" delle molteplici possibili concezioni e declinazioni del mondo, in quanto queste stesse sarebbero a loro volta fondate e motivate proprio a partire dalla stessa *Umwelt*: essa sarebbe infatti l'apertura di mondo quale *orizzonte* mondano, ossia quale orizzonte di mondo manifesto, pratico e vissuto. In tal senso, la *Umwelt* sarebbe sì connotata e posta in rilievo nel suo carattere paesaggistico, ambientale, locale, spaziale, quale palcoscenico mondano entro cui l'esistenza sarebbe di volta in volta collocata, o come sfondo da cui essa sarebbe attorniata, e tuttavia essa non è riducibile a tali determinazioni fenomeniche. La *Umwelt* deve essere piuttosto intesa come quell'apertura di senso nella quale il mondo si fa incontro in maniera determinata e

familiare; essa porrebbe in rilievo la *Umkreis* nel suo carattere per così dire più "mondano", ossia sarebbe maggiormente sbilanciata a indicare, sempre dello stesso risvolto "vita-mondo", il versante del mondo. Essa direbbe dunque i "dintorni" della vita, come tali mondani, che costituiscono la dimensione generale e, nondimeno, quotidiana del suo espletarsi. In tal senso, quale mondo-ambiente, quale mondo circostante, la *Umwelt* non indicherebbe affatto né la natura né l'ambiente o il paesaggio in senso oggettivo, bensì la sfera più ampia di senso nella quale si realizza la vita in generale e, con ciò, l'esistenza di ciascuno. Essa non va intesa come un dato naturale precostituito né come un costrutto soggettivo, bensì come una struttura ontologica della vita mondana.

In tal modo, la nozione di *Umwelt*[129] lascia affiorare un motivo fenomenologico fondamentale: quello del mondo come «orizzonte» (*Horizont*), ovvero, come orizzonte di senso, come tale irriducibile tanto ad una mera accezione spaziale o ambientale quanto alla mera presenza sensibile, entro il quale la vita si apre al mondo e il mondo è dischiuso alla vita, orientandosi e comprendendosi quest'ultima in esso prima di qualsivoglia tematizzazione teoretica. Afferma Heidegger:

---

[129] Come osservazione a margine, è opportuno rilevare che la nozione di *Umwelt* occupi una posizione di rilievo nella prima riflessione heideggeriana, quantomeno sino al 1929/30, con *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Al di là della sua presenza nel corso del 1920 qui preso in esame, essa compare già nel *Kriegsnotsemester* del 1919 (cfr. Heidegger M., *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, cit., pp. 77-79.), e conosce una successiva rielaborazione decisiva in *Essere e tempo*, dove consente ad Heidegger di porre in luce l'essenziale cooriginarietà di esistenza e mondo, nonché il carattere pratico, manifestativo e originariamente familiare del senso mondano; e sarà proprio nella *Umwelt* che le articolazioni di *Selbstwelt* e *Mitwelt*, pur non venendo semplicemente eliminate, risultano riformulate e in parte riassorbite nell'analisi della *Umwelt*, più precisamente, nella tematizzazione della «mondità del mondo» (*Weltlichkeit der Welt*); la prima, trovando espressione nella struttura del *Dasein* e nella sua possibile autenticità (*Eigentlichkeit*), la seconda, nelle determinazioni del «con-essere» (*Mitsein*) e del «con-esserci» (*Mitdasein*). D'altro canto, si deve altresì osservare come l'uso heideggeriano del termine *Umwelt* si inserisca in un orizzonte lessicale e concettuale più ampio, radicato nella lingua filosofica tedesca del primo Novecento. Il termine non appartiene infatti in modo esclusivo a un singolo autore o ambito disciplinare, ma ricorre, con accezioni differenti, tanto nella fenomenologia quanto in altri contesti teorici coevi. In particolare, ad esempio, esso è impiegato da Husserl in riferimento al mondo circostante dell'esperienza vissuta, così come da Scheler nel quadro di una fenomenologia della vita e dello spirito, nonché, in un contesto differente, nella biologia teorica di Jakob Johann von Uexküll (cfr. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909). Secondo quest'ultima, la nozione di *Umwelt* starebbe a indicare il mondo specifico in cui ciascun organismo vive e si orienta, non come ambiente fisico oggettivo, ma come ambito di significatività relativo alle sue capacità percettive e operative. In tal senso, non vi sarebbe un unico mondo neutro, bensì una pluralità di mondi-ambiente propri ai diversi organismi. Heidegger vi farà esplicito riferimento nel corso del 1929/30 (cfr. Heidegger M., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 334-338), ponendo all'attenzione la differenza fondamentale qualificante la cosa, l'animale e l'esistenza, ciascuna nella propria relazione al mondo – un'impostazione della questione che ha richiamato su di sé celebri riflessioni critiche (cfr. Derrida J., *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006, trad. it. a cura di Zannini M., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2020; Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 44-74). Tuttavia, nei corsi friburghesi del 1919/20, non vi è evidenza di una ricezione diretta della teoria uexkülliana; l'uso del termine *Umwelt* si colloca piuttosto entro un lessico fenomenologico-esistenziale condiviso. Sul concetto di mondo nei primi corsi heideggeriani, può vedersi: Grollo S. B., *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002.

> Mondo-ambiente inteso non solo come il mondo attuale, percepito in questo momento, ma anche in quanto ricordato, aspettato, inteso, nella misura in cui in esso mi viene incontro, mi impegna in questo e in quel modo qualcosa con carattere di mondo-ambiente[130].

Affermare che il mondo-ambiente non sia da intendersi «solo come il mondo attuale, percepito in questo momento», significa prendere implicitamente le distanze da una comprensione ingenua del mondo-ambiente come mera presenza sensibile. L'*Umwelt* non coinciderebbe infatti limitatamente con quanto sarebbe dato alla vita e alla sua esperienza in maniera attuale, o, in altro modo, con quanto sarebbe immediatamente dato alla percezione, né, tantomeno, con l'insieme degli enti presenti *hic et nunc*. Se così fosse, se il mondo ambiente si riducesse per l'appunto a un campo percettivo attuale, esso allora non consisterebbe in una dimensione veramente fondamentale e strutturale della vita. Invece, scrive Heidegger, il mondo ambiente includerebbe anche ciò che sarebbe «ricordato, aspettato, inteso», indicazione, questa, nient'affatto casuale; essa, infatti, mostra come l'*Umwelt* sia qualcosa di essenzialmente intenzionale e temporale: il mondo non sarebbe fatto della presenza di ciò che appare qui ed ora, bensì anche di ciò che è già stato, di ciò che potrà essere, di ciò che è anticipato o trattenuto nella memoria.

Naturalmente, Heidegger non sta qui conducendo un'analisi rigorosa sul concetto fenomenologico di *Welthorizont*, bensì sta delucidando nel corso delle lezioni, e in modo esplorativo, meditativo, a tratti rapsodico, la nozione di *Umwelt* da egli formulata, motivo per cui sarebbe inopportuno aspettarsi un lessico fenomenologico rigoroso, così come un utilizzo fedele della concettualità husserliana – egli, infatti, mai alluderebbe esplicitamente ad un carattere intenzionale della *Umwelt*. Nondimeno, alla luce della citazione di cui sopra, è da sé evidente come il mondo-ambiente sia un orizzonte che, come tale, eccederebbe il mero presente percettivo.

In questo senso, ricordare, aspettare, in generale, intendere, non sono operazioni mentali o psicologiche aggiuntive, che si sovrappongono a un mondo già costituito, bensì modalità originarie del rapportarsi al mondo: del viverlo, da parte dell'esistenza, e del darsi, da parte del mondo. Il mondo-ambiente, infatti, sarebbe tale proprio perché può essere ricordato e atteso: esso si estende oltre il presente, oltre la presenza, senza per questo diventare irreale o puramente immaginario. Anche ciò che non è attualmente percepito continua a "valere" come mondo, continua a impegnare la vita, nella misura in cui esso è per una vita, ossia, nella misura in cui esso ha, per questa, senso.

---

[130] Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 77.

Ed è qui che assume rilievo l'espressione secondo cui qualcosa, nel mondo-ambiente, «mi viene incontro, mi impegna in questo e in quel modo». Il mondo non è uno sfondo neutro, bensì ciò che interpella la vita, ciò che la coinvolge, la orienta, la sollecita. È l'orizzonte di senso entro cui è di volta in volta data ogni determinata conformazione di senso: attuale, passata o attesa che sia; essa, come tale, impegna la vita.

L'essere del mondo-ambiente non consiste dunque dall'attualità percettiva, né tantomeno, è riducibile al semplice "sfondo" di ciò che ha posizione nella presenza, bensì consiste nell'insieme dei modi di coinvolgimento entro i cui è data la presenza in generale; un coinvolgimento che dunque è sempre in relazione alla presenza come ciò che sarebbe per esso *attuale*, ovvero preso nella cogenza del mondo dato qui e ora, nella cerchia mondana costituente i dintorni effettivi della vita e, tuttavia, mai riducibile a ciò che è meramente attuale, ossia, meramente presente, ma sempre estesa sino a ciò che è immaginato, sperato, rammemorato, desiderato, voluto, temuto, negato, in altro modo, a ciò che, come tale, si dà sempre entro le «tendenze» costitutive effettivamente espletate dalla vita, nella vita.

Irriducibile alla natura, allo spazio fisico, al semplice campo sensoriale, la *Umwelt* è quell'apertura di mondo corrispettiva della vita, nella misura in cui la riguarda, la impegna, la orienta. Il mondo-ambiente è ciò che, in un senso originario, "fa mondo" per la vita. Un mondo che dunque è fatto e intrecciato sempre con la temporalità della vita: mondo ricordato, atteso, inteso, e mai soltanto percepito. Un mondo circostante che dunque non soltanto accompagna la vita nel suo fluire, ma che, in quanto dimensione fondamentale del senso in generale, costituisce l'effettivo orizzonte di possibilità e di realizzazione della vita stessa.

La precisazione heideggeriana secondo cui il mondo-ambiente non coinciderebbe strettamente con il mondo attualmente percepito, bensì includerebbe anche ciò che è ricordato, atteso e inteso, richiama dunque alquanto chiaramente la nozione fenomenologica husserliana di "*Welthorizont*", il mondo in quanto orizzonte. Come in Husserl, infatti, il mondo non sarebbe un oggetto presente, quanto piuttosto l'orizzonte implicito che accompagna ogni esperienza, eccedendo costantemente la semplice datità attuale[131]. Tuttavia, se Husserl, sino alla fine della

[131] La determinazione del "mondo" (*Welt*) quale "orizzonte" (*Horizont*), motivo per cui si parla di "*Welthorizont*", costituisce uno dei nuclei teorici fondamentali della fenomenologia, tanto in Husserl quanto in Heidegger (cfr. Lévinas E., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998; Romano C., *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010; Fink E., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010) e, in seguito, di Merleau-Ponty. Come si può osservare a partire da *Idee I* (cfr. paragrafi 27-28, 44-46), il mondo è posto in luce come orizzonte universale dell'esperienza possibile. Ogni esperienza percettiva, nonché ogni atto intenzionale, avrebbe luogo infatti entro un contesto di co-intenzioni che eccederebbero la semplice datità attuale, rinviando a ciò che non sarebbe direttamente presente ma che, tuttavia, sempre già co-dato come possibile, ricordabile o anticipabile. In tal senso, il mondo non consisterebbe in un oggetto determinato, bensì nel campo orizzontale entro cui ogni oggetto può darsi come tale. La questione del mondo rappresenta pertanto una tematica centrale per tutta la riflessione husserliana inaugurata con le *Idee*. Se in *Esperienza e giudizio* (1939), la sua

sua riflessione, concepisce l'orizzonte del mondo fondamentalmente a partire dalla struttura dell'intenzionalità, e qui vi rimane, Heidegger ne radicalizza il carattere esistenziale, ovvero, la sua costitutiva e diveniente relazione alla vita: il mondo non è solo ciò che sarebbe co-inteso nei vissuti, ma ciò che, in quanto mondo-ambiente, "viene incontro" alla vita e la impegna, statuendo i suoi dintorni concreti e orientandone il fluire. L'orizzonte diviene così una dimensione costitutiva della vita stessa, e non invece una struttura di coscienza[132].

Ad ogni modo, come emerge dalla citazione, la cerchia circostante della vita non è composta solo dalla *Umwelt*. Assieme a questa, infatti, Heidegger individua altre due strutture fondamentali attraverso cui si articolerebbe il senso mondano: il *Mitwelt* e il *Selbstwelt*.

Così come l'*Umwelt*, esse non designerebbero regioni autonome dell'essere, né sfere isolate dell'esperienza, quanto piuttosto modalità fondamentali secondo cui il mondo, nella sua unità, sarebbe incontrato e vissuto dalla vita. Ciò è chiarito ulteriormente quando Heidegger afferma che la vita non sarebbe determinata e scandita secondo la mera somma di tali dimensioni, bensì dal loro strutturale *intreccio*:

> La vita in questo mondo-ambiente, l'essere in esso, l'esistenza mondo-ambientale, questa labile situatività [*labile Zuständlichkeit*] si determina a partire da un singolare compenetrarsi [*Ineinander*] del mondo-ambiente, del mondo collettivo e del mondo-del-sé, non dalla loro mera somma[133].

In particolare, il *Mitwelt*, tradotto come «mondo-del-con», indicherebbe ancora una volta sì la cerchia vitale del mondo, ponendo però quest'ultimo in rilievo in quanto mondo abitato da altri, ossia fatto della e abitato dalla intersoggettività. Innanzitutto, scrive Heidegger, volutamente secondo un elenco concreto, si tratterebbe di un mondo intersoggettivo fatto di «genitori, fratelli

---

struttura orizzontale verrebbe indagata geneticamente, e posta in rilievo quale sfondo di validità pre-predicativa già sempre operante prima di qualsivoglia tematizzazione concettuale e giudizio esplicito, dunque quale terreno tacito entro il quale si formerebbero l'evidenza, l'abitualità e le sintesi passive, che renderebbero possibile l'esperienza stessa, ne *La crisi delle scienze europee* (1936) la nozione di orizzonte mondano viene esplicitata in direzione storico-trascendentale come «*Lebenswelt*», ovvero come mondo della vita pre-teoretico, come tale già sempre presupposto da ogni atteggiamento teoretico (e quindi scientifico) e da ogni costruzione oggettivante; il mondo, quale orizzonte, non starebbe soltanto a indicare la struttura dell'intenzionalità individuale, bensì più ampiamente la dimensione storica e intersoggettiva del senso, entro la quale ogni forma di conoscenza troverebbe la propria condizione di possibilità – un'idea di mondo in qualche modo prefigurata nella nozione di «mondo spirituale» (*geistige Welt*) di *Idee II*. In questo senso, il mondo quale orizzonte appare progressivamente come ciò che eccederebbe tanto la presenza attuale quanto la tematizzazione teoretica, configurandosi come sfondo originario e sempre operante dell'esperienza e del sapere.

[132] Come ha mostrato Levinas, tuttavia, il passaggio da Husserl a Heidegger non consiste in una semplice estensione del concetto di orizzonte, ma in una sua radicalizzazione esistenziale: il mondo non è più soltanto l'orizzonte dell'intenzionalità, ma la dimensione in cui l'esistenza è già sempre coinvolta (cfr. Lévinas E., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit.).

[133] Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 32.

e sorelle, conoscenti, superiori, (…) estranei incontrati per strada». Gli altri non sarebbero mai dati come soggetti astratti o come semplici *alter ego*, bensì, nel vivere effettivo, sarebbero fondamentalmente incontrati secondo forme determinate e situate, come figure che svolgono un ruolo, che occupano una posizione, e che partecipano a pratiche condivise. Il *Mitwelt* sarebbe dunque il mondo della convivenza effettiva, il mondo in cui la vita risulta già sempre essere con altri, prima di qualsivoglia tematizzazione riflessiva.

In questo senso, il *Mitwelt* non si esaurirebbe nella presenza immediata degli altri, nella loro esistenza posizionale all'interno della cerchia mondana (un tratto che, come si vedrà in seguito, caratterizzerà il «*Mitsein*» in *Essere e tempo*), ma comprenderebbe anche quell'insieme di strutture condivise che rendono il mondo accessibile e comprensibile per come esso è:

> *Ogni uomo porta dentro di sé un fondo di comprensibilità e accessibilità immediate*. Per determinati gruppi di uomini ci sono certi pezzi di mondo accessibili a ciascuno allo stesso modo: gli oggetti d'uso della vita quotidiana, mezzi di trasporto, istituzioni «pubbliche» (…), certi nessi di fini accessibili a tutti: scuola, parlamento ecc. Così ciascuno vive nel suo presente vivente. Così vivevano una volta gli uomini – ce lo lasciamo raccontare dalla storia.[134]

Il *Mitwelt* rinvia dunque anche alla dimensione storica, culturale e istituzionale dell'esistenza, intesa non come oggetto di sapere, ma come orizzonte pratico già sempre operante nel vivere quotidiano. Un orizzonte di senso, come tale, sempre determinato, e costituito a partire da una intersoggettività:

> La vita esperisce certe proprie determinate conformazioni [*Ausprägungen*] e caratterizzazioni e prese di posizione nei confronti di se stessa. Opere d'arte, scienze, macchine, oggetti religiosi – tutto ciò è nella vita[135].

E, nondimeno, la vita in generale sarebbe sempre la mia vita, vita vivente intessuta di mondo, contessuta da altri, e tuttavia sempre vita mia, vita per me. Assieme alla *Umwelt* e al *Mitwelt*, Heidegger individua quello che rappresenterebbe invero il momento più decisivo della articolazione del senso mondano: il cosiddetto *Selbstwelt*[136], il «mondo-del-sé».

---

[134] Ivi, p. 28.
[135] Ivi, p. 29.
[136] Come riscontrabile nella citazione, il termine "*Selbstwelt*" è qui tradotto come «mondo-del-sé», in continuità strutturale con *Umwelt* e *Mitwelt* e con le rispettive traduzioni. Accanto a questa resa, si segnala anche quella adottata in Heidegger M., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, cit., dove *Selbstwelt* è reso con l'espressione «ipseità mondana». Sebbene tale traduzione intenda sottrarre il sé a una comprensione egologica o interioristica, sottolineando che non vi sia ipseità se non essenzialmente in relazione al mondo, essa, tuttavia, presenta il rischio di porre l'accento primario sull'ipseità stessa, suggerendo implicitamente un punto di partenza soggettivo che verrebbe poi qualificato come mondano.

Anche qui, è decisivo evitare una lettura soggettivistica in senso stretto. Lungi dall'indicare l'esser prodotto del mondo da parte della soggettività o, tantomeno, una sorta di "costruzione" del senso, per cui quest'ultimo sarebbe appannaggio di libera e assoluta formulazione, il *Selbstwelt*, in quanto modalità di articolazione del senso mondano, non indicherebbe un nucleo psicologico o interiore separato dal mondo, né tantomeno una sfera privata contrapposta al mondo-ambiente e agli altri; esso designa piuttosto il modo, anzi, il fondamentale fatto che il mondo, proprio in quanto costitutivamente strutturato e dischiuso secondo un senso, come tale sempre determinato, si riferisca sempre ed essenzialmente ad una vita singolare, e conferisca a quest'ultima una determinata tonalità. Il mondo sarebbe come tale sempre per un "sé", per una vita determinata, e tale vita sarebbe come tale determinata in quanto in costitutiva relazione con il suo corrispettivo mondo: vi sarebbe sempre *questo* mondo per *questa* determinata vita, così come *questa* vita per *questo* determinato mondo. Non vi sarebbe, propriamente, senso e mondo alcuno se non in relazione ad una vita singolare. Parimenti, non vi sarebbe vita singolare alcuna senza un senso e un mondo ad essa costitutivamente riferiti.

Il *Selbstwelt* indicherebbe dunque, da un lato, il carattere irriducibilmente situato del vivere, il fatto che il mondo non sarebbe mai semplicemente lo stesso per tutti, pur essendo condiviso; dall'altro, la fondamentale correlazione intercorrente tra la vita singolare e il senso in generale, all'infuori della quale parlare di vita, di mondo, di senso, così come di *Umwelt* e di *Mitwelt*, sarebbe propriamente insensato. In questo senso, afferma emblematicamente Heidegger: «Mondo-del-sé: centro delle relazioni vitali»[137].

Come viene precisato nella citazione iniziale, il mondo-del-sé si dà «nella misura in cui ciò che in questo momento mi viene incontro in questo e in quel modo conferisce in questo momento alla mia vita questa mia ritmica personale»[138]. Ogni vita sarebbe allora attraversata da una propria direzione, da un proprio andamento, da una specifica maniera di essere coinvolta dal mondo. Tuttavia, tale singolarità non sarebbe mai isolata: essa si costituisce a sua volta sempre all'interno di un mondo che circonda la vita e che è abitato da altri. Il mondo-del-sé è il mondo in quanto è per me, ma questo "per me" non va inteso come una riduzione soggettiva

---

La resa «mondo-del-sé», pur esposta al rischio opposto di una lettura soggettivistica, e pur potendo accentuare il momento del "mondo" in una direzione difficilmente distinguibile dalla nozione di *Umwelt*, consente tuttavia di inquadrare la relazione essenziale tra esistenza e mondo in modo coerente con il primato concettuale che tale relazione assumerebbe nella prima fase della riflessione heideggeriana. In questo contesto, infatti, il sé non sarebbe mai tematizzato come principio originario in senso assoluto, ma come momento fondamentale interno alla cerchia mondana della vita. In ogni caso, le scelte traduttive sono esplicitate nei rispettivi glossari posti a conclusione delle edizioni italiane: sulla resa di *Selbstwelt* come «mondo-del-sé», cfr. Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 222; sulla resa come «ipseità mondana», cfr. Heidegger M., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., pp. 183-184.

[137] Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 70.

[138] Ivi, p. 28.

del mondo, bensì come il punto di condensazione in cui il mondo si raccoglie in una vita concreta.

È proprio a partire da questo intreccio che Heidegger può affermare che la vita non è mai spettatrice del mondo, né tantomeno un soggetto che si rapporta teoreticamente a un oggetto: «Io non sono lo spettatore e men che meno colui che teoretizzando conosce se stesso e la propria vita nel mondo»[139]. La vita è sempre già coinvolta, impegnata, partecipe; essa «incontra sempre in qualche modo» il mondo, e questo incontro avviene sempre nel reciproco compenetrarsi di mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé.

In tal senso *Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt* rappresentano articolazioni interne dell'unico mondo di volta in volta vissuto dalla vita, nella vita stessa, ovvero, nelle sue stesse e autosufficienti articolazioni di senso. Ed è secondo tale fondamentale struttura che sarebbe costituito quel fondo di comprensibilità immediata entro cui la vita si muove, patisce, agisce, per l'appunto, comprende. Nel proprio esplicarsi, perseverando nel proprio essere, la vita non si volgerebbe mai fuori di se stessa, come a cercare un mondo ad essa esterno, ad essa veramente altro:

> La vita va incontro in ogni momento del suo corso a un diverso pezzo di mondo, o «lo è» essa stessa. La vita non è qualcosa che abbia bisogno di cercare qualcos'altro (…) bensì vive sempre in qualche modo *nel* suo mondo. La vita è così come la esperiamo a partire da essa stessa e stando in essa stessa[140].

E poiché la vita, la vita propria innanzitutto, e con questa la vita di altri, è sempre vita determinata, ovvero situata, storica, singolare, vita sempre in cammino nell'articolazione e nella produzione interna del proprio senso, il mondo è sempre insieme mondo circostante, mondo condiviso, mondo proprio.

4. La vita di fatto: quotidianità, significatività, effettività

Chiarita la fondamentale articolazione del senso mondano, resta tuttavia da chiarire come e in che direzione dovrà dunque procedere l'indagine sull'origine e, ancora una volta con questa, l'individuazione del suo ambito.

---

[139] Ivi, p. 32.
[140] Ivi, p. 28.

> Per poter dunque vedere in generale la vita "*in quanto*" scaturente dall'origine e guadagnare e preparare sistematicamente il campo oggettuale da preparare sistematicamente il campo oggettuale da elaborare *per* questa tendenza scientifica e *in* essa, l'origine stessa dev'essere disponibile, accessibile in qualche maniera – accessibile e precisamente a partire dalla vita di fatto, che noi stessi siamo e viviamo. Dunque anche se non nel fornire essa stessa il terreno di esperienza, la vita di fatto gioca un ruolo nella costruzione della scienza dell'origine[141].

Cosa intende Heidegger con "vita di fatto" (*faktische Leben*)? Cosa intende con "mondo della vita di fatto" (*faktischen Lebenswelt*)?

Prima di procedere, è bene precisare il carattere laboratoriale e diveniente dell'intero corso: come spesso nelle sue lezioni, Heidegger si tiene in un domandare vivo e genuino, che viene di volta in volta posto, riformulato e approfondito nel procedere della riflessione stessa.

Innanzitutto, se si tenta di seguire con attenzione il modo in cui Heidegger introduce e utilizza l'espressione "vita di fatto", colpisce innanzitutto la cautela con cui egli evita di attribuirle un contenuto definito. La vita non viene mai determinata come un oggetto di cui si possano elencare proprietà o tratti essenziali; essa viene piuttosto costantemente richiamata come *ciò in cui qualcosa accade*, come l'ambito entro cui ogni esperienza, ogni incontro e ogni possibile tematizzazione hanno già luogo.

In tal senso, innanzitutto la vita di fatto non sarebbe ciò che starebbe di fronte alla riflessione, bensì ciò che porta e che sostiene la riflessione stessa. Ciò emerge nel momento in cui Heidegger, riassumendo il percorso svolto, afferma: «Abbiamo visto finora: nessi di manifestazione nel mondo-ambiente, nel mondo-del-con e nel mondo-del-sé. Ciò che riguarda la vita, ciò in cui essa si realizza, si presenta sempre, *si dà "in qualche modo"*»[142]. Heidegger non dice qui semplicemente che la vita *è* in un certo modo, né che possiede determinate caratteristiche; egli afferma più precisamente che ciò che riguarda la vita si dà, e che questo darsi avviene sempre in qualche modo: ad essere attenzionato non è il suo possibile essere (quale potrebbe ad esempio essere quale sostanza o realtà autonoma), bensì il suo darsi e le modalità del suo realizzarsi.

Naturalmente, come precisa Heidegger in diversi passaggi del corso, l'espressione "si dà" (*es gibt*) non qui da intendersi come indicazione di una datità oggettiva o come semplice constatazione della presenza; piuttosto, essa dice il fatto che la vita non sia mai come tale priva di sue proprie modalità di manifestazione, che essa non sia mai semplicemente lì, come uno sfondo indistinto e neutro, bensì che si realizzi secondo un certo modo, in un determinato senso

[141] Ivi, p. 66.
[142] Ivi, p. 40.

all'interno del vivere stesso. Il suo di volta in volta darsi «in qualche modo» non designerebbe dunque una determinazione occasionale e contingente della vita, bensì esprimerebbe una sorta di attestazione ontologica (e fenomenica) secondo la quale la vita, nel suo essere, risulta essere già sempre articolata e data entro peculiari forme di manifestazione. Ed a partire da questo punto che Heidegger introduce una precisazione decisiva, volta a evitare ogni fraintendimento del termine «fenomeno» (*Phänomen*):

> Il fatto che qualsiasi cosa, qualcosa di vissuto, si *dà* sempre *in qualche modo* (ciò che mi viene incontro – io stesso, che incontro me stesso in modi diversi), può anche essere formulato dicendo che ciò *appare*, è *fenomeno*. Preliminarmente non è lecito inserire nulla di più nell'interpretazione di tale espressione, e non vi si devono depositare neppure in modo celato significati noti a partire da qualche filosofia o da qualche punto di vista gnoseologico-filosofico, ma, «fenomeno» indica ora solamente il carattere di manifestazione (…) che tutto ciò che incontriamo vivendo mostra[143].

Come si può evincere dal passo, Heidegger sta qui ponendo la questione del darsi in generale, sottraendola a interpretazioni già consolidate, a qualsivoglia precostituita teoria della fenomenalità e, dunque, alla stessa fenomenologia husserliana. Conseguentemente "fenomeno" non sarebbe l'ambito oggettuale corrispettivo di un determinato atteggiamento (quello teoretico), né alluderebbe a ciò che, in modo isolato, può essere attenzionato e tematizzato, bensì, esso consisterebbe nell'espressione più semplice per dire il semplice fatto del mostrarsi di qualcosa nel vivere stesso – che, in quest'ultimo, costitutivamente, qualcosa sempre si mostri, si dia alla vita, nella vita.

Il punto della questione, allora, è il riconoscimento che la vita di fatto – ossia, la vita nel suo essere effettiva, concreta, preliminarmente rispetto a qualsivoglia possibile e concepibile idea di vita – non possa essere pensata indipendentemente dal suo stesso manifestarsi: essa, propriamente, non precede il suo darsi, né tantomeno lo segue: la vita *coincide* con il suo stesso darsi.

Parlare di vita di fatto significa dunque indicare una dimensione in cui il manifestarsi non è un evento secondario, ma il tratto originario del vivere. Il "si dà in qualche modo" della vita non è una semplice constatazione empirica, ma una vera e propria indicazione strutturale: la vita è sempre già in una forma, sempre già in un modo determinato del suo apparire, sempre in un determinato senso del suo essere.

[143] Ivi, p. 40.

Da qui, comprendiamo bene come la vita di fatto (*faktische Leben*) non dica altro che lo stesso "mondo della vita di fatto" (*faktischen Lebenswelt*), nella misura in cui il darsi della vita consisterebbe come tale nel darsi del mondo. O meglio, è un darsi che *fa mondo*, poiché in tale darsi della vita è il mondo stesso ciò che si dà. Heidegger lo suggerisce chiaramente quando afferma che la vita di fatto vive in mondi, e che questi mondi non sono il risultato di una costruzione teoretica successiva: «Vediamo vita di fatto passata – mondi in cui vive la vita di fatto»[144].

Il mondo della vita di fatto non è dunque ciò che viene incontrato successivamente all'essere e al darsi della vita, ma ciò entro cui la vita si realizza nel suo darsi. Se la vita "si dà in qualche modo", questo modo non è altro che la sua "mondanità": il fatto che essa sia sempre già presa in un contesto di significatività, di relazioni, di possibilità, ovvero, per l'appunti, "in qualche modo", sempre in un modo mondano, situato, concreto e mai indeterminato. In tal senso, esso costituisce la effettiva «cerchia delle reperibilità comprensibili»[145] entro cui la vita si muove e si orienta, un orizzonte di senso come tale "per me", come *Selbstwelt*, e al contempo sempre articolato come *Umwelt* e *Mitwelt*: «Fa parte della cerchia delle reperibilità comprensibili non solo il mondo-ambiente, ma anche il mondo-del-con – altre persone che vivono "con" me, "con le quali io" stesso vivo»[146].

Il mondo della vita di fatto è dunque sin dall'inizio un mondo condiviso, un mondo in cui gli altri non compaiono come oggetti, ma come presenze già coinvolte nello stesso darsi del mondo. Allo stesso tempo, questo mondo è sempre anche *mio*, nel senso che esso si realizza in una situazione determinata, in un corso concreto della vita, ed è per questo che Heidegger insiste sul carattere di costitutiva «compenetrazione» tra mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé: «Il mondo-del-con, il mondo-ambiente vivono in un singolare nesso di compenetrazione con il mio mondo-del-sé, la cui situatività proprio in questo contesto, in quanto contesto vivo e fluido, si realizza»[147].

Il "si dà in qualche modo" della vita di fatto trova qui una prima, decisiva concretizzazione: la vita si dà sempre in maniera "situata", circoscritta, determinata, e questa situatività non è un accidente, ma la forma originaria del suo darsi.

Detto ciò, se è vero che la vita si caratterizzi essenzialmente per il suo sempre darsi "in qualche modo", allora segue che l'«esperienza» (*Erfahrung*) di essa da parte dell'esistenza non

[144] Ivi, p. 44.
[145] Ivi, p. 44.
[146] *Ibidem*.
[147] *Ibidem*.

possa essere assolutamente intesa come un momento secondario o contingente della vita, né tantomeno come particolare modalità della coscienza: l'esperienza non direbbe altro che il modo concreto con cui il darsi della vita si realizza nel corso della vita stessa.

> Ora, il fatto che noi – ognuno nella propria vita di fatto – vada incontro a questo e a quello o che «si imbatta» in questo o in quell'incontro, che faccia la conoscenza di questa e di quella cosa che lo colpiscono, lo sconvolgono, che «cada nelle braccia di un'altra persona», chiamiamo tutto ciò "esperire" [*er-fahren*], conquistare, riscontrare nel viaggio della vita [*auf der Fahrt des Lebens*], e questo in diverse modificazioni di ciò che *nel cui decorso di fatto* si costruisce un mondo, il mondo-ambiente e ogni mondo della vita. L'esperire o l'*esperienza* [*Erfahrung*] – l'espressione sostantivata indica per lo più anche qualcos'altro, non solo il venire in-contro di fatto in quanto tale, ma al tempo stesso è indicato anche ciò a cui si va incontro[148].

Come si può osservare, Heidegger non introduce la nozione di esperienza come un concetto tecnico, bensì la lascia emergere dal modo stesso in cui la vita si muove, incontra, attraversa ciò che le viene incontro, rifiutando in tal modo di ricorrere ad un lessico teoretico, rappresentativo e statico, bensì utilizzando un lessico dinamico che richiama il movimento, il percorso, il cammino, la processualità diveniente, rifiutando di utilizzare la nozione di "*Erleibnis*" proprio in ragione del sua peculiare determinazione teoretica e dell'apparato concettuale in essa condensato. L'esperienza propriamente intesa sarebbe infatti non l'"esperienza vissuta" da parte di una coscienza – per Heidegger, prodotto teoretico derivato, secondo, rispetto all'effettività della vita e del suo espletarsi – bensì ciò che "accade" nel corso della vita, e che non si aggiunge ad essa come se ne fosse all'esterno.

Inoltre, il riferimento qui al «viaggio della vita» non ha qui un valore metaforico, bensì strutturale. Esperire significa letteralmente andare attraverso, svolgere un percorso, lasciarsi condurre da ciò che viene incontro, il che sottolinea come l'esperienza non sia da intendersi come un atto puntuale, bensì come un processo, un accadere che si iscrive nella continuità della vita di fatto e che conduce essa nel proprio svolgersi. Ne consegue che l'esperienza non è mai in sé isolabile, nella misura in cui essa risulta essere già sempre iscritta in un corso, in una direzione, in una situazione determinata; allo stesso modo, ciò che viene esperito non può essere mai, come tale, qualcosa di veramente esterno, altro rispetto alla vita, in quanto il suo essere è come tale determinato proprio dal suo ingresso nella vita, dal suo esserne e entrarne a far parte,

[148] Ivi, pp. 54-55.

modificandone il corso e le possibilità, e realizzando, proprio con tale accadere, la vita stessa nel suo fluire e realizzarsi[149].

L'esperire sarebbe allora il luogo dell'incontro della vita con se stessa, nella misura in cui esso indicherebbe tanto l'andare in contro della vita verso ciò che la determina e la occasiona, quanto ciò che, in tale incontro, sarebbe esperito, ossia incontrato, appropriato, accolto nella vita. In tal senso, prosegue Heidegger, ciò che sarebbe di volta in volta esperito diventa a suo modo «disponibile» per la vita:

> «(…) Proprio *ciò* che ho esperito lì in quell'occasione, ciò in quanto esperito in questo e in quel modo è entrato in qualche maniera nella mia vita-del-sé – questa *esperienza* (ciò che entra nel mio mondo-del-sé, ciò di cui so, ciò che mi è disponibile, ciò a cui posso attingere, che posso utilizzare)[150].

L'esperienza è dunque sempre un venire incontro, un venire incontro di sé verso se stessa, e ciò che le viene incontro o, in altro modo, ciò verso cui essa va incontro, ciò che, della vita, fa ingresso nella vita, si inscrive nella vita stessa, divenendo parte del suo orizzonte di possibilità. Inoltre, come è possibile evincere dal passo sopraccitato, ciò, nella vita del sé, avverrebbe fondamentalmente in modo pre-riflessivo, non tematico, sedimentandosi poi come ciò che sarebbe noto, praticabile, utilizzabile. In tal senso, l'esperienza non sarebbe in senso stretto conoscenza, bensì appropriazione della vita della vita stessa e, conseguentemente, familiarizzazione di ciò che si incontra nel mondo.

---

[149] Il che non contraddice quanto Heidegger afferma nel 1919, ossia che: «L'esperienza *vissuta* non è una cosa che esista brutalmente [*brutal*], che inizi e si concluda come un processo» (Heidegger M., *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, cit., p. 77), e più precisamente che: «Non si tratta di un processo, bensì di un *evento* [*Ereignis*] (un non-processo, nell'esperienza dell'indagare un resto dell'evento). L'esperienza vissuta non mi sta davanti come una cosa che io addito, come un oggetto, ma io stesso me ne approprio ed essa è l'evento che, secondo la sua essenza, si fa appropriare. E se la comprendo volgendovi lo sguardo, la comprendo comunque non come un processo, una cosa, un oggetto, ma come qualcosa di assolutamente nuovo, un evento» (ivi, pp. 81-82). Se si legge attentamente questo passo, tenendo insieme anche il percorso sin qui svolto, si può vedere come la dimensione, per così dire, "processuale" della vita – vale a dire quella che esprime il plesso movente della vita nel suo concreto esperire fattuale – e la dimensione evenemenziale non si escludano affatto, ma costituiscano piuttosto due prospettive sul medesimo fenomeno. Nel primo caso, l'accento cade sul plesso vitale entro cui accade ogni esperienza: un plesso autosufficiente, nel quale la vita incontra e si appropria di se stessa. Nel secondo, viene invece in primo piano il fatto che tale appropriazione, proprio perché autosufficiente e irriducibile ad alcunché di diverso da sé, non possa essere ricondotta né a uno stato psichico né a un processo, se con ciò si intende una mera successione di istanti, qualcosa che "inizi e si concluda" come un oggetto scandito diacronicamente. Si consideri inoltre che, nella citazione appena richiamata, la nozione di evento – destinata, com'è noto, a occupare una posizione centrale, seppur riformulata, nel *Denkweg* successivo alla *Kehre* – assume qui una duplice valenza. Da un lato, l'evento nomina l'appropriazione della vita da parte di se stessa, il suo accadere e il suo esperire. Dall'altro, esso designa anche un paradigma introdotto da Heidegger per rispondere al problema di come relazionarsi, *ex post*, a tale esperienza, vale a dire di come intenderla e comprenderla, sino a domandarsi in che misura sia possibile elaborare una «scienza delle esperienze vissute» (ivi, pp. 83) – proposito inevitabilmente destinato al naufragio, in quanto il carattere costitutivamente «oggettivante» dell'atteggiamento teoretico richiesto non può che spogliare tali esperienze proprio del loro carattere «non oggettivo e, con esso, del loro stesso carattere di evento» (*ibidem*).

[150] Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 55.

Anche ciò che "capita", ciò che accade senza essere voluto o cercato, rientra nell'esperienza *della* vita, nel doppio senso del genitivo, nella misura in cui entra nel corso della vita e ne modifica l'assetto. L'esperienza non sarebbe allora il risultato di una decisione sovrana del soggetto o l'esperienza vissuta di una coscienza nella polarità di una correlazione al mondo, bensì il modo in cui la vita di fatto si lascia coinvolgere da ciò che le viene incontro, il che avviene sempre entro determinate configurazioni di senso: questa cosa, questo significato, questa possibilità, queste implicazioni, questa conformazione, questo momento, questa vita, questo incontro.

In altro modo, se l'esperienza costituisce il modo concreto in cui la vita di fatto si realizza nel suo darsi, allora ciò che viene esperito non può essere inteso come un semplice contenuto neutro o indeterminato; al contrario, l'esperienza è sempre già attraversata da una «significatività» (*Bedeutsamkeit*), la quale costituisce il modo stesso in cui ciò che viene incontro è per la vita. La significatività non sarebbe una semplice proprietà attribuibile, come se si trattasse dell'esito di una operazione riflessiva o interpretativa del soggetto; essa designa piuttosto una struttura originaria del vivere, il fatto che ciò che si dà nella vita di fatto si dia sempre come "qualcosa che conta", che vale, che è in qualche modo rilevante, per l'appunto, significativo. Pertanto, è nella «quotidianità» del vivere che si esplicherebbe il carattere di significatività del mondo della vita, nella misura in cui è nel corso ordinario della vita che il mondo risulta essere come tale già sempre comprensibile praticabile, e orientante. Le "cose" di cui è fatta la quotidianità, ossia i suoi oggetti, i suoi propositi, i suoi fini, le sue motivazioni implicite ed esplicite, si presentano infatti come ciò con cui si ha a che fare, e non, primariamente, come oggetti da tematizzare. La significatività mondana in tal senso rappresenterebbe la cifra costitutiva della quotidianità, operando a livello pre-riflessivo, pre-tematico, rendendo di volta in volta possibile un orientamento immediato nel mondo. Scrive Heidegger:

> Nell'esperienza-della-vita di fatto viviamo entrando in un mondo [*leben wir in eine Welt heinein*]. La vita è in senso letterale «cinta mondanamente [*weltlich gesäumt*]». Io vivo in nessi di significatività di portata autosufficiente; ciò che è esperito interpella, ma in un modo che ci è sempre in qualche modo familiare. Esso stesso è tale da riguardarci anche sempre in qualche modo, è tale che io sono partecipe. In ciò ho in qualche modo me stesso[151].

In quanto località della significatività, la quotidianità non designerebbe un piano secondario o impoverito dell'esistenza, quanto piuttosto la modalità ordinaria e, per ciò stesso, fondamentale

[151] Ivi, p. 125.

in cui la significatività si esercita. La quotidianità è il luogo in cui il senso non viene ancora astratto o attenzionato teoreticamente, bensì opera silenziosamente, sostenendo il corso della vita e rendendolo praticabile. Ed è in tal senso che Heidegger afferma che le articolazioni significative della vita, nel loro stesso fluire, «conferiscono alla vita la sua coloritura neutra, grigia, inapparente, e determinano propriamente la "quotidianità"»[152]; un'affermazione la cui interpretazione risulterebbe essere riduttiva se con ciò si intendesse una mera svalutazione del quotidiano, quale piano inferiore del vivere, dimensione da superare o da cui sottrarsi per poter attingere ad una dimensione più originaria, per così dire, autentica. In realtà, ciò che qui si lascia cogliere è precisamente il contrario: la quotidianità sarebbe essa stessa originaria proprio in quanto non si impone come problema, proprio in quanto accompagna la vita nel suo fluire e, accompagnandola, la sostiene tacitamente. Essa è, per così dire, il modo in cui la vita resta presso di sé senza doversi ancora raccogliere in una figura riflessa di sé. In tal senso, la quotidianità non sarebbe una dimensione "povera" di senso, bensì il luogo in cui esso si esplica con la maggiore continuità e con la minore appariscenza; il luogo in cui la vita innanzitutto e perlopiù si trattiene senza tematizzarsi: in essa si esprime l'*inapparente operare del senso*.

La quotidianità va allora compresa esattamente a partire da questa mondanità elementare della vita: non c'è prima una vita interiore e poi un suo rapporto al mondo, ma la vita è fin dall'inizio nel mondo, e questo suo essere nel mondo si dispiega anzitutto nel ritmo ordinario dell'esistenza. Per questo la quotidianità non è ciò che deve essere oltrepassato per raggiungere il fenomeno, ma il luogo in cui il fenomeno, per lo più, si dà. È nel commercio quotidiano con le cose, con gli altri, con i compiti e con i rimandi pratici che la significatività mostra la sua prima e più resistente figura. L'essere delle cose, il loro darsi e apparire è già di per sé significativo, ed è tale nella quotidianità dell'esistenza. In tale senso la quotidianità sarebbe la forma elementare di un mondo che non viene prima pensato e poi abitato, ma già sempre abitato e soltanto a partire da ciò eventualmente pensato.

Da qui si può comprendere il costitutivo carattere di "familiarità" della significatività quotidiana, ossia il fatto che ciò che viene incontro nella vita di fatto è per lo più già noto, già riconoscibile, già affidabile, già sempre a suo modo compreso, sebbene tacitamente. Tale familiarità non sarebbe infatti il risultato di una conoscenza esplicita o di una presa di coscienza riflessiva; al contrario, essa sarebbe innanzitutto il prodotto di una sedimentazione dell'esperienza. Ciò che è stato incontrato più volte, attraversato, utilizzato, ripreso nel corso della vita, diventa familiare, e proprio in quanto tale non richiede più attenzione esplicita. La

[152] Ivi, p. 32.

vita si muove allora in un mondo che "funziona", in cui le cose sono ciò che sono perché valgono in un certo modo, perché sono già inserite in un nesso di rimandi significativo – come emergerà poi chiaramente in *Essere e tempo*. La vita non incontra mai un puro dato; incontra sempre qualcosa che, in un modo o nell'altro, la riguarda già. Per questo Heidegger può precisare che, rispetto alla costitutiva familiarità con cui la vita si offre entro un determinato senso, ciò che sarebbe "estraneo" rispetto a tale familiarità non può intendersi come l'assolutamente altro rispetto ad essa:

> Si tratta di vedere questo *carattere*, insito nell'esperienza stessa, *della familiarità «con me»*. L'estraneo, il nuovo, non è un'istanza contro ciò che si è detto, ma al contrario, proprio in incontri esperienti che trasmettono un senso di estraneità, di mai visto prima, esperisco come sono sempre partecipe. Nel senso dell'estraneo si trova proprio la *familiarità* inibita, immediatamente respinta[153].

Anche l'estraneità, dunque, resta comprensibile solo sullo sfondo della familiarità: il non familiare è ancora pensabile a partire da un orizzonte originario in cui il mondo, per lo più, si dà come già in qualche modo vicino, accessibile, praticabile, ovvero, avendo già sempre accolto un suo dischiudimento di senso.

È per questo importante sottolineare come la familiarità non equivalga alla mera abitudine. Piuttosto, essa consiste in una forma di comprensione tacita, in un sapere pratico che non si esplicita in concetti, ma che guida efficacemente il comportamento e l'orientamento nel mondo. Essa attesta in altro modo la significatività caratteristica delle cose, la quale dunque non è qualcosa la vita aggiunge alle cose, ma ciò che rende possibile il loro apparire come cose con cui si ha a che fare. In altro modo, la vita di fatto incontra sempre un modo già carico di senso, e mai neutro o indifferente. In ciò risiederebbe la connaturata familiarità del mondo.

Infine, la delucidazione della vita di fatto come vita determinata, che si dà sempre in qualche modo, che costituisce la quotidiana familiarità del mondo, il suo offrirsi sempre secondo un senso per me e per altri, conduce ad un ulteriore e decisiva caratterizzazione del mondo della vita nella propria costitutiva significatività. Ossia, ciò che viene esperito nella vita di fatto è «reale» (*wirklich*), esiste effettivamente per la vita.

Ciò che viene incontro nella vita non è una mera apparenza o un contenuto psichico, ma qualcosa che *c'è*, che resiste, che può essere ripreso, utilizzato, evitato, temuto o desiderato. La realtà dell'esperito non è garantita da una verifica teoretica o da un giudizio di esistenza, ma dalla sua essere "effettivo" nel corso della vita: dal fatto che esso opera, incide, orienta. In

[153] Ivi, p. 125.

questo senso, la significatività è anche ciò che conferisce una forma originaria di verità all'esperienza. Se per verità non si intende la correttezza del giudizio, ma il mostrarsi di qualcosa come ciò che è nel modo in cui conta per la vita, allora ciò che è significativo è vero proprio in quanto è operante. La verità dell'esperienza non è una verità astratta o universale, ma una verità situata, radicata nel mondo della vita di fatto. Ciò che è significativo è vero perché si impone come ciò con cui la vita ha effettivamente a che fare; in tal senso, è reale. La significatività è allora il modo originario in cui il mondo *si impone* alla vita: «Vivendo in nessi di significato esperisco il mondo. Quest'ultimo si manifesta in essi come reale»[154]. Essa non sarebbe dunque l'esito di una costruzione del soggetto, bensì la forma stessa in cui la vita si trova già sempre esposta a ciò che la riguarda.

Ciò che viene incontro nella vita di fatto non è mai semplicemente "presente", ma è sempre già in qualche modo reale per la vita. Questa realtà non coincide con l'oggettività teoretica né con l'esistenza accertata mediante un giudizio, ma con l'effettività (*Wirklichkeit*) di ciò che opera nel corso della vita. Qualcosa è reale, in questo senso, perché entra nel gioco del vivere, perché può essere incontrato, evitato, utilizzato, temuto, desiderato. Proprio perciò, la significatività costituisce il terreno originario su cui ogni ulteriore tematizzazione, scientifica o filosofica, può eventualmente innestarsi, senza mai poterne fare completamente a meno. La realtà dell'esperito non è dunque una proprietà ontologica astratta, ma una realtà vissuta, radicata nel mondo della vita di fatto. Afferma Heidegger: «Anche il "qualcosa" che esperisco così, in quanto privo di determinazione, indeterminato, *lo esperisco nell'indeterminatezza di un determinato nesso di significatività*»[155]. Il che sta a sottolineare che ciò che non è significativo non è semplicemente privo di senso, ma lo è in modo pregnante, ovvero, esso è inesistente per la vita: non entra nel suo orizzonte, non incide sul suo corso, non fa la differenza. In questo senso, significatività e realtà non sono due piani distinti: la significatività è il modo originario in cui qualcosa *è* per la vita: dire che qualcosa è significativo significa dire che esso "c'è davvero" nel mondo della vita, che appartiene alla cerchia delle reperibilità comprensibili, e che, come tale, è necessariamente preso per vero, quand'anche per dire che esso, "in verità", non è nulla. «Anche la cosa più banale è significativa, solo che appunto è banale; anche la cosa più priva di valore è significativa»[156].

La realtà dell'esperito non ha bisogno, dunque, di essere continuamente confermata o messa alla prova. Il mondo non deve essere dimostrato: esso è già sempre lì, operante,

[154] Ivi, p. 86.
[155] Ivi, p. 85.
[156] Ivi, p. 84.

vincolante. Proprio questa ovvietà è il segno della sua realtà. Ciò che è reale nella vita di fatto non è ciò che viene continuamente tematizzato, ma ciò che regge il corso della vita senza essere messo in questione: ecco l'orizzonte di senso della quotidianità, nella sua costitutiva familiarità e significatività; l'orizzonte effettivo, reale, vero e per questo tacito del vivere.

> Che cosa esperisco? Banalità, quotidianità – ma ciò non ci interessa, potremmo anche esperire cose importanti. Soprattutto: ciò che esperisco esiste realmente: il conoscente saluta realmente; la musica c'è realmente; mi viene in mente realmente; i sigari svizzeri che metto nella mia cartella reale esistono realmente (…); il ragazzo di strada fa realmente infuriare questo cane, si comporta realmente in modo maleducato[157].

È in questo contesto che si può comprendere il nesso tra significatività e verità, come nesso che costituisce la quotidiana familiarità del senso: la verità dell'esperienza è fondamentalmente pre-teoretica. Ciò che è esperito nella vita di fatto è vero nella misura in cui si mostra come ciò che conta, come ciò che ha peso e rilevanza nel mondo della vita. Osserva Heidegger: «In ciò occorre rimuovere dal pensiero ogni teoretizzazione, non tirare in ballo ciò che dice a riguardo un teorico della conoscenza, ma vedere il senso in cui l'esperire di fatto ha ciò che esperisce nuovamente e sempre nel carattere della significatività [*Bedeutsamkeit*]»[158]. La verità non è quindi un oggetto a cui tendere teoreticamente, bensì il semplice ed inemendabile fatto che qualcosa si imponga, espletandosi in ciò con cui la vita ha effettivamente a che fare. Verità che dunque non è universale in senso astratto, ma che, come tale, è sempre di volta in volta situata: essa vale in un mondo determinato, in una situazione concreta della vita di fatto. In ciò si espleta il suo essere reale.

La realtà e la verità dell'esperito emergono così come due aspetti inseparabili della significatività. Da un lato, ciò che è significativo è reale perché opera nel mondo della vita; dall'altro, ciò che è reale è vero perché si mostra come ciò che è, nel modo in cui conta per la vita. La significatività non è dunque altro che il modo con cui il mondo si offre in un senso, come tale, reale; il modo originario in cui il mondo viene alla presenza della vita, prima ancora di qualsivoglia riflessione o tematizzazione, filosofica, scientifica o teoretica che sia.

Infine, emerge così il carattere costitutivamente *vincolante* della significatività. Ciò che è significativo non può essere infatti arbitrariamente sospeso o messo tra parentesi senza modificare il corso della vita. La vita di fatto non si muove in un mondo ipotetico, ma in un mondo che esiste, e che come tale è preso per vero, secondo un senso determinato e strutturato:

[157] Ivi, p. 83.
[158] Ivi, p. 84.

> Di fatto vivo sempre *preso nella significatività* [*bedeustamkeitsgefangen*], e ogni significatività ha il suo anello di nuove significatività: orizzonti di occupazione, di coinvolgimento, di utilizzazione, di destini. Vivo nel fattuale come *nesso* del tutto particolare di significatività che si compenetrano costantemente, vale a dire che ogni significatività è significativa per e in un nesso di tendenza e di aspettativa, che si costituisce ogni volta di nuovo nella vita di fatto (…). In questo carattere di significatività privo di risalto si trova ciò che è esperito di fatto in nessi vitali di fatto[159].

In questo modo, la significatività mostra il suo carattere più profondo: essa non è soltanto ciò che rende il mondo comprensibile, ma ciò che lo rende reale e vero per la vita di fatto. È nel senso, e solo nel senso, che il mondo è ciò che è per chi vive. Ogni successiva tematizzazione teoretica della realtà o della verità non fa che presupporre questa dimensione originaria, senza poterla mai completamente sostituire o superare.

Emerge così una sorta di carattere vincolante del senso. In senso vincola orientando, delimita un campo di possibilità, offrendo al contempo alla vita una «direzione»: ciò che è significativo indica non solo ciò che è, ma anche ciò verso cui la vita si muove, ciò che appare come prioritario, urgente, decisivo. Il senso vincola perché orienta, e orienta perché vincola: la significatività indica proprio l'effettività del senso, il suo essere articolante e vincolante il reale. Il che sottolinea come il senso non sia e non possa mai essere alcunché di puramente soggettivo, di assoluto, nella misura in cui anche quando la vita interpreta, sceglie, decide, lo fa sempre all'interno di un orizzonte di significatività effettiva, quotidiana, familiare, che costituisce la condizione concreta dello stesso realizzarsi e poter essere della vita. La vita, in quanto vita di fatto, si esercita sempre entro un mondo che è fatto di determinati nessi di significatività, e che fornisce alla vite le sue molteplici, possibili e nondimeno determinate direzioni del suo realizzarsi.

Il suddetto carattere vincolante del senso – senso che, come tale, è senso mondano per la vita – rappresenta dunque una peculiare forma di *normatività pre-teoretica*: prima di qualsivoglia teoreticizzazione e, più precisamente, normalizzazione della vita, la vita è già normata dal senso del mondo in cui e attraverso cui essa vive. Tale normatività emerge dal vivere stesso, dal modo in cui la significatività si è stabilizzata e configurata nel corso della vita: è il mondo stesso a dire, a mostrare alla vita *ciò che conta*, ad offrirsi in salienze per la vita significative. La vita di fatto è sempre già chiamata a rispondere a ciò che il mondo le presenta come significativo.

[159] Ivi, p. 84.

Ricapitolando, significatività, quotidianità, familiarità ed effettività sono quattro modulazioni di quell'unico e articolato orizzonte da Heidegger denominato come "vita di fatto", ovvero il senso, sempre determinato, con cui è sempre posto in essere il "mondo della vita di fatto", circolante nella vita di tutti e di ciascuno. La significatività dice che ciò che viene incontro è sempre già tale da contare per la vita; la quotidianità dice che questo contare si esercita anzitutto nella trama ordinaria e, come tale, inapparente del vivere; la familiarità dice come il mondo viene incontro per lo più come già accessibile e praticabile, secondo un senso costitutivamente accolto e presupposto; l'effettività, infine, dice l'essere reale del senso mondano, così articolato, nel suo porsi e imporsi alla vita, nella vita, per la vita.

Ma come si pone tutto ciò in relazione alla ricerca dell'origine e alla determinazione della fenomenologia quale scienza originaria? E prima di porre la domanda sulla fenomenologia, prima di giungere al proposito di una scienza originaria, non si rende forse necessario chiarire preliminarmente lo statuto della stessa scienza?

5. La vita di fatto come dimensione sorgiva della scienza

Se si vuole comprendere in modo rigoroso il rapporto tra scienza e vita di fatto, il primo passo non consiste ancora nel dire che cosa sia la scienza, né nel raccoglierne i tratti distintivi, né, tantomeno, nel richiamarne immediatamente il metodo. Un simile accesso, infatti, per quanto in apparenza spontaneo, sarebbe già tardo, e, in quanto tale, già interno a quella stessa impostazione che qui deve, almeno inizialmente, essere sospesa. Prima di tutto, occorre piuttosto interrogare il punto da cui la scienza sorge, o, più precisamente, l'ambito entro cui qualcosa come la scienza possa in generale comparire come possibilità della vita stessa. Finché infatti non si chiarisca tale ambito di provenienza, si resta inevitabilmente esposti al rischio di pensare la scienza come qualcosa che stia di fronte alla vita, o sopra di essa, o addirittura come il luogo in cui la vita venga per la prima volta compresa nella sua verità.

Questa è la prospettiva speculativa nella quale Heidegger direziona la sua riflessione, in direzione dunque non di una semplice relativizzazione della scienza, bensì di una più profonda sua reinscrizione – ed esplicitazione – entro il movimento stesso della vita di fatto. Heidegger lo indica con grande chiarezza laddove afferma che «la "scienza" è solo un nesso di manifestazione tra gli altri e abbiamo già messo in guardia da una sua assolutizzazione»[160], un'affermazione nella quale, come si può ottimamente evincere, è già contenuto molto.

[160] Ivi, p. 44.

Innanzitutto, essa non si limita a ridimensionare la pretesa della scienza; più decisivamente, la sottrae a ogni privilegio fondativo, riconducendo essa entro quel piano più ampio ed originario entro cui soltanto essa può, di volta in volta, emergere. La scienza non sarebbe infatti il luogo primario dell'apparire, del darsi del mondo e della vita, nella loro realtà e verità, né tantomeno essa rappresenterebbe una sorta di prospettiva e di inizio assoluti, bensì nient'altro che una configurazione divenuta e, più precisamente, derivata, ossia derivata da una vita che, da parte sua, è già sempre in rapporto con il mondo. Afferma limpidamente Heidegger:

> Semplicemente constatando realtà di fatto abbiamo preliminarmente condotto all'attenzione ciò: *le scienze sono nessi di espressione* [corsivo mio], in cui determinate circoscrizioni di ciò che viene incontro nella vita di fatto si mettono in risalto e appaiono, si presentano in una maniera peculiare[161].

E in seguito:

> La vita di fatto che decorre *nella direzione del mondo della vita* – nella propria direzione e nel proprio stile, nella propria ritmica – è assunta nella tendenza dell'essere-conosciuto scientifico. Visto a partire dalle scienze ciò significa: le scienze si lasciano *dare preliminarmente un certo terreno* per l'impostazione, l'impiego e il compimento e per il modo del compimento del loro operare metodico-conoscitivo; esse sorgono da un mondo della vita di fatto e dalla viva molteplicità di ciò che in esso viene incontro alla vita di fatto[162].

Naturalmente, Heidegger non sta qui semplicemente ricordando che gli uomini di scienza, in quanto uomini concreti, vivono nel mondo prima di fare scienza, bensì intende dire che la possibilità stessa della scienza dipende dal fatto che vi sia già un mondo della vita, e che in tale mondo qualcosa venga incontro alla vita in modo tale da poter essere ulteriormente assunto, circoscritto, posto in rilievo, esplicitato. In altri termini, la scienza non possiede il proprio inizio in sé stessa, perché il proprio ambito le è sempre già dato.

Ma proprio qui bisogna essere cauti. Dire che la scienza riceva preliminarmente il proprio terreno dalla vita non significa affatto che la vita costituisca, rispetto ad essa, una sorta di materia bruta, informe, né tantomeno un semplice presupposto esterno. Al contrario, ciò che la scienza riceve dalla vita è già un mondo, ossia una trama articolata di senso, di significatività, di realtà, ovvero di cose, significati, possibilità, salienze, direzioni, tendenze, incontri e via dicendo – in altro modo, di senso effettivo. Per questo il problema non è semplicemente se la scienza dipenda o meno dalla vita, ma in che senso tale dipendenza debba essere pensata, e

[161] Ivi, p. 53.
[162] Ivi, p. 53.

quale statuto fenomenologico le competa. Che non si tratti di una semplice anteriorità cronologica, bensì di una dipendenza più profonda e radicale, lo si può cogliere alquanto chiaramente:

> La preparazione del terreno di esperienza per una scienza deve ancora essere osservata da un altro lato. Se ci si pone nella tendenza di una scienza e della sua metodologia, che consistono nel fare entrare un determinato ambito della vita nel proprio nesso di espressione, nell'elaborar*lo*, allora tale mondo della vita *deve* essere in qualche modo *dato preliminarmente* alla scienza stessa. È vero che il terreno di esperienza si pone in risalto solo con il mettersi all'opera dell'espressione scientifica e della configurazione concettuale, e la creazione dell'unico e autentico ambito materiale si prepara di fatto solo in periodi di sviluppo delle scienze spesso lunghi e difficili ad opera della scienza stessa. In questo senso *essa dà a se stessa* il terreno di esperienza e l'ambito materiale, eppure tutto ciò in ultima analisi le viene *dato preliminarmente*. Infatti, la scienza si dà solo la caratterizzazione *come* terreno di esperienza, come ambito materiale, la quale caratterizzazione riguarda un mondo della vita di fatto. *Quest'ultimo la scienza in quanto tale non può mai darselo. Significa? Esso deve esserle dato preliminarmente* [corsivo mio][163].

Per quanto concerne il rapporto tra la scienza e la vita, non si tratta allora semplicemente del fatto che prima si viva e poi, in un secondo momento, si teorizzi. Più originariamente, si deve dire che la scienza, pur potendo costruire, delimitare e configurare il proprio terreno di ricerca, non può mai darsi da sé il mondo della vita da cui quel terreno, in ultima analisi, deve essere tratto. Essa può ritagliare il proprio ambito, elaborarlo, conferirgli una peculiare fisionomia metodica; ma non può produrre il mondo entro cui soltanto qualcosa come un ambito materiale può emergere. In tal senso, la sua dipendenza dalla vita di fatto è strutturale, e non invece contingente. La scienza non sarebbe allora semplicemente un effetto, un prodotto della vita, bensì una modalità derivata del suo manifestarsi, e più precisamente del suo manifestarsi secondo una determinata direzione di esplicitazione. Heidegger ricorre a tal proposito a degli esempi molto concreti:

> 1. il prato fiorito nella mattina di maggio e i trattati botanici *su ciò*;
> 2. i quadri di Rembrandt, presenti nel vivo godimento estetico e l'indagine storico-artistica *su ciò* (per esempio sul loro rapporto cronologico);
> 3. una messa corale a cui assistiamo e un trattato teologico-dogmatico *su ciò*.
> Nel rispettivo «su ciò» si annuncia il fatto che anche nel nesso di espressione scientifico entra qualcosa del mondo della vita non scientifico che si rivela[164].

[163] Ivi, p. 57.
[164] Ivi, p. 61.

Il prato fiorito, il quadro di Rembrandt, la celebrazione liturgica non si danno originariamente come oggetti scientifici; essi sono, anzitutto, incontri della vita, momenti del mondo della vita di fatto, scorci entro cui la vita già vede, sente, gode, partecipa, si orienta. Soltanto in un secondo momento essi possono venire assunti entro un diverso nesso di espressione e diventare materia di una trattazione botanica, storico-artistica o teologico-dogmatica. La scienza non crea il proprio oggetto, né istituisce per la prima volta il proprio rapporto con esso; essa trova già incontrato, già in qualche modo dischiuso, qualcosa che la vita aveva già lasciato venire incontro, e lo assume secondo una modalità differente: la scienza è strutturalmente seconda e fondata nel mondo della vita.

Per questo motivo, sarebbe profondamente fuorviante pensare che la vita di fatto fornisca alla scienza un contenuto ancora informe, una materia indeterminata che soltanto l'elaborazione scientifica verrebbe poi a organizzare. Le pagine del corso non autorizzano affatto una lettura simile. Esse mostrano, al contrario, che il mondo della vita è già mondo articolato, già trama di reperibilità, già campo di manifestazione:

> Reperibilità ambientali, distretti in qualche modo circoscritti di reperibilità forniscono il terreno per le scienze, nelle quali le reperibilità ambientali che si manifestano già da sé in qualche modo si presentano in nuovi nessi di espressione[165].

La scienza non immette il senso là dove prima non ve n'era alcuno, non si trova di fronte a un puro caos del dato, né a una materia priva di direzione, essa assume piuttosto qualcosa che già si manifesta "da sé in qualche modo", e proprio per questo può riorientarlo, raccoglierlo, esplicitarlo in nuovi nessi di espressione. Se nella prassi scientifica emerge un "nuovo" nesso o direzione di senso, vuol dire che essi erano già all'opera o implicitamente presenti nel modo in cui la vita incontrava il proprio mondo. Il mondo della vita, allora, non sarebbe, strettamente parlando, qualcosa di non scientifico, bensì più precisamente qualcosa di pre-scientifico, nel senso di ciò che, pur non essendo ancora scienza, rende questa possibile.

Tra le due intercorrerebbe allora innanzitutto un rapporto di dipendenza e di derivazione. La vita di fatto non solo produce la scienza, bensì costituisce quell'ambito di possibilità entro cui soltanto qualcosa come una delimitazione scientifica può sorgere. La scienza è possibile solo perché la vita è già sempre in un mondo, e questo mondo è già sempre in qualche modo esperito, significativo, articolato. Per questo Heidegger può dire, in forma quasi programmatica:

[165] Ivi, p. 43.

> La scienza sorge essa stessa dalla vita di fatto e ha bisogno, già per la prima impostazione del suo *compito* di manifestazione, di una donazione preliminare di vita di fatto. La scienza entra in una relazione necessaria con il mondo della vita accessibile non scientificamente[166].

Il guadagno di questo primo passaggio deve essere allora trattenuto con particolare cura. Esso impedisce, anzitutto, di attribuire alla scienza una originarietà che non le appartiene. La scienza, infatti, non starebbe di fronte alla vita come un ordine altro, né la fonderebbe dall'alto; piuttosto, essa appartiene al movimento stesso della vita di fatto, e può sorgere solo a partire dal mondo significativo che la vita già sempre abita. Il che prepara il passo successivo dell'analisi. Perché, se la scienza non è originaria, ma sorge entro la vita, allora bisognerà mostrare in che modo la vita possa modificarsi sino a produrre qualcosa come la scienza.

5.1 La scienza come nesso di espressione della vita

Come detto, la scienza non sorge autonomamente, ma può darsi solo a partire dal mondo della vita di fatto. Il passaggio successivo consiste allora nel comprendere in quale senso essa appartenga alla vita stessa, e di che natura sia tale appartenenza – ossia, prima ancora di questionare che cosa essa conosca o di analizzare i tratti metodici e la forma del suo operare.

È precisamente in questa direzione che acquista rilievo la determinazione heideggeriana delle scienze quali «nessi di espressione» (*Ausdruckszusammenhänge*); una formula nella quale si lascia cogliere uno dei decisivi movimenti teorici operati da Heidegger. Con essa, infatti, il problema della scienza viene sottratto a una comprensione già costituita, che la assumerebbe anzitutto come sapere, come metodo o come sistema di proposizioni vere, e viene invece ricondotto a quel piano più originario nel quale è in questione il modo stesso in cui la vita si manifesta. Dire che la scienza sia un nesso di espressione non significa, allora, semplicemente aggiungere una ulteriore proprietà a una nozione già data di scienza, bensì più radicalmente ricondurre questa entro quel movimento stesso della vita.

Tuttavia, che cosa debba qui esattamente intendersi con "espressione" (*Ausdruck*) non è affatto ovvio. Anzi, proprio la relativa immediatezza del termine rischia di nascondere il punto decisivo. Se infatti lo si intendesse nel suo significato più comune, si sarebbe portati a pensare l'espressione come l'atto mediante cui un contenuto dapprima posseduto interiormente viene successivamente tradotto all'esterno, comunicato, formulato, reso visibile. In tal caso, esprimere significherebbe, in primo luogo, avere qualcosa in sé e, solo in un secondo momento,

[166] Ivi, p. 63.

offrirlo fuori di sé in parole, segni o concetti. Ed è esattamente questa immagine che qui deve essere sospesa. Per Heidegger, infatti, l'espressione non nomina anzitutto una operazione linguistica, psicologica, o la semplice esteriorizzazione di una interiorità già compiuta; più originariamente, essa designa il modo in cui la vita, nel suo stesso accadere, non resta chiusa, muta od opaca a sé stessa, ma si lascia in qualche modo vedere; nel suo realizzarsi di volta in volta determinato, essa proprio perciò si profila, si manifesta: «In essa ogni singola cosa si manifesta [*sich bekundet*], si esprime [*sich ausdrückt*], si rivela [*manifestiert sich*] sempre in qualche modo»[167]. In tal senso, l'espressione è un carattere fondamentale della vita stessa, nella misura in cui questa, proprio nel suo svolgersi, si dà sempre già secondo forme determinate, lascia emergere qualcosa del proprio mondo, delle proprie direzioni, del proprio peculiare modo di essere in rapporto a ciò che le viene incontro. Parlare di espressione significa allora, più radicalmente, nominare il carattere per cui la vita non è mai puro flusso muto, né cieca immediatezza, ma sempre già manifestazione di sé in un mondo e, insieme, manifestazione del mondo nella vita. Per questo Heidegger può precisare che «un nesso di manifestazione manifesta "nel" suo proprio contenuto *qualcosa*. In ogni scienza giunge a un'elaborazione e a una presentazione qualcosa, un determinato ambito»[168].

In questa luce, diviene allora possibile comprendere più precisamente in che senso la scienza venga identificata come nesso di espressione. Se, infatti, l'espressione nomina in generale il modo in cui la vita, nel suo stesso realizzarsi, lascia emergere qualcosa del proprio mondo, allora la scienza non può essere intesa come ciò che introdurrebbe per la prima volta la manifestazione, né, tantomeno, come l'atto mediante cui un ambito fino ad allora muto o indifferenziato verrebbe finalmente portato alla luce; piuttosto, essa deve essere compresa come una modalità peculiare, derivata e, insieme, più raccolta di tale stesso movimento espressivo. Non a caso Heidegger afferma che «la "scienza" è solo *un* nesso di manifestazione tra gli altri»[169]: il suo tratto proprio non consiste nel creare il proprio contenuto, ma nel far sì che qualcosa di ciò che nella vita già viene incontro, e già in qualche modo si manifesta, entri in una forma più delimitata, più stabile, più esplicitamente configurata. Più precisamente: «Le scienze sono nessi di espressione, in cui determinate circoscrizioni di ciò che viene incontro nella vita di fatto si mettono in risalto e appaiono, si presentano in una maniera peculiare»[170]. In tal senso, la scienza non inaugura l'apparire, ma ne modifica lo stile; non istituisce

[167] Ivi, p. 44.
[168] Ivi, p. 54.
[169] Ivi, p. 44.
[170] Ivi, p. 53.

originariamente il rapporto con il mondo, ma assume una determinata circoscrizione di esso, la ritaglia, la mette in risalto, la raccoglie secondo una direzione peculiare di manifestazione. In termini più netti: «Il nesso di espressione su cui si estende il titolo "scienza" sembra proprio impadronirsi in qualche modo di ogni circoscrizione della vita e del mondo. Esso ritaglia in un certo senso alcune circoscrizioni, che si esprimono scientificamente nella scienza»[171].

Affermare che la scienza sia un nesso di espressione significa allora che in essa la vita non cessa di esprimersi, bensì che, al contrario, essa si esprime in una forma che, rispetto alla fluidità più diffusa e meno tematizzata del vivere – ovvero, rispetto alla sua costitutiva inapparenza –, porta ciò che è espresso a una più distinta determinazione, a una prima e decisiva possibilità di esplicitazione.

Tuttavia, proprio perciò, pur essendo la scienza una forma autentica di espressione della vita, si comprende come questa non possa essere assunta come il suo modo più originario. Come detto, essa presuppone già che qualcosa si sia annunciato, si sia offerto, si sia in qualche misura lasciato raccogliere; rinviando così, quasi da sé, a quel fenomeno intermedio in cui la vita, senza ancora farsi scienza, comincia tuttavia a non limitarsi più semplicemente a vivere, nel suo silente fluire, ma a *riprendere* ciò che vive. Giungiamo così al suo «prendere contezza» (*Kenntnisnahme*).

5.2 Il prendere contezza come modificazione espressiva della vita ed espressione dei suoi nessi di significatività

Se, come si è visto, lo statuto della scienza non è da comprendersi in modo distinto rispetto alla vita, bensì come una sua modalità peculiare di espressione, allora si impone conseguentemente una questione: occorre chiarire in che modo lo stesso movimento espressivo della vita possa giungere a quella forma più raccolta, più delimitata, più stabile, che caratterizza la scienza. Considerando infatti che la vita, nel suo stesso accadere, manifesta se stessa nella molteplicità delle proprie configurazioni di senso, come si rende possibile il passaggio da una manifestazione ancora diffusa, non tematizzata, intrecciata al corso stesso del vivere, a una forma in cui ciò che è vissuto viene in qualche modo ripreso, trattenuto, messo in rilievo e così condotto a manifestarsi esplicitamente?

Rispetto a tale interrogativo, Heidegger introduce il momento vitale del «prendere contezza» (*Kenntnisnahme*).

[171] Ivi, p. 43.

> I nessi di significatività di fatto esperiti vengono sì esplicitati, tuttavia li si lascia nella loro vivente fatticità. L'esplicazione è tale da raccontare prendendo contezza, ma nello stile fondamentale dell'esperienza di fatto, del pieno accompagnarsi alla vita [*des vollen Mitgehens mit dem Leben*].
>
> Il prendere contezza, come chiameremo questo modo di oggettivazione non teoretico-scientifico che si mantiene nello stile dell'esperire di fatto, viene incontro in diverse forme di espressione, forme di frequentazione quotidiana, personale, pubblica. Esso può essere un prendere contezza che presenta o ripresenta rammemorando [*gegenwärtigende oder vergegenwärtigende Kenntnisnahme*] e nella frequentazione reciproca è al tempo stesso un dare conto [*Kenntnisgabe*]: intrattenere, raccontare, riferire, disporre[172].

Come leggiamo, Heidegger definisce il prendere contezza quale «modo di oggettivazione non teoretico-scientifico che si mantiene nello stile dell'esperire di fatto». La sua rilevanza dipende dal fatto che esso non designa ancora la conoscenza scientifica in senso proprio, né una presa teoretica già compiuta, ma qualcosa di più originario e, insieme, di più vicino al semplice vivere: una prima modificazione interna alla vita stessa, per cui ciò che è vissuto non resta soltanto nel flusso dell'accadere, ma viene, in qualche modo, ripreso dalla vita medesima. Ciò che è vissuto può venire «richiamato», «rammentato», «raccontato»; il prendere contezza può essere «un dare conto: intrattenere, raccontare, riferire, disporre».

Che il prendere contezza non coincida ancora con la scienza, e tuttavia non si lasci semplicemente ridurre al vivere immediato, è il punto su cui occorre qui sostare. La vita, infatti, non soltanto vive ciò che incontra, ma può anche, senza per questo uscire da sé, tornare su ciò che ha vissuto, richiamarlo, riferirlo, rammentarlo, raccontarlo. In questa ripresa non accade ancora un distacco teoretico nel senso pieno del termine; nondimeno, accade già qualcosa di decisivo. Ciò che era vissuto nel mentre stesso del suo accadere non scorre più soltanto insieme al corso della vita, ma viene in qualche modo trattenuto, fatto comparire, portato a presenza.

Il prendere contezza nomina appunto questa soglia. Da un lato, esso resta ancora interno alla fatticità vivente, nella misura in cui ciò che è captato non è strappato, astratto dal contesto vitali in cui è dato, né trasformato in un oggetto teoretico – in tal senso, osserva Heidegger, «i nessi di significatività di fatto esperiti vengono sì esplicitati; tuttavia li si lascia nella loro vivente fatticità». Dall'altro lato, però, il vivere non coincide più semplicemente con il proprio decorso immediato, perché in esso si apre una prima possibilità di ritorno, di ripresa, di esplicitazione. Nondimeno, l'esplicitazione (o esplicazione) che ha qui luogo resta «nello stile fondamentale dell'esperienza di fatto, del pieno accompagnarsi alla vita». In altre parole, la vita

[172] Ivi, p. 89.

non si limita più soltanto a vivere; comincia anche, in qualche modo, ad accorgersi di ciò che vive.

È allora in questo senso che il prendere contezza rappresenta una prima modificazione espressiva della vita; non perché esso aggiunga dall'esterno qualcosa a un'esperienza altrimenti muta, ma perché, sebbene restando e mantenendosi nello stile caratterizzante il vivere nel proprio costitutivo momento esperienziale, introduce già una prima differenza entro il vivere stesso: la vita non cessa di essere immersa nel proprio mondo, non si ritrae in una posizione o in un atteggiamento teoretico, e tuttavia comincia a lasciare che ciò che ha vissuto venga in qualche misura raccolto, circoscritto, esplicitato. In questo senso, il prendere contezza occupa un luogo intermedio e, perciò, decisivo; non a caso Heidegger lo descrive come «un fenomeno singolare» che «si trova per così dire sul confine: un'articolazione e tuttavia non un'articolazione, nella misura in cui resta nello stile fondamentale»[173]. Esso non è ancora scienza, ma senza di esso il sorgere della scienza non sarebbe possibile.

Se infatti la scienza dovrà costituirsi come forma più rigorosa e più stabile di espressione, ciò sarà possibile solo perché la vita, prima ancora di farsi scienza, ha già cominciato a non lasciar scorrere semplicemente ciò che incontra, ma a riprenderlo, a trattenerlo, a renderlo in qualche misura disponibile. Proprio per questo, il prendere contezza non deve essere pensato come un episodio secondario del vivere, ma come quel primo movimento in cui la vita, restando ancora presso di sé, apre lo spazio di una esplicitazione possibile. Tuttavia, se è vero che nel prendere contezza la vita riprende ciò che vive, ponendolo a suo modo in vista, che cosa, propriamente viene così esplicitato?

La questione non è marginale, in quanto è precisamente a questo livello che si decide il rapporto tra esperienza e scienza. Se infatti ciò che il prendere contezza riportasse in vista fosse soltanto un contenuto isolato dell'esperienza, un puro dato, un fatto semplicemente registrabile, allora il passaggio alla scienza potrebbe ancora essere pensato come una mera trasformazione di contenuti vissuti in oggetti teoretici. Ma è proprio questa immagine che le analisi di Heidegger rendono insostenibile. Ciò che nel prendere contezza viene esplicitato non sarebbe infatti un contenuto neutro dell'esperienza – che, come tale, non esiste, rappresentando esso una contraddizione in termini –, bensì il nesso di significatività entro cui ciò che è vissuto era già venuto incontro alla vita: «Misura e filo conduttore delle unità del prendere contezza e della loro espressione non sono i puri stati di cose, ma i contenuti di significatività [*Bedeutsamkeitsgehalte*] di fatto esperiti»[174]. La vita, quando prende contezza di ciò che ha

[173] Ivi, p. 91.
[174] Ivi, p. 90.

vissuto, non aggiunge un senso a ciò che prima ne sarebbe stato privo, ma riprende e lascia emergere un senso che era già operante nel modo stesso in cui quell'esperienza si è data.

È qui che il fenomeno mostra tutta la sua portata. La vita, infatti, non incontra mai il mondo come un insieme di dati indifferenti, né si trova dapprima di fronte a contenuti puramente neutrali che solo in un secondo momento verrebbero investiti di rilievo o di valore. Ciò che viene incontro nella vita è sempre già preso in una certa configurazione di senso, sempre già inserito in nessi di rilevanza, di orientamento, di rinvio, di possibilità. Il prendere contezza non introduce tali nessi, bensì, li esplicita, e proprio in questo consiste la sua specificità. Nel semplice vivere, i nessi di significatività operano perlopiù in modo tacito, non tematizzato, quasi inapparente; essi guidano la vita senza ancora porsi come tali dinanzi ad essa. Nel prendere contezza, invece, questi stessi nessi vengono in qualche modo raccolti, fatti valere, portati a una prima evidenza. Più precisamente: «L'esplicazione del prendere contezza è motivata dalla rispettiva tendenza di aspettativa dominante e riceve da essa la sua *forza stabilizzatrice*»[175]. Ovverosia, la vita non esce dal proprio mondo, ma, restando in esso, comincia a lasciar emergere la struttura di senso entro cui ciò che vive ha già avuto luogo. Per questo, il prendere contezza non è ancora una presa teorica in senso proprio, ma non coincide più neppure con il mero decorso del vissuto: esso sta precisamente sul crinale in cui il senso, già operante, comincia a diventare visibile, a porsi in rilievo.

In questo senso, il prendere contezza costituisce il primo momento in cui la significatività della vita viene articolata con maggiore distinzione. Ciò che era già vissuto come significativo non viene cancellato o abbandonato, né sostituito da una oggettività eterogenea, piuttosto, viene ripreso in modo tale da poter essere riconosciuto, riferito, trasmesso, ulteriormente configurato. Ed è qui che la vita stessa e il suo esperire compie un passo decisivo verso il momento della scienza, ma senza ancora identificarsi con essa. Perché, se il prendere contezza esplicita i nessi di significatività entro cui la vita già si muove, esso mostra al tempo stesso che il sorgere della scienza non può essere pensato come un salto improvviso dal vissuto all'oggettività, bensì come il progressivo irrigidirsi, stabilizzarsi e prendere forma di tali nessi. Il senso, dapprima operante nel vivere e poi ripreso nel prendere contezza, non resta infatti semplicemente nella fluidità della sua prima esplicitazione, ma tende a raccogliersi in configurazioni relativamente determinate, a consolidarsi, a divenire riprendibile secondo una più forte tenuta. Dal prendere contezza, quale esplicitazione dei nessi di significatività, si giunge

[175] Ivi, p. 90.

così al problema della loro «fissazione»[176] (*Verfestigung*) e del loro «conferimento di forma»[177] (*Gestaltgebung*).

5.3 Fissazione e conferimento di forma dei nessi di significatività

Se il prendere contezza rappresenta il primo momento in cui la vita, restando ancora entro il proprio mondo, riprende ciò che vive e, così facendo, lascia emergere i nessi di significatività entro cui si muove, allora resta da comprendere quale ulteriore trasformazione si produca in questo stesso movimento.

In primo luogo, si deve considerare che l'esplicitazione, una volta avviata, non resterebbe senza conseguenze. Ciò che nel vivere immediato operava ancora in modo tacito, fluente, quasi privo di rilievo, nel momento in cui viene ripreso tende a non scorrere più semplicemente insieme al corso della vita, ma ad assumere una certa tenuta, una relativa costanza, una possibilità di essere nuovamente ripreso come "lo stesso". È in questa direzione che devono essere compresi i fenomeni della «fissazione» e del «conferimento di forma» – Heidegger parla infatti di una «tendenza alla *fissazione* [*Verfestigung*] che strutturalmente esprime in quanto tale un nesso in quanto esperito»[178]. Come si può ormai immaginare, essi non designerebbero due operazioni che si aggiungerebbero dall'esterno alla vita, quasi imponendo arbitrariamente un ordine a un materiale inizialmente informe, bensì nominano piuttosto il modo in cui la significatività, una volta esplicitata, tenda a raccogliersi e a stabilizzarsi secondo configurazioni relativamente determinate.

Nel vivere immediato, infatti, i nessi di significatività non si danno ancora come strutture nettamente delimitate. Essi sì, orientano la vita, la guidano, la sostengono, ma, proprio per questo, operano spesso senza imporsi come tali: il loro modo proprio non è ancora quello della forma compiuta, bensì quello dell'efficacia tacita; la vita si muove entro di essi, vive in essi, senza doverli ogni volta tematizzare. Nel momento in cui però interviene il prendere contezza, tale fluidità originaria comincia già in qualche modo a interrompersi, nel senso che ciò che è stato vissuto non viene più semplicemente lasciato andare con il suo accadere, ma viene trattenuto, richiamato, disposto in una prima forma di visibilità. È proprio qui che la significatività comincia a fissarsi: non perché perda il proprio carattere vitale, ma perché, nel momento in cui viene ripresa, tende a sottrarsi alla dispersione nel flusso della vita e a

[176] Ivi, p. 94.
[177] *Ibidem*.
[178] *Ibidem*.

consolidarsi in una figura che può essere nuovamente riconosciuta. Si tratta di una fissazione che ha il proprio sostegno «nella circoscrizione [*Umgrenzung*] relativa al tempo del mondo-ambiente e della ripresentazione esplicita dei nessi compiuta all'interno di essa e guidata dalla significatività»[179].

Tale fissazione, tuttavia, non coincide ancora con una vera e propria configurazione compiuta; essa nomina, per così dire, il primo consolidarsi del senso, il suo cominciare a fare presa in una forma più stabile. Qui subentra allora il momento del «conferimento di forma»; Heidegger aggiunge subito: «Con ciò il prendere contezza opera un esplicito conferimento di forma [*Gestaltgebung*]»[180]. Ovvero, a partire dall'essere trattenuto di un nesso di significatività, quest'ultimo può essere raccolto e "informato" secondo una forma determinata, come identificabile, conservabile, riprendibile, comunicabile. Se la fissazione indica il consolidarsi di ciò che era ancora fluente, il conferimento di forma indica invece il suo raccogliersi in una struttura relativamente articolata. In tal senso, i suddetti due momenti non vanno separati rigidamente, ma nemmeno confusi. Non ogni fissazione è infatti già piena forma; e tuttavia non vi può essere conferimento di forma se non là dove qualcosa del senso abbia già cominciato a stabilizzarsi. La forma, in altri termini, non sopraggiunge, bensì emerge dal consolidarsi stesso di una significatività già operante.

> L'aspetto decisivo è che la vita (…) conferisce forma alla vita vissuta a partire da sé, stabilizzando il senso del nesso di aspettativa e assumendolo come tendenza esplicita. In tal modo giunge a espressione una regolarità essenziale [*Wesensgesetzlichkeit*] della vita in sé e per sé[181].

È decisivo, qui, non perdere di vista che ciò che si fissa e prende forma non è mai un contenuto neutro o un dato isolato, bensì, un nesso di senso. La vita, nel momento in cui riprende ciò che vive, non organizza arbitrariamente dati dispersi, lascia piuttosto che ciò che già la orientava nel vivere venga a poco a poco raccolto in una configurazione più stabile. Per questo la fissazione e il conferimento di forma non devono essere intesi come momenti estranei alla vita di fatto, ma come modi in cui la vita stessa, restando entro il proprio mondo, giunge a esplicitare con maggiore tenuta la propria struttura di significatività. Ed è in tal modo che giungerebbe a «espressione una regolarità essenziale della vita». Il senso, dunque, non viene qui creato, ma neppure semplicemente registrato: più propriamente, viene lasciato emergere in una forma che lo rende disponibile in un modo nuovo. La vita, si potrebbe dire, non aggiunge forma a qualcosa

[179] *Ibidem*.
[180] *Ibidem*.
[181] Ivi, p. 95.

che ne sarebbe stato privo; al contrario, lascia che il senso, come tale già operante, si raccolga secondo una figura più determinata, ed è perciò la relazione che qui viene esplicitata non ha ancora il carattere di uno stato di cose teorico: «Negli stati di significatività la significatività è ancora presente. La relazione, lo stato [*Verhalt*] non è uno stato di cose [*Sachverhalt*] e non è tale o inteso come tale, ma è uno stato di vita [*Lebensverhalt*]»[182].

È a partire da qui che diviene allora più effettivamente intelligibile il rapporto tra questo movimento e il sorgere della scienza. Se nel prendere contezza la vita si limita ancora a riprendere ed esplicitare ciò che vive, nella fissazione e nel conferimento di forma, invece, si prepara quel terreno su cui una esplicitazione più rigorosa, più stabile e più metodicamente sorvegliata potrà innestarsi. La scienza non nascerebbe dunque direttamente dal vivere immediato, né da una esplicitazione ancora mobile, sorta e circoscritta nel fluire dell'esistenza; essa si prepara là dove i nessi di significatività, dapprima vissuti e poi ripresi, cominciano a stabilizzarsi e a raccogliersi in configurazioni relativamente determinate. Scrive Heidegger: «Determinate significatività (…) possono assumere la funzione di stabilizzare i nessi di aspettativa fungendo da guida; insieme a ciò si sollevano cerchie di realtà [*Wirklichkeitskreise*]»[183]. Solo allora un ambito può essere ulteriormente isolato, articolato, tematizzato secondo una logica propria. In questo senso, la scienza non inaugura il conferimento di forma, ma lo radicalizza; non introduce per la prima volta la fissazione del senso, ma la conduce entro configurazioni più solide, distinte e circoscritte nei propri limiti, e perciò più stabilmente disponibili. In altro modo, la scienza non fa che assumere e intensificare un processo che la vita ha già avviato entro di sé.

Per questo motivo, si comprende più precisamente in che senso la scienza sia da considerarsi come forma derivata dell'espressione della vita, e non come forma originaria. La scienza, nelle sue operazioni, contenuti, strumenti, prospettive, tendenze, non sopraggiungerebbe, per così dire, "esternamente" rispetto alla vita ad ordinare la sua caoticità e informità, né, tantomeno, spezzerebbe il costitutivo nesso con la fatticità vivente; piuttosto, essa sorge e, così, si innesta su un processo già avviato entro la vita stessa, ovvero, entro quel processo nel quale il senso è dapprima tacitamente operante nel vivere, poi esplicitato nel prendere contezza, e da qui nella tendenza a fissarsi e prendere forma.

Se dunque si vuole comprendere fenomenologicamente il sorgere della scienza, non basta fermarsi alla sua definizione come nesso di espressione o alla prima ripresa del vissuto nel prendere contezza; occorre anche seguire il modo in cui i nessi di significatività acquistano

[182] Ivi, p. 90.
[183] Ivi, p. 95.

stabilità, si raccolgono in figure relativamente determinate e, proprio così, preparano la possibilità di una loro ulteriore articolazione scientifica. In tal senso, la scienza costituirebbe una sorta di *radicalizzazione* di un movimento già interno alla vita, e non un ordine altro o esterno che andrebbe ad aggiungersi.

Giunti a questo punto del discorso, dobbiamo ora compiere un passo indietro. Con quanto detto, si è chiarito in che modo sia da intendersi la scienza in generale e come questa si costituisca. Come starebbero invece le cose con la cosiddetta "scienza originaria"? Vale lo stesso discorso? Ma se la scienza è come tale espressione della vita, allora, quale sarebbe il senso di una scienza originaria? Originaria rispetto a cosa? Originaria in quanto concernente l'origine della vita stessa, ha detto Heidegger. Ma non è stata poc'anzi sottolineata la natura inemendabilmente seconda, derivata, del momento scientifico rispetto alla vita?

E per quanto concerne il compito di questa scienza originaria? Non sorge anch'esso dalla vita stessa? Sì, come tutto ciò che si costituisce nella vita.

> «La scienza sorge essa stessa dalla vita di fatto e ha bisogno, già per la prima impostazione del suo *compito* di manifestazione, di una donazione preliminare di vita di fatto. La scienza entra in una relazione necessaria con *il mondo della vita accessibile non scientificamente*»[184].

Un'affermazione fondamentale, che se ribadisce il discorso condotto sinora sul costituirsi e sullo statuto della scienza, mostra la inaggirabile ambiguità di una idea di scienza originaria. Se è vero, infatti, che la scienza sorga dalla vita in quanto sua peculiare forma di espressione, allora, diviene necessario interrogarsi su quale significato possa avere la pretesa di una scienza originaria della vita – ovvero, quale istanza possa avere effettivamente la fenomenologia –, nella misura in cui essa, nella propria essenza, ambirebbe a riportare la vita alla sua originaria manifestazione, mirando, al contempo, alla sua stessa origine. In altre parole: se anche la fenomenologia, in quanto scienza, appartiene alla struttura espressiva della vita, allora la questione che si pone inemendabilmente è: in che senso essa può ancora rivendicare una originarietà, originarietà che la scienza, in generale, non possiede e che per necessità costitutiva non può possedere? Il problema dell'origine ci riconduce a sé.

[184] Ivi, p. 63.

6. L'origine è la vita stessa: il paradosso della fenomenologia come scienza dell'origine e la sua trasformazione

Avendo ripercorso i passaggi fondamentali dell'indagine condotta da Heidegger, si tratta ora di lasciare emergere, con maggiore nettezza, il filo che sin dall'inizio li ha attraversati e che solo ora, nel suo esito, si lascia cogliere fino in fondo. Nel continuo tentativo di chiarire il rapporto intercorrente tra vita, origine e fenomenologia da parte di Heidegger, si cela latentemente una difficolta più radicale, invero interna all'idea stessa di una scienza originaria, e che costringe ora il discorso a tornare inevitabilmente su se stesso. Il discorso sinora compiuto rivela il proprio carattere inevitabilmente paradossale.

Il punto di partenza, come si è visto, era costituito dalla messa in questione dell'idea stessa di una scienza originaria, e dunque dalla domanda circa la possibilità di una scienza dell'origine del senso. Heidegger ha esordito dicendo: «La fenomenologia è la scienza originaria [*Urwissenschaft*], la scienza dell'origine [*Ursprung*] assoluta dello spirito in sé e per sé – "vita in sé e per sé"»[185]. Ma proprio il dispiegarsi di tale domanda ha progressivamente mostrato come l'ambito entro cui essa può e deve muovere non possa essere cercato al di fuori della vita stessa. Se infatti la fenomenologia aspira a essere scienza dell'origine, essa deve anzitutto interrogarsi circa il luogo entro cui l'origine possa in qualche modo essere accessibile, e tale luogo non può consistere né in un sapere già costituito, né in una regione ontologica previamente determinata, né, tantomeno, in un principio astrattamente presupposto: esso non può essere altro che la vita stessa nella sua effettività.

Ora, proprio nel momento in cui la vita viene assunta come ambito originario dell'indagine, emerge immediatamente la difficoltà decisiva. La vita, infatti, non si offre come un oggetto determinato che possa essere semplicemente tematizzato, né come una sfera particolare dell'essere: essa è tutto l'essere, tutto il senso, ovvero, ciò entro cui ogni cosa si dà, ciò entro cui ogni esperienza prende forma, ciò entro cui il senso stesso si articola e viene, di volta in volta, a manifestazione. Proprio per questo la vita non può mai essere afferrata come un oggetto compiuto. Essa vive soltanto nel proprio stesso accadere, nel suo continuo articolarsi in possibilità, direzioni, incontri, svolte, configurazioni di senso. In quanto vivente, la vita eccede strutturalmente ogni tentativo di venir racchiusa una volta per tutte entro una definizione conclusiva.

E nondimeno, tale irriducibilità a oggetto non significa affatto indeterminatezza, oscurità caotica, flusso privo di articolazione. Al contrario, ciò che il percorso sinora svolto ha

[185] Ivi, p. 3.

cercato di mostrare è precisamente che la vita non si dà mai come un insieme informe di eventi, bensì sempre secondo configurazioni di senso. La vita vive sempre già entro una trama di significatività; essa non è mero scorrere, ma scorrere sensato; non è pura corrente anonima, ma unità vivente di rilievi, orientamenti, rimandi, possibilità. Osserva emblematicamente Heidegger:

> «Vita non un insieme caotico di oscure inondazioni, non un opaco principio di forza, non una malaessenza [*Unwesen*] illimitata che inghiotte tutto, ma *è ciò che è, solo in quanto configurazione concreta dotata di senso*.
>
> (…) Origine non un principio generale, una fonte di forza, ma la configurazione della produzione della vita in tutte le sue situazioni, *la* configurazione che io comprendo e raggiungo sempre e solo in una particolare *qualità di configurazione* [*Gestaltqualität*]»[186].

In tale formulazione è contenuto, in fondo, l'esito decisivo dell'intero percorso. L'origine non designa un principio separato dalla vita, non nomina un fondamento occulto posto dietro di essa, né una realtà ulteriore da cui la vita deriverebbe. L'origine coincide piuttosto con il modo in cui la vita stessa si configura nel proprio accadere concreto; essa è la vita stessa, ma la vita stessa in quanto sempre già articolata secondo senso.

È in questo orizzonte che acquista tutto il suo rilievo anche il concetto di autosufficienza della vita, ovvero, il fatto che la vita non rinvii a un principio esterno per quanto concerne il proprio accadere; in altro modo, che il senso basti a se stesso. Tutto ciò che nella vita avviene – le sue tensioni, le sue insufficienze, i suoi tentativi di superamento, le sue stesse forme di chiarificazione ed esplicitazione – si svolge sempre all'interno della vita stessa; essa si interpella e si risponde "nella propria lingua", entro il proprio mondo, secondo le proprie direzioni.

Proprio per questo, se l'origine deve essere cercata, essa non potrà mai esserlo al di fuori della vita, ma, al contempo, essa non potrà neppure essere semplicemente isolata e posseduta come un oggetto disponibile. L'origine non è altro dalla vita e tuttavia, proprio perché non è altro dalla vita, essa non si lascia mai venire incontro come un ente tra gli enti.

Da parte sua, la scienza non costituisce un ordine originario separato dalla vita, o un sapere autosufficiente fondato su principi indipendenti da essa. Essa nasce dalla vita e appartiene alla vita. Più precisamente, la scienza si è mostrata come una modalità derivata dell'espressione della vita stessa, una forma in cui la vita riprende, delimita, stabilizza, rende esplicite alcune delle proprie configurazioni di senso. In tal senso, la scienza è sempre già

[186] Ivi, p. 118.

originata: essa non sta al di sopra o all'infuori della vita, non la fonda dall'alto, non inaugura per la prima volta il rapporto con il mondo, bensì assume e trasforma un rapporto che la vita intrattiene già da sé. Come detto, la scienza è una delle forme attraverso cui la vita prende in qualche modo contezza di sé stessa, e tuttavia lo fa secondo una modalità che già implica esplicitazione, fissazione, conferimento di forma.

Ed è proprio qui che il problema si stringe nella forma del paradosso. Perché se da un lato la fenomenologia viene rivendicata come *Urwissenschaft*, come scienza originaria, come scienza dell'origine della vita e del senso, dall'altro lato, però, la fenomenologia stessa, in quanto scienza, non può che appartenere a quella stessa vita di cui intende attingere l'origine: la scienza dell'origine si trova così, inevitabilmente, a essere essa stessa originata.

Ma il senso di tale paradosso va inteso con cautela. Non si tratta soltanto di osservare, in maniera quasi ovvia, che anche il fenomenologo vive e che, dunque, non può collocarsi semplicemente al di fuori della vita. Il punto è più interno e più radicale. Se la fenomenologia vuole raggiungere l'origine della vita, essa può farlo solo muovendo dalla vita stessa, e nondimeno, proprio in quanto scienza, essa si esercita già secondo quella modificazione del vivere che si esplica come esplicitazione, ripresa, fissazione, conferimento di forma; il che vuol dire che la fenomenologia deve sì rivolgersi a ciò da cui essa stessa proviene, ma può farlo soltanto secondo una modalità che, proprio in quanto scientifica, è già derivata rispetto all'immediatezza effettiva del vivere. L'origine deve essere cercata là dove la vita si dà originariamente, e tuttavia il cercarla come scienza comporta già uno scarto, una modificazione, una torsione. È in questo senso che la difficoltà non è accidentale, né dipende da un'insufficienza contingente del metodo; essa concerne piuttosto il cuore stesso della pretesa fenomenologica[187].

Il senso della fenomenologia non può quindi essere compreso come quello di una fondazione teorica esterna, all'infuori della vita. Nessuna scienza può fondare la vita dall'esterno, e neppure la fenomenologia può pretendere di porsi al di sopra di ciò che intende pensare. Il suo compito non consiste allora nel produrre un sapere ultimo o definitivo sulla vita, né nel ridurre la vita a un oggetto di piena trasparenza teorica; piuttosto, la fenomenologia è chiamata a *rendere esplicito l'intreccio vivente entro cui la vita stessa si dà come senso*. Scrive Heidegger:

[187] Come precedentemente osservato, Heidegger esordisce all'inizio del corso: «La fenomenologia ricade dunque, in quanto sua manifestazione, nel suo proprio oggetto, ricade indietro su se stessa. Non è, questa, una sua mancanza intrinseca, né un ostacolo che la aggravi, bensì il carattere specifico della vitalità, della "compagine" delle sue domande e delle sue autentiche modalità di risoluzione, il pregio della forma propria in cui procede e si declina la sua problematica» (ivi, p. 3).

La ricerca filosofica:

non è *né* atteggiamento interiore o sistematizzazione di proposizioni conoscitive e leggi universali dell'essere, in modo tale che la filosofia darebbe sempre e solo risposte alla domanda su che cosa «sia», su quali oggetti ci siano qui e lì; *né* un insegnare nel senso del rendere disponibili principi pratici e norme, la cui osservazione porti con sé in questa dottrina vantaggi dimostrabili, possibilità pratico-fattuali di condotta di vita; *bensì* un condurre ricercante-comprendente nelle configurazioni della vita stesse, non con precetti e regole, non storicistico in quanto comprensione storica nel senso del mero passato oggettivato, ma un condurre, che in punti decisivi e in generale lascia il compito della comprensione vivente a se stesso e all'autenticità della sua comprensione originaria, a partire dalla quale per esso sorgono motivi autentici per le sue determinazioni (compiti), che ricadono sulla sua generazione e sull'umanità[188].

E subito in seguito annota:

Filosofia
– né solamente indagine sulla cosa e sull'oggetto (valido per proposizioni)
– né precetto e insegnamento profetico, con carattere di predica,
– bensì: guida comprendente [*verstehende Führung*];
– né utilizzabilità pratica di norme,
– ma autentica possibilità di guida e configurazione stessa.

La comprensione stessa è guida, nella misura in cui la comprensione è sempre comprensione della vita e con ciò formazione e conservazione e dissolvimento delle motivazioni e autenticità della vita comprendente stessa[189].

A cadere è dunque l'idea di una fondazione teoretica della vita; ciò che emerge, invece, è una diversa comprensione del compito filosofico e, con ciò, una inedita idea di fenomenologia. Quest'ultima, infatti, non mirerebbe a fondare la vita, bensì, la accompagnerebbe nel suo mostrarsi, esprimersi ed esplicarsi: non la conduce davanti a sé come un oggetto, bensì conduce a manifestazione quelle configurazioni di senso, di significatività, entro cui la vita già sempre si muove, e che nel vivere quotidiano operano perlopiù senza venire tematizzate come tali. Essa guida e accompagna la vita, scientemente, nel suo stesso autosufficiente articolarsi.

L'esito del discorso si lascia allora raccogliere soltanto tenendo fermi entrambi i lati della difficoltà. Da un lato, il progetto di una scienza originaria della vita si rivela costitutivamente paradossale, perché la scienza dell'origine è, essa stessa, originata; dall'altro lato, tuttavia, proprio tale paradosso consente di precisare in modo più proprio il compito della fenomenologia, la quale non può consistere nel possesso dell'origine, né nel sapere definitivo

[188] Ivi, p. 119.
[189] *Ibidem*.

della vita, quanto piuttosto nel rendere più esplicito, più avvertito, più consapevole e accessibile l'intreccio di senso entro cui la vita già sempre si realizza nella propria autosufficienza.

Il progetto di una scienza originaria non viene allora semplicemente abbandonato, bensì, profondamente trasformato: esso si rovescia nella possibilità di un rivolgimento della vita su sé stessa, vale a dire in una comprensione più originaria e più consapevole del senso entro cui la vita già sempre si muove.

Se l'origine non è un principio separato dalla vita, ma la configurazione concreta attraverso cui la vita stessa si articola come senso, allora la fenomenologia non può consistere in un sapere ultimo, in una fondazione teoretica della vita o semplicemente in una dottrina normativa. Il suo compito è piuttosto quello di riportare la vita alla comprensione di questo intreccio originario, imparare a sostare presso il suo stesso articolarsi, accompagnarne il movimento, riportare a visibilità ciò che nel vivere opera in maniera inapparente. Se vi è qui una riappropriazione, essa non ha il carattere di una definitiva acquisizione, ma quello, più cauto e più radicale insieme, di un mutamento nel modo stesso in cui la vita si rapporta a sé, al proprio mondo, e al senso che la attraversa.

La fenomenologia diventa allora il tentativo di abitare consapevolmente il senso entro cui la vita già sempre si muove. Essa non ha da realizzarsi in un sapere, bensì come trasformazione dell'atteggiamento della vita verso sé stessa. La scienza dell'origine si rivela così, nel suo esito ultimo, come possibilità di un rivolgimento *etico* dell'esistenza.

CAPITOLO II –

Fenomenologia e tradizione: distruzione e liberazione del senso

Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico

L'indagine svolta nel capitolo precedente ha condotto a riconoscere nella vita di fatto l'ambito originario entro cui il senso si configura, si articola e si lascia di volta in volta esperire. Lungi dal presentarsi come un semplice oggetto tra gli altri, o come una regione determinata dell'essere accanto ad altre regioni, la vita si è mostrata piuttosto come quella totalità concreta entro cui ogni esperienza prende forma e ogni ambito di significato si rende accessibile. In quanto intreccio vivente di mondo-del-sé, mondo-del-con e mondo-ambiente, essa non è mai mera immediatezza indifferenziata, né puro fluire privo di articolazione, ma si dà sempre già secondo configurazioni di senso che orientano il modo in cui ciò che viene incontro può essere esperito, compreso, accolto o evitato.

Proprio questo carattere originario della vita impedisce di pensare il senso come il prodotto di un atto teorico successivo o come il risultato di una elaborazione concettuale che interverrebbe dall'esterno su un'esperienza inizialmente muta. Il senso, piuttosto, non si aggiunge alla vita, ma si dà nel modo stesso in cui la vita vive il proprio mondo. Ciò che è esperito si offre sempre già entro nessi di significatività, di familiarità, di rilievo e di orientamento che appartengono al movimento stesso del vivere. In tal senso, il mondo della vita non costituisce il semplice sfondo dell'esperienza, ma la trama originaria entro cui ogni cosa, per la vita, può venire a manifestazione.

E tuttavia, proprio nel momento in cui si riconosce alla vita questo carattere originario, emerge anche una difficoltà che si rivelerà decisiva per l'intero movimento del discorso. Se infatti il senso si configura nella vita stessa, allora la vita non è soltanto il luogo della sua manifestazione, ma anche il luogo della sua possibile copertura. La vita, in altri termini, non vive mai il proprio senso in una forma puramente trasparente e originaria; essa si muove sempre già entro interpretazioni che, mentre rendono accessibile il mondo, al tempo stesso lo orientano,

lo stabilizzano e possono infine velarne la provenienza. Ogni esperienza si iscrive sempre entro una trama di significati già in qualche modo disponibili, che la precedono e che ne guidano, in misura diversa, la comprensione. Si impone, così, il problema della tradizione.

Con essa non si deve intendere, quantomeno in prima istanza, soltanto l'insieme delle dottrine del passato o la trasmissione di contenuti storicamente determinati, bensì, più radicalmente, il modo in cui il senso si conserva, si sedimenta e si tramanda nel corso della vita storica. La tradizione custodisce ciò che la vita ha elaborato; conserva, in forma già determinata, significati, interpretazioni, orientamenti, possibilità di comprensione. Ma proprio in tale custodia si annida una ambivalenza essenziale. Ciò che viene tramandato, infatti, non resta necessariamente vivo nel suo rapporto con l'esperienza da cui è sorto. Le configurazioni originarie del senso tendono progressivamente a fissarsi, a stabilizzarsi, a rendersi disponibili come significati già dati, mentre il loro radicamento nell'esperienza effettiva della vita si fa sempre meno visibile. In tal senso, la tradizione non è soltanto ciò che conserva il senso, ma anche ciò che può concorrere a velarlo.

È entro questo orizzonte problematico che si collocano le analisi sviluppate da Heidegger nel corso friburghese estivo del 1920, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, e, in particolare, la designazione del compito della filosofia mediante il concetto di «distruzione» (*Destruktion*). Nel presente capitolo, si cercherà allora di delucidare il ruolo inemendabile della tradizione nella costituzione del senso e, parimenti, di mostrare in che senso il lavoro fenomenologico consista proprio in una sua distruzione; la quale sarebbe però non volta, ingenuamente, a respingere il passato, bensì a liberare il senso dalle forme della sua copertura, riportandolo al terreno originario dell'esperienza effettiva della vita.

1. Filosofia, fenomenologia ed esperienza effettiva della vita

Ancora una volta, si parte dalla questione della fenomenologia. Coerentemente con le analisi precedentemente sviluppate, essa non viene preliminarmente definita come metodo, disciplina o tecnica descrittiva, ovvero, secondo forme e concetti già costituiti e disponibili. Al contrario, sarebbe proprio un simile modo di porre la questione a dover essere inizialmente sospeso. Prima di chiedersi che cosa sia la fenomenologia, o quale posto essa occupi entro la filosofia, occorre infatti domandare in quale modo il filosofare stesso debba essere inteso, e soprattutto da quale ambito esso tragga la propria origine. La questione della fenomenologia rinvia così, sin

dall'inizio, a una domanda più radicale: quella concernente il nesso originario tra filosofia e vita. Ed è entro tale intorno che Heidegger introduce la formula, solo apparentemente tecnica, di «teoria della formazione del concetto filosofico»; della quale, tuttavia, egli si premura di chiarire come essa non nomini ancora il problema nella sua genuinità, bensì lo formuli piuttosto nel lessico dominante della filosofia contemporanea: «Teoria della formazione del concetto filosofico è quindi una formulazione espressa secondo il linguaggio dominante della filosofia contemporanea, la quale dovrebbe solamente indicare qualcosa che dev'essere compreso in modo originario»[190]. Proprio perciò, il suo senso non può essere colto a partire dall'idea abituale di una teoria che si applichi a chiarire la genesi dei concetti; esso va invece ricondotto a un terreno più originario, là dove il filosofare non è ancora separato dalla propria attuazione vivente:

> Tale esplicitazione e determinazione dell'essenza della filosofia non può inoltre essere intesa come un compito che mira a conseguire una qualche conoscenza o come la presentazione di un contenuto oggettuale in sé, ma deve, al contrario, essere intesa nei termini di un'attuazione della filosofia[191].

Con ciò si produce già un primo, decisivo spostamento di prospettiva. Il problema non consiste semplicemente nel chiarire che cosa sia un concetto filosofico, né nel determinare le condizioni della sua formazione sul modello delle scienze. Più radicalmente, si tratta di interrogare l'origine stessa del concetto filosofico, vale a dire il contesto entro cui esso può sorgere, ricevere una direzione di senso e valere come autenticamente filosofico.

Per questo motivo, la fenomenologia non può essere ridotta a un lavoro di chiarificazione terminologica, per quanto tale compito le appartenga in una certa misura. Heidegger stesso riconosce che essa può apparire, ad un primo e superficiale sguardo, come attività volta alla «chiarificazione di parole», all'«individuazione ed eliminazione di equivoci» descrittivi e concettuali, nonché come «determinazione e delimitazione di concetti stabili»[192]. Tuttavia, egli ne sottolinea subito il carattere derivato e superficiale di simile comprensione, nella misura in cui questa coglie soltanto un effetto derivato del filosofare, e non invece il suo movimento originario.

Ed è qui che emerge uno dei nuclei decisivi dell'intero discorso: la funzione della fenomenologia non può essere determinata indipendentemente dalla filosofia, come se si

[190] Heidegger M., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 15.
[191] Ivi, p. 14.
[192] Ivi, p. 32.

trattasse di una disciplina preliminare incaricata di fondarne dall'esterno il terreno. Heidegger lo afferma in maniera estremamente netta: «Solo a partire dalla filosofia può essere determinata la funzione della fenomenologia»[193]; il che significa che la fenomenologia non precederebbe il filosofare come un apparato metodico o concettuale già pronto e costituito, né, tantomeno, essa si sovrapporrebbe come criterio regolativo: essa appartiene, invece, al movimento stesso della filosofia, e può essere compresa soltanto a partire da quel terreno vivente entro cui il filosofare accade.

Diventa allora intelligibile anche il rapporto costitutivo tra filosofia ed esperienza effettiva della vita. Se il filosofare non può essere definito a partire da una tecnica o da una teoria esterna, ciò dipende dal fatto che esso non sorga primariamente nell'ordine di un sapere teoretico e oggettivante: «La filosofia non consiste nel dedurre definizioni generali, essendo invece sempre un momento dell'esperienza effettiva della vita»[194]. Come anche emerso precedentemente, la filosofia non è una regione teorica separata dalla vita o un sapere che si costituisce per astrazione rispetto ad essa, bensì una possibilità interna alla vita stessa, una sua particolare modalità di esplicitazione.

Tuttavia, affermare però che la filosofia appartenga all'esperienza effettiva della vita non significa, però, ridurla a una forma immediata di vissuto o a una semplice registrazione del dato empirico. Significa, più propriamente, che il filosofare abbia la propria sorgente nella vita stessa e che, anche quando si irrigidisce in forme teoriche altamente elaborate, non recide mai del tutto il nesso che lo lega a tale provenienza. Per questo Heidegger può sostenere che «ogni filosofia implica nella propria problematica, in qualche senso, l'esperienza effettiva della vita – anche se in una forma totalmente nascosta, inautentica e fortemente teoretizzata»[195]. Un'osservazione che quindi impedisce di pensare la vita e la filosofia come due sfere separate: anche le forme più astratte del pensiero mantengono, sia pure in modo velato, una dipendenza originaria dal terreno vivo dell'esperienza.

Consegue da ciò che il compito fenomenologico non possa consistere semplicemente nel produrre una teoria della vita, né nel collocare la vita davanti a sé come un oggetto tra gli altri. Ad essere in questione è invece il *contesto di senso* entro cui la vita si dà, si articola e si comprende. Heidegger lo afferma con chiarezza: «Ciò che in positivo può essere compreso diventa accessibile solo attraverso un'accurata trattazione del contesto di senso dell'esperienza

[193] *Ibidem*.
[194] Ivi, p. 36.
[195] Ivi, p. 37.

effettiva della vita»[196]. La fenomenologia, allora, non si definisce anzitutto per il suo oggetto, ma per il movimento con cui cerca di ricondurre il pensiero al terreno originario da cui esso sorge. Il problema non è quello di aggiungere un'ulteriore costruzione teorica alla vita, ma di lasciar emergere il nesso di significatività entro cui la vita stessa, di volta in volta, si attua.

È dunque in questa direzione che il rapporto con la tradizione acquista un rilievo essenziale. Se il filosofare sorge sempre in una situazione concreta, allora esso incontra inevitabilmente una filosofia già data, una storia della filosofia già in atto, una serie di concetti, problemi e direzioni di senso che lo precedono. Heidegger insiste sul fatto che la filosofia, proprio nel momento in cui tenta di liberarsi da una tradizione inautenticamente assunta, sa di essere «in debito verso ciò che essa stessa decostruisce»[197].

La tradizione, dunque, non rappresenta un semplice peso di cui liberarsi, ma il terreno storico entro cui il filosofare stesso è già sempre situato. Proprio per questo il ritorno fenomenologico «alle cose stesse» (*zu den Sachen selbst*) non può significare l'illusione di un nuovo inizio assoluto, sottratto a ogni mediazione storica: «Il richiamo alle "cose stesse"» non significa fare a meno della tradizione, ma «consiste, invece, nell'andare a fondo della propria situazione effettiva in modo sempre più originario nell'attuazione»[198].

Il richiamo alla vita, in altri termini, non è un appello a un'immediatezza ingenua, ma l'esigenza di ricondurre il filosofare al luogo concreto della sua provenienza. La fenomenologia non cerca un fondamento esterno alla vita, né una garanzia ultima che si aggiunga ad essa dall'alto; tenta invece di mantenersi presso il movimento stesso con cui la vita si interpreta, si esprime e talvolta si vela. Per questo la questione della fenomenologia coincide, fin dall'inizio, con quella della filosofia stessa: interrogare la fenomenologia significa interrogare il modo in cui la filosofia può ancora rimanere fedele al proprio nascere dall'esperienza effettiva della vita, senza smarrirsi nelle sue stesse irrigidite oggettivazioni.

In questo senso, il problema della fenomenologia non si lascia ancora chiudere in una definizione. Esso apre piuttosto il compito che guiderà l'intero capitolo: mostrare come il filosofare, proprio in quanto radicato nella vita, debba continuamente misurarsi con il rischio della copertura, della sedimentazione e della perdita del proprio rapporto originario con il senso. Ed è precisamente a partire da qui che diviene necessario affrontare il tema della tradizione e della distruzione fenomenologica.

---

[196] Ivi, p. 37.
[197] Ivi, p. 12.
[198] Ivi, p. 31.

2. Il logorarsi della significatività: dal senso vissuto alla sua non originarietà

Se la filosofia è da intendersi come un momento interno dell'esperienza effettiva della vita stessa, allora il problema decisivo non consiste soltanto nel ricondurre il filosofare al terreno originario da cui esso sorge; occorre anche interrogare più da vicino il modo in cui, all'interno della vita medesima, il senso si costituisce, si mantiene, si tramanda e, insieme, può progressivamente modificarsi. Non è infatti sufficiente dire che la vita sia sempre già intessuta di significatività, né che ogni esperienza si dia entro un contesto di senso. Bisogna ancora mostrare in quale modo questa stessa significatività, pur continuando a operare, possa non essere più vissuta nella forma della propria originarietà. È particolarmente a questo livello che l'analisi heideggeriana acquista una particolare finezza, perché ciò che viene qui in questione non è la semplice perdita del senso, ma la possibilità che il senso permanga in una modalità derivata, illanguidita, non più sorgiva[199].

La vita, infatti, non produce soltanto senso, ma, proprio perché lo vive e lo custodisce, può anche progressivamente allontanarsi dal rapporto originario che la lega ad esso. Ciò che la vita ha una volta elaborato, patito, interpretato, può continuare a valere nel suo corso anche quando non venga più riattinto nel suo concreto nesso di provenienza. In questo modo si prepara una modificazione interna del senso stesso, una sua trasformazione che non coincide affatto con una pura scomparsa:

> Si tratta di quel tratto peculiare che io contrassegno con l'espressione *logorarsi della significatività*. Essa non è uno scomparire ma un logorarsi, cioè un passaggio della significatività allo stadio e alla modalità della non-originarietà, in cui l'autenticità dell'attuazione e il rinnovamento dell'attuazione vengono meno, i rapporti stessi si allentano e "ad essere oggetto di interesse" è solo il contenuto stesso della significatività, non più posseduto in modo originario[200].

Com'è possibile osservare, Heidegger precisa che il logorarsi non sia un semplice scomparire. È una precisazione che potrebbe sembrare ovvia, e che invece ha un peso teoretico decisivo. Se infatti il logorarsi coincidesse con la semplice sparizione del senso, il problema si ridurrebbe a una opposizione troppo povera tra presenza e assenza, tra la pienezza del significato e il suo venir meno. Ma non è questo che Heidegger intende. Il tratto più sottile del fenomeno consiste appunto nel fatto che il senso continui a esserci, continui a valere, continui in qualche modo a operare; e tuttavia non operi più nella forma della propria originaria attuazione. Il logoramento

[199] Cfr. ivi, p. 37.
[200] *Ibidem*.

non è allora annientamento, ma permanenza modificata; non è cancellazione, bensì trapasso in una modalità diversa del valere.

La vita può continuare a muoversi entro orientamenti, significati, distinzioni, pratiche, possibilità di comprensione, senza che questi vengano più vissuti nel nesso vivente che li aveva originariamente costituiti. Il senso non si perde, ma si consuma; non cessa, ma si irrigidisce; non diventa nulla, ma diventa qualcosa che vale ancora e tuttavia non è più riattinto nella sua sorgività concreta. Ciò che muta non è soltanto il contenuto del senso, bensì la sua modalità di datità per la vita. In tal modo la non-originarietà non si presenta come una pura estraneità rispetto all'origine, ma come una modificazione interna del suo stesso permanere.

Per comprendere più precisamente questo passaggio, è opportuno ricordare che, per Heidegger, ciò che viene esperito nella vita effettiva non si offra mai come un contenuto neutro o isolato. Ogni contenuto è sempre già preso entro un intreccio di rapporti, rinvii, urgenze, direzioni, interessi, possibilità di attuazione. Ciò che la vita incontra, lo incontra sempre già in una qualche maniera, secondo una determinata significatività. Proprio per questo, il logorarsi non investe primariamente un contenuto già costituito, ma il «rapporto esistenziale» entro cui quel contenuto aveva il proprio senso. Afferma Heidegger:

> Il contenuto dell'esperienza effettiva della vita *si stacca* dal *rapporto esistenziale* ad altri contenuti; ciò che si stacca si mantiene in *una condizione di accessibilità*, l'accessibilità stessa, però, può a sua volta, logorarsi come un carattere di senso del rapporto e trapassare alla condizione di semplice *utilizzabilità* [*Verwendbarkeit*][201].

Si tratta di un punto decisivo, perché indica che ciò che si allenta non è una coloritura soggettiva o una intensità emotiva, ma l'appartenenza stessa del contenuto a una totalità concreta di senso, il suo essere inserito in una vita che lo attua, lo rinnova, lo comprende nel proprio contesto.

In tal senso, il logorarsi della significatività non è affatto un fenomeno psicologico in senso stretto. Heidegger insiste espressamente sul fatto che esso «non ha niente a che fare con "il perdere qualcosa dalla memoria", con il "dimenticare" o con il "non nutrire più interesse per"»[202]: il logorarsi non coincide né con il venir meno del ricordo, né con la semplice caduta dell'attenzione o dell'interesse. Ciò che è logorato può anzi essere perfettamente noto, disponibile, familiare, persino costantemente utilizzato. Proprio qui si annida il carattere più radicale del fenomeno: il senso può restare interamente presente, a suo modo disponibile, e tuttavia non essere più vissuto come originariamente sensato. In altri termini, ciò che è logorato

[201] *Ibidem*.
[202] *Ibidem*.

non è ciò che viene dimenticato, ma ciò che continua a valere senza essere più tenuto nel suo nesso sorgivo.

Come si può evincere, emerge qui un peculiare concetto di "non originarietà", il quale non designa il semplice venir meno del senso, bensì, più precisamente, indica una sua specifica forma di permanenza. Ciò che originariamente si dava entro un rapporto concreto e vivo, può progressivamente conservarsi nella forma di qualcosa di già noto, già disponibile, già acquisito. La vita continua allora a muoversi entro tali significati, e proprio per questo può persino accrescerne l'efficacia pratica, la maneggevolezza, la diffusione; ma il rapporto originario che li aveva resi vivi viene meno o si attenua. Il senso non è abolito: è, per così dire, diventato agevole; «si mantiene in una condizione di accessibilità», tuttavia, nel segno della «semplice utilizzabilità», della semplice impiegabilità[203].

Originariamente, qualcosa è accessibile perché si offre entro un rapporto di significatività: è a portata della vita in quanto questa vive con esso, entro di esso, attraverso di esso. Ma proprio questa accessibilità, nel momento in cui si separa dal contesto che la sosteneva, può degradarsi a mera disponibilità d'uso, a mera impiegabilità. Ciò che prima era accessibile in quanto sensatamente inserito in un mondo, diventa ora semplicemente utilizzabile: ciò che conta non è più il suo nesso vivente, ma il fatto che lo si possa assumere, maneggiare, impiegare.

La differenza è sottilissima, ma capitale. L'accessibilità rimanda ancora a un contesto di rapporto; la semplice utilizzabilità (più precisamente, impiegabilità[204]), invece, in questo preciso contesto, segnala il prevalere di un contenuto ormai sciolto dal suo radicamento originario. Il contenuto è ancora lì, si lascia ancora prendere, viene ancora impiegato, ma il suo senso non viene più vissuto nella sua provenienza concreta. Proprio in questo senso Heidegger può parlare di un «trapassare»: il logorarsi non comporta una brusca rottura, bensì una progressiva trasformazione del modo in cui il significato continua a valere per la vita.

---

[203] Si segnala che il termine impiegato da Heidegger è «*Verwendbarkeit*» (Heidegger M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, cit., p. 37), reso nella traduzione di A. Canzonieri, a cura di V. Costa, con "utilizzabilità", come risulta dalla citazione riportata. Tale resa è lessicalmente comprensibile; tuttavia, sul piano terminologico, essa può apparire problematica, nella misura in cui "utilizzabilità" tende più comunemente a richiamare "*Zuhandenheit*", concetto centrale di *Essere e tempo*. Benché, dunque, la traduzione di *Verwendbarkeit* con "utilizzabilità" sia lessicalmente ammissibile, essa può risultare concettualmente esposta a equivoci: infatti, proprio in quanto rinvia abitualmente a *Zuhandenheit* – ritorna qui, ironicamente, il problema della tradizione –, il termine tende a esprimere l'essere già costituito dell'ente entro un contesto di senso intessuto di rapporti di significatività. Di conseguenza, nel presente contesto la resa "utilizzabilità" dovrà essere intesa in senso circoscritto, cioè con esclusivo riferimento al corso qui in esame, e non secondo la valenza concettuale che il termine assume in relazione a *Essere e tempo*. In questa prospettiva, può risultare significativa la scelta di F. Volpi, che traduce «*Verwendbarkeit*» con "impiegabilità", evitando così una possibile sovrapposizione terminologica con *Zuhandenheit*.

[204] Vedasi la nota precedente.

Ne deriva che il logorarsi della significatività deve essere compreso come un fenomeno interno alla vita storica stessa. La vita, proprio perché vive di significati, può anche progressivamente allontanarsi da essi nel momento stesso in cui li conserva. Tutto ciò che è originariamente emerso da un rapporto attuato, da una situazione concreta, da una esperienza vissuta nella sua densità, può essere ripreso, tradotto, fissato, trasmesso e infine utilizzato senza che il nesso originario continui a essere realmente attuato. In questo senso, Heidegger afferma che il logorarsi mostra «il passaggio dell'esperienza (compresa come totalità di senso, concretamente esistenziale) nella modalità della non originarietà»[205] e che «con la distanza dall'origine, l'accessibilità si avvicina sempre di più alla mera utilizzabilità»[206]. "Distanza dall'origine" che naturalmente sta qui a indicare non un altrove cronologico o metafisico, bensì il progressivo allentarsi della vita rispetto al proprio stesso rapporto sorgivo con il senso.

Diventa così comprensibile perché il logorarsi della significatività non possa essere considerato un accidente marginale. Esso appartiene alla struttura stessa della vita effettiva, nella misura in cui questa non solo produce senso, ma lo mantiene, lo sedimenta, lo tramanda. Il senso, proprio perché continua a essere operante, può anche diventare consumato. Ciò che la vita utilizza, adopera, impiega più frequentemente, ciò che le è divenuto più familiare, può essere proprio ciò che, nella sua familiarità, ha smarrito il contatto con l'attuazione originaria che lo aveva fatto sorgere. Esso risulta essere disponibile senza più richiedere alcuna consapevolezza o riattivazione della sua origine.

Considerato ciò, l'analisi heideggeriana rivela, naturalmente, una portata decisiva anche per il problema della filosofia. Il logorarsi della significatività non riguarda, infatti, soltanto i contenuti dell'esperienza quotidiana, ma «ogni contenuto, rapporto e attuazione dell'esperienza effettiva della vita», e dunque, come Heidegger precisa esplicitamente, «anche le scienze e la filosofia»[207]. Si tratta qui di un punto centrale. Se scienze e filosofia appartengono anch'esse alla vita effettiva, allora esse non possono pretendere di porsi al riparo dal destino della significatività; anche i concetti scientifici e filosofici possono continuare a circolare, a imporsi, a ordinare il discorso, a permeare l'esperienza, senza però essere più sorretti dal rapporto originario che li aveva resi vivi: «I concetti scientifici e quelli filosofici, le loro proposizioni e le loro modalità di trattazione permeano in modo più o meno esteso l'esperienza effettiva della vita, ma non la strutturano»[208].

[205] Ivi, p. 153.
[206] *Ibidem*.
[207] Ivi, p. 37.
[208] *Ibidem*.

Ma che cosa significa che tali concetti permeano l'esperienza senza però strutturarla? Significa che essi sono presenti, operanti, diffusi, talvolta persino dominanti, e tuttavia non sorgono più originariamente dal movimento della vita stessa, non ne esprimono più direttamente il contesto di senso. Sono divenuti significati disponibili, categorie già pronte, possibilità di comprensione tramandate, che la vita assume senza più riattivarne la provenienza. Continuano a valere, ma in forma derivata. Continuano a funzionare, ma non nella sorgività che li aveva resi, una volta, autenticamente strutturanti.

Si comprende allora come il fenomeno del logorarsi della significatività costituisca allora la vera soglia del problema della tradizione. Prima ancora che la tradizione divenga oggetto di tema, è nel suddetto fenomeno che si costituisce la possibilità fenomenologica della tradizione, poiché solo ciò che può restare disponibile separandosi dal proprio rapporto originario può essere poi custodito, trasmesso, assunto da altri, sedimentato storicamente: la tradizione si costituisce proprio in tale permanere del senso nella sua modificazione. Essa vive del fatto che i significati non scompaiano con la loro esperienza sorgiva, e, al contempo, essa vive del tramandarsi di quegli stessi significati nella forma della loro non più originarietà.

In tal senso, il logorarsi della significatività rappresenta un nodo teorico assolutamente centrale anche per quanto concerne l'istanza della fenomenologia. Esso mostra infatti non solo che la fenomenologia non nasca in maniera assoluta, ovvero, in modo slegato, avulso da una storia, una tradizione del senso da cui essa stessa sorge, bensì, annuncia il compito stesso dell'indagine fenomenologica indicando l'ambivalenza costitutiva in cui questa è chiamata ad esercitarsi, ossia, l'ambivalenza del senso: il fatto che il senso si costituisca in contesti vitali originari, che proprio il suo permanere conduca questo a perdere il proprio senso originario, che proprio il suo permanere conduca al suo tramandarsi, e che proprio tale tramandarsi conduca al suo velarsi, celando e obliando il suo terreno vitale sorgivo e con ciò la sua stessa originarietà. Se la struttura del logorarsi della significatività pone in luce come la vita, nel suo stesso vivere di senso, si allontani dalla proprio origine, senza perciò uscire dalla dimensione di senso, ossia, vivendo giammai senza significato, e, al contempo, proprio perciò, essa possa abitare il senso in modo non originario, conseguentemente la fenomenologia non sarà chiamata a costruire o produrre senso, *ex novo*, né tantomeno a sostituire gli obsoleti significati tradizionali con nuovi significati; essa dovrà piuttosto risalire dalle forme sedimentate del senso alle esperienze originarie che esse insieme custodiscono e coprono. È a partire da qui che diventa intelligibile l'esigenza della distruzione fenomenologica.

3. Tradizione e distruzione fenomenologica

Come detto, il fenomeno del logorarsi della significatività consente di comprendere più precisamente il rapporto tra la vita effettiva e ciò che, nel corso della sua storia, viene conservato, trasmesso e nuovamente assunto. Se infatti i contenuti dell'esperienza possono progressivamente staccarsi dal contesto originario in cui sono sorti senza per questo scomparire, allora diventa possibile che essi continuino a valere e a circolare in una forma relativamente stabile, ed è precisamente in questo spazio che prende forma la tradizione. Essa non designerebbe semplicemente l'insieme delle dottrine del passato o di contenuti storicamente già dati, quanto piuttosto il processo con cui il senso sorge, si conserva, si tramanda e, infine, si cela, senza per questo dissolversi.

In tal senso, la tradizione appartiene così alla vita stessa. Essa non è qualcosa che si aggiunga dall'esterno al vivere, bensì una modalità interna alla sua storicità. La vita conserva ciò che ha prodotto, lo tramanda, lo rende disponibile, lo riprende entro nuove situazioni. Tuttavia, proprio perciò, la tradizione non può essere pensata soltanto come custodia del senso, in quanto tale custodia avviene nella forma di una distanza dalla sua origine costitutiva. Ciò che viene trasmesso e tramandato, infatti, non resta necessariamente esperito nel modo vivo in cui inizialmente si è dato, ma tende a stabilizzarsi come qualcosa di già disponibile, già noto, già utilizzabile. La tradizione si mostra dunque essere una struttura costitutiva del senso in se stessa ambivalente, nella misura in cui, da un lato, conserva il senso, dall'altro, proprio conservando, concorre a velarlo.

È per questa ragione che Heidegger, in generale, rifiuta con decisione tanto l'illusione di un puro ricominciare da capo quanto quella, opposta, di una semplice ricezione passiva del tramandato. Da un lato sarebbe infatti «ingenuo credere che oggi, o in qualsiasi altro momento, si possa, in filosofia, avviare un nuovo inizio ed essere così radicali da poter fare a meno di ogni cosiddetta tradizione»[209], ovvero inaugurare un inizio in modo assoluto, liberandosi interamente da ciò che l'ha preceduta. Dall'altro lato, però, una filosofia autentica non può nemmeno limitarsi a lasciarsi portare dalla tradizione nella forma della sua semplice trasmissione, in quanto proprio in tal caso assumerebbe come ovvio ciò che invece dovrebbe interrogare. Perciò Heidegger può affermare sin dall'inizio del corso: «Proprio in quanto vuole liberarsi da una tradizione autentica, di cui non ci si è appropriati in maniera originaria, questa filosofia sa di essere in debito verso ciò che essa stessa decostruisce»[210]; una formula in cui è già contenuta

[209] Ivi, p. 31.
[210] Ivi, p. 12.

l'intera tensione del problema: il passato non può essere né semplicemente eliminato né semplicemente accettato, deve piuttosto venire attraversato in modo tale che ciò che in esso è stato coperto possa di nuovo divenire accessibile.

È qui che si apre il senso proprio della distruzione fenomenologica. Il termine, assunto superficialmente, potrebbe far pensare a un gesto meramente negativo, a una confutazione polemica o a un annientamento della tradizione filosofica. Ma Heidegger si muove in tutt'altra direzione. La distruzione non ha lo scopo di "demolire" il passato in quanto tale; il suo compito è piuttosto quello di riportare alla luce ciò che, nel passato tramandato, si è sottratto all'evidenza immediata. Per questo Heidegger la definisce anzitutto come il tentativo di «esaminare filosoficamente soprattutto i momenti di senso nascosti»[211]. Ciò che viene messo in questione non è quindi, in prima battuta, la validità dottrinale di questa o quella posizione, ma il nesso di senso che, entro di essa, opera in forma non più espressa. La distruzione prende di mira non tanto le tesi nella loro rigidità teorica, quanto ciò che in esse continua a parlare senza più essere davvero ascoltato.

In tale prospettiva, il richiamo fenomenologico alle «cose stesse» non significa affatto il rifiuto puro e semplice della tradizione, né il tentativo di porre la filosofia fuori dalla propria situazione storica. Al contrario, esso indica il compito di penetrare più a fondo entro quella situazione, per ricondurla alle proprie sorgenti. Per questo Heidegger precisa che tale richiamo consiste «nell'andare a fondo della propria situazione effettiva in modo sempre più originario nell'attuazione, preparandola per la genuinità»[212]. La distruzione non è dunque evasione dal proprio presente, ma radicalizzazione del rapporto con esso; non è il gesto di chi si sottrae alla storia, ma il movimento di chi si immerge in essa più originariamente, proprio per liberarla dalla forma derivata e irrigidita in cui essa tende a consegnarsi.

Questo carattere appare ancora più chiaramente in alcune pagine presenti nella *Appendice* al corso, nelle quali Heidegger mette esplicitamente in guardia dal rischio di intendere la distruzione sia come operazione di mera distruzione e cancellazione, sia come mera chiarificazione terminologica. Se i concetti e le parole vengono isolati dal contesto concreto in cui si attualizzano, essi finiscono inevitabilmente per apparire come significati già dati e autonomi; tuttavia, come già precedentemente emerso, il significato invero non è mai qualcosa di semplicemente disponibile in forma teoretica o astratta: esso vive soltanto nella situazione concreta entro cui esso è praticato, compreso, preso per vero e, dunque, costituito. Per questo Heidegger osserva:

---

[211] Ivi, p. 31.
[212] *Ibidem*.

> La situazione concreta in cui si attualizza tale acchiappare e quella in cui il significato si riempie devono essere comprese e prese in considerazione in modo filosofico. La situazione dev'essere caratterizzata secondo i suoi contorni pienamente concreti, fin dove risulta necessario per la comprensione dei contesti di senso[213].

Il lavoro fenomenologico non può quindi fermarsi al livello dei significati già formati, ma deve risalire alla situazione concreta in cui essi acquistano peso, rilievo, direzione. Solo così diventa possibile comprendere in che modo il significato rinvii a ciò che Heidegger chiama i suoi «contesti di senso originari»[214], vale a dire a quelle esperienze fondamentali della vita nelle quali esso ha preso forma. La distruzione, da questo punto di vista, non elimina il significato; lo restituisce al movimento concreto del suo sorgere. E per questo la distruzione non può essere compresa come una semplice critica esterna. In una delle formulazioni più dense presenti in *Appendice*, scrive Heidegger:

> La distruzione fenomenologica, in quanto è ciò che sta sulla traccia delle pre-delineazioni, è ciò che comprende la loro conformità ad un senso, e allo stesso tempo ciò che dischiude la pre-concezione. Essa va a ritroso e non riconosce nella pre-concezione dischiusa il proprio fine ultimo, tutt'al più la stessa pre-concezione rimanda alle cosiddette "esperienze fondamentali" e, quindi, alla sfera originaria autentica, alla quale ogni problematica filosofica autentica può essere ricondotta o, viceversa, a partire da dove ogni problematica filosofica autentica dev'essere motivata[215].

Heidegger insiste sul fatto che la distruzione debba muoversi sulle tracce delle pre-delineazioni e, insieme, della pre-concezione che le guida. La sua funzione consiste nel mostrare la conformità di tali pre-delineazioni a un senso e, nello stesso tempo, nel dischiudere la pre-concezione che in esse già opera. Con ciò il lavoro fenomenologico perde definitivamente ogni apparenza di neutralità esterna: esso non osserva dall'alto un materiale storico già dato, ma esplicita il modo in cui ogni comprensione si trova già sempre orientata, motivata, prefigurata.

La distruzione rende dunque visibile il carattere storicamente situato del comprendere stesso, ed proprio per questo che Heidegger può affermare, con pari chiarezza, che la distruzione non è mai originaria in senso assoluto, ma è essa stessa a sua volta vincolata a una pre-concezione[216]. Il che non costituirebbe un'obiezione alla sua validità, quanto piuttosto ne determinerebbe il suo proprio rigore: il pensiero fenomenologico non pretende di collocarsi

[213] Ivi, p. 150.
[214] *Ibidem*.
[215] Ivi, p. 151.
[216] Cfr. p. 35, p. 151.

fuori da ogni presupposto, ma tenta di ricondurre i propri presupposti al loro terreno motivante nell'esperienza effettiva della vita. E la distruzione altro non sarebbe che il movimento mediante il quale il filosofare cerca di mantenersi nel campo della vita effettiva, sottraendosi alla reificazione oggettivante che ne spezzerebbe il nesso con la propria origine.

> La distruzione non è, quindi, qualcosa di accidentale, da utilizzare in sé e per sé in modo isolato come se si trattasse di un mezzo in riferimento a dei circoscritti fini conoscitivi filosofici o pre-filosofici che sono, per così dire, semplicemente contigui al filosofare e di cui si possa fare a meno a seconda dei casi. Al contrario, essa appartiene all'attuazione stessa della filosofia, non appena si è compreso che il filosofare si muove nel campo dell'esperienza effettiva della vita[217].

La distruzione non consiste dunque in mera distruzione, nel fare *tabula rasa* della tradizione e di ciò che essa ha consegnato alla contemporaneità, «la distruzione non è, quindi un mandare in frantumi critico e un demolire, ma una decostruzione mirata»[218], e non abbatte indifferentemente tutto ciò che incontra. Essa, piuttosto, prende di mira una connessione ancora non del tutto esplicitata, quella tra significato, pre-delineazione, pre-concezione e situazione concreta. Proprio per questo, di può dire, il suo movimento è insieme negativo e positivo: negativo, perché dissolve le coperture che fanno apparire il senso come qualcosa di ovvio e già dato; positivo, perché soltanto attraverso tale dissoluzione può tornare a manifestarsi il nesso originario da cui quei significati provengono.

Visto ciò, si offre allora un primo chiarimento circa il punto forse più decisivo dell'intera analisi: la questione dell'origine, dell'origine del senso. Se quanto osservato è vero, allora si comprende come l'origine non è qualcosa che stia semplicemente in sé, prima della distruzione e del suo operare, ovvero, come un fondamento già presente e solo da ritrovare. Piuttosto, l'origine emerge proprio nel movimento stesso attraverso cui le coperture tradizionali vengono attraversate e smontate: «L'originarità che emerge e diventa accessibile a partire dalla distruzione e insieme a essa»[219]. Il che in altro modo vuol dire che la distruzione non sia un momento preliminare rispetto all'accesso all'origine, ma il modo stesso in cui tale accesso si rende possibile: l'origine non precede il lavoro fenomenologico come un oggetto già disponibile, ma si lascia incontrare soltanto nel movimento con cui il pensiero, attraversando criticamente la tradizione, riapre il rapporto con l'esperienza effettiva della vita.

[217] Ivi, p. 152.
[218] Ivi, p. 151.
[219] Ivi, p. 155.

In questo senso, il compito fenomenologico non consiste né nell'eliminare la tradizione né nel venerarla come un deposito intangibile, ma nel lasciar emergere, entro il tramandato, ciò che in esso è rimasto non tematizzato e che tuttavia continua a motivare il pensiero. La tradizione non viene quindi annullata, ma ricondotta alla sua provenienza, ed e proprio così il filosofare si mostra come il tentativo di liberare il senso dalle forme di irrigidimento che ne hanno occultato l'origine. La distruzione fenomenologica appare allora come il movimento attraverso cui la filosofia, riconoscendo il proprio debito verso la tradizione, prova nondimeno a sottrarla alla sua stessa ovvietà, per restituirla al terreno vivente dell'esperienza da cui soltanto essa può ricevere di nuovo il proprio senso.

A questo punto, chiarito il plesso essenziale entro cui si co-appartengono la costituzione originaria del senso, il suo tramandarsi e la distruzione fenomenologica, si impone l'esigenza di dischiudere una prospettiva ulteriore, già implicata in tale plesso. È infatti la storia a venire ora in primo piano.

4. L'ambiguità della storia nella pluralità dei suoi significati e il problema di un rapporto originario con essa

Come già osservato rispetto ad altre strutture e dimensioni di senso, anche nella introduzione della questione della storia Heidegger decide di non prendere avvio da una definizione già disponibile del fenomeno, né, tantomeno, tenta di determinarne immediatamente l'essenza in forma teorica. Il suo gesto iniziale è piuttosto un altro, ovvero sostare presso l'uso effettivo della parola, lasciando emergere la molteplicità dei sensi in cui essa vive già, in maniera più o meno implicita, nel linguaggio e nell'esperienza. Un procedimento, dunque, di carattere fenomenologico – in senso heideggeriano –, nella misura in cui non si tratta di decidere, quantomeno in prima istanza, che cosa la storia sia, bensì di vedere come essa venga anzitutto intesa, e in quali contesti di senso tale intendersi si renda possibile.

Per prima cosa, ad essere posta in luce è l'ambiguità della parola "storia". Con essa infatti, osserva Heidegger, solitamente intendiamo cose diverse: diciamo che qualcuno «studia storia»; parliamo di «scienza della storia», di storia della filosofia; diciamo di popoli o tribù che sono «"senza storia"»; evochiamo la formula *historia vitae magistra*; possiamo dire che una «città ha una storia ricca di vicissitudini», oppure che un uomo «ha una storia triste»; infine, usiamo la stessa parola anche per nominare un accadimento che ci riguarda direttamente, come

quando diciamo che «mi è capitata una storia molto spiacevole»[220]. Questa molteplicità, però, non deve essere trattata come una semplice curiosità lessicale. Il problema non consiste nel registrare una polisemia e nel distribuire ordinatamente i diversi significati come se si trattasse di una classificazione linguistica; «limitarsi a constatare le ambiguità non serve a molto», da tale constatazione risulta solo «un esercizio della cosiddetta pre-comprensione, cioè di una comprensione del senso così come esso è effettivamente inteso»[221].

Si delinea così il compito effettivo dell'analisi. Se la parola "storia" è ambigua, ciò non significa semplicemente che le manchi precisione, ma che rinvii a una molteplicità di contesti di senso che restano ancora da esplicitare. Non basta dunque domandare che cosa significhi, in generale, il termine; occorre piuttosto situarsi, di volta in volta, entro le situazioni concrete del comprendere in cui ciascuno dei suoi significati particolari si annuncia. Come Heidegger scrive più avanti, è necessario «situarsi all'interno delle suddette situazioni del comprendere, proprie di ognuno dei significati particolari», «senza tentare di spiegarli da subito mediante una logica della storia o mediante pregiudizi gnoseologici»[222]. La questione non è dunque ancora quella dell'essenza della storia, ma quella della corretta esplicitazione dei contesti in cui il senso della parola si dà.

Con ciò, tuttavia, si prepara già un primo spostamento rilevante. Perché se i differenti usi del termine "storia" rimandano a differenti contesti di senso, allora la loro pluralità non è casuale, né semplicemente dispersa. Essa rinvia a un problema più originario: quello del modo in cui il passato, il presente e l'esistenza concreta vengono a intrecciarsi secondo diversi tipi di relazione. Proprio per questo, l'analisi dei sei significati non ha carattere soltanto preliminare, ma rappresenta già il primo accesso al fenomeno; tuttavia, un accesso ancora in via di chiarificazione. Il punto non è allora chiedersi in che modo di fatto si siano differenziati storicamente questi significati, bensì «dove si trovino i motivi originari che generano questi contesti di senso»[223]. È dunque a partire da questa domanda che l'indagine può avanzare, non quindi verso una definizione astratta della storia, ma verso la genesi fenomenologica dei contesti entro cui la storia viene di volta in volta intesa.

Il primo significato è, apparentemente, il più ovvio. Quando diciamo: "egli studia storia", ciò che intendiamo è la storia nel senso della scienza della storia. Heidegger lo chiarisce osservando che qui "storia" designa «un insieme di compiti interconnessi al servizio della

[220] *Ibidem*.
[221] *Ibidem*.
[222] Ivi, p. 42.
[223] Ivi, p. 45.

conoscenza teorica», «accessibili all'interno di atteggiamenti e metodi determinati»[224]. La storia si presenta dunque, in questo caso, come una disciplina, come un ambito di ricerca organizzato, come una forma specifica di conoscenza.

Il punto, però, non è semplicemente che la storia sia qui intesa come scienza; ciò che conta, invece, è il modo in cui tale significato si radica nell'esperienza effettiva della vita. Anche questo primo senso, infatti, non cade dal cielo come una costruzione puramente teorica. Esso vive entro la vita stessa, nella misura in cui il "fare storia" si inserisce in un certo contesto di comportamenti, di interessi, di accessi possibili. Studiare storia non vuol dire semplicemente accumulare dati sul passato, significa piuttosto maturare all'interno della ricerca storica in quanto scienza, secondo un determinato stile di rapporto con il suo oggetto[225].

E tuttavia, proprio qui si lascia riconoscere il limite di questo primo significato. La storia, in quanto scienza, rinvia a ciò verso cui essa è atteggiata, cioè a un campo oggettuale[226]. Il passato compare qui già come qualcosa da tematizzare, da raccogliere, da ordinare teoricamente. In questo senso, il rapporto che viene in primo piano non è ancora il rapporto originario dell'esistenza con ciò che è stato, ma un rapporto teoretico a un ambito oggettivato. La storia, per così dire, è già diventata qui un oggetto di sapere.

Più problematico e insieme più decisivo, invece, è il secondo significato. Quando parliamo di storia della filosofia, o diciamo che qualcuno conosce bene la storia della filosofia, la parola "storia" non designa più primariamente la scienza storica, ma ciò che è accaduto, ciò che è passato, ciò che si è storicamente realizzato in un certo modo e in un altro[227]. Sembra allora che ci si avvicini maggiormente al fenomeno della storia in senso proprio, poiché non si tratta più della disciplina che studia il passato, ma del passato stesso.

Ma è proprio qui che l'analisi fenomenologica mostra la sua finezza. Anche in questo secondo caso, infatti, il passato tende ancora a presentarsi come una totalità oggettiva dell'essere, come qualcosa che può essere pensato e raccolto in forma teorica. Heidegger scrive che la storia, in quanto passato oggettivo, è «ciò che è accaduto, pensato come staccato da ogni specifico rapporto» e da un determinato presente storico[228]. In tal modo, il passato viene idealizzato come oggetto, come totalità che si mantiene aperta a possibili rapporti di afferramento, pur non avendo bisogno, per esistere, di un rapporto concreto già in atto[229].

---

[224] Ivi, p. 46.
[225] Cfr. ivi, p. 42, p. 46.
[226] Ivi, p. 47.
[227] Cfr. ivi, p. 42, p. 46.
[228] Ivi, p. 58.
[229] Cfr. ivi, p. 59.

Il che mostra alquanto distintamente il carattere derivato di questa comprensione. Perché ciò che è stato, nella sua realtà effettiva, non è mai dato come pura totalità oggettiva separata da ogni rapporto; diventa piuttosto "passato" in questo senso solo là dove viene pensato entro una certa idealizzazione teorica. Il secondo significato della storia non coglie dunque ancora il suo fenomeno originario; esso ne rappresenta piuttosto una trasformazione oggettivante.

Un passo ulteriore si produce nel terzo significato, quando Heidegger considera il caso dei popoli o delle tribù "senza storia". L'espressione, precisa subito, non significa affatto che tali popoli non abbiano un passato, né che non siano il prodotto di una precedente fattualità. Significa, invece, che «non hanno alcuna tradizione»[230]. Qui la storia non è più semplicemente la scienza che studia il passato, né la totalità oggettiva di ciò che è accaduto; essa designa ora un certo modo di avere il proprio passato. Non ogni popolo che abbia un passato "ha" storia in questo senso. "Avere storia" significa qui vivere il passato non come un oggetto esterno, ma come qualcosa che continua a permeare il contenuto stesso dell'esperienza della vita. Per questo Heidegger può dire che si può vivere di una tradizione «senza conoscere autenticamente il passato in maniera oggettiva»[231].

È in questo contesto che si delinea il carattere specifico del terzo significato, ovvero, la storia come tradizione, come preservare e coltivare il proprio passato. Scrive Heidegger: «A partire da una certa relazione immanente all'esserci, la parola "storia" ottiene il suo significato come "preservare e coltivare il proprio passato" e, in questo stesso preservare, preservare l'esserci»[232]. Qui il passato non è più qualcosa di semplicemente trascorso esso continua a operare nel presente, attraversa l'esserci e in certo modo lo accompagna.

Nondimeno, anche questo significato, come si vedrà poi più chiaramente, non coincide ancora senz'altro con il rapporto originario. Perché il preservare il passato può continuare a svolgersi entro le significatività del mondo circostante e del mondo comune, senza ancora toccare l'ipseità mondana dell'esistenza nel suo carattere più proprio. La tradizione è certamente più vicina alla vita che non la conoscenza oggettivante del passato; ma proprio per questo il suo limite è più difficile da cogliere.

Nel quarto caso, la parola "storia" compare nella formula classica *historia vitae magistra*. Anche qui non si tratta più della scienza della storia, e neppure semplicemente del proprio passato. La storia viene intesa come ciò che può offrire orientamento, insegnamento, guida alla vita presente. Heidegger mostra che, in questo caso, il passato viene assunto in

[230] Ivi, p. 43.
[231] *Ibidem*.
[232] Ivi, p. 49.

relazione alle tendenze attuali dell'esserci: esso diventa familiare, accessibile, capace di fornire indicazioni per l'azione[233]. Ma proprio questa familiarità mostra già il carattere non originario del rapporto. Il passato non è infatti qui vissuto come qualcosa che appartiene immanentemente all'esserci stesso; esso è piuttosto un passato non proprio, che può essere valorizzato e assunto in funzione delle tendenze del presente[234]. Il rapporto è reale, significativo, perfino efficace; e tuttavia resta più blando di quello che si dava nel terzo significato. Il passato non coappartiene all'esserci in modo intimo, ma viene assunto come ciò che può orientarlo.

Più vicino al centro del problema appare invece il quinto significato, quello espresso da frasi come: "quest'uomo ha una storia triste". Qui non si parla né della scienza storica, né del passato oggettivo, né della tradizione di un popolo, né del passato che ammaestra. Si parla del proprio passato di un'esistenza singolare, dove, dunque, la parola "storia", osserva Heidegger, tocca l'essere umano «nella sua parte più propria»[235].

"Avere una storia" significa qui avere un passato che non è semplicemente dietro di sé, ma che continua a vivere nel presente dell'esistenza. Tale rapporto, tuttavia, non va banalizzato come semplice familiarità con il proprio passato. Non basta dire che si tratta dell'essere familiari al proprio passato, perché proprio questa relazione deve ancora essere chiarita in modo fenomenologicamente rigoroso[236]. Ciò che emerge è piuttosto un nesso più intimo, in cui il passato proprio si raccoglie nelle tendenze più interne dell'ipseità mondana e vi gioca un ruolo costitutivo, senza però che questa caratterizzazione sia ancora pienamente esaurita[237].

Infine, nel sesto significato, la parola "storia" designa un accadimento che riguarda me stesso: "mi è capitata una storia spiacevole". Qui Heidegger mette in luce che non si tratta del semplice accadere, ma di «un accadere rilevante, segnato da una relazione più o meno pronunciata con me stesso o, più in generale, con la concreta ipseità mondana»[238]. E precisa:

> Storia, come accadere rilevante, che va oltre il semplice capitare, così ccome va oltre ciò che è simile a un processo, che oltrepassa il mero scorrere. La storia è, allora, qualcosa che non sta allo stesso livello del semplice accadere, ma è un accadere col carattere della significatività, un accadere che *succede*, che "passa" nei pressi dell'ipseità mondana e del mondo comune, all'interno del *loro* mondo circostante[239].

[233] Cfr. ivi, p. 50.
[234] Ivi, p. 54.
[235] Ivi, p. 51.
[236] Cfr. ivi, p. 52.
[237] Cfr. ivi, p. 53.
[238] *Ibidem*.
[239] *Ibidem*.

Come leggiamo, la storia, in questo caso, è un accadere che succede, che passa nel presente dell'ipseità e del mondo comune, e che lo fa nel carattere della significatività. Si tratta di un significato particolarmente importante, perché mostra con la massima evidenza che la storia non coincida, originariamente, con un mero contenuto passato. Essa può darsi come evento significativo, come ciò che mi accade e mi riguarda, senza che debba ancora essere stabilita come oggetto teorico o come passato compiuto. Nondimeno, anche in questo caso, il fenomeno non è ancora definitivamente chiarito, in quanto si è soltanto mostrato che la storia può designare un accadere il cui tratto essenziale non è la semplice successione temporale, ma il rilievo che esso assume nella vita effettiva.

Che cosa risulta, allora, dall'attraversamento di questi sei significati? Come si può osservare, non una definizione unitaria della storia o un concetto generale che possa raccoglierli tutti per via classificatoria. Emerge, invece, la necessità di un movimento ulteriore, di andare più a fondo rispetto ai suddetti significati. Questi, infatti, non sono soltanto contenuti diversi della storia, sue molteplici declinazioni, bensì, più originariamente, rinviano a sei diversi modi in cui l'esistenza si rapporta a ciò che con la parola "storia" viene inteso. Per questo, nel riassumere il percorso svolto, Heidegger distingue i sei casi come sei «contesti di senso» articolati secondo una «direzione di senso»[240], per poi osservare che la loro ulteriore chiarificazione deve condurre all'articolazione più approfondita del rapporto intercorrente tra la storia e l'esistenza effettiva.

Il punto decisivo, dunque, consiste nel fatto che non è la storia, come contenuto, a costituire il vero centro del problema, bensì il «rapporto» (*Bezug*) attraverso cui essa è di volta in volta accessibile:

> Se esploriamo le forme e le modalità genuine del divenire dell'esperienza, cioè le modalità di accesso a ciò che è inteso nei significati menzionati e il modo in cui esso viene inteso, allora dobbiamo a questo punto ricercare una prima determinata articolazione dei contesti di senso, che sulle prime risulta essere unilaterale. Noi chiamiamo questa relazione di accesso ai contesti di senso: *rapporto* [*Bezug*]. La relazione è qualcosa di sensato, qualcosa di dotato di senso; per questo noi parliamo di *senso del rapporto* [*Bezugssinn*][241].

Non si tratta più solo di cosa la storia sia, ma di come la storia sia avuta, vissuta, accessibile – il che consente di comprendere il limite delle determinazioni precedenti. In tutti i casi considerati, infatti, anche laddove il rapporto con la storia sembra più vicino all'esistenza

[240] Ivi, p. 54.
[241] *Ibidem*.

concreta, il fenomeno resta ancora in parte coperto dal fatto che ciò che viene inteso con "storia" appaia come già determinato. Ci si domanda che cosa significhi, di volta in volta, la parola, ma si tende ancora a trattare il suo referente come qualcosa di già costituito, sulla quale si è già deciso. L'analisi heideggeriana ha invece lasciato emergere che il «rapporto» stesso con la storia «lo si ha nell'attuazione»[242], il che significa che il rapporto alla storia non debba essere pensato come una relazione esterna tra un soggetto (l'esistenza) e un oggetto (la storia) già costituiti, ma come un nesso che si dà e si esercita nell'attuazione concreta dell'esistenza, ovvero nel farsi e divenire "senso" (*Sinn*) del rapporto: "*Bezugsinn*".

È da qui che si apre allora il passo successivo dell'indagine. Se infatti il rapporto è qualcosa di sensato, e se in quanto tale lo si ha nell'attuazione, allora il problema della storia deve ormai trasformarsi nel problema dell'attuazione stessa, cioè nel problema del modo in cui l'esistenza attua i propri rapporti di senso, li rinnova, li custodisce o li lascia logorarsi. Non basta più, allora, distinguere i significati; bisogna lasciar venire in vista il terreno da cui tali significati traggono il loro senso, vale a dire l'esperienza effettiva della vita nel suo carattere attuativo. Solo a questo livello potrà finalmente emergere se e in che senso vi sia un rapporto originario alla storia.

5. Dalla distruzione fenomenologica all'esperienza effettiva della vita

A questo punto del percorso, il problema della storia non può più restare affidato al piano, ancora relativamente esterno e di superficie, della semplice distinzione dei suoi significati. L'analisi dei sei sensi della parola "storia" ha infatti avuto un valore essenzialmente preparatorio, ma non ha ancora consegnato il fenomeno nella sua originarietà. Essa ha mostrato che l'essere della storia, nella sua originarietà, non si lascia comprendere finché lo si continui a trattare come un contenuto già dato o come un ambito oggettuale già delimitato. Proprio per questo, il passo successivo non consiste nell'aggiungere un nuovo tema al discorso precedente, bensì nel radicalizzarne il centro. Se ad essere davvero in questione non è il contenuto storico come tale, quanto piuttosto il rapporto attraverso cui esso è di volta in volta accessibile, allora il problema dev'essere senz'altro ricondotto al modo in cui tale rapporto viene vissuto, esercitato, tenuto in opera. In altri termini, dal piano del contenuto, si deve passare al piano dell'attuazione.

[242] Ivi, p. 56.

Naturalmente, non si tratta, con ciò, di uno spostamento soltanto terminologico. Finché infatti il problema della storia viene affrontato a partire da ciò che, di volta in volta, viene inteso con questa parola, il discorso resta ancora esposto al rischio di una considerazione contenutistica; solo quando il rapporto viene interrogato nel suo stesso attuarsi diventa possibile domandare se esso sia originario o derivato, vivo o già logorato, ancora legato alla propria provenienza o già separato da essa. Ed è in questa direzione che Heidegger osserva come, se si porta fino in fondo il problema del contesto di senso, diventi possibile far emergere «all'interno del senso dell'attuazione» l'interna inadeguatezza di quella «tendenza aprioristica della filosofia»[243] inaugurata da Platone, mostrandone la derivazione da «un teorizzare obiettivante che si è lasciato alle spalle l'esserci concreto e il rapporto con esso»[244] – motivo per cui il limite della filosofia dominante non consisterebbe dunque semplicemente nel fatto che essa parli in modo insufficiente della storia o della vita, bensì più radicalmente nel fatto che essa le abbia già comprese a partire da un punto di vista oggettivante, vale a dire da una prospettiva che ha reciso il nesso con l'esserci concreto e con il rapporto vivente entro cui soltanto esse si danno originariamente.

Pertanto, è a questo livello che la distruzione fenomenologica riceve una determinazione più rigorosa. Fin qui essa poteva ancora apparire, in senso relativamente generale, come il lavoro mediante cui la fenomenologia sarebbe chiamata a sciogliere le coperture della tradizione e a ricondurre i significati sedimentati alla loro provenienza. Ma ora il suo compito si precisa ulteriormente:

> Il contesto di senso (ad esempio) della storia non richiede però solo, in accordo con il proprio contenuto essenziale, una comprensione all'interno di un più ampio contesto genetico connesso ad altri contesti di senso, ma la stessa distruzione critica confluisce, per così dire, in ciò che potrebbe chiamarsi chiamato diiudicazione fenomenologica. (Il termine latino [*diiudicatio*] è stato scelto come corrispondente alla distruzione). Questa diiudicazione è la decisione circa la posizione genealogica che, vista a partire dall'origine, spetta al contesto di senso[245].

Il brano è particolarmente incisivo, in quanto mostra che la fenomenologia non consista in una descrizione neutrale o in un semplice lasciar vedere ciò che si dà, bensì, essa implica una decisione: nello specifico, il lavoro fenomenologico non si esaurisce nella semplice messa in luce di contesti di senso nascosti, ma deve spingersi sino a decidere la loro posizione

[243] Ivi, p. 59.
[244] Ivi, p. 65.
[245] Ivi, p. 66. Sul significato originario del termine latino e la sua traduzione italiana dal tedesco, vedasi la voce "*Diiudication*" in *Glossario* a p. 183 del corso.

genealogica rispetto all'origine. E tuttavia, tale decisione non consisterebbe in un giudizio esteriore che si applicherebbe, si esprimerebbe su un materiale già disponibile, piuttosto, essa concernerebbe il grado di originarietà o di derivazione di un contesto di senso, il suo rapporto effettivo con quella sfera originaria da cui esso proviene o da cui, eventualmente, si è allontanato. In tal senso, la fenomenologia non deve limitarsi a rilevare che un determinato significato sia presente; deve anche domandare se esso sia ancora originariamente attuato, se si dia in una forma già coperta, se resti fedele alla propria genesi o se invece si sia irrigidito in una disponibilità non più sostenuta dal rapporto sorgivo che lo ha posto in essere, reso vivo.

Per questo Heidegger può affermare, immediatamente prima del brano citato, che: «Il compito ultimo del lavoro fenomenologico è il ritorno ai contesti di senso autentici e l'articolazione delle genuine direzioni di senso racchiuse in essi»[246]. Il che sta a indicare come l'indagine fenomenologica non mira a produrre una teoria esterna dei rapporti o a costruire una tipologia astratta dei significati, quanto piuttosto a ritornare ai contesti di senso autentici, ossia a quelle configurazioni originarie entro cui le direzioni di senso erano ancora vive, ancora attuate, ancora non separate dal terreno esistenziale che le sosteneva. La distruzione fenomenologia, dunque, non rappresenta un momento accessorio o preliminare, ma il movimento stesso attraverso cui il pensiero tenta di risalire dalle forme sedimentate del senso ai contesti originari nei quali esso è sorto.

Tuttavia, proprio perché questo movimento ha carattere genealogico, «da un punto di vista formale si dovrebbe dire che questa decisione ha sempre bisogno di un criterio»[247]. Qui si pone immediatamente la difficoltà decisiva. Se, infatti, la fenomenologia intende ricondurre i contesti di senso alla loro origine, allora «il criterio», scrive Heidegger «non può, evidentemente, essere assunto dall'esterno»[248]. Ciò significa che la misura dell'originarietà non può venire da una teoria preliminare dell'essere, né da una concezione generale della coscienza, né da un apparato metodologico già delineato: essa deve emergere nel corso stesso del regresso fenomenologico, insieme al chiarirsi del problema e in stretta connessione con ciò che si dà come sfera originaria.

Poiché l'origine non può essere colta in forma obiettivante senza essere già, in qualche misura, sottratta alla sua genuinità, il criterio può dapprima essere dato soltanto in forma indicativa, orientativa, e non come una determinazione pienamente compiuta. Heidegger osserva infatti che, nel caso concreto che qui interessa, esso può essere espresso «solo attraverso

[246] Ivi, pp. 65-66.
[247] Ivi, p. 66.
[248] *Ibidem*.

un'indicazione formale [*formale Anzeige*]»[249]. Quest'ultima non offrirebbe dunque il contenuto positivo dell'origine, né condurrebbe dinanzi allo sguardo alcun oggetto determinato, né, tantomeno, consegnerebbe all'indagine fenomenologica alcuna definizione o concetto conchiusi; al contrario, essa indica piuttosto una direzione, segnala un ambito, orienta la comprensione verso un terreno fenomenologico entro cui soltanto il criterio può acquistare concretezza. In tal senso, l'indicazione formale non sarebbe che il solo modo rigoroso di mantenere aperto l'accesso all'origine senza trasformarla in un contenuto teorico già disponibile – e non invece una forma debole o approssimativa di sapere[250].

Ma se il criterio non può essere importato dall'esterno, allora, da dove può e deve venire? Risponde Heidegger: «Nella misura in cui questa è una comprensione distruttiva e diiucativa dell'origine, il criterio è motivato in modo definitivo da ciò che concretamente viene compreso come la sfera originaria»[251]. Ovvero? «Parlando, ora, in modo mondano: l'ipseità mondana dell'esserci»[252].

Si raccoglie così, in questa frase, il guadagno dell'intero percorso sin qui compiuto. La sfera originaria non consiste in alcuna regione ideale o astratta, non consiste in alcuna struttura trascendentale, né tantomeno in un principio o in una dimensione metafisica trascendente la vita o celato alle sue spalle: essa altro non è che la stessa ipseità mondana dell'esserci.

Il problema dell'origine viene dunque ricondotto a quel centro concreto in cui l'esserci, nel suo esistere mondano, è se stesso e si costituisce come tale. Ed è proprio su questa base che diventa possibile determinare in maniera più rigorosa il senso di una «attuazione originaria»:

> *Un'attuazione è originaria* [*Ursprünglich ist ein Vollzug*] *se, per ciò che concerne il suo senso, richiede sempre, come attuazione di un rapporto che è perlomeno genuinamente diretto anche nella modalità dell'ipseità mondana, un rinnovamento sempre attuale dell'ipseità mondana dell'esserci e, più precisamente, in modo che tale rinnovamento e la "necessità" (esigenza) del rinnovamento che in esso risiede contribuisca alla costituzione dell'ipseità mondana dell'esistenza*[253].

---

[249] *Ibidem*.
[250] Il concetto di "indicazione formale" (*formale Anzeige*) sarà ampiamente tematizzato nel semestre invernale del 1920/21 (cfr. Heidegger M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, a cura di Jung M., Regehly T., Strube C., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, pp. 1-156, trad. it. di Gurisatti G., a cura di Volpi F., *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 31-204, in particolare pp. 90-102.
[251] *Ibidem*.
[252] *Ibidem*.
[253] *Ibidem*.

Com'è possibile osservare, l'attuazione originaria non viene definita a partire da un contenuto particolare, bensì a partire dal suo stesso senso. Essa non è originaria perché riguarda un oggetto privilegiato, ma perché, nel suo stesso esercizio, implica un certo tipo di rapporto. Inoltre, tale rapporto non deve essere semplicemente connesso all'ipseità mondana in modo indiretto, occasionale o esteriore; dev'essere genuinamente diretto ad essa. Tuttavia, il tratto più decisivo consiste nel fatto che l'attuazione originaria esige e consiste in un «rinnovamento sempre attuale» dell'ipseità mondana dell'esserci: il che vuol dire che l'origine non coincide allora con un fondamento statico o con un punto iniziale semplicemente passato, bensì, che essa propriamente si dà come rinnovamento, riattualizzazione, come movimento in cui l'ipseità mondana si costituisce sempre di nuovo; un rinnovamento che non è, per così dire, un effetto, un prodotto secondario dell'attuazione, ma che, come leggiamo, contribuisce esso stesso alla costituzione dell'ipseità mondana dell'esistenza. L'attuazione originaria, dunque, non si limita a muoversi entro un'ipseità già data: essa concorre a costituirla.

Proprio a partire da tale criterio diventa allora possibile tornare sui significati della storia precedentemente analizzati e sottoporli a una diiudicazione più rigorosa.

In particolare, il terzo caso, quello della storia come proprio passato di un popolo, cioè come tradizione, acquista qui un rilievo esemplare. A prima vista, infatti, esso sembrerebbe già possedere i tratti dell'originarietà: il passato non vi compare come semplice oggetto, ma come ciò che viene preservato, continuamente assunto, portato con sé nel proprio esserci. Il momento del rinnovamento sembra dunque presente. E tuttavia, proprio il criterio dell'attuazione originaria consente di mostrare che questa relazione al passato, pur essendo assai più vicina alla vita concreta delle forme teoretiche o oggettivanti, non è ancora originaria nel senso pieno richiesto dalla fenomenologia.

Il problema non è che la tradizione non rinnovi affatto. Al contrario, essa vive precisamente di una certa forma di rinnovamento; il passato continua in essa a operare, a essere assunto, a giocare un ruolo nell'esserci attuale. Nondimeno, ciò non basta. Perché ciò che decide dell'originarietà non è il semplice fatto che qualcosa venga rinnovato, bensì il modo in cui tale rinnovamento si rapporta all'ipseità mondana dell'esistenza.

> Il rinnovamento del passato, però, come viene inteso nel terzo caso, tanto in relazione alla comunità, quanto in relazione all'ipseità mondana, non co-costituisce l'ipseità mondana dell'esistenza, ma, al contrario, mantiene l'esserci attuale proprio in un continuo allontanamento da questa possibilità, precisamente in quanto lo mantiene ancorato alle significatività del mondo circostante e del mondo comune; le significatività dell'ipseità mondana non sono presenti nel loro carattere esistenziale, ma hanno semplicemente un ruolo come significatività del mondo

> circostante. L'attuazione del rapporto menzionato nel terzo caso possiede certamente una modalità di rinnovamento, ma questa non è tale da concorrere alla costituzione dell'ipseità mondana dell'esistenza[254].

La tradizione rinnova, dunque, ma il suo rinnovamento non è ancora quello che, nel suo stesso esercizio, contribuisce alla costituzione dell'ipseità mondana in quanto tale. Ciò a cui il rapporto tradizionale si dirige non è ancora l'ipseità mondana dell'esserci, bensì le significatività già distribuite del mondo circostante e del mondo comune; per questo Heidegger può precisare che il rapporto di cui qui si tratta non è diretto all'ipseità mondana dell'esistenza, ma alle significatività dell'ipseità mondana. La distinzione è sottile, ma proprio per questo cruciale. Un rapporto può certamente rinviare all'esserci, motivarlo, accompagnarlo, perfino determinarne il decorso; ma finché resta diretto alle significatività già mondanamente sedimentate, non raggiunge ancora il livello dell'originarietà. Soltanto là dove l'attuazione si dirige all'ipseità mondana stessa, e la rinnova in maniera sempre attuale, si può parlare di attuazione originaria in senso proprio. È allora a partire da qui che il discorso si riapre verso il problema, ancora più radicale, dell'esperienza effettiva della vita.

Se infatti il criterio di originarietà coincide con l'ipseità mondana dell'esserci, allora il lavoro fenomenologico non può più arrestarsi né alla descrizione dei contesti di senso né alla semplice critica delle forme tradizionali del loro tramandarsi. Deve piuttosto chiedere in quale esperienza fondamentale la vita giunga a se stessa in maniera originaria, e in quale modo il pensiero possa restare fedele a tale esperienza senza oggettivarla. In tal senso, Heidegger afferma di stare cercando «l'origine in quanto tale»[255], e che, per evitare i fraintendimenti della riflessione teorica, bisogna prendere come indicazione l'espressione «*come si ha l'esperire vivente*»[256]: l'origine non è allora un contenuto ulteriore da aggiungere ai contenuti già dati, è il modo vivente in cui l'esperire si ha, si attua, si rinnova.

Si può allora raccogliere il senso complessivo del discorso come segue. La distruzione fenomenologica, nel suo sviluppo più rigoroso, confluisce in una diiudicazione che decide genealogicamente il grado di originarietà dei contesti di senso. Una tale decisione esige un criterio, ma questo criterio non può essere assunto dall'esterno e dev'essere dunque dapprima dato nell'indicazione formale. Ciò che viene così indicato come sfera originaria è l'ipseità mondana dell'esserci. Tuttavia, un'attuazione può dirsi originaria solo nella misura in cui esige e produce un rinnovamento sempre attuale di questa ipseità, concorrendo alla sua costituzione.

---

[254] Ivi, p. 72.
[255] Ivi, p. 79.
[256] *Ibidem*.

In tal modo, il problema della storia si trasforma definitivamente nel problema dell'attuazione, e quest'ultimo rinvia a sua volta all'esperienza effettiva della vita come all'unico ambito in cui l'origine possa davvero esser cercata e posta in luce.

6. Il compito della fenomenologia: distruzione della tradizione e liberazione dell'esistenza

Se il percorso fin qui compiuto ha progressivamente mostrato come il problema della storia, della tradizione e della distruzione non possa essere compreso a partire da una semplice considerazione oggettivante dei contenuti, ma debba essere ricondotto al terreno più originario dell'attuazione e, infine, dell'ipseità mondana dell'esserci, le pagine conclusive del corso consentono ora di raccogliere con maggiore precisione il senso ultimo di tale movimento.

Ciò che emerge in esse con particolare chiarezza è che il problema della filosofia non riguarda in primo luogo la corretta delimitazione di un ambito tematico, né la determinazione di un metodo tra gli altri, né, ancora, la chiarificazione preliminare di nozioni già disponibili: esso concerne la possibilità stessa dell'esperienza filosofica. Afferma Heidegger al termine del corso:

> Qual è, allora, lo scopo di tutta la nostra problematica? Il problema del vissuto all'interno di questa articolazione, illustrata in questi termini, è identificato solo sulla base di motivi storici già dati; sulla base del significato che la vita stessa ha. Il problema della vita ci riguarda nel momento in cui poniamo la questione circa la modalità in cui la conoscenza filosofica esplica se stessa. Il problema della formazione del concetto filosofico non è di natura accessoria, non è qualcosa che riguarda la teoria della scienza; è l'origine stessa del problema filosofico. È il problema concernente la conquista dell'esperienza filosofica; esso esplica le modalità dell'esperire filosofico[257].

In tal senso, il discorso condotto da Heidegger non si lascia raccogliere come una semplice analisi preparatoria del filosofare, ma come il tentativo di riportare il filosofare stesso al luogo della sua origine. Ed è proprio in tale direzione che il significato della distruzione fenomenologico si precisa in modo ulteriore.

Se essa non può essere ridotta a un gesto meramente polemico o a una semplice confutazione del passato, ciò dipende dal fatto che il suo bersaglio ultimo non è, in senso stretto, una serie di dottrine determinate, bensì il misconoscimento e il celamento del rapporto originario tra il pensiero e l'effettività della vita. La distruzione, come detto, non è distruttiva

[257] Ivi, p. 141.

nel senso ordinario del termine, è invece da intendersi come il movimento attraverso cui la filosofia tenta di sciogliere tutto ciò che, nel corso del suo stesso sviluppo, si è frapposto tra il pensiero e la sorgente vivente della sua possibilità. Per questo Heidegger può scrivere che, «a partire dai nostri problemi, si danno solo *negazioni*, si tratta di dire costantemente "no"», ma con ciò la distruzione «non ha, del resto, un retrogusto cattivo. Essa è l'espressione della filosofia»[258]. Il "no" fenomenologico non è dunque un semplice gesto di rifiuto, è il modo in cui la filosofia si mantiene fedele al proprio compito, sottraendosi alle forme irrigidite nelle quali la vita e il pensiero tendono continuamente a oggettivarsi.

Tuttavia, poiché la filosofia non può essere compresa a partire da un oggetto già costituito, né può essere ridotta a un sapere determinato, allora ciò che deve essere cercato non è un nuovo ambito teorico, bensì la realtà originaria da cui il filosofare stesso proviene: «Non abbiamo però né una coscienza assoluta né un'effettività assoluta. Il sé, nell'attuale attuazione dell'esperienza della vita, il sé nell'esperire se stesso, è la realtà originaria»[259]. La realtà originaria non si trova né in una struttura trascendentale separata dalla vita, né in una effettività oggettivata disponibile in sé, ma nel sé nell'attuale attuazione dell'esperienza della vita, vale a dire nel sé in quanto esperisce se stesso vivendo. L'origine, pertanto, non è qualcosa che si possa semplicemente tematizzare come un ente o come un fondamento; essa coincide piuttosto con il modo in cui il sé si dà a se stesso nel proprio esperire vivente.

Proprio per questo, l'esperienza stessa non può più essere compresa a partire dal modello del conoscere. Heidegger lo dice con una formulazione che rovescia ogni riduzione gnoseologica: «Fare esperienza non è acquisire nozioni, ma il vitale essere coinvolti, l'essere preoccupati»[260], ovvero, l'esperienza non è anzitutto un atto cognitivo, una raccolta di dati, un possesso di rappresentazioni; essa è, più radicalmente, il modo in cui il sé si trova preso nella vita, implicato in essa, esposto a ciò che accade, riguardato dal proprio stesso essere. Si tratta allora di un coinvolgimento originario, un essere dentro la vita tale che il sé stesso non precede questo coinvolgimento, ma viene in esso di volta in volta determinato. Non a caso, Heidegger aggiunge subito che «il sé è costantemente co-determinato da tale preoccupazione»[261], il che significa che il sé non è il punto fermo da cui l'esperienza partirebbe, è invece ciò che si costituisce e si comprende nel movimento stesso della propria implicazione vitale.

[258] Ivi, p. 142.
[259] Ivi, p. 144.
[260] *Ibidem*.
[261] *Ibidem*.

È in tale complesso teorico che compare, a conclusione del corso, il motivo della «cura» (*Sorge*), la quale, seppur introdotta brevemente, emerge in una formulazione particolarmente densa. Heidegger osserva infatti che «ogni realtà riceve il proprio senso originario dalla preoccupazione del sé», e che «la preoccupazione del sé è una costante cura [*Sorge*]»[262]. In altro modo, la realtà non riceve il proprio senso originario da una costituzione oggettuale già disponibile o da una correlazione teoricamente isolabile tra soggetto e oggetto; lo riceve invece dalla cura, cioè dal modo in cui il sé se ne prende carico, ne è toccato, vi è esposto, se ne lascia concernere. Con ciò, il problema della realtà e della sua dimensione originaria viene ricondotto una volta per tutte all'effettività della vita: il senso originario emerge a partire dalla preoccupazione del sé e dalla sua costante cura.

Ed è solo in questa luce che, finalmente, diviene intelligibile il compito della filosofia. Perché se la realtà originaria è il sé nell'attuazione della vita, e se ogni realtà riceve il proprio senso dalla preoccupazione del sé, allora la filosofia non potrà più essere definita né come scienza né come visione del mondo, né come funzione della cultura. «La filosofia», egli scrive, «non può essere una scienza»[263]; inoltre, essa «non è determinata, posto che rimanga fedele a se stessa, dal compito di correggere o di salvare il tempo, il mondo e così via, oppure dal compito di mitigare la sofferenza delle masse, o ancora di rendere felici gli esseri umani, o di formare e di accrescere la cultura»[264]. Tutte queste figure del filosofare restano infatti già interne a una certa direzione di preoccupazione che ha smarrito ciò che appartiene originariamente alla filosofia.

Il punto, però, non resta soltanto negativo. Heiegger offre, al contempo, in positivo, una delle definizioni di filosofia più importanti dell'intero corso:

> La filosofia non è un atteggiamento rivolto a un contenuto, che nell'attuazione della filosofia viene afferrato, non è un ambito oggettuale, che rappresenti un contesto oggettivo, non è un'oggettualità all'interno di un rapporto teoretico, il cui carattere d'attuazione sia a portata di mano, benché non venga preso seriamente in considerazione. La razionalità della filosofia giunge solo implicitamente a ciò che le compete, senza staccarsi dall'esperienza della vita; essa, al contrario, è solo un'illuminazione immanente dell'esperienza stessa della vita, che resta all'interno di quest'ultima e non fuoriesce da essa per trasformarla in un'oggettività[265].

La filosofia non si aggiunge alla vita dall'esterno, come se potesse osservarla da un punto neutrale, assoluto, slegato da essa; non la prende davanti a sé per ridurla a oggetto; non la

[262] *Ibidem*.
[263] Ivi, p. 142.
[264] Ivi, p. 142.
[265] Ivi, p. 143.

sostituisce con una teoria. Essa resta dentro l'esperienza stessa della vita, e il suo compito consiste precisamente nel renderne manifesto il senso. Conseguentemente, l'idea di una suddivisione della filosofia in discipline non può che essere rigettata, nella misura in cui qualsivoglia partizione in campi oggettuali tradirebbe la sua origine vivente: «Non si dà, quindi, alcuna disciplina filosofica (come ad esempio la logica, l'etica, l'estetica, la filosofia della religione). – Tale suddivisione in discipline deve essere rigettata. (…) La filosofia non conosce alcuna disciplina»[266].

La filosofia non ha dunque il compito di fondare teoricamente la vita, ma di custodirne l'effettività: «La filosofia ha il compito di preservare l'effettività della vita e di rafforzare l'effettività dell'esserci»[267]. Ossia, essa deve preservare l'effettività della vita, nel rafforzarla, nel custodirla contro quei processi di oggettivazione, sedimentazione e logoramento che tendono costantemente a ricoprirla. In tal senso, la filosofia non si pone al di sopra della vita, ma si muove al suo interno, per impedirne la perdita nelle forme inautentiche del sapere oggettivante.

Ma, proprio per questo, essa richiede un motivo determinato. Heidegger osserva infatti che la filosofia, «come esperienza effettiva della vita, richiede un motivo nel quale la preoccupazione per l'esperienza effettiva della vita stessa si mantiene tale», e chiama questo motivo «*esperienza* filosofica *fondamentale*» (*philosophische Grunderfahrung*)[268]. La filosofia, allora, nasce dove la vita stessa si prende a cuore nella propria effettività e tenta di non disperdere tale preoccupazione. Essa «è possibile», aggiunge Heidegger, «in ogni esserci concreto, laddove» questo rinnovamento della «preoccupazione [*Bekümmerung*] riconduca all'esseri attuale»[269]. La filosofia, dunque, non ha la propria origine in un atteggiamento eccezionale separato dalla vita comune; ha la propria origine nel modo in cui l'esserci concreto e attuale, sottraendosi alle coperture dell'oggettivazione, ritorna a sé nella preoccupazione per la propria effettività. Inoltre, se la filosofia non è una scienza, ne consegue che il suo rigore non coinciderà con quello scientifico, anzi:

> Il *rigore* della filosofia è più originario rispetto al rigore scientifico. Esso è un'esplicazione che va al di là di ogni rigore scientifico e tende a suscitare l'esser preoccupato nel suo continuo rinnovamento all'interno dell'effettività dell'esserci e per rendere insicuro l'esserci attuale nel suo fondamento[270].

[266] *Ibidem*.
[267] Ivi, p. 144.
[268] Ivi, p. 144-145.
[269] Ivi, p. 145.
[270] *Ibidem*.

Come si può evincere distintamente, la filosofia non rassicura allora l'esistenza; al contrario, essa la sottrae alle sicurezze improprie in cui essa tende a stabilizzarsi, e proprio così la riconduce a un rapporto più originario con sé stessa. La «preoccupazione» (*Bekümmerung*) di cui qui si tratta non ha nulla di psicologico o accidentale, bensì appartiene alla struttura stessa di un pensiero che, per restare fedele alla propria origine, deve continuamente riaprire il rapporto dell'esserci con la propria effettività, in tal senso, averne «cura».

Proprio perciò, la distruzione fenomenologica si lascia comprendere fino in fondo come espressione positiva della filosofia. Essa non mira soltanto a smontare costruzioni concettuali irrigidite, ma a riaprire il movimento stesso attraverso cui il sé può tornare a se stesso nella propria vita effettiva. Non si tratta allora, troppo semplicemente, di opporre la fenomenologia alla scienza, o la vita alla sua possibile oggettivazione. Più radicalmente, si tratta invece di comprendere che la fenomenologia tenta di collocarsi là dove l'esserci è ancora in tendenza verso la propria origine, e di mantenere aperta questa tendenza contro ogni fissazione sistematica. Scrive Heidegger, emblematicamente: «È compito della fenomenologia collocarsi all'interno di questa tendenza verso l'esserci attuale originario e di incendiare sempre di nuovo ogni filosofia atteggiata in modo oggettivo e sistematico»[271].

Il compito della fenomenologia, in quanto distruzione, dunque, non consiste in un possesso teoretico o, in generale, pacificante dell'origine, bensì nel continuo e pervicace intento di riaprire l'origine vivente che l'esistenza stessa è, contro le forme consolidate e sempre rinnovate della sua copertura. E la distruzione non costituisce un momento secondario o soltanto critico del filosofare in generale o della fenomenologia, bensì il movimento mediante il quale la filosofia tenta di riguadagnare la propria origine nell'esperienza effettiva della vita. Un'origine che, come osservato, non coincide con un fondamento teorico, con una entità determinata, o, più in generale, con una figura del sapere, ma che si dà soltanto nell'attuazione vivente del sé, nel suo essere coinvolto, nella sua preoccupazione, nella sua cura, nel suo continuo rinnovarsi. Per questo la fenomenologia non è una scienza dell'origine nel senso di un sapere oggettivante dell'originario, bensì, il tentativo di mantenere aperto l'accesso a quella effettività entro cui il sé, nel suo esperire se stesso, è realtà originaria.

In conclusione, la fenomenologia, in quanto dimensione e istanza originaria della filosofia, non si realizza nella costruzione di un sistema o come scienza fondativa, bensì, come movimento, condotto dall'esistenza, volto a preservare, rafforzare e, infine, liberare l'esistenza

[271] *Ibidem*.

stessa da tutto ciò che tende a irrigidirla in oggettività, ovvero, in qualsivoglia disciplina, cultura, visione del mondo – in generale, in qualsivoglia sapere. Essa, propriamente, non è un sapere. Che non si traduca, allora, quanto sinora emerso, in un vero e proprio rivolgimento etico?

CAPITOLO III –

La fine della filosofia e l'inizio della fenomenologia

Introduzione all'indagine fenomenologica

Le analisi svolte nei capitoli precedenti hanno mostrato come, nel giovane Heidegger, la fenomenologia non prenda avvio da una teoria della conoscenza né da una fondazione metodica del sapere, ma dall'esperienza effettiva della vita e dal modo in cui il senso, nel suo stesso darsi, si configura, si tramanda e, insieme, tende a coprirsi. Se, nel primo capitolo, si è trattato di mettere in luce il nesso originario tra vita e filosofia, e di mostrare come il filosofare non si aggiunga dall'esterno alla vita ma ne costituisca una possibilità interna di chiarificazione, nel secondo si è cercato di precisare in che senso la fenomenologia debba assumere la forma di una distruzione della tradizione, vale a dire di un movimento volto a riportare alla luce il rapporto originario tra vita, senso ed esperienza. In questo quadro, la fenomenologia è venuta progressivamente delineandosi non come sapere oggettivante o disciplina tra le altre, ma come chiarificazione immanente dell'effettività vivente.

Ciò che nel presente capitolo viene ora posto in questione è il modo in cui la fenomenologia, nel suo stesso costituirsi, entra in attrito con la comprensione tradizionale della filosofia e con la forma in cui essa continua ancora a pensarsi come fondazione, rigore scientifico e sistema. Il confronto con Husserl, e più precisamente con il corso marburghese del 1923/24 *Introduzione all'indagine fenomenologica*, acquista rilievo decisivo proprio perché in esso Heidegger porta fino alle estreme conseguenze la messa in questione della filosofia intesa come fondazione. Come si avrà modo di osservare, la fenomenologia non si lascia più comprendere come fondazione della coscienza, ma come accesso all'esserci nel suo essere concretamente esposto, nella sua quotidianità, nella sua familiarità col mondo e, insieme, nella possibilità che tale familiarità si mostri come forma di copertura. È in tale contesto, ossia, nel ripensamento della fenomenologia come privilegiata modalità di accesso all'esistenza concreta, e nel lavoro distruttivo richiesto per liberare quest'ultima dalle coperture tradizionali, che

emerge la "spaesatezza" (*Unheimlichkeit*) quale dimensione originaria tanto dell'esistenza quanto dell'indagine fenomenologica.

1. Dalla filosofia tradizionale all'esserci

L'inizio di *Introduzione all'indagine fenomenologica* è già, di per sé, estremamente significativo. Heidegger non esordisce con una definizione di fenomenologia, né ne presenterebbe il metodo, né, tantomeno, ne circoscriverebbe positivamente il campo. Al contrario, il suo primo gesto consiste proprio nel chiarire cosa, all'interno del corso e del suo domandare, non debba essere atteso e inteso come fenomenologia. Per questo le prime righe non hanno soltanto un valore introduttivo, ma segnano immediatamente il terreno entro cui il problema dovrà essere cercato. Osserva distintamente Heidegger:

> Prima bisogna abbandonare le seguenti aspettative errate:
> 1. Nessuna informazione giornalistica sulla fenomenologia né rivelazione di un trucco della visione d'essenza.
> 2. Più pericolosa, perché più fortemente nostrana: qui non viene data alcuna fondazione, alcun programma o sistema: non bisogna aspettarsi nemmeno una filosofia. È mia convinzione che si sia alla fine con la filosofia. Noi siamo dinanzi a compiti del tutto nuovi, che con la filosofia tradizionale non hanno più nulla a che fare[272].

Come possiamo osservare, ad essere colpita qui, frontalmente, è una certa aspettativa sulla filosofia, precisamente, l'idea che essa debba presentarsi come «fondazione», «programma» o «sistema». Un'aspettativa che viene definita come la «più pericolosa», proprio in quanto essa non sarebbe esterna al filosofare, ma gli apparterrebbe in modo spontaneo, ossia, sarebbe solitamente tacitamente presupposta. Ciò che Heidegger sospende fin dall'inizio è dunque la comprensione abituale della filosofia come sapere che debba anzitutto giustificare il proprio fondamento, determinare il proprio impianto e assicurare il proprio ordine sistematico.

La formula successiva radicalizza ulteriormente questo gesto. Heidegger aggiunge infatti: «È mia convinzione che si sia alla fine con la filosofia». Il che non vuol dire, naturalmente, che si sia giunti alla fine del pensiero[273]; piuttosto, ad essere messa in questione

---

[272] Heidegger M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., p. 27.

[273] Colpisce che Heidegger annunci già nel presente corso del 1923/24 la necessità di una "fine" della filosofia nel suo senso tradizionale, ben prima della celebre conferenza del 1964 *La fine della filosofia e il compito del pensiero* (cfr. Heidegger M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), GA 14, in Id., *Zur Sache des Denkens*, cit., pp. 67-90, trad. it. a cura di Badocco C., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo e essere*, cit., pp. 73-94).

è una determinata figura della filosofia: la filosofia in quanto fondazione ultima, in quanto costruzione sistematica, in quanto impresa teorica che trova la propria legittimità nel garantire da sé il proprio terreno. La fine della filosofia qui annunciata riguarda, in questo senso, non il filosofare come tale, ma il suo intendersi tradizionale.

Il rifiuto di una idea tradizionale e fondativa di filosofia non apre allora uno spazio vuoto, ma prepara uno spostamento del problema. Heidegger precisa, infatti, che ciò che importa non è offrire una dottrina, ma aprire l'orizzonte entro cui possano essere attesi determinati «stati di fatto»[274]. In tal modo, la direzione consueta della fondazione viene rovesciata. Non si parte da un principio assicurato per poi applicarlo ai fenomeni; si cerca, al contrario, di disporsi in modo tale che qualcosa possa mostrarsi secondo il proprio carattere. Il problema non è allora anzitutto quello della giustificazione teorica, bensì, quello dell'accesso.

A partire da tale introduzione e impostazione della questione, Heidegger indica quello che sarà il tema principale del corso: «Tema principale: l'esserci»[275]. Precisazione breve, a suo modo preliminare, e tuttavia essenziale. Una volta messa da parte la filosofia come fondazione, programma o sistema, il problema non viene ricondotto alla teoria della conoscenza o alla coscienza, né alla chiarificazione preliminare di un metodo. Il terreno della ricerca è invece inquadrato nell'esserci: «Ossia il mondo, l'avere a che fare in esso, la temporalità, il linguaggio, l'interpretazione propria dell'esserci, ne possibilità dell'interpretazione dell'Esserci»[276]. E subito in seguito aggiunge: «Nessun presupposto di conoscenze filosofiche»[277]. Ciò che qui viene cercato non ha dunque la forma di un oggetto teorico da fondare, ma quella di una realtà che deve essere interrogata nel suo stesso darsi.

Il passo è decisivo. Perché il venir meno della fondazione non significa abbandonare il rigore, bensì ricollocarlo. Heidegger insiste infatti sulla necessità di una «passione del corretto e genuino *domandare*»[278], e precisa che ciò che conta non è una invero impossibile assenza di «assenza di pregiudizio, che è una utopia»[279] – anzi, «l'opinione di non avere alcun pregiudizio è essa stessa il più grande pregiudizio»[280] – bensì «di rinunciare a un pregiudizio a partire dal confronto con la cosa»[281]. Il problema filosofico viene così già sottratto a una comprensione puramente metodica; ad essere richiesto, è una determinata disposizione del domandare, cioè

[274] Ivi, p. 29.
[275] *Ibidem*.
[276] *Ibidem*.
[277] *Ibidem*.
[278] *Ibidem*.
[279] *Ibidem*.
[280] *Ibidem*.
[281] *Ibidem*.

un modo dell'esistenza capace di lasciarsi guidare e correggere da ciò che si mostra, e da nient'altro che questo. Il rigore che qui viene richiesto non è ancora quello della dimostrazione sistematica, ma quello di un domandare che sappia sostare presso la cosa – perciò Heidegger afferma che «la disposizione al domandare sussiste in una certa *maturità dell'esistenza*»[282].

La sospensione della filosofia come fondazione annunciata in esordio, dunque, non ha il carattere di una semplice dichiarazione preliminare, ma segna il punto a partire dal quale la questione può ricevere una nuova configurazione. Se la filosofia non può più essere cercata come sistema o come garanzia fondativa, allora dev'essere ricondotta a un ambito più originario, entro cui il problema dell'accesso precede quello della giustificazione. Ed è tale ambito che viene indicato nell'esserci.

In tal modo, il corso si apre già con una dislocazione decisiva: dal problema della fondazione al problema dell'accesso, e dall'accesso all'esserci come tema principale. È solo su questo sfondo che diverrà possibile comprendere perché una fenomenologia che continui ancora a cercare il proprio rigore nella fondazione del sapere debba apparire, da questa prospettiva, come ancora interna a una comprensione tradizionale della filosofia. Ma questo confronto non deve essere anticipato troppo presto. All'inizio, ciò che conta è soprattutto il gesto con cui la filosofia viene sottratta alla forma del sistema e riportata all'esigenza di un domandare capace di lasciarsi guidare dagli stati di fatto. È qui che il problema viene realmente posto.

2. L'esserci come tema dell'indagine fenomenologica: fenomeno, discorso e possibilità della copertura

Respinta la filosofia come fondazione, programma o sistema, il discorso, come detto, non resta per questo senza una direzione positiva. Al contrario, proprio a partire da questo rigetto Heidegger precisa subito che ciò di cui si tratta non è offrire una nuova costruzione teorica, bensì aprire «l'orizzonte entro cui aspettarsi determinati stati di fatto e dove possano essere presi in considerazione»[283]. Il problema non è dunque anzitutto quello di stabilire la forma della filosofia, ma quello di rendere accessibile il terreno entro cui essa possa incontrare ciò che le compete. «Tema principale: l'esserci»[284], afferma Heidegger. Proprio perché posta così presto, la formulazione indica che la fenomenologia non viene qui orientata né a partire dalla coscienza

[282] Ivi, p. 31.
[283] Ivi, p. 29.
[284] *Ibidem*.

né a partire dal conoscere né a partire da una previa delimitazione metodica del suo oggetto. Il suo terreno dev'essere cercato altrove, e precisamente nell'esserci.

Ma anche questa indicazione va compresa nel proprio orizzonte. Heidegger non si limita infatti a nominare l'esserci, bensì ne articola immediatamente il campo: il mondo, il con-esserci, il linguaggio, la temporalità, le possibilità fondamentali dell'interpretazione dell'esserci[285]. Ciò ribadisce, ancora una volta, come l'esserci non sia da intendersi come una interiorità chiusa o come semplice sostituto del soggetto; esso appare fin dall'inizio nel riferimento al mondo, agli altri, al linguaggio, al tempo e all'interpretazione. In altri termini: ciò che viene messo a tema non è un io isolato, ma un'esistenza che è già sempre fuori di sé, nel mondo, con altri, entro possibilità di comprensione e di espressione.

Ma, se il tema principale è l'esserci, si capisce bene che il problema filosofico non possa più essere impostato anzitutto sul terreno della teoria del conoscere. Certo, il conoscere non viene affatto eliminato; esso, tuttavia, non occupa più una posizione privilegiata. È come se Heidegger stesse indicando che, prima del conoscere, e più originariamente di esso, si dà l'esserci nel suo mondo, nel suo parlare, nel suo essere-con, nel suo essere temporale. Il problema non è allora più quello di fondare la validità del sapere, bensì, quello di lasciare emergere quell'ambito entro cui qualcosa come conoscere, parlare e interpretare diventa possibile.

Per questo, l'indicazione dell'esserci, sebbene sembri rappresentare poca cosa, soprattutto nella propria introduzione iniziale, quasi programmatica, designa un mutamento decisivo del livello di considerazione. Laddove la filosofia tradizionale tendeva a cercare il proprio principio nella certezza del conoscere o nella costruzione del sistema, Heidegger riporta il problema a un terreno che precede entrambe queste possibilità. L'esserci non è infatti un nuovo oggetto di una disciplina; è l'ambito fenomenico a partire da cui il problema stesso della filosofia deve essere ricollocato[286]. Non si tratta, dunque, del conoscere, bensì dell'esserci stesso, dell'esistenza effettiva.

Tuttavia, se il tema dell'indagine è l'esserci, occorre allora chiarire in quale modo esso debba essere reso accessibile. È precisamente a questo scopo che Heidegger, nelle pagine successive, torna sul termine «fenomenologia», e ne cerca il senso non mediante una definizione scolastica – per quanto Heidegger riassuma brevemente la storia del termine –, ma attraverso un chiarimento dei suoi elementi costitutivi. Il punto di partenza è noto:

[285] Cfr. *ibidem*.
[286] Cfr. *ibidem*.

«"Fenomenologia" è composto da λόγος e φαινόμενον»[287]. Ma ciò che conta, qui, non è l'etimologia in quanto tale. Conta piuttosto il fatto che, nel chiarire queste due parole, Heidegger tenta di riportare il problema a quello «stato di fatto» che esse originariamente esprimono. In particolare, il chiarimento di «φαινόμενον» non si muove sul terreno di una teoria della percezione o di una logica della rappresentazione. Heidegger sottolinea invece, fin dall'inizio, il suo significato più semplice: «φαινόμενον significa: qualcosa che si mostra»[288]. Già questa prima determinazione è significativa, in quanto essa sottrae il fenomeno a una comprensione derivata, secondo cui esso sarebbe anzitutto ciò che appare a una coscienza: il fenomeno, nel suo significato originario, non è ancora l'oggetto di un atto, è, invece, ciò che si mostra da sé. Perciò Heidegger può precisare, in seguito, che «l'espressione φαινόμενον non è quindi una categoria del coglimento, bensì un modo d'essere, un come dell'incontrare»[289].

Dicendo che il «fenomeno» non è una categoria del coglimento, Heidegger non sta però semplicemente opponendosi a un lessico tecnico, sta piuttosto spostando il problema dal lato del conoscere a quello dell'essere effettivo del vivere, in quanto ciò che viene chiamato «φαινόμενον» non è ciò che viene colto in quanto colto, ossia percepito, rappresentato, presentificato ecc., ma ciò che si incontra nel suo stesso mostrarsi. In questo senso, il fenomeno rinvia già al mondo, e non a una sfera interna dell'essere identificabile nella coscienza o in una qualche forma di soggettività. Non a caso, Heidegger insiste sul fatto che «il "φαινόμενον"» è «ciò che si mostra in se stesso in quanto essenteci», e che esso «si incontra con il vivere, nella misura in cui questo sta nei confronti del mondo»[290]. Il fenomeno, dunque, è sin dall'inizio mondano: esso si dà nell'incontro del vivere con il mondo, e non in una interiorità separata, né tantomeno è da concepirsi come l'oggettualità corrispettiva di un determinato atteggiamento teoretico.

Per chiarire questo punto Heidegger sceglie deliberatamente Aristotele, e in particolare il *De anima*. Non si tratta, neppure qui, di un rinvio erudito. Egli afferma anzi con una certa durezza che «tutte le conoscenze della fisica, della psicologia, sono da tener lontane», perché ciò che importa non è leggere Aristotele a partire dalle scienze moderne, ma tornare a un contesto in cui il vedere del mondo venga interrogato nel suo senso originario[291]. Il chiarimento di «φαινόμενον» è perciò inseparabile da una ricerca sul modo in cui il mondo si dà al vivere e sul modo in cui il vivere lo incontra.

---

[287] Ivi, p. 35.
[288] *Ibidem*.
[289] Ivi, p. 51.
[290] Ivi, p. 45.
[291] Ivi, p. 37.

Ma se il «fenomeno» è ciò che si mostra, il problema non può fermarsi qui. Perché ciò che si mostra dev'essere anche detto, portato alla parola, ed è qui che interviene il secondo termine, il «λόγος». Anche in questo caso Heidegger evita accuratamente di partire dalla definizione logica tradizionale. Il *λόγος* non è anzitutto giudizio, e non è neppure, in prima istanza, proposizione. Più originariamente, «parlare è un essere con il mondo, è qualcosa di originario e si trova prima dei giudizi»[292], il che colloca il discorso sullo stesso terreno su cui è stato collocato il fenomeno. Ovvero: il parlare non sopravviene a una esperienza già costituita per esprimerla successivamente, esso appartiene all'esistenza stessa del vivere nel mondo.

Heidegger lo precisa ancora meglio quando scrive che: «La parola originaria era una nominazione, ma non di un mero nome; piuttosto qualcosa che si incontra nel mondo viene appellato per come lo si incontra»[293]. Il *λόγος* non è quindi, in origine, l'attribuzione logica di un predicato a un soggetto, è il modo in cui il mondo viene detto a partire dall'incontro che se ne fa. Per questo Heidegger può spingersi fino a formulare una tesi di grande rilievo: «Il discorrere costituisce a un tempo l'esistenza specifica dell'uomo»[294]; ossia, lungi dall'essere una facoltà accessoria, il discorrere appartiene alla struttura stessa dell'esistenza. Il vivere umano è tale che, nel suo rapporto col mondo, esso già sempre parla[295].

A questo punto, però, il chiarimento diventa più stringente. Se *φαινόμενον* e *λόγος* rinviano entrambi al mondo del vivere, allora il loro rapporto non può essere pensato come se il secondo si limitasse a registrare fedelmente il primo. Heidegger insiste anzi sul fatto che essi «forniscono l'espressione a uno stato di fatto»[296]. Ciò vuol dire che il loro significato va compreso a partire dalla concretezza dell'esserci e non sul piano di una teoria formale del conoscere o del linguaggio. Ma proprio per questo emerge anche il lato problematico del loro intreccio. Perché il discorso, nel suo appartenere originariamente al mondo, non è soltanto possibilità di manifestazione, è anche possibilità di deviazione, di parvenza, di copertura.

Heidegger osserva, con una formula molto netta, che oggi «si filosofi nelle parole invece che nelle cose»[297]. Un rilievo non ha un semplice valore polemico. Esso indica piuttosto una possibilità interna al rapporto fra fenomeno e discorso, ossia, il fatto che la parola, nata per lasciar incontrare ciò che si mostra, possa irrigidirsi fino a sostituirsi alla cosa stessa. La

[292] Ivi, p. 65.
[293] *Ibidem*.
[294] *Ibidem*.
[295] Tale intorno di questioni verrà più ampiamente affrontato nella Seconda parte di questo lavoro.
[296] Ivi, p. 45.
[297] *Ibidem*.

filosofia non si perde soltanto quando inventa concetti sbagliati; si perde già quando il discorso si stacca dal fenomeno e si autonomizza.

E infatti Heidegger osserva che «questo λόγος, che porta in sé la possibilità fondamentale dell'illudere, fa sì che ogni percepire sia nel pericolo dello sbagliarsi»[298]. Non si dice qui che il percepire si sbaglia accidentalmente, né che l'errore dipenda da un difetto esterno. Si dice piuttosto che il λόγος porta in sé una possibilità fondamentale dell'illudere, il che, proprio perché il discorso appartiene in modo originario al vivere nel mondo, esso può anche capovolgere il senso di ciò che si mostra, lasciandolo apparire come altro da ciò che è. La possibilità dell'illusione non è un incidente secondario, appartiene alla struttura stessa del rapporto tra mondo e discorso. È in questo senso che Heidegger può arrivare a dire che «*il vivere è in se stesso la possibilità di coprire il mondo essenteci*»[299]. Con questa formula il discorso si spinge oltre una semplice teoria dell'errore. Non è solo la parola a poter sviare, è il vivere stesso che porta in sé la possibilità della copertura. Il mondo si mostra, ma questo mostrarsi non è mai garantito in modo tale da escludere la sua deformazione. Al contrario, il mostrarsi è sempre esposto alla possibilità che il vivere lo ricopra, lo capovolga, lo fraintenda. Il fenomeno, dunque, non va pensato esclusivamente come limpida e trasparente datità, piuttosto, va pensato insieme alla possibilità, costitutiva, della sua copertura.

Chiarire allora l'orizzonte di senso del «φαινόμενον» e del «λόγος» non significa offrire una definizione preliminare della fenomenologia, quanto piuttosto mostrare, geneticamente, che il terreno della ricerca è il mondo del vivere, e che questo terreno è strutturalmente ambivalente. Da un lato, il fenomeno è ciò che si mostra e il discorso è il suo portare alla parola; dall'altro, proprio questo portare alla parola può rovesciarsi in illusione, e il vivere stesso può coprire ciò che incontra. Perciò, fin dalle prime battute della ricerca, il problema dell'accesso all'esserci si accompagna già al problema della sua possibile velatura. Il fenomeno non è mai separabile dalla possibilità della sua copertura, e il discorso non è mai separabile dalla possibilità di allontanarsi dalla cosa. Ed è su questo terreno che il seguito dell'analisi dovrà muoversi.

3. Il primato della coscienza e il predominio della certezza

[298] Ivi, p. 99.
[299] Ivi, p. 111.

Dopo aver chiarito il significato di *φαινόμενον* e di *λόγος* a partire dal mondo del vivere, Heidegger non passa immediatamente alla critica di Husserl. Egli compie anzitutto un movimento ulteriore: «presentifica» il risultato dell'analisi aristotelica e ne chiede il senso per ciò che oggi prende il nome di fenomenologia[300]. Questo passaggio è decisivo, perché il problema non è più soltanto quello di mostrare che il mondo si dà nel suo mostrarsi e che il vivere, mediante il discorso, può insieme lasciarlo apparire e coprirlo. Si tratta ora di comprendere come, a partire da questi «stati di fatto», si sia giunti alla configurazione dell'odierna fenomenologia, e dunque al primato della coscienza.

Heidegger riassume in modo molto netto il risultato ottenuto dall'interpretazione di Aristotele. In primo luogo, sono emersi «degli *stati di fatto* determinati» che rinviano «nella direzione dell'esserci del mondo e dell'esserci del vivere umano»[301]. In particolare, «*l'essere del mondo*» ha il carattere del «*mostrare-se-stesso*», mentre «*l'essere del vivere*» ha una possibilità fondamentale di «*parlare*», sì che «l'essere del mondo e del vivere hanno una *connessione* del tutto *specifica* mediante l'*essere del parlare*»[302]. In secondo luogo, si è osservato che il mondo e il vivere sono internamente esposti alla «possibilità dell'illusione e della menzogna»[303]. Il terreno che si è così dischiuso non è dunque quello di una presenza pacifica e trasparente, bensì quello di un'esistenza mondana che si mostra e insieme può velarsi.

È proprio a partire da questo risultato che Heidegger formula la domanda decisiva: come si è potuti passare da qui alla fenomenologia contemporanea, e più precisamente a quella forma della fenomenologia che pone la coscienza come proprio campo tematico?

Il punto è a suo modo già annunciato nella titolazione stessa del paragrafo 3, nella quale è riportato: «L'afferramento preliminare del predominio della cura per l'idea di una certezza ed evidenza prima della liberazione della possibilità d'incontro di stati di fatto fondamentali»[304]. Già da qui, si comprende l'idea di fondo: non si tratta semplicemente di riconoscere che la filosofia moderna abbia privilegiato la coscienza; si tratta invece di osservare che, prima ancora che i fenomeni fondamentali possano essere liberati e incontrati nel loro carattere proprio, ha preso il sopravvento una determinata forma di «cura»: la cura per l'idea di una «certezza» e di una «evidenza». Da qui, si comprende il passaggio alla «fenomenologia odierna nell'autointerpretazione di Husserl»[305].

---

[300] Cfr. p. 107.
[301] *Ibidem*.
[302] Ivi, p. 111.
[303] *Ibidem*.
[304] Ivi, p. 107.
[305] *Ibidem*.

In particolare, Heidegger non intende ancora negarne in blocco la legittimità. Egli riconosce piuttosto che, per ottenere la «tipologia» di ciò che oggi viene chiamato fenomenologia, è necessario disporre di un «*orizzonte di cose*»[306]. Ma proprio questo riferimento all'orizzonte consente di domandare «fino a che punto *gli stati di fatto dell'odierna fenomenologia* stanno ancora in connessione con ciò che *noi* abbiamo messo in mostra in termini cosali»[307]. La questione, dunque, non è estrinseca, e non si tratta, naturalmente, di contrapporre Aristotele a Husserl, o il giovane Heidegger alla fenomenologia trascendentale. Si tratta piuttosto di verificare se e come i risultati conseguiti a partire dal mondo del vivere restino ancora visibili nella configurazione fenomenologica contemporanea.

La risposta di Heidegger è già, qui, nettamente orientata. Lo «sviluppo» degli stati di fatto ottenuti in Aristotele, così come «le motivazioni dei diversi percorsi in cui questi stati di fatto vennero elaborati», sono «*guidati dal predominio di una vuota e perciò fantastica idea di certezza ed evidenza*»[308] – un'idea che, come si osserva nel corso, affonderebbe le proprie radici nell'ontologia greca e che, tramandandosi silenziosamente, giungerebbe sino alla scolastica (in particolare a Tommaso), a Descartes e, infine, alla fenomenologia husserliana. Heidegger non sta qui dicendo che la certezza o l'evidenza siano in sé illegittime, sta dicendo qualcosa di più preciso: che esse si sono imposte come idea direttrice prima che i fenomeni fondamentali fossero davvero liberati. Per questo la loro funzione è, fin dall'inizio, deformante, nella misura in cui, laddove dovrebbe venire incontro ciò che è da interrogare, si installa invece una previa esigenza di assicurazione. La ricerca non si lascia più guidare dalla cosa; è invece la cosa a venire ricondotta entro l'orizzonte di ciò che può essere reso certo ed evidente: «Questo predominio di una determinata idea di evidenza è predominio *prima* di ogni *autentica liberazione del poter incontrare cose autentiche della filosofia*»[309].

Emerge così il problema in tutta la sua portata genetica. L'odierna fenomenologia, nella misura in cui si costituisce sotto il segno della certezza e dell'evidenza, non giunge a tali idee dopo essersi appropriata dei fenomeni; vi giunge piuttosto prima, e a partire da esse ordina poi il proprio campo. La coscienza non è allora semplicemente un tema tra gli altri: essa è il nome di quel campo in cui il fenomeno può essere assunto solo a condizione di lasciarsi tradurre entro l'esigenza della fondazione.

[306] Ivi, p. 109.
[307] *Ibidem*.
[308] *Ibidem*.
[309] *Ibidem*.

In questo senso, il primato della coscienza appare come il risultato di una vera e propria inversione rispetto all'esperienza effettiva, a come il mondo è praticato e vissuto nell'esserci. Là dove il problema dovrebbe procedere dalle cose stesse, dal mondo del vivere, dal mostrarsi e dalla sua possibile copertura, subentra l'idea di una conoscenza assoluta, di una certezza pura, di una evidenza capace di garantire il fondamento. Il campo fenomenico viene così selezionato e ristretto in anticipo. Ciò che può valere come fenomeno dev'essere anzitutto tale da poter essere reso disponibile a una scienza rigorosa. In tal senso, osserva Heidegger: «La *cura per* una determinata *conoscenza assoluta*, assunta puramente in quanto idea, riceve il predominio prima di ogni domanda sulle cose che sono decisive, ossia *si inverte l'intero sviluppo della filosofia*»[310].

Per questo la fenomenologia contemporanea può assumere la «coscienza» come proprio tema senza che tale assunzione appaia arbitraria. Propriamente, essa non è arbitraria, ma nemmeno originaria. Heidegger lo suggerisce con chiarezza quando osserva che, se questa dimostrazione riesce, allora si acquisisce la cognizione che tali trasformazioni «sono fondate e motivate nel nostro medesimo esserci» e che «nelle *trasformazioni della storia* non ci si fa incontro nient'altro che il *nostro proprio esserci*»[311]. Il primato della coscienza, dunque, non cade dal cielo, né è semplicemente il frutto di un errore teorico; esso nasce da una determinata configurazione del nostro stesso esserci, e precisamente da una cura che cerca anzitutto assicurazione – motivo per cui il suo carattere storico rafforza la necessità della critica.

L'«odierna fenomenologia» si definisce allora come il luogo in cui il problema fenomenologico, nato dal mondo del vivere, viene ricondotto entro l'orizzonte di una «certezza» preventiva. La coscienza diventa il tema non perché sia stata scoperta come il terreno più originario, ma perché il bisogno di evidenza e di fondazione ha già delimitato in anticipo il campo di ciò che deve valere come fenomeno. Per questo il passaggio alla coscienza è innanzitutto il segno di una deviazione del problema, ossia, non una falsificazione compiuta, quanto invece il sintomo di un predominio che sottrae la ricerca alla libera possibilità di incontrare i suoi stati di fatto fondamentali.

4. La cura della certezza e l'insufficienza del richiamo "alle cose stesse"

[310] *Ibidem*.
[311] Ivi, p. 117.

Se il primato della coscienza non è semplicemente una scelta teorica, ma il risultato del predominio di una certa idea di «certezza» ed «evidenza», allora il problema deve essere ulteriormente spostato. Non basta più mostrare che la fenomenologia contemporanea assume la coscienza come proprio tema, occorre chiedere quale movimento dell'esserci sostenga tale assunzione. Come si può ben comprendere, riemerge qui, in modo decisivo, il motivo della «cura» (*Sorge*). Il punto di fondo dell'argomentazione heideggeriana è che il conoscere non vada compreso come una sorta di attività neutrale, bensì come una modalità determinata del prendersi cura. Conseguentemente, ad essere posta all'attenzione non è la descrizione della conoscenza nelle sue strutture logiche o gnoseologiche; si tratta, invece, di riportare la conoscenza a quel movimento proprio dell'esistenza entro cui essa nasce e si stabilizza come tale.

Heidegger lo lascia vedere nel momento in cui, prendendo in esame il programma husserliano della filosofia come «scienza rigorosa»[312], riconduce tutta la questione alle possibilità della cura. Egli osserva infatti che, se la cura viene dispiegata e posta in mostra nel proprio essere e nelle proprie articolazioni fondamentali, allora a mostrarsi è ciò che egli enuncia come la «specifica *inquietudine*» (*spezifische Unruhe*) della cura stessa[313]. Il riferimento è molto importante, perché sottrae fin dall'inizio il conoscere a una lettura puramente teorica. Conoscere non è un semplice atto della coscienza; è una possibilità dell'esserci, e come tale appartiene alla sua motilità fondamentale. Ed è in questo senso che Heidegger può parlare del conoscere come di una «cura della certezza». Essa significa che il conoscere non mira anzitutto a lasciar venire incontro l'ente nel suo proprio carattere, ma tende a stabilizzare il rapporto con esso, a renderlo sicuro, a sottrarlo all'incertezza. Conseguentemente, infatti, Heidegger scrive: «La cura del conoscere in quanto cura della certezza si acquieta nella certezza stessa»[314]. La conoscenza non si limita allora a rapportarsi a qualcosa, essa cerca il proprio compimento nel momento in cui il rapporto è ormai assicurato; e la certezza non è solo il risultato del conoscere, è il luogo in cui la sua cura si placa.

E sarebbe, secondo Heidegger, proprio la così determinata «cura della conoscenza ha formato questo ideale scientifico»[315]. L'ideale della scienza non nascerebbe allora come un puro progresso teorico, o come il semplice perfezionamento di una facoltà conoscitiva già data. Esso

[312] Cfr. Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua XXV, a cura di Nenon T., Sepp H. R., Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, pp. 3-62, trad. it. a cura di Sinigaglia C., *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.
[313] Ivi, p. 145.
[314] Ivi, p. 593.
[315] *Ibidem*.

sarebbe il prodotto di una determinata configurazione della cura, e precisamente di quella cura che cerca sicurezza, stabilità, validità. In questo senso, il sapere scientifico rappresenta la forma in cui la cura della certezza giunge a una propria compiutezza.

Il che attesterebbe, tuttavia, che il rapporto con le cose venga già dischiuso e orientato in anticipa. Ciò che conta infatti non è più anzitutto l'ente nel suo darsi, ma la possibilità di garantirne il possesso teorico entro un orizzonte di validità. Per questo Heidegger segnala tutto il limite e il fraintendimento intrinseco del richiamo husserliano «alle cose stesse», il quale non viene semplicemente respinto da Heidegger – anzi, ne riconosce invero la forza iniziale –, ma viene posto in rilievo nel proprio pregiudizio di fondo, nell'"astuzia" della cura celantesi alle sue spalle: esso resta ancora insufficiente finché continua a muoversi all'interno di una cura già prefigurata dalla certezza. In tal senso, Heidegger afferma che: «In ciò risiede il fatto che "alle cose stesse" qui già non può più voler dire presentificare le cose *prima* di un determinato modo di domanda, liberamente a partire da loro stesse, bensì vuol dire: far venire incontro l'interrogato *all'interno di questa problematica prefigurata in maniera del tutto determinata*»[316]. Se, infatti, il modo di domanda è già dominato dall'esigenza della certezza e dell'evidenza, allora anche il richiamo alle cose resta preso entro questo orizzonte. Le cose vengono certamente chiamate in causa, ma non ancora liberate e condotte a manifestarsi nella propria genuinità e originarietà o, per così dire, in sé stesse.

Per questo Heidegger può compiere un passo ulteriore e, in un certo senso, più radicale: «Per giungere *alle cose stesse* esse devono essere *liberate*»[317]. Qui il discorso oltrepassa definitivamente ogni comprensione ingenua del motto fenomenologico. Le cose non si danno semplicemente per il fatto che le si invochi: esse devono essere liberate dal modo di domanda che le prefigura, dalle determinazioni tradizionali che ne guidano in anticipo l'incontro, dall'orizzonte teorico che le dispone già sotto il primato della certezza. Proprio per questo la liberazione non può consistere in un semplice gesto di immediata presentificazione. Heidegger precisa, infatti, che «la liberazione stessa non è quella di uno slancio momentaneo, bensì dell'indagine fondamentale»[318].

La fenomenologia, dunque, non deve e non può più essere compresa come un semplice ritorno immediato a ciò che è dato. Se il conoscere è già strutturato come cura della certezza, e se il richiamo alle cose stesse resta ancora interno a questa configurazione, allora il ritorno alle cose esige un lavoro più radicale: occorre liberare l'accesso stesso ad esse. E ciò significa,

[316] Ivi, p. 227.
[317] Ivi, p. 571.
[318] *Ibidem*.

insieme, liberare l'esserci da quel predominio della certezza che gli impedisce di lasciar venire incontro i propri stati di fatto fondamentali. Si annuncia qui, nuovamente, l'istanza costitutivamente "distruttiva" della fenomenologia.

5. Situazione ermeneutica, possesso preliminare e distruzione

Se il semplice richiamo "alle cose stesse" è insufficiente, è perché il problema non consiste soltanto nel nominare le cose, ma nel chiarire da quale terreno esse vengano interrogate e in quale modo possano essere effettivamente incontrate. Ed è a questo livello che Heidegger introduce il tema della «situazione ermeneutica»[319] (*hermeneutische Situation*). Il punto decisivo, qui, è che l'indagine fenomenologica non comincia mai da zero, né da una pura immediatezza, né da una neutralità senza presupposti; ogni ricerca infatti prende avvio sempre entro una determinata situazione, e ciò, ovviamente, vale anche per la stessa fenomenologia. Ogni operazione, indagine, volgimento all'ente in generale avviene sempre in un orizzonte dischiuso da un «possesso preliminare» (*Vorhabe*), una «visione preliminare» (*Vorsicht*) e un «afferramento preliminare»[320] (*Vorgriff*). Determinazioni che non hanno un significato metodologico – quantomeno non primariamente –, ma che indicano il fatto che la comprensione si muova sempre già entro una pre-apertura del proprio tema. Qualsivoglia indagine non incontra il proprio oggetto come qualcosa di totalmente indeterminato, ma soltanto entro un orizzonte preliminare che ne rende possibile l'accesso. In tal senso, la situazione ermeneutica rappresenterebbe la condizione concreta entro cui il fenomeno in generale è di volta in volta dato e può essere cercato, e non invece un limite negativo del comprendere, eventualmente da superare – cosa impossibile a concepirsi.

Ma quale sarebbe qui il possesso preliminare della ricerca? L'indicazione di Heidegger è alquanto netta: «Il possesso preliminare della ricerca stessa è l'esserci»[321]. Affermazione forse prevedibile, e che tuttavia nel presente contesto teorico segna una svolta di non indifferente importanza. Se, infatti, il possesso preliminare della ricerca è l'esserci, allora la fenomenologia non può più essere pensata come un sapere che si disponga di fronte a un oggetto già delimitato: il suo terreno non è qualcosa di estraneo all'indagine stessa. Ciò che viene interrogato appartiene piuttosto all'ambito dell'esserci che interroga. Non si tratta quindi di assicurarsi

[319] Ivi, p. 241.
[320] *Ibidem*.
[321] *Ibidem*.

metodicamente un campo oggettuale, ma di esplicitare una possibilità che appartiene all'esistenza stessa.

Per questo Heidegger può specificare che «questa indagine non è nient'altro che una possibilità dell'esserci stesso»[322]. Così come «le *scienze* sono una possibilità dell'esserci e del suo confronto con se stesso»[323], fondate nella sua intrinseca cura di sé e del mondo, allo stesso modo, seppur in modo differente, è da concepirsi l'indagine fenomenologica, ovvero come una possibilità dell'esserci, un modo con cui esso può rivolgersi a se stesso e al proprio essere, e non invece semplicemente una disciplina o un procedimento teoretico. La situazione ermeneutica non è dunque da intendersi come il limite soggettivo della ricerca, ma come il luogo concreto in cui la ricerca stessa accade.

Ciò vuol dire che se ogni comprensione del mondo e dell'esistenza è sempre costituta entro una situazione ermeneutica, ovvero, in una pre-comprensione dell'esserci e del mondo, il che costituisce la costitutiva circoscrizione del comprende, rappresentando una struttura fondamentale dell'esserci in quanto tale, allo stesso tempo, è proprio la situazione ermeneutica che, proprio in quanto condizione della comprensibilità in generale, può al contempo ostruire, con il proprio dischiudimento preliminare, una genuina comprensione di sé e del mondo. Il suo carattere preliminare è la condizione da cui ogni comprendere e indagine non può che partire, e, tuttavia, a cui non può limitarsi.

Nel prosieguo del discorso riflette infatti Heidegger sul necessario compito della «ricerca ontologica dell'esserci», innanzitutto, di un «divenire libero dalle possibilità tramandate e dai modi di determinare questo essere»[324]. Se la ricerca ontologica ha come possesso preliminare l'esserci, allora essa non può essere guidata in modo originario da una disciplina già costituita, né da un apparato concettuale assunto come ovvio, né da una tradizione che abbia già deciso in anticipo come il tema debba essere trattato. Diventare liberi dalla «disciplina», dalle possibilità tramandate, dalla tradizione, non significa allora abbandonare il rigore dell'indagine, bensì significa sottrarsi alla dipendenza da un campo metodico già costituito, per poter lasciare emergere il fenomeno nel suo proprio carattere.

E non a caso, nel prosieguo del corso, emerge la già precedentemente incontrata figura della «distruzione»[325] fenomenologica, la quale, ancora una volta, non è da concepirsi come operazione di seconda istanza: essa nascerebbe proprio dalla situazione ermeneutica stessa. Se

[322] Ivi, p. 241.
[323] Ivi, p. 31.
[324] Ivi, p. 245.
[325] Cfr. ivi p. 257.

la ricerca è sempre già situata, e se il suo possesso preliminare è l'esserci, allora occorre anche interrogare il modo in cui questo possesso preliminare è stato storicamente coperto, deformato, irrigidito. In tal senso la distruzione è «*critica*»[326], e tuttavia non si tratta con ciò di confutare il passato o di demolire la tradizione *tout court*: la distruzione è critica nella misura in cui prende di mira la forma in cui il passato continua a operare nel presente: «Ciò che però viene criticato non è il passato che viene dischiuso mediante la distruzione, bensì la critica fa decadere il *presente*, il nostro *odierno* esserci, nella misura in cui esso viene coperto mediante un *passato divenuto inautentico*»[327]. Il bersaglio della distruzione non è allora il passato, bensì, propriamente il presente. In altro modo, ad essere attenzionata è la maniera in cui l'esserci odierno si trova ancora determinato da interpretazioni tramandate che non vengono più interrogate nella loro origine. In tal senso, la distruzione è critica del presente a partire dalle sue coperture storiche, e non invece una nuova forma di storia della filosofia o la mera ricostruzione delle sue questioni. Anzi, «l'oggettività della distruzione è tale che il passato viene portato al suo autentico essere»[328]. Anche questa formulazione va intesa senza equivoci. Il passato non viene distrutto nel senso di annullato; viene piuttosto ricondotto al proprio autentico essere, e ciò significa: sottratto alla forma irrigidita in cui continua a operare senza essere visto. La distruzione non elimina la tradizione; la rende nuovamente leggibile come tradizione, e così facendo libera il fenomeno che in essa è rimasto coperto. Scrive Heidegger:

> Non vengono criticati Aristotele o Agostino, bensì il *presente*. La critica ha proprio la tendenza (…) di rendere visibile con il suo passato *originario* ciò sui cui si dirige, in modo che la maniera originaria dell'indagare diviene visibile e nel nostro esserci odierno sorge così qualcosa come un *profondo rispetto alla storia*, in cui viviamo il nostro proprio destino. Così la distruzione in quanto critica dell'oggi è una critica che rende autenticamente e originariamente visibile ciò che è positivo nel passato. Mediante ciò diviene in primo luogo visibile il passato in quanto nostro autentico esser stato e poter essere di nuovo[329].

Si comprende allora meglio il nesso tra situazione ermeneutica e distruzione. Poiché la ricerca parte sempre da un possesso preliminare e non da un puro inizio assoluto, essa deve anche mettere in questione ciò che in questo possesso preliminare si è storicamente sedimentato. Il compito fenomenologico non consiste allora nel raggiungere una presunta immediatezza originaria, ma nel rendere esplicite le prefigurazioni che guidano l'accesso al fenomeno. È proprio questo il senso più rigoroso della distruzione: non l'abbandono della tradizione, ma il

[326] Ivi, p. 259.
[327] *Ibidem*.
[328] Ivi, p. 265.
[329] Ivi, p. 259.

suo attraversamento critico, in vista della liberazione dell'esserci da ciò che ne copre il proprio accesso a se stesso. Se questo esserci è già sempre storicamente interpretato, allora l'accesso al fenomeno esige anche il lavoro critico che riporti a vista le forme in cui esso è stato coperto. Solo così l'indagine può effettivamente restituire il proprio tema al suo terreno originario. Inoltre, come leggiamo, la distruzione fa vedere non solo le sedimentazioni della tradizione che determinano l'esserci contemporaneo e il suo vivere e comprendere, ma fa vedere anche quali possibilità essa tramanda, seppure in forma velata; essa pone in mostra ciò che è positivo del passato, ovvero, si dà la possibilità di una attualizzazione del passato, non naturalmente nel senso di una restaurazione del passato – cosa di per sé insensata –, ma rigorosamente nel senso di una sua appropriazione: essa rende visibile il passato sì come ciò che è stato, ma proprio tramite ciò ne libera il suo autentico poter essere, il quale si espleterebbe secondo significati e possibilità come tali costituite e inscritte nella tradizione, ossia, in una provenienza storico-vitale, in un destino, e proprio perciò, in quanto tali, essenzialmente tramandate e, soprattutto, celate dalla stessa tradizione entro cui sono costituiti. In tal senso, l'indagine fenomenologica è essa stessa distruzione, in quanto volta alla liberazione e all'appropriazione di ciò che è costituito, tramandato e coperto dalla tradizione.

6. L'omissione della questione dell'essere e la fuga dell'esserci

Una volta chiarito che l'indagine fenomenologica ha come possesso preliminare l'esserci[330] e che, proprio per questo, deve liberarsi dalle forme disciplinari tramandate mediante il movimento della distruzione, il problema si precisa ulteriormente. Non basta infatti mostrare che la fenomenologia contemporanea ha assunto la coscienza come proprio tema; occorre comprendere in quale senso, così facendo, essa abbia mancato il punto decisivo: nell'orientamento husserliano, «non si giunge a comprendere *la vita stessa nel suo autentico essere*, né a rispondere alla *questione sul suo carattere d'essere*»[331]. La critica non riguarda, dunque, un semplice limite metodologico o una insufficienza descrittiva. Ciò che viene mancato è l'essere stesso dell'esserci concreto: «Si vuole fare una filosofia sull'esserci senza averlo interrogato in ordine al suo essere»[332]. Il problema non è allora che l'esserci sia ignorato come tema empirico o regionale; il problema è che esso viene chiamato in causa senza che la domanda sul suo modo d'essere venga realmente lasciata emergere.

[330] Cfr. ivi, p. 241.
[331] Ivi, p. 571.
[332] *Ibidem*.

Per spiegare in che modo si produca questa omissione, Heidegger torna ancora una volta sul primato del conoscere. Il punto decisivo è che, nella fenomenologia contemporanea, l'intenzionalità viene assunta a partire da un orientamento già teorico. Heidegger osserva infatti che «l'*intendere teorico* forma il *fondamento*»[333], e che, di conseguenza, anche là dove si analizzano altri vissuti, il loro senso resta ricondotto alla struttura del conoscere. In questo modo, il rapporto all'ente viene pensato a partire dal vedere teorico, dalla sua pretesa di evidenza e dalla possibilità di fissarne il contenuto in proposizioni valide. Non sorprende allora che, entro questo orizzonte, la domanda sull'essere dell'esserci resti non posta[334]: l'ente viene raggiunto solo nella misura in cui può essere reso oggetto di un'assicurazione teorica.

Heidegger lo formula anche in modo più concreto quando osserva che, per la cura della certezza, ciò che importa non è anzitutto l'essere dell'ente, ma la «validità» delle proposizioni che lo riguardano. Il centro del discorso non è più ciò che è, ma il fatto che su di esso si possa dire qualcosa di obbligatorio, di garantito, di stabile. Per questo la cura della certezza non è solo una modalità del conoscere, essa designa già un allontanamento dal problema più originario; la cura della certezza si mostra «*lontananza dall'essere*»[335].

Ma, se la cura della certezza è lontananza dall'essere, allora l'omissione della questione dell'essere non è un accidente secondario della fenomenologia contemporanea; essa è il risultato di una determinata motilità dell'esserci. La filosofia della coscienza non manca l'essere per semplice dimenticanza; lo manca perché il suo orientamento fondamentale è già preso dentro un movimento che cerca sicurezza, validità, acquietamento. In questo senso, il problema non riguarda più soltanto la teoria, ma la struttura dell'esistenza che in tale teoria si esprime.

È per questo che Heidegger, nelle pagine successive, non si limita a descrivere il conoscere come cura della certezza, ma esplicita, di quest'ultima, gli essenziali momenti d'essere – momenti d'essere esplicitati nella cura della certezza, e che tuttavia porrebbero in luce le modalità fondamentali della cura stessa. In primo luogo, «l'essere della cura della certezza» sarebbe «*dischiudente*» (*Erschließendsein*); esso sarebbe caratterizzato dal «*conservare* (*Behalten*) ciò che è dischiuso»; opererebbe una «*conformazione* (*Ausbildung*) di ciò che è conservato»; costitutivo sarebbe il «*dedicarsi* (*Sichverschreiben*) a ciò che è conformato» e, infine, il «*perdersi* (*Sichverlieren*) in ciò a cui la cura di è dedicata»[336]. Inoltre, Heidegger enumererebbe i gruppi di caratteri della cura (*Sorgecharaktere*), anch'essi emersi

[333] Ivi, p. 565.
[334] Sul mancato questionamento dell'essere dell'esserci – o, in altri termini, dell'«essere dell'intenzionale» – si veda anche Heidegger M., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 135-141, pp. 161-164.
[335] Heidegger M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., p. 583.
[336] Ivi, p. 581.

dalla disamina della cura della certezza. Nel primo gruppo compaiono il «*rafforzarsi*» (*Sichaufsteigern*) – un rafforzarsi che «*si sbaglia*» (*sichvergreifendes*), l'«*acquietamento*» (*Beruhigung*), il «*mascheramento*»[337] (*Maskierung*). Nel secondo, il «*contraffare*» (*Verstellens*), concernente la «*maturazione della mancanza di bisogno*» (*Zeitung der Unbedürftigkeit*) di «una nuova domanda sul carattere d'essere», e il «*decadere*»[338] (*Verfallen*). Nel terzo, infine, i caratteri dell'«*ostruire*» (*Verbauens*) e dello «*smarrire*»[339] (*Verlegens*).

Non è necessario, qui, isolare analiticamente ciascuno di questi momenti. Ciò che conta è la direzione complessiva che essi rendono visibile. La cura della certezza non si limita ad assicurare; essa si rafforza, si acquieta, si maschera, contraffà, ostruisce, smarrisce. In una parola: si allontana dal proprio problema originario mentre sembra avvicinarsi ad esso.

Emerge allora in tale contesto tutta la centralità della tradizione. In tale movimento, infatti, «la tradizione non viene affatto vista *in quanto* tradizione»[340]; «l'esplicita appropriazione della tradizione resta fuori»[341]. Ovvero, non solo il conoscere si stabilizza nella certezza, insieme a ciò esso smette anche di vedere il carattere storico delle proprie stesse determinazioni: le categorie e i concetti che lo guidano continuano a operare, ma non vengono più interrogati nella loro provenienza. La tradizione agisce, ma proprio come ciò che non appare più in quanto tradizione. La copertura non riguarda dunque soltanto l'essere dell'ente, riguarda anche la storicità delle forme mediante cui l'esserci si comprende.

Si inserisce qui nel discorso il passaggio verso il fenomeno della «fuga» (*Flucht*). Tutti i suddetti caratteri della cura della certezza, egli scrive, «manifestano l'esserci in quanto tale che è *in fuga dinanzi a se stesso*»[342]. Il che non sta a indicare soltanto che l'esserci, talvolta, eviti di interrogarsi; è proprio l'esserci stesso a venire in luce, nel suo essere, in quanto fuga: la lontananza dall'essere, l'acquietamento nella certezza, il mascheramento, la decadenza, l'ostruzione non sono semplici deviazioni accidentali, ma modi in cui l'esserci si sottrae al confronto col proprio essere. L'omissione della questione dell'essere, quindi, non rinvia più soltanto a una impostazione teorica inadeguata o a una contingente omissione tematico-concettuale, rinvia, piuttosto, a un tratto dell'esistenza stessa. L'esserci non si manifesta immediatamente nella trasparenza del proprio essere, ma tende a sottrarsi a esso, coprendolo

[337] Ivi, pp. 581-583.
[338] Ivi, p. 583.
[339] *Ibidem*.
[340] Ivi, p. 585.
[341] Ivi, p. 593.
[342] Ivi, p. 588.

proprio nel momento in cui cerca di assicurarselo. La cura della certezza è, in questo senso, un modo della fuga.

Perciò, la questione dell'essere non può essere considerata come una topica particolare, magari contingente, per quanto peculiare, del discorso fenomenologico; essa emerge, invece, solo là dove si riesca a portare in vista tale movimento di fuga. E non è un caso che Heidegger, a questo punto, non torni semplicemente alla coscienza o all'intenzionalità, ma cominci a interrogare più radicalmente il modo in cui l'esserci si rapporta a sé stesso nel suo essere.

La questione dell'essere diventa inevitabile precisamente nel momento in cui si mostra che l'esserci, nella cura della certezza, si allontana dal proprio essere e si difende da esso. Ma questa fuga non consisterebbe propriamente nell'allontanarsi da alcunché, in quanto si tratta di una modalità fondamentale dell'esserci. Più precisamente, essa consisterebbe in una sorta di intrinseca distorsione del rapporto dell'esserci con sé stesso e col mondo.

7. Distorsione, scopritezza, minaccia

Se la cura della certezza manifesta l'esserci nel suo costitutivo essere in fuga da se stesso, allora occorre ora chiarire in quale forma più precisa questa fuga si compia. Heidegger non si limita infatti a descriverla come un semplice allontanamento dal problema dell'essere, cerca piuttosto di mostrarne la struttura fenomenica propria. Si tratterebbe, in particolare, di una sorta di «distorsione»[343] (*Verdrehung*), la quale, anche terminologicamente, come osserva Heidegger, esprimerebbe proprio l'idea di una motilità intrinseca dell'esserci, e che quindi esprimerebbe più concretamente cosiddetta sua fuga. Quest'ultima, infatti, non consiste soltanto nel fatto che l'esserci non si interroghi sul proprio essere, ma consiste anche nel fatto che il suo rapporto a se stesso e al mondo si deforma, si piega, si torca, lasciandosi prendere in prendere in una direzione di senso che lo sottrae a ciò che pure gli appartiene più originariamente.

La distorsione sarebbe allora un «fenomeno fondamentale»[344], in quanto esprimerebbe la costitutiva motilità della cura, e non quello che sarebbe un semplice errore o deviazione occasionale: «questa distorsione è un coinvolgimento dell'autentico essere della cura»[345]. Essa appartiene alla dinamica stessa della cura, vale a dire al modo in cui l'esserci, prendendosi cura, può insieme sottrarsi al proprio problema più proprio.

---

[343] Ivi, p. 589.
[344] Ivi, p. 593.
[345] Ivi, p. 595.

Sorprendentemente, è in questo contesto, proprio nella descrizione della distorsione, che Heidegger ritorna sul limite dell'intenzionalità[346]. Il punto non consiste nel negarne il valore descrittivo, piuttosto, si tratta di riconoscerne il limite. Heidegger osserva infatti che «il carattere fondamentale della coscienza, l'*intenzionalità*» deve essere «circoscritto e ricondotto ai suoi limiti, ai *limiti della sua funzione interpretativa*»[347]; intendendo con ciò che l'intenzionalità può certamente descrivere un certo modo del rapporto all'ente, ma non può assumere il compito di dire originariamente che cosa sia l'esserci, anzi: «L'esserci non può esser affatto assunto *primariamente* mediante il fenomeno dell'intenzionalità»[348].

Questo perché l'intenzionalità descrive un rapporto orientato verso qualcosa, un dirigersi a un oggetto, un intendere qualcosa in quanto qualcosa, ma proprio così essa resta ancora presa entro una figura del rapporto che non coglie l'esserci nel suo essere più proprio: l'esserci non è anzitutto il polo soggettivo di atti intenzionali, bensì è, più radicalmente, ciò che è già sempre esposto a se stesso e al mondo: «L'esserci è nel carattere dell'esser scoperto (*Entdecktseins*), è essere in un mondo (*es ist Sein in einer Welt*»[349]. Ciò che va pensato non è allora prima di tutto il rapporto intenzionale a un ente, ma il fatto che l'esserci, nel suo stesso essere, è già scoperto, aperto, esposto.

Heidegger precisa il senso di questa «scopritezza» (*Entdecktheit*) parlando di «*essere scoperto*, dell'*essere-in-un-mondo in maniera visibile* (*des sichtig In-einer-Welt-seins*)»[350]. La formulazione va trattenuta con precisione. L'esserci non è semplicemente in un mondo come un contenuto tra altri contenuti; il suo essere consiste nello stare esposto, nel trovarsi in evidenza, nel non potersi sottrarre del tutto alla propria apertura. È questo il punto in cui la fuga dell'esserci riceve la sua determinazione più concreta: l'esserci fugge non da qualcosa di esterno, ma dalla propria stessa scopritezza, dal fatto di essere già sempre visibile a se stesso nel proprio essere-nel-mondo. Per questo Heidegger può dire, con una formulazione alquanto forte, che l'esserci «*si difende da se stesso*»[351]; il che non significa semplicemente che l'esserci talvolta eviti una scomoda riflessione su di sé, quanto piuttosto che la struttura della fuga debba essere pensata come un vero e proprio difendersi da sé, ossia, difendersi dal proprio costitutivo essere scoperto: «Questo difendersi-da-se-stesso non è una contingenza dell'esserci, bensì

[346] Ivi, p. 589.
[347] Ivi, p. 599.
[348] Ivi, p. 589.
[349] Ivi, p. 597.
[350] Ivi, p. 591.
[351] Ivi, p. 599.

costituisce il suo essere»[352]. La fuga non è dunque un comportamento accidentale; essa appartiene alla costituzione stessa dell'esserci.

Il motivo della distorsione riceve, così, il suo senso pieno. L'esserci non si limita a non vedere il proprio essere; esso si difende da esso, e proprio in questo difendersi deforma il rapporto a sé e al mondo. Il conoscere, l'assicurarsi, l'acquietarsi nella certezza, il lasciarsi guidare da forme già tramandate di comprensione non sono allora semplicemente operazioni teoriche: essi sono modi concreti di questa difesa. In tal senso, la distorsione è una modalità fondamentale della vita dell'esserci, della sua stessa esistenza.

Tuttavia, se è vero che l'esserci si difenda da sé, allora non possiamo che domandare: da cosa, esattamente, si difende? Risponde Heidegger: «Ciò da cui esso si difende, la *minaccia* (*Bedrohung*), risiede nell'esserci stesso»[353]. Ovvero, la minaccia non è un che di esterno, all'infuori dell'esserci; non è qualcosa, come un pericolo, che sopraggiunga a un'esistenza in sé pacificata. Essa appartiene all'esserci stesso, al suo modo d'essere. E sarebbe proprio ciò, il fatto che l'esserci sia esposto a qualcosa che esso avverte come minaccioso a motivare la sua fuga. Ma, ancora, dobbiamo domandare: ma, esattamente, cos'è che lo minaccia? Cos'è che lo minaccia di sé?

Heidegger precisa ulteriormente: «La minaccia da cui l'esserci si difende, risiede nel fatto che esso è (*daß es ist*). *Che esso sia* (*daß es ist*) è la minaccia dell'esserci stesso»[354]. Non si potrebbe essere più espliciti. La minaccia non consiste in un contenuto particolare dell'esperienza, né in un accidente della vita, né in una circostanza empirica determinata: sssa risiede nel semplice e ineludibile fatto che l'esserci è. Con ciò il discorso si spinge sino al cuore del problema. L'esserci non fugge semplicemente da qualcosa che gli capita; fugge dall'esposizione implicita nel proprio essere, dal fatto di essere consegnato a se stesso senza poter mai del tutto coincidere con la propria sicurezza.

È da questo punto che il movimento del discorso potrà compiere il passo ulteriore. Se la minaccia risiede nel fatto stesso che l'esserci è, allora la fuga nella certezza, nell'acquietamento e nelle forme stabilizzate della comprensione non è che una risposta a questa più originaria esposizione. La distorsione, la scopritezza e la minaccia non costituiscono dunque tre temi giustapposti, ma tre momenti di un medesimo movimento: l'esserci è scoperto; proprio per questo è esposto a una minaccia che non viene da fuori ma dal suo stesso essere; e proprio per questo si difende da sé, deformando il proprio rapporto originario a sé e al mondo. È su questo

[352] *Ibidem*.
[353] Ivi, p. 599.
[354] *Ibidem*.

terreno che potrà finalmente emergere, con maggiore precisione, la determinazione più decisiva di tale minaccia.

8. Al fondo della fenomenologia e dell'esistenza: la spaesatezza

Se l'esserci, come mostrano le pagine finali del corso, si difende da se stesso, e se la minaccia da cui esso si difende risiede nel fatto che esso è, allora il problema non può arrestarsi alla sola determinazione della fuga, della distorsione o della scopritezza. Occorre ancora chiedere quale forma concreta assuma questa difesa nella vita dell'esserci. In altri termini: se la fuga dinanzi a sé stesso appartiene strutturalmente all'esistenza, in quale modo essa si realizza effettivamente? È a questo livello che diventa necessario osservare più da vicino la familiarità del mondo quotidiano, la sicurezza che essa produce, e il ruolo che in essa svolgono il conoscere e la tradizione.

La fuga dell'esserci dinanzi a sé stesso, infatti, non prende anzitutto la forma di un rifiuto esplicito o di una negazione dichiarata del proprio essere. Essa si realizza in modo molto più originario e più efficace là dove l'esistenza riesce a stabilizzarsi entro un orizzonte già leggibile, già interpretato, già rassicurante. L'esserci non vive normalmente nella tensione aperta verso il proprio essere; esso si muove, piuttosto, entro una rete di significati che gli consente di orientarsi senza dover continuamente riportare a tema l'enigmaticità della propria esistenza. Il mondo quotidiano si presenta in larga misura come un mondo già compreso; gli enti si danno in una familiarità (*Vertrautheit*) che rende possibile il movimento ordinario della vita. Proprio per questo, la quotidianità non è qualcosa di meramente accidentale o derivato nel senso debole del termine, ma è il modo concreto in cui l'esserci si mantiene presso il mondo e presso di sé.

Si enuncia, qui, il ruolo decisivo della tradizione. Le interpretazioni tramandate, infatti, siano essere pratiche, teoriche, linguistiche, culturali ecc., non rappresentano una dimensione secondaria della vita dell'esserci, ma ne costituiscono l'orizzonte quotidiano e normale di orientamento. Attraverso di esse, il mondo appare come già articolato, già fornito di rilievi, già disponibile in determinate possibilità di comprensione. In tal senso, la tradizione non è dunque solo un insieme di contenuti del passato, quanto piuttosto è il modo in cui un mondo si mantiene intelligibile ed esperibile nel presente. E in ciò, pertanto, è costituita la tipica familiarità del mondo. Nell'esperire, nel vivere quotidiano, nell'effettività dell'esserci, le cose non si danno mai in maniera opera, indeterminata, insensata, si presentano invece già sempre inserite e

dischiuse entro contesti di senso condivisi, entro possibilità interpretative che l'esserci può assumere senza doverle ogni volta ricondurre alla loro origine.

Questo punto è importante anche per evitare un fraintendimento troppo semplice. La familiarità del mondo non ha, qui, un significato puramente negativo. Senza una certa stabilizzazione del senso, l'esserci non potrebbe orientarsi, né rapportarsi agli enti, né stabilire relazioni relativamente stabili con il mondo, con sé e con gli altri. La vita quotidiana richiede che molte cose si presentino come già comprese, già praticabili, già affidabili. In questo senso, la familiarità non è una condizione subalterna, inferiore o difettiva dell'esistenza, quanto piuttosto la sua vera condizione reale e necessaria. Tuttavia, è bene sottolinearlo, proprio perciò essa possiede un carattere ambivalente: ciò che rende possibile l'orientamento può infatti, nello stesso tempo, coprire il carattere più originario dell'esistenza.

Prima di procedere nella determinazione di tale fenomeno più originario dell'esistenza, si consideri come tale ambivalenza valga, in modo particolare, per il conoscere. Heidegger insiste infatti sul fatto che il conoscere non è un atto neutrale di una coscienza che si rapporta a oggetti, ma una modalità del prendersi cura. Già in precedenza si è visto che il conoscere, nella forma della cura della certezza, tende a produrre assicurazione, stabilità, validità. Ora questo movimento riceve una determinazione ulteriore: «Al conoscere importa *di divenire familiare* (*heimish*) *nell'ente*, di essere in se stesso a casa nel modo dell'esserci assicurato»[355]. La formula è estremamente densa e va trattenuta in tutta la sua portata. Il conoscere non mira soltanto a stabilire proposizioni vere; mira anche a rendere l'ente familiare, a far sì che l'esserci sia "di casa" presso l'ente nel modo della sicurezza. Ciò che il conoscere cerca, nel suo fondo, è una forma di rassicurazione.

Con questa formulazione, Heidegger sposta ancora una volta il problema. Il conoscere non viene più interrogato soltanto come ricerca di certezza, ma come movimento di familiarizzazione dell'ente. Là dove il mondo potrebbe mostrarsi nel suo carattere problematico, opaco o minaccioso, il conoscere interviene stabilizzando, ordinando, assicurando. In tal senso, la conoscenza non è soltanto una modalità di accesso all'ente, è anche un modo attraverso cui l'esserci tenta di attenuare la problematicità del proprio essere-nel-mondo. La familiarità prodotta dal conoscere, dunque, non ha allora un significato semplicemente teoretico, è invece una sorta di figura esistenziale di difesa.

E si comprende così perché la quotidianità tenda a mantenere l'esserci entro una dimensione di sicurezza. Le interpretazioni della tradizione, le pratiche abituali, il sapere

[355] Ivi, p. 599.

scientifico, il linguaggio condiviso: tutto ciò concorre a produrre un mondo che appare relativamente stabile, prevedibile, affidabile. L'esserci non ha bisogno di riportare ogni volta a tema la propria esposizione originaria; può muoversi entro ciò che è già dato come intelligibile. In questo senso, la familiarità del mondo quotidiano svolge una funzione di acquietamento. Essa consente all'esserci di non trovarsi costantemente esposto all'enigmaticità del proprio essere.

Tuttavia, è proprio qui che si annoda il problema decisivo. Se al conoscere importa di divenire familiare nell'ente, ciò significa che la familiarità, in realtà, non è il fondo originario dell'esistenza: essa risulta essere prodotta, stabilita, assicurata. E ciò, a sua volta, significa che il mondo non è originariamente e semplicemente familiare: la familiarità è una risposta. Essa deve costituirsi, allora, sullo sfondo di una sorta di più originaria "non familiarità" dell'esserci rispetto al proprio essere. Il che vuol dire che la stabilizzazione della quotidianità non elimina il problema, bensì, lo copre. Le interpretazioni tradizionali e i modi consueti del conoscere non fanno scomparire la minaccia; la rendono meno avvertita.

È precisamente a questo livello del discorso, a conclusione del corso, che Heidegger introduce, finalmente, la nozione decisiva di «spaesatezza»[356] (*Unheimlichkeit*). Dopo aver mostrato che la minaccia da cui l'esserci si difende risiede nell'esserci stesso, scrive Heidegger:

> (…) c*iò dinanzi a cui* l'esserci *fugge*, nel modo della *cura della certezza*, è la *spaesatezza*. La spaesatezza è l'autentica minaccia sotto cui sta l'esserci. La spaesatezza è la minaccia che è nell'esserci in se stesso. La spaesatezza si mostra nella *quotidianità* dell'esserci. Questo fenomeno della spaesatezza non ha niente a che fare con la solitudine (…). Esso non diviene visibile, nella misura in cui l'esserci si perde nella riflessione su se stesso. Esso viene contraffatto, allorché si coglie l'esserci nel senso di una personalità. La spaesatezza, se si domanda che cos'è, non è *niente*, se si domanda dov'è, non è *da nessuna parte* (*nirgends*). Essa si esprime nella fuga dell'esserci dinanzi a se stesso in quanto fuga nella confidenza e nell'acquietamento[357].

Come si può evincere, il brano è decisivo, perché obbliga a rileggere retrospettivamente tutto il movimento precedente. La fuga dell'esserci, la distorsione, il mascheramento, l'acquietamento, il bisogno di validità, la tradizione, la familiarità dell'ente: tutto questo rinvia a un medesimo fondo, e precisamente al fatto che l'esserci, originariamente, non è presso di sé in una perfetta familiarità. Al fondo del senso mondano, al fondo dell'esserci, vi sarebbe tale condizione fondamentale di spaesatezza, la quale non è da intendersi, come si evince nella citazione, come stato psicologico, o come contingente esperienza di estraneità. Essa designa la minaccia

[356] *Ibidem*.
[357] Ivi, pp. 599-601.

autentica dell'esistenza stessa, il fatto che l'esserci è tale che il suo essere non gli è mai semplicemente garantito come un possesso pacifico, assicurato. Perciò non solo la sicurezza della quotidianità non può essere il fondo originario dell'esistenza, bensì, essa è il modo in cui l'esistenza cerca di sottrarsi a questa minaccia. L'esserci fugge da tale condizione cercando confidenza e acquietamento nel senso, ovvero, la fuga da tale spaesatezza di fondo, spaesatezza per il suo stesso essere, non si realizza anzitutto come rottura drammatica con il mondo, ma come immersione rassicurante in ciò che è già noto, già disponibile, già garantito. In tal senso, la familiarità quotidiana non si oppone esternamente alla spaesatezza, ne è piuttosto la forma difensiva. L'esserci si pone al riparo dalla propria non familiarità originaria stabilizzandosi in un mondo che appare familiare. In altro modo, l'esserci non fugge da un evento contingente, ma dal fatto che il proprio essere non gli è mai dato nella forma di una piena auto-coincidenza. La spaesatezza non è il contrario occasionale della familiarità; è ciò che la familiarità quotidiana tende costantemente a coprire. Essa non designa una semplice crisi dell'esistenza, ma il luogo in cui l'esserci viene sottratto all'illusione di una piena familiarità con sé e con il mondo.

La fondamentale condizione di spaesamento consente così di comprendere in modo nuovo il significato della tradizione e della quotidianità. Queste, infatti, non vanno svalutate in blocco come semplici luoghi dell'inautenticità; più radicalmente, esse devono essere comprese come modalità concrete mediante cui l'esserci si sottrae alla minaccia della spaesatezza. La quotidianità è reale, necessaria, costitutiva; ma proprio per questo essa non è mai innocente. In essa l'esserci si orienta, si rassicura, si familiarizza con l'ente. Il mondo quotidiano, in quanto costituito in una tradizione, in una trasmissione del senso, è come tale il mondo della familiarità, l'orizzonte in cui il senso si offre come un che di familiare: le cose vi appaiono come già comprese, già praticabili, già affidabili; gli altri vi sono incontrati entro ruoli e rapporti stabilizzati; il linguaggio stesso funziona come mezzo di orientamento già disponibile. In tal senso, la quotidianità non è qualcosa da eliminare, in quanto essa costituisce la forma normale in cui l'esserci vive il proprio rapporto col mondo. Ma proprio per questo la sua struttura è ambivalente. Perché la familiarità che essa produce non coincide ancora con la verità propria dell'esistenza; può anzi costituire il modo più efficace in cui l'esserci evita di esporsi all'originario spaesamento che caratterizza il proprio essere.

Conseguentemente, si lascia così anche meglio comprendere anche il senso ultimo della fenomenologia o, più precisamente, della distruzione fenomenologica. Se infatti la tradizione stabilizza la familiarità del mondo, e se il conoscere tende a rendere l'ente familiare nel modo dell'esserci assicurato, allora il compito della fenomenologia non può limitarsi a registrare tali forme di comprensione; deve piuttosto attraversarle e riportarle al loro fondo nascosto. La

distruzione non ha quindi il solo scopo di chiarire l'origine di alcuni concetti; essa mira a riaprire quella dimensione dell'esistenza che familiarità, quotidianità e certezza tendono costantemente a coprire: essa riconduce la familiarità del senso, entro cui l'esistenza è già sempre costituita, nello spaesamento da cui essa sgorga.

Si comprende così il senso complessivo della ricerca fenomenologica che il corso del 1923/24 lascia emergere. L'esserci non è da comprendersi né come soggetto della conoscenza né come semplice e stabile presenza dell'esistenza, bensì come quell'ente che, nel proprio essere, è costitutivamente esposto a una non familiarità che lo costringe a cercare continuamente forme di rassicurazione. Conseguentemente, la fenomenologia non si definisce più come fondazione della coscienza, né come assicurazione metodica del sapere. Il suo compito consiste piuttosto nel riportare l'esserci al fondo del suo stesso essere nel quale il senso non appare più come definitivamente garantito, ma come qualcosa che deve essere ogni volta nuovamente appropriato. Attraversando la tradizione e interrogando la quotidianità, la fenomenologia non distrugge semplicemente il mondo familiare, ne mostra invece il carattere derivato, riconducendolo a quella esposizione più originaria in cui l'esserci si trova costitutivamente minacciato dalla propria spaesatezza. La tradizione, la quotidianità, il sapere e la familiarità del mondo non vengono perciò semplicemente negati; vengono invece ricondotti al movimento esistenziale che li produce come risposte a una minaccia più originaria. La fenomenologia, proprio là dove sembra allontanarsi dalla filosofia come fondazione, giunge così a mostrare l'esistenza nel proprio carattere originario. Essa riconduce l'esserci nel proprio essere, nello spaesamento di fondo soggiacente alla familiarità del senso.

CAPITOLO IV –

Essere e tempo come cambio di paradigma

Se il percorso fin qui compiuto ha progressivamente mostrato come, nel giovane Heidegger, la fenomenologia si costituisca a partire dall'esperienza effettiva della vita, dalla distruzione della tradizione e dalla messa in luce dell'esserci nel suo carattere di esposizione, fuga e spaesatezza, con *Essere e tempo* il problema filosofico sembra assumere una configurazione nuova. Il passaggio all'opera del 1927 non può essere inteso, per questo, come una semplice prosecuzione lineare del cammino precedente. Pur nascendo chiaramente da esso, *Essere e tempo* ne rielabora in profondità il lessico, il centro tematico e, più radicalmente ancora, l'idea stessa di ciò che la filosofia debba essere.

Come si ha avuto modo di osservare, nei corsi precedenti, il problema veniva progressivamente ricondotto all'esserci, al suo mondo, alla sua storicità, alla sua quotidianità, fino a quel punto estremo in cui la spaesatezza mostrava il carattere non pacificato dell'esistenza. In *Essere e tempo*, invece, pur restando l'Esserci il punto di accesso privilegiato dell'analisi, il baricentro della ricerca non coincide più immediatamente con il chiarimento del suo modo d'essere. L'analitica esistenziale viene ora assunta come via di accesso a una questione più ampia e più radicale: la questione del senso dell'essere come tale. Già in questo primo spostamento si lascia cogliere una trasformazione decisiva. Ciò che nei testi precedenti appariva come interrogazione fenomenologica dell'esistenza viene ora inscritto entro un orizzonte ontologico più generale, in cui l'esserci non costituisce più il termine ultimo della ricerca, ma il luogo a partire da cui deve essere riaperta la domanda sull'essere.

In questo senso, *Essere e tempo* non apparirà qui semplicemente come il compimento del cammino precedente, ma come il luogo in cui tale cammino viene insieme proseguito e profondamente riformulato. Il problema non sarà dunque soltanto ciò che l'opera del 1927 afferma, ma anche ciò che, nella sua stessa impostazione, essa rende problematico. Interrogare *Essere e tempo* come cambio di paradigma significherà allora domandare in quale misura la svolta ontologica che esso inaugura mantenga fede alle esigenze fenomenologiche da cui

proviene, e in quale misura, invece, introduca una nuova figura della filosofia, il cui carattere fondativo resta tutt'altro che privo di tensioni e ambiguità.

1. La posizione della domanda sul senso dell'essere

Il testo si apre con l'enunciazione immediata del tema che dovrà essere affrontato, e tale enunciazione reca con sé, insieme, un'inquietudine e un certo imbarazzo: «Il problema dell'essere è oggi caduto nella dimenticanza»[358]. Secondo Heidegger, tuttavia, non si tratterebbe soltanto di una dimenticanza recente. A partire da Platone e Aristotele, infatti, la questione dell'essere non verrebbe più tematizzata in modo esplicito, ma sarebbe stata progressivamente lasciata sullo sfondo, sino a essere fatta passare sotto silenzio. Il punto, però, è ancora più radicale: non solo ci si sarebbe dimenticati della questione dell'essere, ma si sarebbe anche smarrita la capacità di riconoscere tale dimenticanza come dimenticanza, ossia di vedere che la questione dell'essere manca ormai di una trattazione diretta. Ciò sarebbe dovuto, secondo Heidegger, a una serie di pregiudizi che da tempo ne occultano la problematicità, neutralizzando in anticipo la domanda che chiede: che cos'è l'essere? A tale domanda, infatti, si risponde abitualmente sostenendo che l'essere è il concetto più generale di tutti, che esso è indefinibile, oppure che si tratta di qualcosa di talmente ovvio da non richiedere alcuna specifica attenzione filosofica[359].

Eppure, se si prende avvio dal nostro stesso vivere, ci si accorge immediatamente che siamo già sempre entro una comprensione dell'essere, dal momento che comprendiamo il senso per cui l'acqua "è" nel bicchiere, per cui io "sono" stanco, per cui tempo "è" trascorso. Ed è precisamente per questo che la domanda sembra, in un primo momento, poter essere scansata. D'altro canto, però, ci rendiamo anche conto che a questo essere non ci rapportiamo nel modo in cui ci rapportiamo a un essente, a una cosa o a un oggetto, il quale appunto è. Noi comprendiamo senza difficoltà che l'acqua è nel bicchiere, che io sono stanco, che tempo è trascorso; ma non appena si prova a interrogare il senso di questo "è", si incontra una difficoltà che non può essere elusa con la stessa facilità. Già da simili considerazioni, per quanto elementari, si lascia intravedere un tratto decisivo: noi siamo sempre nell'"è", cioè in rapporto con l'essere, e tuttavia tale rapporto non può essere assimilato a quello che intratteniamo con un ente, al quale ordinariamente attribuiamo l'essere. In questo senso, noi diciamo sempre

[358] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 13.
[359] Ivi, pp. 14-15.

l'essere dell'ente, nelle sue caratteristiche, nelle sue qualità, nei suoi attributi, ma non diciamo l'essere in quanto tale; e nondimeno – stando a Essere e tempo – l'essere è sempre l'essere di un ente.

Una volta resa manifesta tale ambiguità tra essere e ente, Heidegger passa a delineare la «struttura formale»[360] della questione. Il senso di questo passaggio consiste nel predisporre il problema in una forma che lo renda effettivamente accessibile, così da rendere possibile un'indagine che non resti prigioniera dei pregiudizi ormai sedimentati, se è vero che «il problema del senso dell'essere deve essere posto»[361]. Ma se l'essere non è qualcosa che si cerca come si cerca un semplice oggetto, allora ciò che deve essere anzitutto chiarito è il cercare stesso, o quantomeno la relazione che sussiste tra il cercare, il cercato e l'intorno entro cui la ricerca si svolge. Da un lato, il cercare è preventivamente orientato da ciò che viene cercato, poiché è il cercato stesso a motivare la ricerca. Dall'altro lato, però, ciò che inizialmente si cerca non è ancora il ricercato in senso pieno e determinato; piuttosto, si cerca il luogo in cui cercare, oppure colui cui rivolgersi affinché la ricerca effettiva possa cominciare. Per questo, il cercato si presenta anzitutto come interrogato. È infatti l'interrogato ciò cui ci si rivolge per poter pervenire al ricercato vero e proprio. Ma se è vero che noi stiamo cercando il ricercato, allora, affinché una ricerca effettiva possa sorgere e mantenersi, il ricercato deve già esserci disponibile in qualche modo, sia pure in forma ancora oscura; altrimenti la ricerca stessa non avrebbe alcun motivo di costituirsi. Tra ricerca e ricercato sussiste dunque una implicazione reciproca.

A questo punto viene spontaneo richiamare quanto Platone esponeva nel Menone: se sto cercando la virtù, come saprò che è proprio lei quando l'avrò incontrata? Come capirò che la ricerca deve arrestarsi, perché ha finalmente raggiunto il proprio oggetto? Come potrò riconoscere che quella che ho davanti è la virtù e non un'altra cosa? E ancora: se è proprio la virtù ciò che mi manca, in che modo posso cercarla? Da dove trae la ricerca il proprio metro? A tali domande Platone rispondeva con la teoria della reminiscenza, secondo la quale non soltanto il conoscere è fondamentalmente un ri-conoscere, ma, più precisamente, per conoscere qualcosa come tale, qualcosa che magari sto cercando, devo averla già incontrata precedentemente in qualche modo – per quanto la natura di tale incontro resti tutta da chiarire[362].

[360] Ivi, p. 16.
[361] *Ibidem*.
[362] Osserva Menone: «Ma in quale modo, Socrate, andrai cercando quello che assolutamente ignori? E quale delle cose che ignori farai oggetto di ricerca? E se per un caso l'imbrocchi, come farai ad accorgerti che è proprio quella che cercavi, se non la conoscevi?» (Platone, *Menone*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 27).

Per Heidegger si potrebbe dire che il problema si ripropone in una forma analoga, nella misura in cui il ricercato è ciò che conferisce direzione alla ricerca del cercante. E tuttavia, qui la questione si complica ulteriormente, poiché il ricercato non è un ente, ma il senso dell'essere, e la stessa espressione con cui tale ricercato viene nominato è tutt'altro che priva di difficoltà.

Quando infatti leggiamo in Essere e tempo che l'oggetto dell'indagine sarebbe il "senso" dell'essere, e che quest'ultimo essenzialmente non ha e non può avere le sembianze dell'ente – pena il misconoscimento della loro differenza – di fatto non sappiamo ancora bene che cosa aspettarci. Chiedere del senso dell'essere vorrebbe presumibilmente dire: in che senso essere? a cosa ci stiamo riferendo quando diciamo essere? come sta questa cosa dell'essere? essere: in che senso? Una delle reazioni più comuni che la lettura di queste pagine tende a suscitare, soprattutto quando ancora non si sa come procederà il testo, consiste proprio nel non vedere tale ambiguità, o nel far finta di non vederla, limitandosi a ripetersi: "sì sì, non si cerca semplicemente l'essere, ma il senso dell'essere". Eppure, è proprio questa opacità che occorre anzitutto preservare, senza nasconderla prematuramente. Su tale ambiguità torneremo, e più avanti nel nostro lavoro, sempre all'interno di questo capitolo, essa si chiarirà ulteriormente; per ora, tuttavia, è necessario sforzarsi di mantenerla aperta. Per questo, a differenza di quanto accade nel Menone, l'attenzione non è qui rivolta a un oggetto determinato, quale può essere la virtù o un'ape, a proposito del quale ci si domanderebbe come siano possibili la ricerca e il riconoscimento del ricercato, ma a una vera e propria incognita.

Tornando allora al filo del discorso, se noi siamo quell'ente per il quale l'acqua è nel bicchiere, per cui io sono stanco, per cui tempo è trascorso, ossia se noi siamo quell'ente che è sempre in una comprensione d'essere, allora il cercare stesso risulterebbe segnato sin da principio, in quanto strutturalmente già sempre situato entro una comprensione d'essere, per quanto questa possa non essere chiara sul piano concettuale. Come scrive Heidegger: «Questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto»[363]. A partire da ciò si comprende che, se tale comprensione appartiene al nostro stesso essere, in quanto siamo noi a interrogarci, a porre la domanda e a motivare l'indagine, allora ciò che dovrà essere interrogato nella ricerca, ciò che dovrà essere posto sotto esame, non sarà un ente x, ma proprio quell'ente che chiede e che ricerca: ecco l'interrogato. L'ente che chiede del senso dell'essere, e che dovrà perciò essere analizzato, è allora quello che Heidegger definisce come Dasein, l'ente che noi sempre siamo, l'Esserci; esso emerge precisamente dall'impostazione formale del problema dell'essere: «La

[363] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 17.

posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede una adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere»[364].

Tuttavia, in gioco non vi è soltanto l'Esserci. Se da un lato, infatti, se ne può riconoscere il primato rispetto alla questione dell'essere, in quanto «*la comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci*», sicché «la peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo *esser*-ontologico»[365], dall'altro lato è in questione anche un vero e proprio primato ontologico del problema dell'essere stesso, dal momento che una tale comprensione è sempre già presupposta in ogni rapporto con l'ente, benché poi venga sistematicamente lasciata sotto silenzio. In altri termini, non è soltanto l'ente che noi siamo a risultare privilegiato; è la questione dell'essere come tale a detenere un primato, poiché ogni accesso all'ente, ogni sapere dell'ente e ogni sua tematizzazione si muovono già sempre entro una comprensione dell'essere che, per lo più, non viene portata a esplicita considerazione.

In questa direzione si colloca la critica heideggeriana alle scienze, i cui concetti fondamentali si limiterebbero a delimitare una regione dell'ente senza porre in questione l'essere. Per Heidegger, nonostante la grandiosità dei risultati empirici conseguiti, è proprio qui che risiederebbe la crisi che attraversa le scienze sul piano dei loro fondamenti – ed è in questo senso che egli fa il verso a Husserl. E tuttavia, l'oggetto della critica è essenzialmente diverso. Per lo Husserl di quegli anni, la crisi che investe le scienze, e con esse la filosofia, concerne il senso e lo scopo del loro operare, nonché il misconoscimento delle condizioni di possibilità di una scienza autentica. La crisi, in tale prospettiva, è etica e fondativo-trascendentale, ed è la fenomenologia a doversene far carico[366] – questioni che, come è noto, troveranno poi nella *Crisi* il loro luogo più esplicito. Per Heidegger, invece, ciò che costituisce il motivo della crisi è precisamente la dimenticanza della questione dell'essere, e tale crisi non investe soltanto le scienze, ma il sapere stesso nel suo complesso, poiché ci si occupa unicamente dell'ente e delle sue regioni. Inoltre, anche ogni ontologia risulta, a suo giudizio, viziata in partenza; per questo Heidegger rivendica l'urgenza di una ontologia che aspiri a essere fondamentale, a partire dalla quale soltanto tutte le altre possano trovare fondazione. Ma, per fare questo, occorre prendere avvio dall'Esserci, in virtù di quella comprensione d'essere che è già presupposta in ogni

[364] *Ivi*, p. 19.
[365] *Ivi*, p. 24.
[366] Scrive Husserl: «Manca il riferimento alle origini fenomenologiche di ogni conoscenza, manca la fondazione di tutte le scienze obiettive a partire dall'universalità della coscienza conoscente. Manca, in sostanza, una scienza sistematica del fondamento che fornisca una comprensione ultima di ogni teoria a partire dalle fonti, che danno originariamente il senso, della soggettività, cui mette capo la conoscenza». In ragione di ciò, «soltanto una scienza trascendentale, cioè una scienza che penetri nelle profondità nascoste della vita conoscitiva operante, soltanto una scienza che sia stata in tal modo chiarita e giustificata può essere scienza in senso ultimo» (Husserl E., *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., rispettivamente p. 41, p. 42).

modalità di relazione con l'ente e che precede qualsivoglia chiarificazione o tematizzazione al riguardo: «Se riserviamo il termine ontologia alla ricerca teoretica esplicita concernente l'essere dell'ente, allora l'esser-ontologico dell'Esserci dovrà esser detto pre-ontologico. Ma ciò non significa semplicemente essente-onticamente, bensì essente nella maniera di una comprensione dell'essere»[367].

Se dunque l'intento di Heidegger è quello di indagare il senso dell'essere, in quanto questione fondamentale caduta nell'oblio, sarà necessario cominciare da quell'ente che ha un accesso privilegiato all'essere; «perciò – scrive Heidegger – *l'ontologia fondamentale*, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve essere cercata nell'*analitica esistenziale dell'Esserci*»[368]. Si tratta ora di comprendere in che modo si debba procedere concretamente.

2. Il proposito di una distruzione dell'ontologia tradizionale a partire dalla questione dell'essere

Essere e tempo è un'opera la cui genesi e la cui portata possono essere comprese soltanto se si tiene presente il decennio che precede la sua pubblicazione. In quel contesto, Heidegger approfondisce e fa propri tre nuclei tematici fondamentali: il pensiero protocristiano (Paolo, Agostino, Lutero, Kierkegaard), la filosofia di Aristotele e la fenomenologia husserliana. L'ordine secondo cui essi vengono qui richiamati non coincide, tuttavia, con il loro ordine cronologico; inoltre, se i primi due possono essere assunti come decisivi, ciò accade solo in quanto essi vengono accolti entro la prospettiva aperta dal terzo. È infatti nella frequentazione di Husserl, e dunque nell'esercizio del vedere fenomenologico, che Heidegger legge Aristotele e il pensiero proto-cristiano[369]. Da quest'ultimo egli ricava la dimensione storica come dimensione originaria dell'esistenza umana, insieme all'inquietudine che la attraversa in rapporto alla *parousia* e alla temporalità kairologica che da essa si sprigiona. Dallo studio di Aristotele, invece, Heidegger trae l'idea secondo cui l'esistenza è essenzialmente movimento; ed è proprio a partire da tale intuizione che egli avvia una riformulazione del concetto di ontologia, facendolo muovere dall'analisi delle modalità concrete attraverso cui si struttura la

[367] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 24.
[368] Ivi, p. 26.
[369] «Compagno del mio cercare fu il giovane Lutero e modello Aristotele, che quello odiava. Alcuni impulsi me li diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl» (Heidegger M., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, cit., p. 13). Vedasi sul tema Vicari D., *Ontologia dell'esserci: la riproposizione della questione dell'uomo nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Zamorani, Torino 1996; Ardovino A., *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e associati, Milano 1998; Volpi F. (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 59-129.

vita umana nella sua peculiare motilità[370]. Attraverso questi studi, però, Heidegger non si limita a fornire un'esposizione filosofica dei contenuti degli autori presi in esame; al contrario, egli li sottopone a una vera e propria appropriazione fenomenologica. Leggere Aristotele, leggere Paolo, leggere Kant, significa allora far emergere, attraverso tali letture, i fenomeni stessi.

Ma che cosa vuol dire, propriamente, appropriarsi dei fenomeni stessi, espressione che ricorre con insistenza in *Essere e tempo*? Per rispondere a tale domanda, occorre chiarire più precisamente come si configurino il fine e il metodo con cui Heidegger conduce l'indagine sull'essere. Preventivamente, si può dire che qui entrano in gioco tre momenti fondamentali: la distruzione della tradizione, il vedere fenomenologico e l'esplicitazione ermeneutica.

Si può cominciare dal primo. Come si è visto, l'opera si apre sollevando il problema dell'essere: manca una sua trattazione diretta, e tale dimenticanza è divenuta tanto profonda da non essere più nemmeno riconosciuta come tale; sicché non ci si imbarazza neppure dinanzi a questa mancanza. E tuttavia, se prendessimo in mano un qualsiasi manuale di storia della filosofia, difficilmente saremmo disposti a sostenere che, dai tempi di Platone e Aristotele, sia venuta meno una riflessione filosofica degna di questo nome. Si potrebbe senz'altro discutere se alcuni pensatori meritino o meno di essere riconosciuti a pieno titolo come filosofi; ma affermare che non si sia più fatta filosofia suonerebbe poco più che come una barzelletta. Ciò che invece, agli occhi di Heidegger, sarebbe rimasto costantemente inindagato è l'essere in quanto tale. Eppure, come si è già detto, quando diciamo essere lo diciamo sempre in relazione all'ente: io sono, l'acqua è, e così via. In questo senso, siamo già sempre in una qualche comprensione dell'essere. Se allora ci si è dimenticati di una sua tematizzazione esplicita, ciò non sarebbe avvenuto per semplice disattenzione filosofica o per superficiale smemoratezza, ma a causa della natura stessa dell'essere: ogni volta che proviamo a dire essere, ci riferiamo inevitabilmente a un ente.

A tale difficoltà si aggiunge poi la dimensione storica dell'Esserci, che lo fa essere sempre secondo rispetto al passato che lo precede, e il cui portato non può mai essere assunto come una eredità neutra. All'Esserci sono assegnati usi, costumi, modi di pensare, e tali determinazioni contribuiscono a configurare il modo in cui esso comprende se stesso e il mondo che lo circonda, sempre prima che possa darsi una effettiva autocritica. In questo senso, all'Esserci è sempre consegnata una tradizione, la quale si configura anche come lascito filosofico; ed è precisamente qui che si gioca la possibilità stessa di mettere a tema il problema dell'essere. A partire dal pensiero greco, infatti, si sarebbero storicamente succedute diverse

[370] Cfr. Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010.

ontologie – si pensi alla *doctrina* medievale o al pensiero moderno – le quali, secondo Heidegger, avrebbero tutte lasciato inindagato l'essere, trasmettendo così alla posterità tale dimenticanza. La riflessione filosofica, di volta in volta, avrebbe preso le mosse dall'assunzione dell'ontologia tradizionale, vale a dire di quell'ontologia che le è stata tramandata come tradizione.

Se si prende sul serio quanto Heidegger afferma, è possibile immaginare la solitudine entro cui la sua indagine si troverebbe a procedere, dal momento che non vi sarebbero riferimenti filosofici disponibili presso cui trovare conforto o appoggio. E tuttavia, se noi, nel nostro commercio con l'ente, ci muoviamo sempre entro una comprensione dell'essere già prima di ogni tematizzazione esplicita, allora, così come tale comprensione è presupposta nel rapporto quotidiano con l'ente e nelle stesse scienze, allo stesso modo essa dovrà essere presupposta anche nelle varie ontologie. Il compito che si profila è dunque quello di una ricerca filosofica capace di mettere in luce la comprensione dell'essere che l'ontologia tradizionale, nei suoi snodi essenziali, ha tacitamente presupposto; e, nel far questo, essa dovrà insieme distruggere ciò che si è venuto sedimentando e tramandando.

> Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla sua propria storia, bisogna che una tradizione sclerotizzata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi *seguendo il filo conduttore del problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida[371].

Quella che Heidegger chiama "distruzione" non deve dunque essere intesa come un semplice radere al suolo, né come un radicale congedo dall'ontologia tradizionale, quasi che si trattasse di emanciparsi una volta per tutte dal falso. Piuttosto, essa consisterebbe in una riappropriazione positiva della tradizione, che, procedendo a ritroso – da Kant ad Aristotele, passando per Cartesio – mira alla liberazione di quel sostrato fondamentale che le diverse ontologie presuppongono e che, pur nella varietà dei loro contenuti speculativi, le accomuna. Più concretamente: mettendo in luce la concezione dell'essere che è presupposta nelle differenti formulazioni filosofiche, occorre risalire all'origine stessa di tale presupporre; ed è per questo che l'indagine deve assumere un carattere storiografico[372]. Solo a partire da qui diventa

[371] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 36.
[372] Cfr. *Ivi*, p. 34.

possibile riproporre una formulazione genuina del problema dell'essere, che muova direttamente dal suo ambito originario[373].

Si vede allora come il senso della distruzione sia essenzialmente più profondo e più complesso di quanto il termine, a prima vista, sembrerebbe suggerire. Anche per questo, in italiano, si è ormai soliti tradurre *Destruktion* – la parola impiegata da Heidegger – con "decostruzione". Il termine conserva infatti il riferimento alla distruzione, ma lo fa nel senso di uno scomporre e ricomporre, di una analisi e di una sintesi, di una comprensione che non si arresti alla superficie ma scavi sino al fondo; una comprensione che, smontando e rimontando il proprio oggetto, ne porti in luce l'origine nascosta, alla quale è dovuto il suo essere così e così. Solo in questo modo può essere riportato alla luce l'orizzonte entro cui una tematizzazione diretta dell'essere diventa possibile senza risultare viziata *ab origine*, cioè senza trovarsi inconsapevolmente prigioniera dell'ontologia tradizionale e dei suoi presupposti. Portare in chiaro questa possibilità costituisce precisamente il compito della distruzione.

3. La problematica idea di fenomenologia

Dopo la dichiarazione d'intenti, si rende necessario chiarire quale sia il metodo secondo cui l'indagine dovrà procedere, tenendo fermo che ciò a cui essa mira è la formulazione di una ontologia fondamentale. Heidegger affronta esplicitamente la questione nel § 7 di *Essere e tempo*, un paragrafo divenuto celebre non soltanto per l'originalità dei contenuti che vi vengono esposti, ma anche per l'implicita presa di distanza che in esso si lascia intravedere nei confronti del maestro Husserl.

Si è detto che il punto di partenza è costituito da «lo scoprimento dell'essere dell'ente e l'esplicazione dell'essere stesso»[374], e che, per fare questo, è richiesto un metodo adeguato a tale fine. Si è però anche osservato che l'ontologia qui in questione non può essere nulla di analogo alle ontologie che si occupano di ambiti circoscritti dell'ente, poiché, nell'ontologia fondamentale, ne va dell'essere stesso, per quanto esso sia sempre dell'ente. Il metodo, perciò, non può trarre ispirazione da nessuna indagine già avviata sull'ente, ma deve ricavare il proprio procedere dall'oggetto stesso che intende indagare. È per rispondere a questa esigenza che

[373] Per Heidegger, tale ambito coinciderebbe con quello della temporalità. Sin dall'inizio dell'opera, infatti, Heidegger annuncia programmaticamente la necessità di portare in luce dapprima la temporalità dell'Esserci (*Zeitlichkeit*) e, successivamente, quella dell'essere stesso (*Temporalität*); e tuttavia, com'è noto, *Essere e tempo* rimane incompiuto, mancando proprio la trattazione di quest'ultima, punto decisivo per l'interpretazione del senso della *Kehre* e dell'intero sviluppo del *Denkweg*.
[374] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 41.

Heidegger introduce il concetto di fenomenologia, il cui riferimento a Husserl è, ovviamente, imprescindibile; si consideri, d'altra parte, che lo stesso Heidegger ringrazia esplicitamente il maestro per il suo insegnamento, senza il quale *Essere e tempo* non sarebbe stato concepibile[375]. E tuttavia, per chi sappia leggere tra le righe, non può passare inosservata una effettiva presa di distanza, poiché la fenomenologia, con tutto il suo portato filosofico, viene ricondotta a semplice metodo; Heidegger scrive infatti: «L'espressione "fenomenologia" significa propriamente un *concetto di metodo*. Essa non caratterizza il che-cosa reale degli oggetti della ricerca filosofica, ma il *come* di quest'ultima»[376]. A ciò si aggiunga, inoltre, che, per chiarire in che cosa essa consista, Heidegger decide di oltrepassare senza esitazioni i lavori del maestro, rivolgendosi piuttosto alle origini greche del concetto, di cui vengono analizzati i due termini costitutivi, ossia quelli di fenomeno (*φαινόμενον*) e di logos (*λόγος*). Molto vi sarebbe da dire sulle ragioni di questo distacco, e alcune differenze tra i due pensatori emergeranno nel corso della trattazione. Per ora basti tenere presente che, in queste pagine di *Essere e tempo*, viene esercitata una personale appropriazione della fenomenologia, al di là dell'insegnamento husserliano, e che tale appropriazione è fondamentalmente motivata dal modo in cui Heidegger concepisce l'istanza stessa della fenomenologia – ed è proprio su questo che occorre adesso soffermarsi.

Si può cominciare dal fenomeno. In greco, esso è legato all'ambito semantico della luce (*phos*), dunque all'illuminare, al porre in luce e, conseguentemente, al manifestarsi. Il «fenomeno» (*Phänomen*) viene inteso come «*ciò che si manifesta in se stesso*, il manifesto»[377] e verrebbe a coincidere con la concezione greca di "ente", di ciò che è; l'ente che è, è in quanto manifesto. In realtà, però, l'ente può manifestarsi secondo modi differenti, e ciò rende possibile che esso si dia come mera «parvenza»[378] (*Schein*), ossia spacciandosi per ciò che in verità non è – come quando ciò che pare essere un uomo si rivela poi essere un manichino – oppure come «apparenza»[379] (*Erscheinung*), vale a dire quando qualcosa non si manifesta direttamente, ma viene annunciata dal manifestarsi di qualcos'altro, come avviene, per esempio, nel caso della malattia, annunciata dai suoi sintomi, o del simbolo, per cui, in un bosco, la presenza di orsi

[375] «Le ricerche che seguono sono state possibili solo sul fondamento posto da Edmund Husserl, con le cui *Ricerche logiche* la fenomenologia venne alla luce». Inoltre, in una nota: «Se la ricerca che segue fa qualche passo avanti nel dischiudere le "cose stesse", l'autore deve ringraziare in primo luogo E. Husserl che negli anni di assistentato a Friburgo gli rese familiari i più diversi campi dell'indagine fenomenologica mediante una incalzante guida personale e il più libero accesso a ricerche ancora non pubblicate». Oltre alla dedica iniziale che recita: «*A Edmund Husserl con venerazione e amicizia*» (Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., rispettivamente p. 54, p. 55, p. 7).
[376] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 42.
[377] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 43.
[378] *Ibidem*.
[379] *Ivi*, p. 44.

viene segnalata da un cartello, che propriamente non è una manifestazione di orsi. E tuttavia non si deve pensare che il concetto di fenomeno si esaurisca in queste due determinazioni; d'altronde, non è ancora chiaro in che rapporto stiano il fenomeno, la parvenza e l'apparenza. Se infatti si è detto che la parvenza è il manifestarsi di qualcosa sotto mentite spoglie, si deve comunque riconoscere che, originariamente, è il manifestarsi stesso a rendere concepibile la parvenza. Quando mi accorgo che ciò che sembrava un uomo è in realtà un manichino, tale scarto è possibile solo sul fondamento della manifestatività del primo, la quale viene modificata come manifestazione del secondo, secondo un nuovo senso; anche una illusione, per quanto vana e priva di concretezza materiale, possiede pur sempre un proprio statuto di realtà e di manifestatività. Da ciò risulta il carattere secondo della parvenza, nella misura in cui essa è fondata nel manifestarsi, nella fenomenicità stessa del fenomeno. E lo stesso deve dirsi dell'apparenza: il sintomo, il simbolo, per annunciare ciò che resta nascosto, devono comunque manifestarsi per poter assolvere tale funzione; altrimenti, quella relazione non potrebbe sussistere. Senza manifestatività, non vi è alcuna relazione segnica. In conclusione, «apparenza e parvenza sono, in modo diverso, fondati nel fenomeno»[380]. Quest'ultimo, però, non deve essere inteso in senso kantiano come «semplice apparenza»[381], cioè come oggetto sensibile distinto dalla cosa in sé, la quale resterebbe consegnata allo statuto di puro noumeno inattingibile[382]. Il fenomeno nomina piuttosto la dimensione originaria del manifestantesi e del suo manifestarsi, sulla quale si fondano i diversi gradi e le differenti modificazioni della manifestatività.

Si deve ora passare al logos. Già a un primo approccio ci si imbatte in una difficoltà, poiché l'ambiguità di tale parola è cosa nota da lungo tempo; molteplici sono infatti le traduzioni che, a seconda dei contesti, sono state adoperate: parola, ragione, linguaggio, giudizio. Secondo Heidegger, tuttavia, simili traduzioni non restituiscono ciò che essa significherebbe in senso primario, poiché escludono proprio quella dimensione fondativa a partire dalla quale il logos può essere inteso nei suoi diversi modi. Per rendere conto di tale dimensione, Heidegger propone di intenderlo come "discorso", ma il senso di questa parola deve essere subito precisato. Non si tratta, infatti, né della mera asserzione o del giudizio, né tanto meno della componente acustica, che rinvierebbe il discorso alla sfera della parola, della voce e della dimensione organica. Ciò che è peculiare del discorso sarebbe piuttosto la sua capacità di porre in mostra, di far vedere, cioè la sua natura apofantica; Heidegger scrive infatti:

---

[380] *Ivi*, p. 45.
[381] *Ibidem*.
[382] Cfr. Kant I., *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 2017, pp. 311-333.

«*Λόγος*, in quanto discorso, significa piuttosto qualcosa come *δηλοῦν*, render manifesto ciò di cui nel discorso "si discorre"»[383]; il logos fa vedere l'oggetto di cui i discorrenti discorrono. Anche qui, come già per il fenomeno, è la capacità di portare a manifestazione ciò che rende il logos quello che è, ed è precisamente in questo che consisterebbe la sua verità.

Per quanto riguarda quest'ultima, infatti, sarebbe errato relegarla entro l'ambito del giudizio, come invece tende a fare una certa tradizione filosofica; a maggior ragione se essa viene intesa come *adaequatio rei et intellectus*, vale a dire come concordanza tra ciò che si asserisce e il corrispettivo stato di cose. Le difficoltà cui si espone una concezione adeguazionista della verità sono, filosoficamente, ben note, e ciò almeno per due ragioni fondamentali. La prima è che, se si intendesse l'*adaequatio* come il ponte che unisce due oggetti ontologicamente differenti – l'asserzione e il suo oggetto –, nulla sarebbe in grado di spiegare in modo esaustivo come tale legame possa instaurarsi, come si possa passare dall'uno all'altro. Per esempio, nella proposizione "la neve è bianca e bagnata", nulla, propriamente, del bagnato e del candore della neve è effettivamente qui presente. E la difficoltà persisterebbe anche qualora si introducesse un termine terzo capace di mediare tra i due, poiché si renderebbe allora necessario un ulteriore termine che mediasse tra uno dei termini e il mediatore, e poi ancora un altro tra il mediatore e l'altro termine, e così via all'infinito, secondo la logica del terzo uomo aristotelico. La prima difficoltà concerne dunque la natura stessa del rapporto, una volta che la proposizione, da un lato, e lo stato di cose, dall'altro, vengano concepiti come due termini distinti. La seconda riguarda invece la natura della verificazione della concordanza. Nel modello adeguazionista, l'asserzione funzionerebbe come una "immagine" dello stato di cose, la cui somiglianza, uguaglianza o diversità rispetto a quest'ultimo dovrebbe stabilirne la verità o la falsità. Ma il modo in cui tale verificazione avvenga resta oscuro, giacché si dovrebbe ancora chiarire come essa possa passare da un termine all'altro e, soprattutto, come possa abbracciarli entrambi, data la loro essenziale diversità. Rimane dunque oscuro lo statuto ontologico del criterio, nonché il modo in cui esso possa essere all'altezza di ciò che dovrebbe misurare.

Inoltre – per tornare a Heidegger – perché qualcosa come l'*adaequatio* possa instaurarsi e sussistere, l'oggetto di cui nel logos si discorre deve anzitutto essere posto in mostra e sottratto al nascondimento; in questo senso, esso deve essere scoperto. Ed è soltanto perché al discorso appartiene tale dimensione apofantica che ciò che viene mostrato può poi darsi come vero o falso nell'ambito della rappresentazione e del giudizio. Si vede allora come, per Heidegger, la

[383] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 47.

parola verità dica, da un lato, la dimensione originaria a partire dalla quale tutte le altre concezioni della verità possono fondarsi, ossia quella della manifestatività; dall'altro, invece, essa dice anche la dimensione del giudizio, cioè quella forma derivativa in cui la verità fa coppia con il falso. Ma se le cose stanno così, vale a dire se la verità è in primo luogo svelatezza, fenomenicità, allora, nonostante il logos consista in un lasciar vedere, esso «*non* può affatto essere considerato il "luogo" primario della verità»[384]. Il primato compete piuttosto all'ente manifesto, a ciò che è percepito in presenza, "in carne ed ossa".

Una volta analizzati il *φαινόμενον* e il *λόγος*, si può tornare alla fenomenologia heideggeriana. Come si è detto, essa consisterebbe essenzialmente in un metodo, poiché non concernerebbe la definizione del che-cosa degli oggetti, quanto piuttosto l'accesso al loro come. Vi sarebbe perciò un senso «formale» della fenomenologia, che Heidegger formula nei seguenti termini: «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»[385]. Mentre le discipline ontiche si occupano di determinati ambiti dell'ente e, così facendo, circoscrivono l'oggettualità degli enti cui si riferiscono, la fenomenologia mira piuttosto all'esibizione, e dunque alla descrizione, della manifestazione delle cose nel loro proprio, entro i limiti del loro peculiare modo di darsi, e ciò prima di qualsiasi categorizzazione o classificazione sapienziale. La dimensione da cui essa prende avvio è quella dell'esser presente dell'ente o, con Husserl, quella della «intuizione originalmente offerente». Se infatti vi è un fondo comune tra i due pensatori, esso consiste precisamente nell'esigenza che l'indagine fenomenologica muova da ciò che è in presenza, da ciò che si manifesta nel qui e ora, e che a questa manifestazione si mantenga fedele, senza introdurre concetti o teorie che pregiudichino l'esibizione dell'ente[386]. Inoltre, se per Heidegger il luogo sorgivo della verità è l'ambito manifestativo e non quello del giudizio, si può considerare questo come uno degli insegnamenti più importanti – forse il più importante – della fenomenologia husserliana; si pensi, ad esempio, a quanto viene messo in luce nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* e che troverà poi una trattazione più ampia in *Esperienza e giudizio*, ossia che le forme del giudizio risultano già prefigurate a livello antepredicativo nello strutturarsi dell'esperienza percettiva e che in essa trovano il loro fondamento. Su questo punto Heidegger attinge senza dubbio da Husserl.

---

[384] Ivi, p. 48.
[385] *Ivi*, p. 50.
[386] Basti portare in memoria quanto dichiarato dal «*principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell' "intuizione"* (per così dire in carne ed ossa) *è da assumere come esso si dà*, ma anche *soltanto nei liniti in cui si dà*» (Husserl E., *Idee I*, cit., p. 53).

Fino a qui il discorso potrebbe sembrare piuttosto chiaro. In realtà, nostro malgrado, le cose sono più complicate di quanto appaiano, soprattutto se ci si sofferma un momento su quanto detto a proposito del fenomeno. Nelle righe precedenti si è oscillato tra la considerazione del fenomeno come manifestazione e quella del fenomeno come presenza, e ciò, apparentemente, a buon diritto, poiché ciò che si manifesta deve essere necessariamente in presenza. E tuttavia non è possibile affermare il contrario. In che senso? Nel senso che fenomeno e presenza non coincidono affatto. Occorre allora guardare più da vicino. Se Heidegger intende il senso metodico della fenomenologia come un «*lasciar vedere* [corsivo mio] da se stesso ciò che si manifesta»[387], bisogna chiarire il significato di questo lasciare. Come egli stesso osserva, infatti, se per fenomeno si intende ciò che è scoperto, è però anche vero che ad esso appartiene un rischio costante, vale a dire quello di poter essere coperto. Può accadere, ad esempio, che altri fenomeni vadano a coprire il fenomeno in questione, secondo un gioco di determinazioni esteriori; oppure, l'occultamento può essere necessario, nel caso in cui la disponibilità a venire coperto o a celarsi da sé appartenga alla natura stessa del fenomeno. Dall'altro lato, però, ci si può spostare sul versante del logos e considerare i rischi che lo riguardano: esso, infatti, può perdere la propria capacità apofantica, limitandosi alla ripetizione di discorsi che, sedimentandosi e accumulandosi, ostacolano l'esibizione di ciò di cui nel discorso si discorre, e così finiscono per coprire il fenomeno stesso da cui non si riesce più ad attingere direttamente – ed è questo, ad esempio, il caso dell'ontologia tradizionale nei confronti dell'essere. Ricapitolando, ci troviamo di fronte al fenomeno e alla possibilità del suo venir coperto. Ma che ne è della presenza? Se dicessimo: vi è la presenza e la possibilità del suo venir coperta, staremmo forse dicendo la stessa cosa? In realtà no. Ed è proprio qui che il discorso entra in una impasse. Occorre, dunque, una precisazione. Bisogna tornare al fenomeno.

Quando Heidegger introduce tale concetto, lo si è visto, egli lo riconduce alla sua origine greca. Fenomeno concerne l'ambito semantico della luce, sicché esso significa l'illuminato, il manifesto, ciò che è posto in luce. Tuttavia, a rigore, perché si possa parlare di luce, è necessario considerare anche l'ombra, giacché, senza di essa, non si comprenderebbe il senso stesso dell'illuminare e dell'illuminato. Ed effettivamente Heidegger osserva che «esser-coperto è il concetto contrario di "fenomeno"»[388], il che significa l'unità essenziale di luce e ombra, in quanto l'una si costituisce tramite l'altra – conseguenza del fatto che il fenomeno non nomina semplicemente l'ente manifesto, ma anche l'ambito della manifestatività stessa: l'illuminato e

[387] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 50.
[388] *Ivi*, p. 51.

la luce[389]. A ben vedere, vi sono però almeno due modi dell'essere in ombra: da un lato, ciò che è stato scoperto e che poi viene «*ricoperto*»; dall'altro, ciò che invece «*non è stato ancora scoperto*»[390], rispetto a cui non si dà né consapevolezza né ignoranza, proprio perché esso resta totalmente assente dall'intorno della manifestatività. Ma se il fenomeno indica ciò che si manifesta, una volta coperto esso è ancora fenomeno? A rigore, si deve rispondere negativamente. E che ne è allora di esso? In che rapporto stanno il fenomeno e ciò che resta in ombra? Evidentemente, essi sono due facce della stessa medaglia. Un ente può essere in presenza e tuttavia non essersi ancora reso manifesto; non solo: esso potrebbe anche essere già stato scoperto e poi ricadere nel nascondimento, continuando nondimeno a sussistere. Si può allora comprendere come vi sia differenza tra presenza e manifestatività, e come, per quanto ciò che si manifesta debba necessariamente essere in presenza, secondo le peculiari modalità che gli competono, tale attribuzione non possa essere rovesciata in senso reciproco, poiché non è affatto detto che, quando qualcosa sia in presenza, esso anche si manifesti .

Quando dunque Heidegger afferma che il compito della fenomenologia consiste nel fare in modo che i fenomeni si manifestino da se stessi, ciò significa anzitutto che essa deve sottrarli al nascondimento e portarli in luce, entro l'intorno della manifestatività; e, parimenti, affinché tale operazione possa avere senso e successo, la fenomenologia deve anche fare sì che essi si esibiscano, e vengano esibiti, secondo le loro proprie e peculiari modalità di manifestazione, entro i limiti che a queste appartengono[391].

---

[389] Cfr. Sini C., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, pp. 139-146. Già Husserl in verità segnalava l'ambivalenza di tale concetto: «La parola fenomeno ha un doppio senso per via dell'essenziale correlazione fra *l'apparire* (*Erscheinen*) e *ciò che appare* (*Erscheinenden*). Φαινό μενον vuol dire propriamente ciò che appare, e tuttavia è usato di preferenza per l'apparire stesso, per il fenomeno soggettivo» (Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, a cura di Biemel W., Nijhoff, Den Haag 1950, trad. it. a cura di Sini C., *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 140-141). Nondimeno, sarebbe un grave fraintendimento ricondurre tali affermazioni nella via heideggeriana che si sta delineando. Una cosa sarebbe infatti la correlazione e, in questa, la differenza tra ciò che appare e l'apparire, nel senso della relazione tra la presenza e il suo stesso presentarsi, tra la cosa manifesta e il manifestarsi in quanto tale, e altra cosa sarebbe invece, concettualmente, in senso husserliano, la correlazione tra ciò che appare e l'apparire in quanto correlazione tra la cosa che appare (l'oggetto intenzionale) e le manifestazioni soggettive di tale apparire (cfr. Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Hua XVIII e Hua XIX/1-2, a cura di Holenstein E., Panzer U., Martinus Nijhoff, Den Haag 1975-1984; trad. it. a cura di Piana G, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 472.), o ancora, in un ulteriore senso possibile, in quanto correlazione tra ciò che appare e i modi di datità dell'apparire (cfr. Husserl E., *Idee I*, cit.). In generale, sul tema, può vedersi von Hermann F.-W., *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il melangolo, Genova 1997.

[390] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 51.

[391] Secondo Sini sarebbe proprio il nesso che Heidegger istituisce tra la fenomenologia e l'unità di luce e ombra a condurre infine l'impresa di *Essere e tempo* al proprio naufragio: «C'è una riflessione di Heidegger sulla parola *phainomenon* che lui collega a *phos*, la luce. E, lì, i giochi sono fatti. E lì, come dire, il fallimento di *Sein und Zeit* è già annunciato, perché se la fenomenologia è scienza del come *ta onta*, gli enti, vengono alla luce del sole (perché dice proprio questo, Heidegger: *ta phainomena*, cioè le cose che stanno sotto la luce del sole), è già immediatamente detto che l'ombra della notte da cui proviene questa luce, del buio che è condizione perché vi sia una luce, la fenomenologia non si può occupare; o, per così dire, questo incontro non potrà mai varcare la linea di

3.1 Lo statuto fenomenologico del concetto di velatezza

Se si torna alla citazione di *Essere e tempo*, secondo cui fenomeno sarebbe "l'automanifestantesi", ciò che si manifesta in sé stesso da sé stesso, sembra imporsi da sé il paradosso di una domanda: se la fenomenologia si occupa del fenomeno, di ciò che per definizione è manifesto e che quindi, come tale, sarebbe già manifesto, allora, quale sarebbe il suo senso? A che la sua operazione? Essa si limiterebbe a ribadire ciò che appare e ad esercitare una mera presa d'atto? Evidentemente, la risposta deve essere negativa. Ma allora cosa si proporrebbe di fare, andare al di là del fenomeno? In tal caso, però, non sarebbe più fenomenologia.

Se ci si propone di chiarire l'istanza della fenomenologia a partire dal concetto di fenomeno, il paradosso non sembra destinato a risolversi. Per ovviare a tale impasse, sembrerebbe dunque necessario indagare il senso della fenomenologia in modo per così dire controintuitivo, ovvero non a parti-re dal fenomeno, da ciò che si manifesta (che muoverebbe il paradosso in circolo), bensì volgendo a ciò che può essere portato a manifestazione, e quindi a ciò innanzitutto non si manifesta. Dunque domandando del senso di questo "può": cos'è che non si manifesta e che si può portare a manifestazione? E cos'è invece che non si può e che, pertanto, sarebbe fenomenologicamente un non senso pensare che si possa?

A tal fine, si dovrebbe prendere in esame uno dei concetti fondamentali che avrebbe accompagnato la riflessione heideggeriana sin dai suoi primi sviluppi, e che consentirebbe di captare l'istanza della fenomenologia spezzandone l'irresolubile circolo: il concetto di velatezza. Sarebbe infatti sul discrimine della velatezza, ossia di ciò che è nascosto, coperto, non manifesto, che sarebbero statuiti tanto l'oggetto della fenomenologia quanto i limiti e la legittimità della sua indagine e delle sue operazioni. Dimodoché si potrebbe finanche azzardare che sarebbe proprio sulla soglia della velatezza e del suo senso che si giocherebbe la partita della fenomenologia in generale.

Una prima delucidazione del concetto di velatezza nel suo portato fenomenologico andrebbe certamente ricercata all'interno della riflessione husserliana. In particolare, si dovrebbe attenzionare il rapporto che sussisterebbe tra ciò che è velato e ciò che deve essere condotto a manifestazione. Un rapporto che, notoriamente, nello spettro fenomenologico avrebbe come fondamentale protagonista l'essere della coscienza, la quale, proprio in virtù del

luce della parola già giocata, già pregiudicata» (Bonaldi C., Storace E. S. [a cura di], *Dialogo su essere e tempo*, Albo Versorio, Milano 2003, p. 49).

suo essere velata, verrebbe resa oggetto dell'appropriazione fenomenologica. Essa, infatti, risulterebbe essere coperta nell'atteggiamento e nel mondo naturali, in quanto da questi costitutivamente presupposta, in un duplice senso: in primo luogo, in qualità di prima ed ultima fonte legittima del senso in generale; in secondo luogo, in quanto regione assoluta dell'essere, ovvero in quanto ambito del reale suscettibile di analisi pura e sistematica. A seguito della sua scoperta mediante la riduzione[392], ne seguirebbe infatti l'analisi della propria legalità eidetica, e ciò secondo un approccio "statico", incentrato sulla correlazione fondamentale sussistente tra gli atti e l'oggettualità (o detto altrimenti tra i modi di datità dell'apparire e ciò che appare), e secondo un approccio "genetico", volto all'intessersi delle operazioni e allo stratificarsi dell'oggettualità nei rispettivi strati di senso secondo il processo di «costituzione» (*Konstitution*)[393].

Oggetto di indagine fenomenologica sarebbero quindi quelle «strutture»[394] già sempre operative nell'articolarsi dell'esperienza, e che, in quanto tali, risulterebbero essere anzitutto velate. L'analisi sistematica delle suddette, infatti, sarebbe motivata dal proposito di una scienza fondamentale che espliciti il tacito e celato suolo fondativo a partire da cui soltanto avrebbe possibilità d'essere il sapere in generale, e il suo esito finale sarebbe quello di una ricomprensione della legittimità nonché dei limiti costitutivi dell'esperienza naturale del mondo e del suo sapere.

I fenomeni della fenomenologia così intesa non consisterebbero dunque nelle cose circostanti, che ci starebbero per così dire "alla mano", né tantomeno nell'ente in generale. Al contrario i veri e propri fenomeni sarebbero i fenomeni ridotti[395], ossia quei fenomeni e quelle strutture a cui si accederebbe esclusivamente nel segno della riduzione, a seguito dello sciente esercizio dell'*epoché*. Fenomeni che inoltre sarebbe possibile analizzare ed esibire oggettivamente, ovvero secondo validità intersoggettiva, giacché intersoggettivamente fondata sarebbe tanto la possibilità stessa della fenomenologia, quale operazione del mondo spirituale[396], quanto l'operazione descrittiva esplicitante e interpretante stessa. Chiunque, infatti, se atteggiato correttamente ed educato al vedere fenomenologico, potrebbe autonomamente condurre o ripercorrere l'analisi fenomenologica delle strutture.

Ad ogni modo, essendo i fenomeni fenomenologici ciò a cui si accederebbe nel campo della riduzione, e non invece le cose del mondo circostante, tali fenomeni sarebbero

[392] Cfr. Husserl E., *Idee I*, cit., pp. 71-79.
[393] Cfr. Husserl E., *Idee II*, cit.
[394] Cfr. Piana G., *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, cit.
[395] Cfr. Marion J.-L., *Riduzione e donazione*, cit., pp. 91-105.
[396] Cfr. Husserl E., *Idee II*, cit., pp. 175-300.

costitutivamente velati; da qui il senso dell'operazione fenomenologica volta a svelarli e analizzarli. Ciò quantomeno in prospettiva husserliana. Come stanno invece le cose con Heidegger?

Addentrandoci nella sua riflessione, l'individuazione di un senso univoco della fenomenologia e del suo oggetto risulta essere oltremodo complessa. Anzitutto perché è possibile riscontrare nell'intero dell'opera diverse declinazioni dell'idea di fenomenologia. Si pensi ad esempio ai primi corsi friburghesi, nei quali la fenomenologia viene delucidata come «scienza originaria»[397] (*Urwissenschaft*), ossia come scienza fondamentale della vita in generale e dell'origine (il che è già problematico di per sé); o alla successiva caratterizzazione della fenomenologia come «ermeneutica dell'effettività»[398] (*Hermeneutik der Faktizität*), ovvero come autointerpretazione dell'esistenza che, ripercuotendosi su se stessa, solleverebbe l'esser proprio a problema, risvegliandone così il fondo inquieto[399]. O ancora, si consideri *Essere e tempo*, dove la fenomenologia viene presentata come «metodo dell'ontologia»[400], e quindi come indagine filosofica avente nel problema del senso obliato dell'essere il proprio autentico tema. Nonché, a partire da quest'ultimo senso, la fenomenologia come *Destruktion*[401] e come «analitica» delle strutture fondamentali dell'esistenza[402].

Ovviamente queste considerazioni generiche dicono molto poco. Tuttavia, una cosa sembra essere alquanto chiara: l'istanza di fondo sarebbe sempre quella di condurre a manifestazione ciò che innanzitutto e perlopiù è e rimane coperto, ciò che è in quanto velato. E le parole che, nelle molteplici declinazioni e variazioni, esprimerebbero il senso di tale operazione sarebbero in particolare i verbi "*auslegen*" e "*explizieren*", spesso sostantivati, e i sostantivi "*Verdecktheit*" e "*Verborgenheit*" (spesso aggettivati). L'istanza della fenomenologia sembrerebbe giocarsi su tale rapporto.

Ma per Heidegger cosa è fenomeno? E cosa è velato? Qual sarebbe l'intorno tematico della fenomenologia? Per tentare di rispondere, occorre seguire la questione da un punto di vista formale, come Heidegger stesso procede in Essere e tempo.

---

[397] Cfr. Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919-20)*, cit.
[398] Cfr. Heidegger M., *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, cit.
[399] Cfr. Heidegger M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., p. 599. Benché il corso friburghese (1923) faccia riferimento al concetto di ontologia, e quello marburghese (1923/24) si concentri sulla questione della fenomenologia, l'istanza teorica di fondo che emerge sembra essere pressoché la stessa. Lemmi e paradigmi quali "filosofia", "fenomenologia", "ontologia", "ermeneutica" e "scienza" sono infatti utilizzati da Heidegger in modo contestuale, con un significato di volta in volta declinato in relazione alla questione affrontata.
[400] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 41.
[401] Tale istanza è in realtà presente sin dagli inizi (cfr. Heidegger M., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit.).
[402] Scientemente sono qui taciute le definizioni successive alla *Kehre* degli anni '30. Il senso di tale scelta si chiarirà nel prosieguo del discorso.

Come già accennato, fenomeno sarebbe ciò che si mostra in se stesso, l'automanifestantesi. Ecco, silente, la prima critica a Husserl: il fenomeno non sarebbe il fenomeno ridotto, bensì ciò che in generale si mostra da sé, prima di qualsivoglia operazione e analisi, *epoché* e riduzione. Lo si è visto prima, *ta phainomena* uguale *ta onta*. In tal senso, come si può leggere più esplicitamente in altri luoghi[403], Husserl avrebbe coperto le "cose stesse" con una preconcetta idea di fenomenologia – e pertanto sarebbe specificamente nel contesto di tale critica che andrebbe compresa l'indicazione della fenomenologia come «possibilità»[404].

Se dunque è vero che per Heidegger, da un punto di vista formale, fenomeno sarebbe ciò che in generale si mostra da sé, prima di qualsivoglia istanza metodologico-fondativa e, conseguentemente, prima del proposito di qualsivoglia *epoché* o riduzione[405], d'altro canto si deve osservare che, da un punto di vista contenutistico, fenomeno sarebbe in primo luogo l'ente, le cose o, in senso husserliano, le cose del mondo naturale, e non invece l'oggettualità o il fenomeno ridotto. Quantomeno, non in primo luogo, non originariamente.

In ogni caso, afferma Heidegger, il concetto formale di fenomeno «autorizza a chiamare fenomenologia ogni esibizione dell'ente così com'esso si manifesta in se stesso»[406]. Qui si inserirebbe la domanda, precedentemente sollevata, circa il senso complessivo della fenomenologia e della sua relazione al fenomeno, considerando che quest'ultimo, in quanto manifesto, risulterebbe essere di per sé già esibentesi. Al che il discorso prosegue: «È proprio perché i fenomeni, innanzi tutto e per lo più, non sono dati, che occorre la fenomenologia»[407]. E infine: «Esser-coperto (*Verdecktheit*) è il concetto contrario di "fenomeno"»[408].

L'istanza della fenomenologia sarebbe quindi fondata nella manifestatività (in questo senso, nello husserliano «principio di tutti i principi»[409], e non nella riduzione e nell'atteggiamento teoretico ad essa sotteso[410]), e tuttavia il suo proposito sarebbe quello di condurre a manifestazione ciò che innanzitutto e perlopiù non si manifesta, e così esibirlo oggettivamente. Per giunta, a partire dal concetto formale di fenomeno, sarebbero possibili due modalità di manifestazione in esso fondate, quali sarebbero lo statuto di «apparenza»

[403] Cfr. Heidegger M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., pp. 561-575; Id., *Ontologia*, cit., pp. 74-76.
[404] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 55.
[405] La discussione circa l'eventuale presenza della riduzione in *Essere e tempo* è invero complessa. La questione sarà affrontata nel prosieguo di questo lavoro.
[406] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 50.
[407] Ivi, p. 51.
[408] *Ibidem*.
[409] Husserl E., *Idee I*, cit., p. 52.
[410] Certamente il "principio di tutti i principi" andrebbe declinato in prospettiva heideggeriana, ovvero secondo il primato della comprensione (*Verstehen*) – così come del comportarsi (*Verhalten*) o del lasciar-essere (*Seinlassen*) – sulla percezione, la quale da parte sua sarebbe frutto di elaborazione ed astrazione teorica.

(*Erscheinung*), da intendersi come ciò in cui qualcosa si nasconde e al contempo si annuncia, e quello di «parvenza» (*Schein*), che indicherebbe la contraffazione dell'ente[411].

Il fenomeno si rivelerebbe dunque essere abitato da questa duplicità, dall'intrinseco rapporto tra fenomenicità e velatezza, tra manifestatività e contraffazione e coprimento dell'ente. Rapporto che, inoltre, sarebbe costitutivo anche dell'essenza stessa del «*logos*», che con il proprio dire manifesterebbe l'ente, sottraendolo al nascondimento ed evocandolo nella presenza, ma che al contempo, proprio così facendo, lo esporrebbe alla possibilità di essere coperto. D'altra parte, sempre da un punto di vista formale, sarebbe possibile individuare due modalità di velatezza con le quali il vedere fenomenologico sarebbe chiamato a relazionarsi. In primo luogo, sarebbe velato (fenomeno, dice Heidegger) ciò che «non è ancora stato scoperto», ovvero ciò di cui non si avrebbe né conoscenza né ignoranza. In secondo luogo, velato sarebbe anche ciò che, dopo essere stato scoperto, sarebbe in seguito «ricoperto». Modalità, quest'ultima, che a sua volta si realizzerebbe in due possibili modi, come ricaduta del fenomeno nell'oblio, oppure come sua permanenza nella presenza ma allo stato di mera parvenza, secondo una visibilità che ne tradirebbe l'autentico ed originario significato. Infine, conclude Heidegger, tutti i suddetti velamenti sarebbero in generale casuali o, se determinati dalla natura stessa dell'oggetto, allora necessari[412].

Una volta colto il fenomeno nella essenziale e reciproca appartenenza di manifestatività e velatezza – giacché, come si è detto, fenomeno sarebbe sì ciò che innanzitutto si manifesta, ciò da cui qualsivoglia indagine deve partire e a cui deve attenersi, ma anche ciò che innanzitutto non si manifesta, e che proprio per questo deve essere appropriato – Heidegger può allora coerentemente affermare: «Il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'interpretazione [*Auslegung*]»[413]. Ecco la parola fondamentale, la parola che riassumerebbe il senso complessivo della fenomenologia e della sua relazione al fenomeno e allo statuto di velatezza. Tuttavia, è cruciale che non se ne fraintenda il significato; pena il misconoscimento dell'istanza lì espressa.

Solitamente, infatti, la parola "*Auslegung*" viene canonicamente resa, come nel testo, con quella di "interpretazione", il che naturalmente è corretto. Tuttavia, si deve osservare che essa, ancor prima dell'interpretare, esprimerebbe il senso dell'esibire, del mettere fuori, del dispiegare mettendo in mostra, motivo per cui, come osservato da alcuni interpreti, la resa

[411] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 43-46.
[412] Cfr. ivi, pp. 47-52.
[413] Ivi, p. 53.

concettualmente più appropriata risulterebbe essere invero quella di «esplicitazione»[414]. In tal modo, si avrebbe la possibilità di distinguere "*Auslegung*" da "*Deutung*" e "*Interpretation*"[415], così come, più significativamente, si avrebbe modo di non confondere tale declinazione dell'interpretare con il suo possibile senso artistico, secondo il quale l'interpretare sarebbe ricondotto nell'ambito semantico del trasfigurare, dell'aggiungere qualità, dell'attribuire nuovi significati e dimensioni di senso. Comprendendo invece l'interpretazione (*Auslegung*) come esplicitazione, e dunque l'interpretare come un esplicitare (*auslegen*), si potrebbe più efficacemente intendere tanto l'istanza dell'interpretare lì annunciato quanto il principio fondamentale della fenomenologia che starebbe delineandosi: condurre a manifestazione, rendendo esplicito, ciò che è dato in modo soltanto implicito; sottrarre al nascondimento la presenza, ciò che già c'è, ed esibirla oggettivamente.

Non a caso, terminati i paragrafi di impostazione metodologica – concernenti di fatto l'istanza –, si può ritrovare la parola *Auslegung* in un altro luogo fondamentale dell'opera[416], quale sarebbe il paragrafo 32 *Comprensione e interpretazione* (*Verstehen und Auslegung*). Qui l'interpretazione, in quanto implementazione della comprensione, viene messa in luce quale modalità concreta con cui si realizzerebbe l'incontro con l'ente mondano, il che avverrebbe secondo l'esplicitazione di un senso oggettuale già sempre dato e compreso, ma che soltanto nell'interpretazione verrebbe messo in rilievo nel proprio «in quanto» oggettuale, nella *Als-struktur* caratterizzante. L'interpretazione, in questo senso, consisterebbe nella «appropriazione di ciò che è compreso, e tuttavia ancora velato»[417].

Nel cuore dell'istanza fenomenologica, quindi, sembrerebbe esservi un distintivo concetto di esplicitazione, e sarebbe precisamente a partire da ciò che il corrispettivo intorno tematico può essere concepito come il velato, il coperto, il nascosto, il quale sarebbe prettamente da intendersi come presenza non manifesta, come ciò che è presente in modo implicito, e che di principio, come anche di fatto, può essere suscettibile di esplicita e oggettiva (intersoggettiva) esibizione e analisi.

---

[414] Cfr. Sini C., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, in Id., *Il foglio-mondo*, in Id., *Opere*, vol. III/2, *La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 311-314; Costa V., *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 47.

[415] Solitamente, con "*Interpretation*" si intende, in tedesco, il senso più generale di "interpretazione", quale può valere in ambito artistico, letterario, musicale o filosofico, in un'accezione dunque molto vicina a quella dell'italiano. "*Deutung*", invece, designa più propriamente un atto di attribuzione di senso o di esplicitazione di un significato non immediatamente trasparente; per questo motivo, il termine ricorre più facilmente in ambito filosofico, ermeneutico, religioso o psicoanalitico, e può indicare una lettura più speculativa o più marcatamente rivolta al significato nascosto di un fenomeno.

[416] Una presenza massiccia del termine è riscontrabile nel corso del 1923 *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*. Prima di allora, il suddetto concetto sarebbe perlopiù espresso con il verbo *explizieren* e il sostantivo *Explikation*.

[417] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 185.

Inoltre, sarebbe proprio in tale cornice teorica che può essere compresa la risolutezza con cui, almeno fino a questo punto del *Denkweg*, venga sovente affermato che i fenomeni debbano anzitutto essere liberati, sottratti alla loro condizione di nascondimento. D'altro canto, sarebbe tutto *Essere e tempo* a procedere in questo modo, intendendo nel proprio principio il concetto di velatezza come ciò che può essere messo in rilievo nel suo celato darsi, e che verrebbe di volta in volta riempito dei contenuti effettivamente presenti nell'opera, quali sarebbero le strutture fondamentali dell'esistenza, che, come tali, sarebbero già sempre tacitamente operative. Fenomeni che sarebbero perlopiù coperti o che, al contrario, sarebbero essi stessi coprenti, ma che in ogni caso possono essere oggetto di esplicita apprensione e tematizzazione. Primo fra tutti, ovviamente, il fenomeno dell'essere, nonché il problema obliato del suo senso; ma poi la spazialità esistenziale dell'Esserci, che sarebbe nascosta dalla distanza misurata; la costituzione generale dello «*In-der-Welt-sein*», che nella quotidianità nasconderebbe sé stessa; e quindi la stessa *Sorge*, che occulterebbe se stessa nonostante l'intrinseca tendenza all'autointerpretazione; lo stato di deiezione, il «*Man*», che nasconderebbero all'esistenza il più proprio poter essere e le sue autentiche possibilità di realizzazione; possibilità quindi determinate e soprattutto disponibili, ma che sarebbero innanzitutto e per lo più coperte; la morte in quanto «*Sein zum Tode*»; la «*Zeitlichkeit*» rispetto alla concezione ordinaria del tempo; la condizione fondamentale di «spaesamento» (*Unheimlichkeit*), il non sentirsi a casa propria sotteso alla familiarità mondana; il mondo in quanto trama di «appagatività» (*Bewandtnis*) e di «significatività» (*Bedeutsamkeit*), l'utilizzabile e il suo «in quanto», celati nella semplice presenza dell'ente; la tradizione, come ciò che tramanda il significato ma che al contempo ne coprirebbe l'esperienza fondamentale che l'ha originato; infine, a livello "ontico", «le leggi di Newton», che tra i vari e possibili esempi rappresenterebbe forse il più esplicativo: «Che le leggi di Newton prima di lui non fossero né vere né false non significa che l'ente che esse, scoprendo, manifestano, non ci fosse prima»[418]. Si tratterebbe sempre, in ogni caso, di esplicitare un che di velato in quanto implicito.

Complessivamente, dunque, si potrebbe sostenere che la fenomenologia, sia che la si declini in modo husserliano (come pura e sistematica messa in chiaro dei conferimenti e degli strati di senso con cui si autostrutturerebbe l'esperienza), sia che la si intenda in senso heideggeriano, sarebbe essenzialmente appropriazione ed esibizione del velato, ossia di ciò che in generale è ma che innanzitutto non si palesa, e che in quanto tale può essere condotto a manifestazione.

[418] Ivi, p. 273.

Ed è precisamente in tale prospettiva che bisogna comprendere la questione del "senso", e ciò, prima ancora che questa possa essere determinata come questione concernente specificamente la questione dell'essere. Come afferma perentoriamente Heidegger nell'emblematico paragrafo 32 dell'opera:

> Il fatto di porre il problema del senso dell'essere non conferisce alla ricerca il carattere recondito e imperscrutabile di un'indagine intorno a ciò che starebbe dietro all'essere, ma non fa che domandare dell'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci. Il senso dell'essere non può mai essere contrapposto all'ente o all'essere, presupponendolo come «fondamento» dell'ente; giacché il «fondamento» è accessibile solo come senso, quand'anche esso fosse l'abisso del senza senso[419].

Se per "senso" si intende l'orizzonte immanente della comprensibilità disponibile e possibile – il senso come «ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa»[420], come affermato nel testo poco prima della citazione –, allora diventa fenomenologicamente illegittimo qualsiasi tentativo di cercare, al di là di esso, un ulteriore fondamento di senso. In altri termini, se il senso coincide con il dischiudersi complessivo e unitario della manifestatività e della possibilità entro cui l'esistenza è già sempre situata, e da cui essa riceve tanto i propri significati possibili quanto la propria determinata necessità, allora nessuna operazione può pretendere di rinviare questo orizzonte onnicomprensivo a qualcosa di esterno o di ulteriore rispetto ad esso. Ogni indagine, ogni significato, ogni possibilità e ogni atto risultano infatti sempre già resi possibili e determinati dal senso, nel senso: essi nascono dal suo interno, a esso si rivolgono e su di esso ritornano, senza mai potersene realmente sottrarre.

In quanto dimensione costitutiva dell'abitare umano, il senso apre e delimita di volta in volta tutto ciò che può risultare intelligibile ed esperibile. Ne segue che anche l'eventuale incontro con l'idea di un abisso del non-senso, del senza senso, non condurrebbe affatto fuori dal senso stesso. Al contrario, una simile figura resterebbe comunque resa possibile, determinata e inscritta entro la sfera del senso. Per quanto estrema o paradossale, l'idea del "senza senso" costituirebbe ancora una configurazione sensata, vale a dire provvista di un proprio contenuto intelligibile. Perfino l'ipotesi che il fondamento del senso sia il "non senso" non abolirebbe la dimensione complessiva del senso, la quale renderebbe possibile sia l'atto di una tale identificazione sia il contenuto così identificato. Essa inciderebbe piuttosto sul senso nel suo complesso come operazione di secondo ordine: potrebbe riconfigurarne la tonalità,

[419] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 187-188.
[420] Ivi, p. 187.

offrirne una nuova prospettiva, ampliarne o impoverirne l'orizzonte, ma non eliminarlo in quanto tale.

L'intrascendibilità del senso costituisce, in fondo, uno dei presupposti fondamentali della fenomenologia. Essa rappresenta insieme il punto di partenza e il punto di arrivo delle analisi husserliane, il cui movimento analitico-regressivo non oltrepassa mai questa dimensione, nemmeno là dove distingue tra *hyle*, *noesi* e *noema*[421]. Allo stesso modo, tale intrascendibilità caratterizza la riflessione heideggeriana sin dagli esordi, ad esempio nella figura precedentemente incontrata della «autosufficienza»[422] della vita, la quale, nel proprio essere, non avrebbe bisogno di altro fondamento o senso trascendente se non di se stessa.

Perciò, se l'intrascendibilità del senso costituisce davvero l'assunto di fondo della fenomenologia, allora la nozione di velatezza può essere intesa come un suo corollario necessario: anche ciò che è velato, infatti, non si situa mai fuori dal senso, ma appartiene essenzialmente alla sua stessa sfera.

Almeno, per quanto riguarda Heidegger, così starebbero le cose fino a *Essere e tempo*. Sarebbe in seguito, dopo il suo riuscito naufragio che queste si complicano, in una graduale e poi definitiva torsione.

Com'è noto, infatti, a ridosso degli anni Trenta si svolge la cosiddetta *Kehre* del pensiero, una svolta con cui sarebbe tentato un rinnovato approccio al problema dell'essere e che scandirebbe il passaggio da una prima ad una seconda fase della riflessione heideggeriana. Ovviamente la questione, sulla quale molto si è discusso, non potrà essere qui affrontata. Tuttavia, molto schematicamente, si potrebbe riassumere il dibattito grossomodo in tre posizioni di fondo, secondo cui la *Kehre*: 1) non rappresenterebbe un momento di discontinuità del *Denkweg*, quanto piuttosto l'approfondirsi della Seinsfrage secondo un domandare più radicale; 2) non sarebbe l'unico ed esclusivo punto di snodo della riflessione heideggeriana, motivo per cui non sarebbe possibile limitare l'articolazione del *Denkweg* a sole due fasi; 3) segnerebbe il definitivo passaggio ad una nuova fase della speculazione, nella quale i motivi fenomenologico-esistenziali verrebbero abbandonati a favore di una indagine diretta all'essere in quanto tale, che, nel contorcimento del linguaggio, divenuto oscuro e poeticizzante, avrebbe in ultimo condotto ad una prospettiva storico-destinale di stampo metafisico. Inutile dire che anche la sola enunciazione di queste tesi necessiterebbe un saggio a parte[423]. Tuttavia, ciò su

[421] Significativa a tal riguardo è una nota al primo volume delle *Idee* redatta intorno al 1923 (cfr. E. Husserl, *Idee I*, cit., p. 222); ma, più in generale, basti pensare al senso complessivo del libro secondo delle *Idee*.
[422] Cfr. Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit.
[423] Non potendo qui dilungarci, per una ricostruzione del quadro vedasi Volpi F. (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., cap. IV.

cui si vorrebbe indirizzare l'attenzione, con cauta distanza rispetto alla discussione sul tema, sarebbe l'insito portato filosofico della *Kehre*, in particolare per quanto concerne l'istanza della fenomenologia e il suo corrispettivo concetto di velatezza. Sarebbe proprio quest'ultimo, infatti, che nel movimento della *Kehre* diverrebbe oggetto di una radicale reinterpretazione, la quale attesterebbe la definitiva svolta del pensiero, compiutamente realizzatasi nel 1930 in *Dell'essenza della verità*[424], con cui si concluderebbe quel graduale decentramento dell'Esserci e della sua dimensione di senso cominciato con il Kantbuch e perseguito in *Che cos'è metafisica?* e *Dell'essenza del fondamento*. Lo statuto della velatezza non corrisponderebbe più al fenomeno velato, a ciò che, inscritto nel senso, può essere esplicitato. La velatezza verrebbe invece per così dire "ontologizzata", assurta a dimensione ontologica propria e identificata come entità autonoma: forza misteriosa, abissale, autentica «libertà»[425] fondante la totalità del senso e determinante la misura dell'umano abitare; *Verborgenheit* originante la *Unverborgenheit*, *lethe* custodente l'*a-lètheia*, che, come tale, trascenderebbe di principio la dimensione fenomenica in quanto suo fondamento[426]. L'intrascendibilità del senso verrebbe così rimessa ad altro da sé, ad un fondamento più profondo che per essenza trascenderebbe i limiti del vedere fenomenologico e che metterebbe in scacco qualsivoglia operazione di esplicitazione, segnandone a priori la rinuncia. Quella che era la presenza non manifesta della velatezza alluderebbe ora a una dimensione più antica ed originaria del senso stesso, ad una oscurità che non avrebbe più nulla a che fare con l'intrinseca parzialità del vedere, né tantomeno che potrebbe fungere da criterio metodologico volto a guidare, correggere e integrare, operativamente, l'indagine fenomenologica entro i suoi limiti e lungo i propri vincoli. Il velato sarebbe invece mistero: non più l'oscurità della luce, il silenzio della parola, la cecità dello sguardo, il velamento del fenomeno. Bensì il silenzio che precede la parola, la cecità che anticipa lo sguardo, il velato che originariamente e ontologicamente differisce il fenomeno. Non più l'ombra che orla e che contorna la luce, ma l'ombra da cui questa scaturisce e in cui da ultimo, fatalmente, sprofonda. Sul crinale della *Kehre*, a partire dal concetto di velatezza, l'abbandono della fenomenologia e della propria istanza sarebbe così definitivamente compiuto.

[424] Cfr. Heidegger M., *Dell'essenza della verità*, cit., p. 148 (nota *a*); cfr. Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 281.
[425] Cfr. ivi, pp. 141-148.
[426] Sini C., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, in Id., *Il gioco della verità*, in Id., *Opere*, vol. I/2, *Semiotica ed ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 75-98; Amoroso L., *La Lichtung di Heidegger come locus a (non) lucendo*, in Vattimo G. Rovatti P. A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 137-163.

3.2 La fenomenologia come possibilità: un celebre fraintendimento

Facciamo ora un piccolo passo indietro e torniamo all'intento complessivo dell'opera. Si è detto che esso consiste nella messa a tema del problema dell'essere in una forma che non prenda le mosse dalle indagini già avviate e consolidate della metafisica tradizionale, ma che miri invece a una trattazione genuina della questione. A tal fine, si è scelto di partire da un ente che, in virtù del proprio primato ontologico, possa fungere in modo privilegiato da accesso alla questione stessa, e la cui trattazione dovrebbe consentire di compiere ulteriori passi in direzione dell'essere. L'indagine su quest'ultimo deve quindi necessariamente muovere da una analitica esistenziale, vale a dire da un discorso che porti in luce le strutture essenziali dell'esistenza dell'Esserci. Accanto ad essa, e in parallelo ad essa, dovrebbe inoltre procedere una distruzione dell'ontologia tradizionale, capace di risalire regressivamente alle esperienze originarie dell'essere che fecero poi da guida a tutta la speculazione successiva, sino ai giorni nostri. L'analitica dell'esistenza e la distruzione convergono così, pur per vie differenti, verso la liberazione della possibilità di una autentica trattazione dell'essere, ossia di quella ontologia fondamentale che si renderebbe disponibile una volta riportato in chiaro il livello originario e fondativo della questione, nel suo orizzonte e nelle sue strutture. E tuttavia è anzitutto dall'analitica che occorre procedere, poiché è essa a dover consentire la comprensione della dimensione entro cui andrà cercato il senso dell'essere – il tempo, anticipa programmaticamente Heidegger – e a poter dare, insieme, direzione alla distruzione. Ma in che modo procederà l'analitica? con quale metodo? Heidegger risponde: con la fenomenologia, la quale si occupa di portare a manifestazione ciò che, in verità, manifesto non è; altrimenti – aggiungiamo noi – non si comprenderebbe l'esigenza stessa di un simile metodo, né vi sarebbe alcun bisogno di ricorrervi.

In realtà, è soprattutto nel paragrafo *7 c* che diviene più chiaro il passo che Heidegger intende compiere. Secondo quanto si è detto, la fenomenologia dovrebbe consistere nel metodo con cui portare a manifestazione i fenomeni, lasciando sullo sfondo i differenti ambiti oggettuali cui essi appartengono – non del "che cosa" ci si occupa, ma del "come", si è detto. Proprio per questo, si potrebbe essere indotti a pensare che Heidegger si limiti a prospettare una analisi sistematica dei fenomeni in generale, la cui ambizione sarebbe quella di catalogare descrittivamente l'empiria più varia; oppure, si potrebbe ritenere che egli intenda dedicarsi a una trattazione sistematica delle essenze, rimanendo così entro un orizzonte dichiaratamente husserliano.

In verità, non è affatto questo ciò che si deve intendere, e non per una semplice ragione di ordine programmatico. Secondo Heidegger, infatti, la fenomenologia non deve mirare alla esibizione dei fenomeni in generale, quali che essi siano, come se qualunque oggetto dell'intendere potesse indifferentemente fungere da suo tema. Egli riallaccia invece il metodo fenomenologico alla questione stessa dell'essere, caratterizzando quest'ultimo come il suo «tema *necessario*»[427], vale a dire come quel tema che, per la sua stessa natura, la fenomenologia dovrebbe assumere come proprio in senso essenziale. Se infatti essa mira a lasciar vedere ciò che si manifesta e, soprattutto, a portare a manifestazione ciò che rimane nell'ombra, allora l'"oggetto" che massimamente corrisponde a tali condizioni non è un fenomeno qualsiasi, ma proprio l'essere dell'ente. Come si è accennato, per Heidegger noi siamo già sempre in una comprensione d'essere, per quanto questo non si possa mai incontrare come si incontra una cosa. L'essere si manifesta nell'ente, ma precisamente al modo del sottrarsi, del nascondersi nell'ente: questo occultarsi costituisce il suo stesso modo di manifestarsi[428]. Per tale ragione, «considerata nel suon contenuto reale – scrive Heidegger – la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente: l'ontologia»[429].

Allo stesso tempo, però, non si deve dimenticare che, se il compito della fenomenologia è quello di mettere in luce l'essere, è pur vero che, per poterlo fare, essa deve passare attraverso l'esibizione di quell'ente particolare che comprende l'essere. La fenomenologia mira dunque all'essere dell'ente, ma deve necessariamente occuparsi prima dell'Esserci e del suo essere. In questo senso, essa riguarda insieme l'essere, in virtù della sua peculiare configurazione "oggettuale", e l'Esserci, in quanto via di accesso privilegiata all'essere.

L'analitica esistenziale è allora niente meno che una fenomenologia dell'Esserci, e potrebbe persino essere considerata come l'effettivo contenuto di *Essere e tempo* – non a caso l'opera verrà accolta con favore dal panorama esistenzialista, sia pure con la nota riluttanza di Heidegger. Essa consiste in un discorso nel quale vengono dati a vedere i fenomeni essenziali dell'Esserci; ed è proprio in virtù di tale esibizione che, scrive Heidegger, «la fenomenologia dell'Esserci è *ermeneutica*»[430]. Con ciò si intende il *logos* messo in atto dall'analitica, attraverso il quale l'Esserci vedrà dispiegate le strutture del proprio esistere e verrà condotto a comprendersi in relazione al proprio essere. Come scrive infatti Heidegger: «il senso metodico della descrizione fenomenologica è *l'interpretazione*»[431], *Auslegung*, parola che, come

[427] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 51.
[428] Cfr. Esposito C., *Il fenomeno dell'essere*, Edizioni Dedalo, Bari 1984.
[429] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p.53.
[430] *Ibidem*.
[431] *Ibidem*.

precedentemente precisato, ha esposto il testo heideggeriano ad alcuni fraintendimenti, ad esempio nella tendenza a riportare la comprensione che l'Esserci mette in atto nei confronti di se stesso, dell'essere e del mondo entro un soggettivismo relativistico, a cui sarebbe concesso libero spazio di opinione e di formulazione su qualunque oggetto dell'intendere.

Naturalmente, Heidegger non intende affatto ciò, e non soltanto, come è stato precedentemente osservato, per questioni terminologiche – secondo cui *Auslegung* si distinguerebbe da *Interpretation* e *Deutung*, e andrebbe dunque tradotto come "esplicitazione" – ma, più precisamente, per il richiamo alla fenomenologia. Come detto, sia che la si intenda in senso heideggeriano, sia che la si intenda in senso husserliano, ciò che resta fermo è la pretesa di oggettività: ciò che viene descritto, ciò che viene portato a manifestazione, deve valere per me, per te, per noi, nella misura in cui chiunque, da se stesso, può condurre o ripercorrere la descrizione fenomenologica delle strutture in questione. Certo, per Heidegger tali strutture sono esistenziali e designano le modalità d'essere dell'Esserci, mentre per Husserl esse sono eidetiche e concernono gli atti e i vincoli dell'esperienza; nondimeno, in entrambi i casi, ciò cui si mira è l'oggettività, cioè una validità qualificata intersoggettivamente.

La fenomenologia dell'Esserci – si diceva – consiste in una ermeneutica, ossia in un discorso che esplicita, che interpreta nel senso appena chiarito, le strutture dell'esistenza, la cui esibizione dovrebbe consentire all'Esserci di comprendersi riguardo al proprio essere. Il carattere preliminare di tale lavoro dovrebbe poi condurre all'apertura dell'orizzonte entro cui una tematizzazione originaria dell'essere diverrebbe possibile, in direzione di una ontologia che sia davvero fondamentale. Heidegger, riassumendo il senso complessivo del percorso sin qui svolto, scrive:

> L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia stessa nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale fenomenologica, movente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto in cui l'indagine *sorge* e su cui infine *si ripercuote*[432].

A questa visione complessiva, inoltre, Heidegger fa seguire una delle frasi che più hanno attirato l'attenzione del panorama filosofico a lui contemporaneo e non solo. Essa recita: «Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità»[433].

[432] Ivi, p. 54.
[433] Ivi, pp. 54-55.

Si tratta di una frase davvero celebre, forse però soprattutto per quanto riguarda la sua prima parte, ed è proprio per questo che essa si espone al rischio di una comprensione soltanto parziale. Se infatti ci si limitasse alla sola proposizione iniziale, essa potrebbe facilmente apparire come una formula ad effetto, dal significato quasi emblematico. Forte è, infatti, la suggestione di una tonalità ontologicamente misticheggiante, come se si volesse attribuire il primato a una misteriosa sfera del possibile, collocata al di là del reale, e rispetto alla quale quest'ultimo non sarebbe che un'ombra; e del resto, considerata l'immagine adoperata, non sembrerebbe del tutto implausibile perfino una allusione alla compossibilità dei mondi.

In realtà, per quanto tale frase possa stimolare l'immaginazione, non bisogna cedere ad alcun incanto; occorre piuttosto richiamare all'attenzione il corretto oggetto del discorso. Ciò che è in questione non è la possibilità in generale, ma precisamente la possibilità della fenomenologia; sicché sarebbe forse più opportuno leggere la frase scambiando l'ordine delle due proposizioni, ottenendo così: "La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità. Più in alto della realtà si trova la possibilità". Del resto, non è affatto inverosimile che Heidegger giochi deliberatamente sul tono emblematico della formulazione, inducendo a credere che la fenomenologia venga chiarita a partire da un non meglio precisato concetto di possibilità collocato "più in alto" del reale. E nondimeno, a scanso di equivoci, l'oggetto del discorso resta e rimane la fenomenologia.

Ma che cosa significa intendere la fenomenologia come possibilità? A ben guardare, la risposta a questa domanda è già in parte contenuta nel percorso svolto sin qui, benché occorra ancora aggiungere qualcosa. Anzitutto, bisogna considerare che in queste pagine Heidegger sta rivendicando in proprio l'istanza fenomenologica, ricavandosi uno spazio che non coincida con quello del maestro Husserl. Di fatto, ciò è stato reso possibile proprio riconducendo il senso della fenomenologia alle sue origini greche, evitando così un diretto confronto con l'opera husserliana che vada oltre gli ossequiosi ringraziamenti. Inoltre, tale appropriazione sarebbe motivata dall'istanza fenomenologica stessa. Nella misura in cui la fenomenologia viene intesa da Heidegger come portare a manifestazione i fenomeni in quanto tali, ogni fedeltà a una dottrina, a una scuola o a un pensatore viene, in linea di principio, messa da parte. E su questo punto Husserl stesso sarebbe d'accordo. Le descrizioni fenomenologiche, infatti, come si è accennato, avanzano una pretesa di validità oggettiva, sicché chiunque, da se stesso, può esercitare il vedere fenomenologico. Per questo Heidegger, pur nella rispettosa gratitudine, non sente di dovere alcuna vera fedeltà a Husserl, poiché nella fenomenologia, se davvero si tratta di questa, l'unica fedeltà in gioco sarebbe quella alle cose stesse, motto husserliano cui

Heidegger, non a caso, si richiama esplicitamente[434]. Paradossalmente, si potrebbe perfino dire che, proprio se si è davvero interiorizzato l'insegnamento husserliano, non si può restare dogmaticamente legati né ad esso né tantomeno alla figura di Husserl, nella misura in cui la fenomenologia non è né una dottrina né una ortodossia, e l'*ipse dixit* costituirebbe il suo più radicale fraintendimento. Resta, ovviamente, fuori discussione che tra i due pensatori vi siano radicali differenze procedurali e tematiche, tanto per quel che riguarda il vedere fenomenologico quanto per quel che riguarda i suoi oggetti – né può essere elusa la perplessità suscitata dal fatto che Heidegger continui comunque a ricorrere alla parola "fenomenologia". Se infatti, per Husserl, il senso dell'essere è da ricercarsi nella descrizione degli *eida* e della costituzione trascendentale dei livelli di senso[435], e se, per dischiudere tale ambito, è necessario esercitare l'*epoché*, per Heidegger, invece, si tratta di dirigersi verso i fenomeni stessi senza passare per alcuna riduzione, al fine di riproporre nuovamente il problema del senso dell'essere, tema di cui la fenomenologia deve necessariamente occuparsi, proprio in virtù del suo nascondentesi manifestarsi.

Nonostante tutto ciò, si potrebbe ragionevolmente sostenere che entrambi intendano la fenomenologia come una possibilità. Per Husserl, infatti, essa consiste primariamente nella possibilità di un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo[436] che renda accessibile un nuovo ambito del reale, quello della coscienza pura trascendentale, suscettibile di indagine sistematica[437]; un ambito che sarebbe implicitamente contenuto nella realtà stessa e al quale si accederebbe mediante la modificazione dell'atteggiamento naturale in atteggiamento fenomenologico. Per Heidegger, invece, la fenomenologia è la possibilità di un nuovo rapporto con gli enti che li porti in luce per quel che riguarda il loro essere; la possibilità, cioè, di una trattazione originaria che, appropriandosi dell'ontologia tradizionale sedimentatasi, la scalzi e ne liberi il terreno. E inoltre, nella misura in cui l'indagine fenomenologica deve prendere avvio dall'Esserci, si potrebbe anche aggiungere che il suo intento è, per questo aspetto, trascendentale, poiché l'ermeneutica dell'Esserci mirerebbe alla esplicitazione delle strutture dell'esistere che operano già sempre prima di qualsivoglia indagine scientifica o filosofica, e che fungerebbero così da vere e proprie condizioni di possibilità dell'incontro con l'ente in

[434] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 50.
[435] Riguardo il primato ontologico del problema del senso essere, scrive Heidegger: «Ma si può chiedere a che mai possa servire una questione come questa. Resta semplicemente, o *è* in generale, soltanto l'occasione per una speculazione nebulosa intorno alle più generali generalità, *o è ad un tempo il più fondamentale e il più concreto dei problemi?*» (Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 21). Nella sua copia di *Essere e tempo*, Husserl sottolinea «concreto» e a margine risponde alla domanda sollevata: «Sì, in quanto problema fenomenologico-trascendentale riguardante il senso costitutivo dell'essere» (Husserl E., *Glosse a Heidegger*, cit., p. 62).
[436] Cfr. Husserl E., *Idee I*, cit., pp. 3-8.
[437] Ivi, pp. 3-8, pp. 74-78.

generale; oltre al fatto che Heidegger, mediante la formulazione di una ontologia fondamentale cui aspira, vorrebbe richiamare l'attenzione delle scienze in ordine alla loro fondazione e legittimità[438], dal momento che esse si occupano delle diverse regioni dell'ente lasciando inindagato l'essere, motivo per cui esse si troverebbero in crisi per quanto concerne i loro concetti fondamentali[439]. Infine, si deve considerare che l'esplicitazione che Heidegger intende operare circa l'Esserci nel suo rapporto originario con l'essere dell'ente e di se stesso costituisce una possibilità che compete all'Esserci stesso, e la cui realizzazione consiste precisamente nell'esercizio fenomenologico; in modo non del tutto dissimile, per Husserl, quest'ultimo consiste nella possibilità di un nuovo atteggiamento da parte dell'osservatore, conversione che risulterebbe dunque fondata nella sua libertà[440].

Nell'affermazione secondo cui la «fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità», per come Heidegger la intende, si trovano così riassunti tutti questi motivi, il cui centro è ovviamente costituito dalla possibilità di una trattazione genuina della questione dell'essere quale oggetto necessario dell'indagine fenomenologica; detto altrimenti, la fenomenologia è la possibilità di una genuina trattazione dell'essere in quanto suo tema necessario.

Tuttavia, se ci si limitasse alla superficie della frase e la si assumesse semplicemente nella forma in cui viene enunciata, si potrebbe persino osare che, molto probabilmente, sarebbe Husserl stesso a sottoscriverla; certo, prima però di sapere a che cosa essa rimandi effettivamente.

4. L'ambiguo proposito di una "ontologia fondamentale": fondazione o rivolgimento etico?

La pubblicazione di *Sein und Zeit* ha rappresentato un decisivo punto di svolta sia per la riflessione filosofica del Novecento che per la stessa speculazione di Martin Heidegger,

[438] «Il problema dell'essere mira perciò alla condizione a priori della possibilità non solo delle scienze che studiano l'ente, che è tale in questo o in quel modo, e che si muovono quindi già sempre in una comprensione dell'essere, ma anche delle ontologie stesse che precedono le scienze ontiche e che le fondano» (Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 23).

[439] Su questo punto l'assonanza con Husserl è particolarmente forte, nella misura in cui entrambi rivendicano l'esigenza di una filosofia che abbia carattere propriamente scientifico. Muovendo, sullo sfondo, dalla determinazione aristotelica della filosofia come scienza dei principi primi e ultimi, Husserl orienta tale esigenza verso l'ambito della coscienza pura trascendentale e della costituzione fenomenologica; Heidegger, invece, verso il progetto di una ontologia fondamentale – progetto che, tuttavia, resta in larga misura programmatico e non giunge mai a compiersi oltre l'analitica esistenziale. In tale prospettiva, il riferimento heideggeriano alla fenomenologia come "scienza dell'essere" non va inteso come semplice artificio retorico, ma come espressione di una autentica istanza fondativo-trascendentale dell'esperienza e della conoscenza, benché in una direzione profondamente diversa da quella di Husserl e di Kant.

[440] Cfr. Husserl E., *Idee I*, cit., pp. 68-69.

consacrando il pensatore come il più noto "filosofo dell'essere". A sancire l'unicità dell'opera, infatti, è la domanda fondamentale lì sollevata, la cosiddetta «*Seinsfrage*», con la quale è posto in questione il problema obliato del «senso dell'essere»[441] (*Sinn von Sein*). Una domanda che chiederebbe non solo dell'essere delle cose, di ogni singolo e possibile ente, ma anche del destino della tradizione storico-filosofica occidentale, e che al contempo interrogherebbe circa il possibile e rinnovato senso di una ontologia e di una fenomenologia alla *Seinsfrage* adeguate. Proposito, quest'ultimo, che, per quanto abbia dato adito a importanti fraintendimenti circa l'istanza e l'intento dell'opera[442] – la quale al momento della sua pubblicazione sarebbe stata accolta come trattato a suo modo esistenzialista o di antropologia filosofica[443] – non ne avrebbe tuttavia occultato il peculiare carattere trascendentale e «correlativista»[444]. In particolare, l'«ontologia fondamentale» (*Fundamentalontologie*) lì prospettata, poi concretamente realizzatasi come «analitica esistenziale» (*existenziale Analytik*), ovvero come analisi fenomenologicamente condotta sull'esistente umano comprendente l'essere, avrebbe infatti avuto come esito la messa in chiaro delle condizioni di possibilità dell'incontro con l'ente in generale; condizioni a partire da cui dunque troverebbe fondazione il sapere in generale, sia questo culturale, filosofico o scientifico. Pertanto, come sostenuto dallo stesso Heidegger, una volta posta la domanda sul senso dell'essere e riconosciuto il suo fondamentale enigma, il «compito dell'ontologia» sarebbe sì quello dello «scoprimento dell'essere dell'ente e l'esplicazione dell'essere stesso»[445], ma, proprio perciò, a sua volta implicherebbe la chiarificazione dell'istanza stessa della filosofia, nonché l'esigenza di una nuova ed originaria «fondazione delle scienze»[446] nel segno dell'essere.

Tuttavia, non si può fare a meno di osservare che il fondamentale intreccio entro cui sono enunciate le suddette istanze rappresenta invero un nodo di difficoltosa risoluzione concettuale, soprattutto se si prende in considerazione il passaggio che conduce dall'esigenza e dal *proposito* di una ontologia fondamentale alla *realizzazione* dell'analitica esistenziale. Si tratta di un passaggio apparentemente lineare, di chiara comprensione, e che solitamente si tende a superare alquanto agilmente in direzione del poderoso corpo dell'analitica (effettivo

---

[441] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 13.
[442] Per una ricostruzione della recezione dell'opera, vedasi il capitolo settimo di Volpi F. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Bari-Roma, 2005. Per il suo seguito fenomenologico, vedasi Cristin R., *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, in Husserl E., Heidegger M, *Fenomenologia*, cit., pp. 11-129.
[443] Come notoriamente sostenuto da Husserl (cfr. Sinigaglia C., *Saggio introduttivo*, in Husserl E., *Glosse a Heidegger*, cit., pp. 9-53).
[444] Cfr. Beck M., *Presentazione critica di* Essere e tempo *di Martin Heidegger* cit.
[445] Heidegger M., *Essere e tempo*, p. 41.
[446] Cfr. *ibidem*, pp. 20-24.

contenuto dell'opera), ma che nondimeno celerebbe in sé una significativa ambiguità di fondo, la quale concernerebbe non solo la stessa *Seinsfrage*, quanto piuttosto la problematica istanza fondativa e trascendentale dell'ontologia e dell'analitica a questa conseguenti.

L'intento del presente saggio è quindi di porre in luce tale ambiguità. Naturalmente, ciò non in vista di una univoca o definitiva risoluzione, bensì per una auspicabilmente feconda apertura di senso proprio a partire dalla questione heideggeriana più celebre nonché più familiare alla critica degli studiosi, e forse proprio per questo più ardua ed essere sollevata, ancora una volta, a problema.

A tal fine, si ritiene essere proficuo dapprima volgere al cammino speculativo che ha preceduto l'opera del '27, in modo tale da poter meglio inquadrare la questione sia da un punto di vista storiografico che da un punto di vista teoretico.

4.1 Le ambigue origini dell'ontologia fondamentale

Per prima cosa, è doveroso considerare come *Sein und Zeit* non rappresenti affatto l'effettivo momento di avvio della speculazione heideggeriana, quanto piuttosto un primo e decisivo punto di arrivo, per giunta, tutt'altro che scontato. La pubblicazione nella *Gesamtausgabe* dei corsi e dei lavori precedenti l'opera del 1927, infatti, ha consentito non solo di attestare l'unicità della *Seinsfrage* lì sollevata, ma anche di rilevare come l'idea di una "ontologia fondamentale" rappresenti sia nella propria dicitura che, più significativamente, nella propria impostazione teorica un che di inedito nella produzione heideggeriana.

Pur considerando la fisiologica evoluzione che sempre accompagna la riflessione di un autore, il proposito di un'ontologia fondamentale sembrerebbe infatti stridere, se non effettivamente confliggere, con alcune delle istanze teoriche di fondo che avrebbero caratterizzato la speculazione heideggeriana prima della pubblicazione della fatidica opera. In particolare, se ci si addentra nei suddetti materiali, *non* è possibile riscontrare alcuna determinazione della filosofia, sia questa intesa come scienza originaria, come fenomenologia o come ontologia[447], che, per come *proposta* dall'autore – e non invece da questi soltanto "attestata", come ad esempio avviene nel suo confronto con la storia della filosofia –, corrisponda distintamente all'*idea* di un sapere fondamentale, sistematico, o che quantomeno sia caratterizzata dalla tipica e tradizionale istanza fondativa.

[447] Termini adoperati da Heidegger intercambiabilmente in base al contesto.

Esemplari sarebbero a tal riguardo i primi corsi di Friburgo. In questi, infatti, per quanto la postura teoretica del filosofo non fosse ancora giunta a definitiva maturazione, mostrando interessanti influenze se non una certa oscillazione tra istanze husserliane, neokantiane e soprattutto diltheyane, nondimeno è possibile evincere alquanto limpidamente una precisa posizione teorica di fondo, che farebbe da seguito anche agli sviluppi successivi della speculazione: la filosofia non è e non può essere una scienza, e ciò nemmeno nelle sembianze di una scienza originaria e fondamentale, giacché essa, di principio, non consisterebbe in alcun sapere teoretico, tantomeno sistematico.

Nello specifico, all'interno dei primi corsi, incentrati sul problematico rapporto tra vita, filosofia ed origine (*Ursprung*), verrebbe posto in luce il fondamentale paradosso nel quale sarebbero indissolubilmente intrecciati la vita effettiva e il sapere che si ha di essa. Un sapere che, come si può riscontrare in *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, costituendosi come riflessione teoretica sulla vita mancherebbe di principio la stessa vita in quanto «esperienza vissuta»[448] (*Erlebnis*), nonché l'«evento»[449] (*Er-eignis*) concreto del suo accadere. Pertanto, la ricerca di un metodo filosofico di indagine, guidata dall'idea di una «scienza originaria» (*Urwissenschaft*), incapperebbe irrimediabilmente nella impasse secondo cui sarebbe proprio la determinazione teoretica del metodo che, in quanto tale, mancherebbe il concreto realizzarsi della vita, giacché quest'ultimo verrebbe costitutivamente occultato nel simulacro dell'«oggettivazione»[450] (*Objektivierung*). Se una scienza originaria deve essere data, allora essa dovrebbe essere necessariamente «pre-teoretica» (*vor-theoretische*); ma ciò, come si può ben comprendere, dissolverebbe tanto il proposito di un metodo appropriato, quanto, per l'appunto, l'idea stessa di una filosofia teoreticamente atteggiata e, conseguentemente, scientifica.

Si tratta di un paradosso che se nel *Kriegsnotsemester* del 1919 sarebbe soltanto colto, dischiudendo ma rinviando al lettore (in quel caso, all'ascoltatore) le sue problematiche implicazioni teoriche, nel corso *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* sarebbe invece esibito in maniera più decisa, mostrando come «la vita di fatto» (*faktische Leben*) o, in altro modo, il «mondo della vita di fatto»[451] (*faktischen Lebenswelt*), articolantesi nell'inestricabile plesso di «*Umwelt*», «*Mitwelt*» e «*Selbstwelt*»[452], rappresenterebbe il sostrato fondativo, come tale inaggirabile, di qualsivoglia operazione teoretica; sostrato di cui la filosofia, le scienze,

[448] Heidegger M., *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 82.
[449] *Ibidem*.
[450] Cfr. *ibidem*, pp. 89-98.
[451] Heidegger M., *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 53.
[452] *Ibidem*, pp. 27-29.

nonché la totalità stessa dell'essente non sarebbero altro che sua stessa manifestazione. In tale quadro, la primarietà della filosofia rispetto agli altri saperi non consisterebbe affatto nella sua posizione fondativa, bensì nella sua capacità di rendere esplicita l'«espressione» (*Ausdruck*) della vita stessa nelle sue molteplici conformazioni:

> La fenomenologia è rivolta a forme di espressione concrete dello spirito (*davanti* al concreto non ci sono vie d'uscita – verso una cornice – sussiste solo la possibilità dell'espressione). Essa cerca l'autentica origine vivente non in *un* ultimo vuoto universale, ma in queste o quelle configurazioni concrete[453].

Ciascuna scienza non sarebbe allora che «solo *un* nesso di manifestazione tra gli altri»[454], e la filosofia (come fenomenologia) si distinguerebbe semplicemente in quanto esplicito riguardo, perciò eccelso, nei confronti della «autosufficiente»[455] espressione della vita. Da ciò seguirebbe, pertanto, la non originarietà a monte della «*ontologia* – indica già nella parola che il problema decisivo non è visto: *storia e vita*»[456].

Si consideri inoltre il corso estivo del 1920 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, nel quale si afferma che «la filosofia non può essere una scienza»[457], poiché essa sarebbe più propriamente «solo un'illuminazione immanente dell'esperienza stessa della vita, che resta all'interno di quest'ultima e non fuoriesce da essa per trasformarla in un'oggettività»[458]. Motivo per cui il suo vero «compito» sarebbe di «preservare l'effettività della vita e di rafforzare l'effettività dell'esserci»[459], al contempo, risvegliando la «preoccupazione del sé»[460] (*Bekümmerung des Selbst*) soggiacente a ogni conformazione di senso. La filosofia dovrebbe dunque mirare a «rendere insicuro l'esserci attuale nel suo fondamento»[461] e non invece ad assicurare, in modo rigoroso e sistematico, un fondamento universale. Come recitano le parole conclusive del corso: «È compito della fenomenologia collocarsi all'interno di questa tendenza verso l'esserci attuale originario e di incendiare sempre di nuovo ogni filosofia atteggiata in modo oggettivo e sistematico»[462].

---

[453] *Ibidem*, pp. 117-118.
[454] *Ibidem*, p. 44.
[455] Cfr. *ibidem*, p. 111.
[456] *Ibidem*, p. 116.
[457] Heidegger M., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 142.
[458] *Ibidem*, p. 143.
[459] *Ibidem*, p. 144.
[460] *Ibidem*.
[461] *Ibidem*, p. 145.
[462] *Ibidem*.

Inoltre, a disattendere ogni ambizione teoretico-fondativa della filosofia[463] anche il corso del 1923, la cui tesi di fondo sarebbe riassunta nello stesso titolo: *Ontologie*, sì, ma solo in quanto *Hermeneutik der Faktizität*: ovverosia l'ontologia, prima di qualsivoglia assunzione e specificazione del concetto di essere[464], in qualità di rivolgimento della vita concreta su sé stessa, avente come fine la autointerpretazione della fatticità propria e, conseguentemente, la messa in chiaro delle «strutture fenomenali»[465] caratterizzanti. Rivelandosi l'Esserci, la vita effettiva, ciò a partire da cui e per cui sarebbe costitutivamente dato ogni possibile senso d'essere, la filosofia si espliciterebbe quale momento della sua vivente autointerpretazione, e in tal senso l'autentica ontologia (dunque non tradizionale) sarebbe da intendersi come ermeneutica dell'effettività.

Infine, a chiudere il cerchio, inequivocabile risulta essere quanto affermato ad introduzione del primo ed emblematico corso di Marburgo del 1923/24 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, dove a disattendere ogni possibile aspettativa circa la tipica istanza fondativa e sistematica della filosofia, intesa come fenomenologia, vengono pronunciate le celebri parole secondo cui non sarebbe da aspettarsi «alcuna fondazione, alcun programma o sistema: non bisogna aspettarsi nemmeno una filosofia». Anzi, si sarebbe proprio «alla fine con la filosofia», si sarebbe «dinanzi a compiti del tutto nuovi, che con la filosofia tradizionale non hanno più nulla a che fare»[466].

Complessivamente, dunque, pur considerando il carattere iniziale ma non per questo acerbo dei suddetti corsi e del cammino speculativo che ha preceduto *Essere e tempo*, si può ottimamente evincere una decisa presa di distanza da un'idea fondativa, sistematica e scientifica di filosofia, in altro modo, dalla sua idea tradizionale – un'idea che avrebbe le proprie origini nell'ontologia antica, e che si sarebbe tramandata lungo la storia del pensiero in modo pressoché inalterato, finanche nella fenomenologia husserliana[467].

Ma allora, se quanto osservato è vero, come stanno le cose con l'ontologia fondamentale prospettata in *Essere e tempo*? E per quanto concerne la celebre analitica esistenziale? Notoriamente, sembrerebbe trattarsi di una inedita fondazione filosofica in grande stile. Ma è effettivamente così?

---

[463] E tuttavia prefigurando la *Frage* di *Sein und Zeit*.
[464] Cfr. Heidegger M., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, cit., pp. 9-17.
[465] *Ibidem*, p. 33.
[466] Heidegger M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., p. 27.
[467] Cfr. *ibidem*, pp. 561-579.

4.2 Dalla domanda sul senso dell'essere all'ontologia fondamentale

Se si considerano attentamente i paragrafi iniziali di *Essere e tempo* concernenti il tema, il programma e l'impostazione teorica dell'opera[468], risulta essere alquanto problematico individuare un senso univoco degli stessi. A partire dalla posizione della *Seinsfrage*, verrebbe intessuto un intricato intreccio di istanze teoriche che, anche nel prosieguo dell'opera, non troverebbe effettiva soluzione. In particolare, in un continuo gioco di rimandi e di richiami concettuali sarebbero evocati: il rapporto tra l'essere e l'essente; la comprensione d'essere come modo d'essere dell'Esserci; la relazione tra la *Seinsfrage*, l'ontologia, la fenomenologia e la tradizione; il rapporto fondativo tra la questione dell'essere, l'ontologia e le scienze; l'analitica esistenziale come momento conseguente all'ontologia; l'implicazione della comprensione del «mondo» (*Welt*) a partire da quella dell'essere; la distinzione tra l'«orizzonte» (*Horizont*) della *Seinsfrage* e l'«interpretazione» (*Interpretation*) del senso dell'essere; l'oscura distinzione temporale tra la «*Zeitlichkeit*» e la «*Temporalität*». Un plesso di istanze teoriche che, in quanto intessuto a partire dalla *Seinsfrage*, culminerebbe nel proposito di una ontologia fondamentale, ossia nell'insegna di una indagine esplicitamente rivolta al problema del senso dell'essere.

Tuttavia, per comprendere in cosa dovrebbe consistere tale ontologia e quale sarebbe il suo statuto, è necessario ripercorrere brevemente, in modo funzionale, alcuni dei principali passaggi argomentativi che conducono alla maturazione di tale proposito. Naturalmente, non si può che partire dalla *Seinsfrage*.

Com'è noto, questa viene sollevata a partire dalla «dimenticanza»[469] che l'avrebbe segnata nella storia della tradizione filosofica, nella quale l'enigma dell'essere sarebbe stato preventivamente risolto e così occultato secondo alcuni pregiudizi di fondo. Per quanto concerne tali pregiudizi, è rilevante osservare come questi, al di là del loro esito negativo per la posizione della *Seinsfrage*, consentirebbero in realtà una prima messa in chiaro delle qualità fondamentali che caratterizzerebbero l'essere stesso. Come si legge, questo sarebbe «il concetto più generale di tutti»[470]; come tale, «indefinibile»[471]; per giunta, «un concetto ovvio»[472].

Ci si soffermi ora sul secondo pregiudizio, quello concernente l'indefinibilità dell'essere. Nello specifico, si afferma che «l'"essere" non può essere concepito come un ente»[473], in altro modo, che «non è possibile determinare l'essere mediante l'attribuzione di

[468] Fino al numero 8.
[469] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 13.
[470] *Ibidem*, p. 14.
[471] *Ibidem*.
[472] *Ibidem*, p. 15.
[473] *Ibidem*.

predicati ontici»[474]. Segue che «l'unica conseguenza legittima è questa: l'"essere" non è qualcosa come l'ente»[475].

Ebbene, proprio in ciò che viene inteso essere un mero pregiudizio, non sarebbe annunciata la fondamentale «differenza ontologica»[476] (*ontologische Differenz*) che qualificherebbe e distinguerebbe l'essere rispetto all'essente? La risposta sembra essere affermativa, soprattutto se si considera che la suddetta indefinibilità non sembrerebbe indicare un limite contingente della ragione o del linguaggio, il loro essere manchevoli nei confronti di un peculiare oggetto di principio direttamente intenzionabile, ma di fatto ineffabile a causa delle esigue facoltà umane. Al contrario, sembrerebbe trattarsi più propriamente di una necessità costitutiva inscritta nella peculiarità dell'essere stesso, il quale, non consistendo in alcuna entità determinata, anzi, differendo come tale dallo statuto di entità, non sarebbe perciò di per sé oggettivabile, definibile e predicabile. In tal senso, il suddetto pregiudizio coglierebbe e parimenti celerebbe in sé l'intrinseca differenza dell'essere; differenza che dunque avrebbe motivato l'affermarsi dello stesso.

Per quanto riguarda invece il terzo pregiudizio, ossia quello concernente l'ovvietà del concetto di essere, esso direbbe qualcosa di cruciale circa la *comprensione* dell'essere, rappresentando, nel concreto, il decisivo punto di avvio dell'indagine heideggeriana. L'ovvietà dell'essere, infatti, ovvero l'ovvietà con cui esso risulterebbe essere sempre in qualche modo compreso, attesterebbe non solo l'utilizzo tacito e non questionato del suo concetto, bensì più significativamente il fatto che dello stesso si avrebbe sempre, costitutivamente, una «comprensione media»[477]: «Tutti comprendono che cosa significhi: "Il cielo *è* azzurro", "*Sono* contento" e così via»[478]. Se dunque è vero che tale pregiudizio occulterebbe la possibilità della *Seinsfrage*, allo stesso tempo esso porrebbe in luce la silente comprensione dell'essere che accompagnerebbe il comprendere in generale: la comprensione (*Verständnis*), in quanto tale, sarebbe sempre comprensione d'essere (*Seinsverständnis*). E sarebbe proprio a partire da tale pregiudizio che verrebbe subito di seguito delineata, nel paragrafo 2, «*La struttura formale del problema dell'essere*»[479], dove si afferma che «*questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto*»[480]; forse l'unico vero "fatto" su cui poggia l'intero impianto dell'opera.

---

[474] *Ibidem*.
[475] *Ibidem*.
[476] La cui prima effettiva comparsa risale, non a caso, proprio nel corso del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (cfr. Heidegger M., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 15), che avrebbe dovuto proseguire la inconclusa trattazione di *Sein und Zeit*.
[477] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 15.
[478] *Ibidem*.
[479] *Ibidem*, p. 16.
[480] *Ibidem*, p. 17.

Posti tali pregiudizi in luce, e scrutate le fondamentali caratteristiche dell'essere e della sua comprensione, come si giunge però al proposito di una ontologia fondamentale?

Innanzitutto, si parte dall'attestazione dell'essenziale relazione sussistente tra l'ente e l'essere: «Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come noi siamo»[481]. Per tale motivo, l'indagine sull'essere dovrà necessariamente muovere dalla considerazione dell'ente, il quale «sarà inquisito a proposito del proprio essere»[482]. Tuttavia, prosegue Heidegger, «in quanto cercato, l'essere richiede pertanto un suo particolare modo di esibizione, distinto in linea essenziale dallo scoprimento dell'ente»[483]. Si palesa così la prima ambiguità: l'essere dovrebbe sì essere tematizzato (a partire dall'ente) come ciò a cui ci si relaziona e che si comprende sempre, e tuttavia, in virtù della sua peculiare differenza, risulta a monte evidente che l'indagine e la tematizzazione ad esso rivolte non possano svolgersi allo stesso modo di come tipicamente avviene nei confronti dell'ente: tanto l'approccio quanto l'esibizione devono essere di principio differenti. Infatti, osserva Heidegger: «Il *ricercato*, il senso dell'essere, richiederà un apparato concettuale suo proprio, che, di nuovo, si contrapporrà in linea essenziale ai concetti in cui l'ente ottiene la determinazione del proprio significato»[484].

Ciononostante, tale attestazione non risolve l'ambiguità di fondo. Sarebbe infatti ancora di natura concettuale l'esibizione dell'essere? Inoltre, che tipo di rapporto si tratterebbe di instaurare se la comprensione, che costitutivamente presuppone l'essere ma comprende l'ente, dovrebbe ora rivolgersi, nella *Seinsfrage*, direttamente all'essere stesso, ossia a ciò che pare essere il suo fondamentale presupposto, di volta in volta posto nella comprensione dell'essente? Sin nelle prime pagine dell'opera emergerebbe allora questa ambiguità di fondo, sarebbe annunciata la presenza di un convitato di pietra che accompagnerebbe la *Seinsfrage* sin nei suoi primissimi sviluppi, e che, per quanto prefiguri l'ineludibile inabissarsi dell'opera, non disincentiva Heidegger dal proseguire nell'indagine.

Nonostante tale ambiguità, segue infatti il riconoscimento del fondamentale «primato ontologico del problema dell'essere»[485], e con ciò la messa in luce dell'intrinseca istanza fondativa della questione dell'essere. Quest'ultima si articolerebbe secondo due momenti. Se da un lato il primato ontologico esprimerebbe lo statuto fondamentale della questione dell'essere, come ciò che costitutivamente ed essenzialmente concerne l'essente in generale,

[481] *Ibidem*, p. 18.
[482] *Ibidem*.
[483] *Ibidem*.
[484] *Ibidem*.
[485] Cfr. *ibidem*, pp. 20-24.

dall'altro il primato della questione dell'essere riguarderebbe anche il sapere in generale, di qualunque natura questo sia, filosofico, culturale, scientifico e via dicendo.

L'argomentazione heideggeriana è apparentemente alquanto semplice. L'essere è sempre l'essere dell'essente, e la totalità dell'essente può essere in vario modo indagata. I saperi, tra cui in particolare le scienze, nella loro relazione all'ente sarebbero guidati da una tacita e preliminare comprensione dell'essere, ovvero presupporrebbero una peculiare accezione dell'essere (qui non meglio specificata) a partire da cui troverebbe fondazione il corrispettivo ambito oggettuale di indagine. Heidegger allude a tale preliminare «colpo d'occhio sull'essere»[486] come ad una sorta di «logica produttiva»[487] (di kantiana memoria) secondo la quale verrebbe dischiusa la totalità dell'ente su cui le scienze andrebbero ad operare, e sarebbe proprio a partire da tale tacita precomprensione d'essere che otterrebbero fondazione i principi guida delle discipline. Principi nei cui confronti, per giunta, le scienze sarebbero cadute in un profondo stato di «crisi»[488].

In apparente sintonia con Edmund Husserl, anche Heidegger orienta a suo modo la sua riflessione in direzione della crisi delle scienze a loro contemporanea, purtuttavia, secondo una prospettiva essenzialmente distinta da quella del maestro tanto nell'identificazione delle ragioni di crisi, quanto nella possibile risposta e proposta. Se infatti Husserl risponderebbe alla crisi delle scienze (e della filosofia) con la possibilità, fenomenologicamente fondata, di una esplicita messa in luce delle operazioni costituenti i rispettivi ambiti oggettuali nella sedimentazione e stratificazione del senso[489], in tal modo riproponendo una più originaria idea scientifica di filosofia[490], Heidegger invece ricondurrebbe tale crisi precisamente nella stessa *Seinsfrage*, e quest'ultima non soltanto quale domanda sull'enigma fondamentale dell'essere, celato e obliato dalla tradizione storico-filosofica, ma anche in quanto questione presupposta, articolata e nondimeno mai esplicitamente tematizzata dalla comprensione (d'essere) che caratterizzerebbe il sapere scientifico e le sue operazioni: le scienze sarebbero in crisi circa i propri fondamenti a causa della costitutiva ma non indagata loro comprensione d'essere.

Pertanto, sebbene tale comprensione determinerebbe per ciascuna scienza l'«elaborazione dell'ambito nelle sue strutture fondamentali», essa concretamente sarebbe sempre «già compiuta» entro l'«esperienza pre-scientifica»[491] del mondo, giacché, come viene

[486] *Ibidem*, p. 20.
[487] *Ibidem*, p. 23.
[488] Cfr. *ibidem*, pp. 20-24.
[489] Cfr. Husserl E., *Idee II*, cit.
[490] Cfr. Husserl E., *Idee I*, cit., nonché Id., *La filosofia come scienza rigorosa*, cit.
[491] Heidegger M., *Essere e tempo*, p. 21.

in seguito specificato relativamente al «primato ontico del problema dell'essere»[492] (che preparerebbe il passaggio all'analitica), le scienze non sarebbero altro che peculiari «comportamenti dell'uomo»[493]. Le scienze non sarebbero dunque semplicemente radicate nell'esistenza, ma consisterebbero esse stesse in una concretizzazione della comprensione d'essere che, come tale, qualificherebbe l'esperienza prescientifica e pre-teoretica del mondo, quale vero fondamento sorgivo dei principi nonché dell'ambito oggettuale del sapere e della prassi scientifica. Nel segno della *Seinsfrage*, sarebbe così reinterpretato il primato della vita fattuale sul sapere teoretico che tanto ha caratterizzato la prima fase della speculazione heideggeriana.

In virtù del primato ontologico dell'essere, verrebbe allora prospettata la possibilità e la necessità di una «*ontologia fondamentale*»[494] che abbia come tema esplicito il problema del «senso dell'essere in generale»[495], e che, come tale, sarebbe non solo «più originaria» della «ricerca ontica delle scienze positive»[496], «ma anche delle ontologie stesse che precedono le scienze ontiche e le fondano»[497]. A partire dalla suddetta ontologia, il sapere in generale, ossia filosofico, scientifico, disciplinare, troverebbe in tal modo nuova, consapevole ed originaria fondazione.

L'ontologia prospettata da Heidegger, dunque, sarebbe "fondamentale" in duplice senso. In primo luogo, in ragione del suo stesso tema, ossia dell'essere quale questione detentrice di un costitutivo primato ontologico; in secondo luogo, in quanto proprio a partire da tale ontologia sarebbe data la possibilità di una più originaria fondazione del sapere. Quantomeno, così sembra intendere il discorso heideggeriano.

4.3 Tra ontologia fondamentale e analitica esistenziale

Tuttavia, la questione è in realtà più complessa di quanto possa sembrare. Ciò non solo alla luce della differenza dell'essere che, come accennato, necessiterebbe di una adeguata modalità di approccio e di una concettualità propria, ma anche in virtù di ciò che segue al proposito dell'ontologia fondamentale: l'analitica esistenziale.

---

[492] Cfr. *ibidem*, pp. 24-27.
[493] *Ibidem*, p. 24.
[494] *Ibidem*, p. 26.
[495] *Ibidem*, p. 23.
[496] *Ibidem*.
[497] *Ibidem*.

Percorrendo l'argomentazione heideggeriana, il progetto dell'analitica maturerebbe a partire dall'oscura relazione sussistente tra ente ed essere, nello specifico, dall'attestazione che l'indagine sull'essere debba necessariamente svilupparsi a partire dall'ente. Colto ciò, Heidegger individua allora proprio nell'ente umano, nel cosiddetto Esserci (*Dasein*), la via d'accesso privilegiata alla questione dell'essere, in ragione della sua costitutiva ed essenziale comprensione d'essere, la quale, per quanto media e vaga, qualificherebbe e distinguerebbe l'esistenza umana dal resto dell'essente. Captato il «primato ontico-ontologico»[498] dell'Esserci, l'indagine ontologica volta all'enigma dell'essere viene così declinata, in maniera preliminare, come indagine sull'essere dell'Esserci, in quanto ente essenzialmente comprendente l'essere[499].

Se è vero che l'indagine ontologica sull'essere non possa essere condotta allo stesso modo della tematizzazione dell'essente – e pertanto sarebbe un vero pregiudizio quello di assumere o di ricondurre il problema dell'essere e del suo senso non solo ad un peculiare ente, bensì allo statuto stesso di essente[500] – essa allora dovrà necessariamente procedere dalla «comprensione»[501] (*Verstehen*) entro cui sono dati essere ed ente, comprensione nella quale consisterebbe, prima di qualsivoglia determinazione possibile, l'essere stesso dell'Esserci: «Perciò l'*ontologia fondamentale*, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve esser cercata nell'*analitica esistenziale dell'Esserci*»[502]. Ed è infatti proprio all'istruzione dell'analitica che ci si dedicherebbe nel prosieguo dell'opera, esplicitando la fondamentale struttura d'essere dell'Esserci come «*In-der-Welt-sein*», tematizzandone i momenti fondamentali, sino poi giungere, finalmente, alla sua messa in chiaro come «Cura» (*Sorge*).

Ebbene, pur ciò considerando, il rapporto nonché la consecuzione tra l'ontologia fondamentale e l'analitica esistenziale si mostra essere invero ambiguo: non è chiaro se le due istanze siano tra loro coincidenti o piuttosto differenti. Se da un lato, infatti, sembrerebbe che l'ontologia fondamentale (motivata dal primato ontologico dell'essere) prospetti l'analitica esistenziale come suo momento preliminare e preparatorio, a seguito del quale ci si dovrebbe poi rivolgere al tema capitale dell'essere stesso, dall'altro lato Heidegger darebbe a intendere che l'analitica esistenziale in realtà non sarebbe altra cosa rispetto all'ontologia fondamentale;

---

[498] *Ibidem*, p. 26.

[499] «Il compito di un'analitica esistenziale dell'Esserci è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'Esserci (…). Nell'idea di una costituzione d'essere di questo genere si trova già l'idea dell'essere. Di conseguenza, anche la possibilità di svolgere l'analitica dell'Esserci viene a dipendere dalla elaborazione preliminare del problema del senso dell'essere in generale» (*ibidem*, p. 25).

[500] Critica che Heidegger rivolge particolarmente alla fenomenologia husserliana, la quale, assumendo passivamente il concetto di essere e l'idea di filosofia dalla tradizione storico-filosofica (cfr. Heidegger M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit.), avrebbe omesso di porre in questione sia l'essere dell'ente intenzionale che l'essere stesso (cfr. Heidegger M., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, pp. 135-142).

[501] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, pp. 24-27.

[502] *Ibidem*, p. 26.

in tal senso, il proposito dell'ontologia, determinato dal sollevarsi della *Seinsfrage*, si realizzerebbe compiutamente come analitica esistenziale. Un'ambiguità che riemergerebbe non solo nelle pagine finali dell'opera, ma che si annuncerebbe anche al termine di quelle considerate:

> L'Esserci si rivelò qui come l'ente che deve prima essere elaborato in modo ontologico adeguato affinché la posizione del problema sia trasparente. Ma ora è stato mostrato che *l'analitica ontologica dell'Esserci è in generale l'ontologia fondamentale* [corsivo mio], e che pertanto l'Esserci funge da ente che in linea di principio *va interrogato* per primo intorno al proprio essere[503].

Stando a ciò, l'analitica dell'Esserci sarebbe dunque essa stessa l'ontologia fondamentale, il che equivarrebbe a dire che la *Seinsfrage* si esaurirebbe nella messa in chiaro *non* dell'essere in generale, bensì dell'essere dell'Esserci e della sua articolazione.

Inoltre, a complicare ulteriormente il quadro, immediatamente a seguito dell'affermazione citata pare aprirsi un ulteriore bivio. Questa volta, però, a partire dalla stessa analitica esistenziale:

> Se l'interpretazione del senso dell'essere è assunta a compito, l'Esserci non solo è l'ente che deve essere interrogato primariamente, ma esso è inoltre l'ente che, nel suo essere, già sempre si rapporta *a ciò* a proposito del quale tale problema è posto. Ma *il problema dell'essere si risolve allora nella radicalizzazione di una tendenza d'essere essenziale che appartiene all'Esserci stesso*, *cioè in una radicalizzazione della comprensione pre-ontologica dell'essere* [corsivo mio][504].

Dopo aver affermato che l'analitica esistenziale sarebbe essa stessa l'ontologia fondamentale, Heidegger ricondurrebbe lo statuto dell'analitica nella stessa comprensione d'essere qualificante l'Esserci. Si tratta di un passaggio sottile, nondimeno cruciale sia per la determinazione dell'essenza dell'analitica, del suo statuto, sia per suo tramite dell'ontologia fondamentale. Ci si può infatti chiedere: in cosa consisterebbe quindi, nel concreto, l'analitica? In una tematizzazione? Nel risultato di una interpretazione? In un testo il cui titolo è *Sein und Zeit*? O ancora, in una vivente autointerpretazione della comprensione?

Heidegger sembrerebbe qui sottintendere che, se è vero che ciò a cui si mira sarebbe un'indagine sul senso dell'essere, in primo luogo come messa in chiaro dell'«orizzonte» entro cui si pone il problema, e a partire da ciò come «interpretazione» del senso dell'essere, allora il

[503] *Ibidem*, p. 27.
[504] *Ibidem*.

rivolgimento all'*essere dell'Esserci* non si espleterebbe limitatamente nella formulazione dell'analitica esistenziale, nel senso della messa in chiaro del suo modo d'essere e delle sue strutture, giacché il volgimento all'essere dell'Esserci sarebbe condotto dallo stesso Esserci comprendente: per questo motivo, il problema dell'essere si risolverebbe nella «radicalizzazione (*Radikalisierung*) della comprensione pre-ontologica dell'essere». Ma ciò allora vorrebbe dire che, avendo di mira l'essere, ci si rivolgerebbe all'Esserci non, in realtà, per la messa in chiaro delle sue strutture fondamentali – quantomeno, né primariamente né esclusivamente –, bensì per far sì che si radicalizzi la sua stessa comprensione pre-ontologica, entro la quale, sostiene Heidegger, troverebbe soluzione il problema del senso dell'essere. L'*In-der-Welt-sein*, la *Sorge* e le strutture esistenziali in generale, quindi, sarebbero sì dei risultati dell'analitica, ma non rappresenterebbero il suo vero fine, né tantomeno restituirebbero la sua istanza di fondo, che invece consisterebbe nella radicalizzazione – vivente, verrebbe da dire – della comprensione pre-ontologica dell'Esserci.

Ma se così stanno le cose, ovvero, se la soluzione della *Seinsfrage* consisterebbe in una radicalizzazione della comprensione, allora, come sarebbero da intendersi effettivamente l'ontologia fondamentale e l'analitica esistenziale? Quale sarebbe il loro statuto, nonché la loro concreta realizzazione? Inoltre, come si concilierebbe la suddetta radicalizzazione della comprensione con la apparente funzione fondativa dell'ontologia fondamentale rispetto ai saperi e alle scienze?

Nel segno della *Seinsfrage*, sembra qui profilarsi un bivio argomentativo. Da un lato, si prospetterebbe una via più tradizionalmente filosofica, ovvero analitica, sistematica, fondativa. Dall'altro, invece, si aprirebbe una via che non consisterebbe in alcun discorso od operazione fondativa e analitica, bensì nella radicalizzazione della comprensione pre-ontologica, ovvero quotidiana, concreta, vissuta, in altro modo, pre-teoretica dell'esistenza.

A margine di ciò, vi sarebbe poi l'ambiguità di fondo concernente il rapporto vigente tra ontologia ed analitica, ossia la loro incerta coincidenza o differenza. Infine, non può che sollevarsi la seguente domanda: cosa vuol dire radicalizzare la comprensione pre-ontologica? La matassa si aggroviglia sempre di più.

4.4 Il senso ambiguo dell'ontologia fondamentale

Sinotticamente, si può affermare che, a partire dalla posizione della *Seinsfrage*, la possibilità dell'ontologia fondamentale e della conseguente analitica esistenziale verrebbe delineata

secondo due movimenti argomentativi: uno, per così dire, "ascendente"; l'altro, invece, "discendente".

Per quanto concerne quest'ultimo, esso muoverebbe dal primato ontologico dell'essere, giungerebbe alla comprensione dell'ente e della sua costitutiva ma non meno oscura relazione all'essere, per poi cogliere, sempre al cospetto del primato ontologico dell'essere, l'esser derivate delle ontologie, delle scienze e dei saperi tradizionali, rispetto a cui seguirebbe il proposito di una ontologia fondamentale direttamente rivolta alla questione dell'essere, che garantirebbe sciente e legittima fondazione al sapere in generale, quotidiano o disciplinare che sia. Inoltre, la possibilità di tale ontologia, sebbene occasionata dalla posizione della *Seinsfrage* e motivata dal riconoscimento del primato ontologico dell'essere, sarebbe nientemeno che una possibilità propria dell'Esserci, in virtù della sua essenziale e caratterizzante comprensione d'essere. A partire dall'Esserci, prenderebbe così avvio il movimento ascendente. Sulla scorta del primato ontico-ontologico dell'Esserci, l'ontologia fondamentale inizialmente prospettata verrebbe riformulata come analitica esistenziale, ossia come esplicitazione dell'essere dell'Esserci nelle sue modalità e strutture fondamentali, e a partire dall'analitica così intesa si prospetterebbero sia la possibilità di una fondazione del sapere in generale, giacché tutte le declinazioni di quest'ultimo sarebbero possibilità radicate nell'Esserci, sia la necessità di ricondurre l'enigmatico problema dell'essere nell'essere dell'esistenza stessa. Detto concisamente, la via discendente sarebbe di tipo più prettamente ontologico, in quanto mossa dal primato dell'essere; la via ascendente, invece, sarebbe di tipo analitico-esistenziale, in quanto mirerebbe ad una esplicita messa in chiaro del senso dell'essere a partire dall'analisi dell'essere dell'Esserci[505].

Ad ogni modo, se i suddetti due momenti coincidano o meno, sia negli intenti che nello statuto, è una questione che rimane aperta e irrisolta, e che a suo modo emerge anche nella determinazione di quella che sarebbe la peculiare natura trascendentale della *Seinsfrage*, e con questa dell'ontologia e dell'analitica conseguenti.

> L'essere, in quanto tema fondamentale della filosofia, non è un genere dell'ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua "universalità" è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. *L'essere è il transcendens puro e semplice*. La trascendenza dell'essere dell'Esserci è eminente perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'*individuazione* più radicale. Ogni

[505] Naturalmente, la distinzione tra una via ascendente e una discendente non è che un espediente argomentativo, che tuttavia consente di porre in rilievo l'insita duplicità della questione.

> aprimento dell'essere in quanto *transcendens* è conoscenza *trascendentale*. *La verità fenomenologica (l'apertura dell'essere) è veritas transcendentalis*[506].

Il duplice ed oscuro senso secondo cui è qui delineato il trascendentale può essere così riassunto: in primo luogo, trascendentale sarebbe l'essere stesso, in ragione del suo costitutivo primato ontologico: «esso riguarda ogni ente». In secondo luogo, dopo aver affermato che l'essere sarebbe il «*transcendens* puro e semplice», l'essere in questione viene specificamente indicato come l'essere dell'Esserci. Ne seguirebbe che trascendente/trascendentale non sarebbe l'essere stesso, il suo fondamentale enigma, bensì l'essere dell'Esserci, ovvero il suo esser comprendente, entro il quale sarebbe data «la possibilità e la necessità dell'individuazione più radicale», varrebbe a dire dell'essere – nonché, ci sarebbe da aggiungere, dell'essente in generale.

Per chi conosce gli sviluppi successivi del *Denkweg*, il problema della trascendenza dell'essere è una questione che impegnerà Heidegger in alcuni lavori immediatamente successivi alla pubblicazione di *Sein und Zeit*[507], dove il trascendente/trascendentale verrà più distintamente identificato nell'essere dell'Esserci, intendendo con ciò il costitutivo trascendimento che la comprensione, volta all'essente, realizzerebbe in direzione del mondo (o dell'essere stesso[508]); trascendimento nel quale sarebbe così data la possibilità dell'incontro con l'ente in generale e dunque dell'individuazione di alcunché – motivo per cui, per l'appunto, l'esser trascendente dell'Esserci sarebbe come tale trascendentale.

Tuttavia, come si può evincere dal passo sopraccitato, in *Essere e tempo* il trascendente/trascendentale è tratteggiato in maniera ancora pressoché ambigua, oscillando nella propria identificazione tra l'essere stesso e l'essere dell'Esserci, e riproponendo in tal modo la problematica differenza o identità tra l'ontologia fondamentale e l'analitica esistenziale. Trascendenti sarebbero infatti l'essere stesso, nella sua costitutiva relazione all'ente[509]; l'esser comprendente dell'Esserci, nella cui apertura sarebbe data l'individuazione

---

[506] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 54.
[507] Cfr. Heidegger M., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit.; Id., *Principi metafisici della logica*, cit.; Id., *Avviamento alla filosofia*, cit.; Id., *Dell'essenza del fondamento*, cit.
[508] Il che complica ulteriormente la questione, sollevando a problema la relazione, la distinzione e l'eventuale identificazione dei due, come anche osservato in seguito dallo stesso Heidegger (cfr. Heidegger M., *Principi metafisici della logica*, cit. p. 231, p. 248; Id., *Avviamento alla filosofia*, p. 271, pp. 343-346; Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 452-469).
[509] Il che rinvierebbe, piuttosto che alla costituzione d'essere dell'oggettuale, più propriamente alla questione dell'intuizione categoriale dell'essere posta in luce da Husserl nella *Sesta ricerca logica* (cfr. Taminiaux J., *Considerazioni su Heidegger e le* Ricerche Logiche *di Husserl*, in Poggi S., Tomasello P. [a cura di], *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995, pp. 229-255), la quale, come affermato dallo stesso Heidegger in *Mein Weg in die Phänomenologie* (cfr. Heidegger M., *Mein Weg in die Phänomenologie*, in Id., *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), GA 14, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt

dell'ente e dell'essere; infine, trascendente a suo modo sarebbe anche l'essente, ossia in quanto entità altra, trascendente l'esistenza, ma come tale sempre compresa nel proprio essere[510]. Discostandosi dal significato metafisico-tradizionale di trascendenza e parimenti dalla possibile accezione kantiana del trascendentale, il *transcendens*/trascendentale occuperebbe dunque una posizione ambigua: esso sarebbe sì il *transcendens* puro e semplice, ma il suo darsi concreto avverrebbe sempre entro l'orizzonte della comprensione dell'Esserci; il che solleverebbe, senza poter trovare qui soluzione, la seguente domanda: trascendente e trascendentale sarebbero caratteristiche proprie dell'essere stesso, ossia dell'oggetto enigmatico della *Seinsfrage*, del quale si è riconosciuto il primato ontologico, o piuttosto sarebbero tratti fondamentali della comprensione dell'Esserci, sulla base della sua costitutiva apertura ontologica?

Una risposta esegeticamente attenta dovrebbe rispondere affermativamente ad entrambe le domande, riconoscendo l'unità, seppur nella differenza, della relazione tra l'ente, la comprensione dell'Esserci e l'essere. Purtuttavia, ciò non risolverebbe l'ambigua relazione sussistente tra il proposito di una ontologia fondamentale e il prospetto della analitica esistenziale, ambiguità che pertanto si ripercuoterebbe a sua volta anche sul senso complessivo dell'operazione heideggeriana tentata con *Sein und Zeit*: da un lato, infatti, sembrerebbe auspicarsi un'operazione fondativo-ontologica radicata nel primato ontologico della questione dell'essere, dall'altro, invece, verrebbe realizzata una inedita fondazione esistenzial-trascendentale, di ispirazione fenomenologica, attraverso l'esplicitazione delle strutture fondamentali dell'esistenza, a partire dalle quali sarebbe data la possibilità di incontro con l'ente in generale e dunque di costituzione di qualsivoglia sapere; in quest'ultima direzione, si riportino alla memoria le analisi concernenti la «*Erschlossenheit*» dell'Esserci e i suoi momenti, quali il «*Verstehen*», la «*Befindlichkeit*», la «*Rede*», così come le dimensioni del «*Mitsein*» e del «*Man*», nonché più in generale la struttura della «*Weltlichkeit*».

In fin dei conti, l'ontologia fondamentale si realizza e si riduce nell'analitica esistenziale o si tratterebbe invece di due momenti convergenti e nondimeno distinti? L'analitica esistenziale è essa stessa l'ontologia fondamentale oppure no? Inoltre, a partire da cosa i saperi, la filosofia, le scienze otterrebbero effettiva fondazione? Dall'enigma dell'essere, dalla comprensione dell'Esserci o dalle strutture dell'esistenza?

---

a. M. 2007, pp. 91-102, trad. it. a cura di Badocco C., *Il mio cammino nella fenomenologia*, in Id., *Tempo e essere*, cit., pp. 95-105) e nel '73 a Zähringen (cfr. Heidegger M., *Seminari*, cit.), sarebbe stata decisiva per la maturazione della *Seinsfrage*.

[510] Un senso della "trascendenza" (*Transzendenz*) dunque simile e tuttavia differente rispetto alla sua tipica accezione husserliana, secondo cui essa indicherebbe la sfera di ciò che appare alla coscienza al di là della sua immanenza e attività (cfr. Husserl E., *L'idea della fenomenologia*, cit.; Id., Husserl E., *Idee I*, cit.).

Se ci si attiene ad *Essere e tempo*, ponendo tra parentesi sia il cammino teorico che lo ha preceduto sia il *Denkweg* ad esso successivo, a tali interrogativi non può essere data decisa ed univoca risposta. Per giunta, a conclusione dell'opera, sarebbe lo stesso Heidegger a riaprire ciò che in principio sembrava essere risolto, affermando, contrariamente a quanto inizialmente sostenuto, che: «Tuttavia il chiarimento della costituzione dell'essere dell'Esserci resta soltanto *una via*. Il *fine* è l'elaborazione del problema dell'essere in generale»[511]. Affermazione che non solo rimette in questione il rapporto sussistente tra la *Seinsfrage*, l'ontologia fondamentale e l'analitica esistenziale – sottolineando, infine, l'irriducibilità di quest'ultima all'ontologia fondamentale, il fatto che l'ontologia fondamentale non si realizzi compiutamente come analitica – ma che solleva a problema la stessa istanza fondativo-fondamentale che caratterizzerebbe l'ontologia e l'analitica.

Si deve infatti considerare che, ancor prima di giungere alla problematica distinzione dei suddetti due momenti, tale istanza fondativa necessiterebbe d'essere inquadrata e compresa innanzitutto a partire dalla *Seinsfrage* e dal suo *Denkweg*: una cosa sarebbe infatti il carattere fondativo-fondamentale della questione dell'essere in quanto tale, altra cosa sarebbe invece il proposito e, soprattutto, l'elaborazione di un'ontologia ad essa rivolta. Si tratta di una distinzione oltremodo cruciale. In essa sarebbero raccolte tanto il grandioso e riuscito naufragio di *Essere e tempo*, quanto la reimpostazione della *Seinsfrage* successiva all'opera, i quali attesterebbero sì la necessità di affrontare il problema del senso dell'essere, ovvero la *Seinsfrage* quale questione fondamentale, nondimeno mostrando l'impossibilità che ciò si realizzi nello stile di un trattato ontologico e fondativo. D'altro canto, non sarebbe proprio la speculazione heideggeriana, considerata nella sua totalità, sia nei primi sviluppi che in *Essere e tempo*, nonché naturalmente nel *Denkweg* successivo, ad aver esibito in grande stile il tramonto dell'ontologia, quantomeno, nella sua accezione tradizionale?

Inoltre, come si evince dalle prime ed eloquenti pagine dell'opera: 1) l'essere non sarebbe un ente, motivo per cui 2) la questione deve essere approcciata in modo necessariamente differente rispetto ai modi con cui ci si relaziona all'ente; seguirebbe che 3) per quanto l'essere si annunci quale enigmatico fondamento dell'essente, l'indagine su di esso non può consistere in alcun sapere (che in quanto tale sarebbe costitutivamente rivolto all'ente) né tantomeno in una trattazione analitico-sistematica. Come afferma emblematicamente Heidegger circa la questione del senso dell'essere: «La risposta a questo problema non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quello di una *ostensione che fa vedere il*

[511] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 510.

fondamento [corsivo mio]»[512]. Il carattere filosofico-fondativo dell'ontologia fondamentale sarebbe così cancellato sin nel proprio principio. E sarebbe proprio ciò a rendere maggiormente comprensibile l'ineluttabile incompiutezza di *Essere e tempo*, rispetto a cui l'insufficienza del linguaggio e l'inadeguata impostazione della questione (incentrata sull'Esserci e non direttamente sull'essere) attestate dallo stesso Heidegger[513] andrebbero necessariamente ricomprese alla luce della peculiare differenza "oggettuale" dell'essere – se così ci si può esprimere – e dunque nel seno della impossibilità di principio di una sua esplicita trattazione e tematizzazione: esso non può essere oggetto di un sapere, essere esibito ed esaurito in un discorso, né tantomeno fungere da *primum* a partire da cui, per deduzione, discenderebbe la fondazione del sapere. Piuttosto, come letto poc'anzi, il carattere "fondamentale" di una indagine rivolta all'essere sarebbe più propriamente di natura *ostensiva*, nella misura in cui si tratterebbe di dispiegare il costitutivo ed essenziale *plesso* nel quale sarebbero indissolubilmente intrecciati: 1) l'essere, quale enigmatica questione, che si offre e si cela al contempo; 2) l'essere dell'esistenza, quale comprensione dell'esser proprio e dell'essere dell'ente; 3) la totalità dell'essente; 4) il sapere in generale, tra cui la filosofia e le scienze, in quanto costitutivamente presupponente tale inscindibile intreccio poiché in questo fondato.

L'ontologia fondamentale, dunque, piuttosto che mirare ad una fondazione del sapere a partire da un significato ultimo dell'essere (come inizialmente sembra prospettare Heidegger), ambirebbe invece a dispiegare e disarticolare i costitutivi rapporti d'essere, mantenendosi essa stessa in tale strutturato e tuttavia inoggettivabile fondamento, ossia nel plesso d'essere, e riconducendo la comprensione già sempre operante dell'essere scientemente ed esplicitamente a sé stessa. Esattamente in ciò risederebbe il significato ostensivo e non deduttivo della "fondazione ontologica" prefigurata dalla *Seinsfrage*. Ma ciò, allora, vorrebbe dire rinunciare al più celebre portato filosofico di *Sein und Zeit*, ovvero a quella retorica fondativo-trascendentale che avrebbe fatto la fortuna della recezione dell'opera.

Inoltre, se è vero che l'indagine sull'essere debba essere intesa come ostensione e non come deduttiva o produttiva fondazione, allora si deve altresì considerare che essa non potrebbe mirare a fondare o rifondare le scienze, né tantomeno a conferire loro legittimità o segnalarne l'inappropriatezza. Piuttosto, essa sarebbe volta a mostrare come queste presuppongano sempre, costitutivamente e inconsapevolmente, una preliminare comprensione d'essere, la cui articolazione (e la cui concezione) può però essere oggetto di esplicitazione. Ma ciò non equivarrebbe dunque a direzionare, guidare o reimpostare le scienze e il sapere, bensì, più

[512] *Ibidem*, 20.
[513] Cfr. Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»*, cit.

morigeratamente, a illuminarne il costitutivo presupposto. In tal modo, sarebbe lo stesso senso dell'essere, in quanto costitutivo della comprensione in generale, ad essere fondante le scienze e i saperi, e non invece l'ontologia fondamentale. Quest'ultima, come accennato, al di là della carica retorica contenuta nella propria dicitura, sarebbe più propriamente da intendersi come comprensione immanente del fondamento dell'essente (ossia dell'essere) che si mantiene nel suo stesso comprendere in maniera sciente: è in tale consapevolezza o trasparenza che la comprensione "ontologico-fondamentale" si distinguerebbe dalla comprensione d'essere pre-teoretica.

Infine, che il carattere fondativo-ostensivo della *Seinsfrage* e della sua ontologia fondamentale risieda nella stessa comprensione dell'essere emergerebbe anche in relazione alla questione che, tra le varie, si è dovuto omettere in queste pagine, a partire dalla quale, afferma Heidegger, troverebbe soluzione tanto il problema del senso dell'essere, quanto quello dello statuto della sua indagine corrispettiva: il tempo.

> Il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque in sé l'elaborazione della *temporalità* [*Temporalität*] *dell'essere*. Soltanto nell'esposizione della problematica della temporalità [*Temporalität*] verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere.
>
> Poiché l'essere non è coglibile che in riferimento al tempo, *la risposta al problema dell'essere non potrà consistere in una proposizione isolata e cieca. La risposta resterà incompresa se ci si limiterà a ridire ciò che essa dice nella sua formulazione proposizionale*, soprattutto se essa circolerà come un risultato slegato, come una semplice informazione su un "punto di vista" che magari si discosta dal modo con cui la cosa è stata trattata finora […]. Il senso più proprio della risposta sta nell'indicazione che essa ci dà secondo cui *un'indagine ontologica* concreta deve incominciare con *una ricerca che si mantenga all'interno dell'orizzonte che abbiamo esibito. Questo essa ci dà, e null'altro* [tutti i corsivi sono miei][514].

Chiosato ciò, si apre allora un ulteriore e forse finale interrogativo. Se il proposito dell'ontologia fondamentale non sarebbe fondativo in senso tradizionale, ossia deduttivo, sistematico, bensì ostensivo, che non sia forse tale sciente rivolgimento della comprensione d'essere su sé stessa un vero e proprio rivolgimento *etico*? Non sarebbe lo stesso Heidegger ad affermare nel *Brief* che, nel segno dell'essere, verrebbe meno la tradizionale distinzione tra ontologia ed etica, motivo per cui il pensiero dell'essere, proprio in quanto ontologia fondamentale di tipo non

[514] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 32-33.

tradizionale, consisterebbe a suo modo in una peculiare «etica originaria»[515] (*ursprüngliche Ethik*)?

D'altro canto già nel 1928, proprio sulla base della costitutiva comprensione d'essere, viene da Heidegger scrutata la necessaria «radicalizzazione della ontologia fondamentale» annunciata in *Sein und Zeit*, intendendo con ciò la sua «μεταβολή», il suo «capovolgimento» (*Umschlag*) in una sorta di «*metaontologia*» (*Metontologie*), della quale si afferma emblematicamente: «E qui, nell'ambito dell'interrogare metaontologico-esistenziale, si dischiude anche l'ambito della metafisica dell'esistenza (qui soltanto si può porre il problema dell'etica)»[516].

In conclusione, astrarre l'ontologia fondamentale dalla *Seinsfrage* e dal suo *Denkweg* si rivela essere un'operazione teoreticamente proficua, e tuttavia rischiosa. Pena il misconoscimento della sua problematica istanza, nonché della sua capitale apertura di senso.

5. Ontologia fondamentale e problema della fondazione

Le analisi condotte nel presente capitolo consentono di raccogliere il senso del mutamento che *Essere e tempo* introduce rispetto al percorso heideggeriano precedente. Se nei corsi e nei materiali anteriori la fenomenologia veniva rivendicata nel proprio carattere originario non come filosofia o disciplina, ma come movimento stesso della vita, mediante il quale essa si riappropria di sé attraverso la distruzione della tradizione e la liberazione della spaesatezza, ossia di quella preoccupazione di fondo dell'esistenza a partire da cui si costituisce la familiarità col mondo, nell'opera del 1927 essa viene reinterpretata secondo un progetto teorico di portata differente, e per molti versi antitetica rispetto a quanto precedentemente sostenuto.

Non solo l'analitica esistenziale, per come viene qui presentata da Heidegger, emerge entro un'istanza sistematica e descrittiva, volta alla messa in luce delle strutture fondamentali dell'esistenza – discostandosi così da quella accezione vitale della filosofia che aveva connotato la riflessione del giovane Heidegger –, ma essa è inoltre posta in essere come passaggio attraverso cui deve rendersi possibile la posizione della domanda sul senso dell'essere in quanto

[515] Cfr. Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 308. Come anche osservato da Nancy: «L'"etica originaria" è il nome più appropriato dell'"ontologia fondamentale"» (Nancy J.-L., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005, p. 42).
[516] Heidegger M., *Principi metafisici della logica*, cit., p. 187. Sull'argomento può vedersi: Terzi R., *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, «EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics», 1, 2013, pp. 83-114; Pietropaoli M., *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal* Kantbuch, Mimesis, Milano-Udine 2014.

tale, e non più soltanto sull'essere dell'esserci. Conseguentemente, la fenomenologia viene definita come metodo dell'ontologia; il che significa che la filosofia, proprio nella misura in cui assume la forma di una fenomenologia ontologico-ermeneutica, tende a ridefinirsi come ontologia fondamentale, vale a dire come sapere incaricato di riportare a fondazione il terreno stesso delle ontologie regionali, delle scienze e, in ultima istanza, del sapere in generale.

In tal senso, l'opera del 1927 rappresenta certamente una radicalizzazione del percorso precedente, ma proprio per questo segna anche una rottura decisiva con esso e con alcune delle sue istanze di fondo. Inoltre, nel momento stesso in cui tale progetto mostra tutta la sua forza, esso lascia emergere una tensione che non sembra facilmente componibile.

Se, da un lato, infatti, l'ontologia fondamentale appare come il compimento della *Seinsfrage* e come l'esplicitazione del primato ontologico dell'essere, dall'altro essa può compiersi soltanto passando attraverso l'analitica dell'Esserci, cioè attraverso una via che sembra riportare il problema dell'essere alla comprensione pre-ontologica e all'esistenza concreta di quell'ente che già sempre comprende l'essere. Ne risulta una duplicità difficilmente eliminabile. Da una parte, si profila una direzione più propriamente ontologica, discendente, nella quale dal primato dell'essere si giunge alla necessità di una ontologia fondamentale capace di fornire fondazione alle ontologie e ai saperi derivati; dall'altra, si delinea una via più propriamente analitico-esistenziale, ascendente, nella quale è dall'Esserci, dalla sua comprensione d'essere e dalle sue strutture fondamentali che prende avvio la possibilità stessa di riaprire il problema dell'essere. L'ontologia fondamentale si trova così esposta a una duplice esigenza: essere, insieme, fondazione ontologica e radicalizzazione della comprensione esistenziale.

È precisamente qui che si annoda la sua ambiguità. Perché, se si accentua il primo movimento, l'ontologia fondamentale sembra riattivare una figura della filosofia che il cammino precedente aveva progressivamente messo in questione: quella della filosofia come impresa analitica, sistematica e fondativa, capace di garantire il sapere riconducendolo alla sua radice ultima. Se invece si accentua il secondo movimento, l'ontologia fondamentale tende a perdere il proprio statuto di fondazione in senso forte, per apparire piuttosto come l'esplicitazione radicale di una comprensione pre-ontologica che non si lascia facilmente tradurre nei termini di un sapere fondativo. In tal caso, il cuore della ricerca non risiederebbe più nell'istituzione di un fondamento, ma nel chiarimento di quella comprensione dell'essere che l'Esserci è sempre già, senza mai possederla nella forma di un sapere completamente assicurato. Il problema non è dunque semplicemente se i due movimenti possano essere

coordinati, ma se la loro eventuale coincidenza sia davvero pacifica, oppure se non riveli piuttosto una tensione interna all'intero progetto del 1927.

In questo senso, l'ontologia fondamentale appare insieme come necessaria e problematica. Necessaria, perché la radicalità della *Seinsfrage* sembra esigere un'interrogazione che non si arresti né all'analitica esistenziale né alla descrizione fenomenologica dei modi dell'esistenza, ma tenti di pensare l'essere in quanto tale. Problematica, perché tale tentativo sembra riaprire proprio quella istanza fondativa e sistematica che il percorso precedente, culminato nella fenomenologia della vita effettiva e della spaesatezza, aveva fortemente relativizzato. Non si tratta allora di scegliere unilateralmente una delle due direzioni, né di risolvere troppo presto l'ambiguità in favore dell'una o dell'altra. Più radicalmente, occorre riconoscere che è forse proprio questa tensione a costituire uno dei tratti più fecondi e più difficili dell'opera. *Essere e tempo* non è semplicemente il luogo in cui la filosofia ritrova una nuova fondazione, né semplicemente il luogo in cui la fenomenologia dell'esistenza si prolunga senza residui. È piuttosto il luogo in cui entrambe queste esigenze si incontrano, si sovrappongono e insieme entrano in attrito.

Per questo il presente capitolo non conduce a una soluzione definitiva del problema, ma alla sua formulazione più precisa. Il progetto dell'ontologia fondamentale può essere compreso solo tenendo ferma la sua duplicità: da un lato, come tentativo di riportare il pensiero alla questione del senso dell'essere; dall'altro, come movimento che non può realizzarsi se non a partire dall'Esserci e dalla sua comprensione pre-ontologica. Che questa duplicità debba essere pensata come complementarità, come tensione produttiva o come vera e propria frattura interna, resta una questione aperta. Ma è proprio in questa apertura che si lascia forse cogliere il senso più proprio del "cambio di paradigma" introdotto da *Essere e tempo*: non la pacifica sostituzione di un modello con un altro, bensì l'emergere di una nuova figura della filosofia, tanto più potente quanto più internamente esposta al problema del proprio statuto. Resta così aperta anche un'ulteriore possibilità interpretativa: che il proposito di una ontologia fondamentale non esaurisca interamente il senso della *Seinsfrage* e che, anche in ragione della concreta contingenza storico-materiale entro cui l'opera prende forma, in essa continui a operare, sia pure in modo non esplicito, una istanza che eccede la pura fondazione ontologica e lascia intravedere una curvatura non soltanto teoretica del problema.

SECONDA PARTE –

Costituzione ed appropriazione del senso

Nella Prima parte si è cercato di mostrare come, nella riflessione heideggeriana giovanile e nel passaggio a *Essere e tempo*, il problema del senso sorga sul terreno dell'esperienza effettiva della vita, della fenomenologia e della distruzione della tradizione. Questa Seconda parte intende ora assumere direttamente quel paradigma teoretico che tale percorso ha progressivamente lasciato emergere: l'ambivalenza del rapporto con il senso alla base dell'abitare. Non si tratta, dunque, di abbandonare il terreno fin qui guadagnato, ma di svilupparlo positivamente, interrogando il modo in cui il senso si costituisce e, insieme, può essere appropriato nel rapporto tra l'esistenza e il mondo. A tal fine, sarà preso in esame *Essere e tempo*.

Come si è chiarito nell'impostazione generale della ricerca, l'abitare non designa qui una condizione empirica del vivere umano, né la semplice permanenza in uno spazio; esso nomina bensì la struttura fondamentale del rapporto dell'esistenza col senso. Abitare significa, innanzitutto, muoversi entro un orizzonte di intelligibilità già sempre aperto, entro quella familiarità mondana che rende possibile l'orientamento dell'esistenza, la comprensione degli enti e il rapporto con gli altri. Ma abitare significa anche essere esposti alla possibilità che tale familiarità si incrini, che il senso cessi di imporsi come ovvio, che esso si sottragga alla propria immediata disponibilità e divenga così questione, compito, possibilità di appropriazione. In questo senso, costituzione ed appropriazione rappresentano i due poli dell'abitare quale paradigma concernente il senso.

La Seconda parte si articola perciò secondo questo doppio movimento. Nei suoi primi due capitoli verrà tematizzata la costituzione del senso, dapprima nella sua dimensione mondana, poi nella sua articolazione intersoggettiva. Nel capitolo ad essi successivo, invece, la ricerca si volgerà al problema della appropriazione del senso, prima nel suo versante esistenziale individuale, in seguito in quello intersoggettivo. Ciò che ci si propone in questa Seconda parte è dunque di seguire, nelle sue diverse articolazioni, lo strutturarsi del senso mondano, la costituzione della familiarità che gli è propria, la possibilità di una sua messa in questione e così di una sua appropriazione, soggettiva e intersoggettiva. Soltanto tenendo insieme i suddetti due poli – costituzione e appropriazione – sarà possibile portare alla luce il paradigma dell'abitare nella sua effettiva unità e nella sua costitutiva ambivalenza.

CAPITOLO I –

La costituzione del senso mondano

1. Il problema dell'esistenza e della sua essenza

Per affrontare il problema della costituzione del senso mondano, occorre anzitutto ritornare a quel luogo di *Essere e tempo* in cui Heidegger chiarisce quale ente debba essere assunto come terreno dell'analitica. Se infatti il mondo non deve essere pensato come semplice insieme di oggetti presenti, ma come orizzonte di significatività entro cui l'esistenza è sempre già coinvolta, allora diventa preliminarmente necessario comprendere il modo d'essere di quell'ente per il quale il mondo è già sempre aperto. È in questo senso che l'Esserci gode di un primato: non perché sia un ente tra gli altri, semplicemente dotato di proprietà superiori, ma perché nel suo stesso essere è già implicata una comprensione dell'essere, e dunque anche del senso secondo cui gli enti gli si manifestano.

Ma se l'Esserci è l'ente da cui l'analitica deve prendere avvio, sorge immediatamente una domanda decisiva: che cosa lo distingue da tutti gli altri enti? Detto altrimenti, in che cosa consiste la sua "essenza"? La metafisica tradizionale indurrebbe qui a cercare un nucleo stabile di proprietà, una quiddità determinata che preceda e fondi le sue possibili manifestazioni. Heidegger, però, spezza precisamente questo schema: «L'"essenza" di questo ente consiste nel suo aver-da-essere. L'essenza (*essentia*) di questo ente, se mai si possa parlare di essa, deve essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*)»[517].

Se si legge attentamente tale passaggio, a prima vista potrebbe sembrare che Heidegger stia confondendo l'ordine di derivazione dell'esistenza rispetto all'essenza. Entro la metafisica tradizionale, infatti, è solitamente l'essenza a godere del primato, in quanto essa viene intesa come il nocciolo di proprietà entro cui non deve darsi alcuna inconciliabilità. Per intenderla, ad esempio, alla Wolff o alla Baumgarten, come anche a Suárez, lo statuto dell'essenza si giocherebbe interamente sul piano della possibilità logica, dal momento che tra le qualità che

[517] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 60.

concorrono alla formazione dell'*eidos* non deve sussistere alcuna contraddizione, pena l'impensabilità dell'essenza stessa e, con essa, il suo annichilimento. Una volta riconosciuto il primato alla possibilità logica, cioè alla non contraddittorietà, la realizzazione dell'essenza come *existentia* diviene questione di secondo ordine, poiché essa non sarebbe determinata dall'essenza stessa; viceversa, però, l'impossibilità dell'esistenza sarebbe determinata dalla contraddittorietà dell'essenza. In una simile prospettiva, l'esistenza non sarebbe altro che il compimento dell'essenza, dal momento che tutto ciò che effettivamente esiste deve anzitutto essere possibile sul piano logico, secondo un ordine di derivazione che procede dall'alto verso il basso[518]. Del resto, anche Kant concepisce l'esistenza in questa maniera, poiché essa non rientra tra le qualità essenziali, ma è qualcosa che può essere ricavato soltanto *a posteriori*[519]. L'esistenza verrebbe così a occupare una posizione seconda rispetto all'essenza, e ciò spiega perché sia quest'ultima a divenire il principale oggetto dell'ontologia tradizionale; basti pensare, ad esempio, agli argomenti logici della scolastica e dei razionalismi dogmatici.

E Heidegger, invece? Se questi sono i termini entro cui normalmente si ragiona, perché, stando alla citazione riportata, egli sembra non seguire una simile linea?

Come si è accennato, l'essenza dice il cuore delle cose, l'unità delle loro qualità, la quale, in assenza di contraddizione logica, può concretizzarsi in qualcosa che esiste. Il problema, però, sorge nel momento in cui questo schema venga applicato a quel particolare ente che è l'Esserci, il quale, secondo Heidegger, non esisterebbe come esistono gli enti in generale. Mentre le cose sono e basta, nel senso che il loro essere è descrivibile secondo caratteristiche che, finché restano tali, identificano l'oggetto per quel che esso è, diverso è il discorso per l'Esserci, nella misura in cui esso non sta al mondo come vi stanno invece le cose. Certamente l'Esserci è anch'esso un ente, poiché anch'esso è; ma non è alla maniera di un oggetto semplicemente presente, che è quel che è e basta. Si potrebbe dire, piuttosto, che l'Esserci, nella misura in cui comprende il proprio essere e l'ente difforme da sé, abbia il proprio baricentro decentrato da se stesso, fuori di sé, sicché il suo essere non consisterebbe in un mero stare – come l'acqua nel bicchiere – ma sarebbe interamente teso oltre se stesso. Per rendere

[518] Su questo si consideri, ad esempio, l'equivoco che la frase sopra richiamata, secondo cui «più in alto della realtà si trova la possibilità», tende solitamente a generare, quasi che essa rinviasse effettivamente a un simile schema di derivazione. In verità, non è affatto di questo che lì si tratta. In quel contesto, infatti, il riferimento concerne la fenomenologia e, con essa, il tema dell'essere; qui, invece, ciò che è in questione è il rapporto tra essenza ed esistenza.

[519] «L'inesistenza si allinea all'impossibilità (logica), mentre l'esistenza da un lato si allinea alla possibilità (come esistenza pensata o esistenza di un concetto senza intuizione ossia di un *ens rationis* o *noumenon*), dall'altro oltrepassa o eccede la possibilità, come "semplice posizione di una cosa"» (Esposito C., *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXVIII, n. I, 2010, pp. 297-313).

questa costitutiva tensione in avanti, Heidegger decide di risemantizzare il termine "esistenza" (*Existenz*), il quale non indicherà più il semplice fatto che qualcosa sia presente, la «posizione di una cosa»[520], nel senso kantiano, ma, ponendo l'accento sulla "e" dell'e-sistere, che alluderebbe appunto a uno stare fuori oltre sé, verrà a designare la peculiare maniera in cui l'Esserci è al mondo, la quale si caratterizza come un aver da essere. «L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza»[521] scrive Heidegger, poiché ciò che stabilmente si può dire di quell'ente che e-siste è precisamente il fatto che esso è alla maniera del mettere in atto le proprie possibilità d'essere. Ciò che, a proposito dell'Esserci, dovrebbe essere descritto non sarebbe quindi la sua essenza nel senso tradizionale del "che cosa", ma il "come" delle possibilità che competono a tale ente.

La motivazione di fondo di questo modo di intendere heideggeriano risiede nel fatto che, per quanto riguarda l'essenza dell'Esserci, anche la descrizione stessa dell'essenza, la sua messa in pratica, l'interesse che la motiva, la pretesa di chiarezza che l'Esserci avanza nei confronti di se stesso e del mondo – tutto ciò dovrebbe rientrare nella considerazione della sua essenza. Essa non può quindi limitarsi a una esibizione di qualità oggettuali, poiché un simile livello di considerazione verrebbe di principio oltrepassato proprio nel momento stesso in cui si pretendesse di formulare l'essenza dell'Esserci. In tale formulazione si dovrebbe infatti integrare il formulare stesso, insieme a tutte quelle dimensioni in atto – i suoi modi d'essere – che la mera considerazione della *essentia* ingenuamente esclude: gli occhi con cui si guarda, la prassi conoscitiva operante. È per questo che Heidegger riconosce un vero e proprio «primato dell'*existentia* sull'*essentia*»[522], poiché, contrariamente a quanto si è soliti pensare, sarebbe la seconda a fondarsi sulla prima, e non viceversa.

Ciò di cui la metafisica tradizionale sarebbe colpevole è precisamente l'aver confuso lo statuto ontologico dell'Esserci con quello degli altri enti, riducendo il modo d'essere del primo a quello dei secondi, e considerandolo così alla stregua di una mera cosa, di un mero oggetto. Nel momento in cui l'analitica intende trattare proprio di questo ente, essa non dovrà ricadere nel medesimo errore, e perciò comprenderà le caratteristiche fondamentali dell'Esserci come sue modalità d'essere in atto, in modo tale da non misconoscere l'essere-in-movimento di quell'ente che esiste, che è stando fuori di sé, presso le proprie possibilità di realizzarsi. È per questo che le strutture che emergeranno a seguito dell'analitica non verranno intese come

[520] Kant I., *Critica della ragione pura*, cit., p. 623.
[521] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 60.
[522] Ivi, p. 61.

«categorie», che si confanno alle mere cose, ma come «esistenziali»[523], ossia come i modi in cui l'Esserci può essere e ha da essere. A differenza degli altri enti, l'Esserci non è riassumibile entro una definizione, e la sua essenza non coincide con un contenuto stabile.

Su questo punto avrebbero invece frainteso discipline quali la psicologia, l'antropologia e la biologia, poiché nelle loro analisi è tacitamente presupposta una concezione non adeguata dell'Esserci quale ente semplicemente presente, che costituirebbe in realtà una versione derivata rispetto a quella più originaria e fondamentale dell'esistenza. Un simile pregiudizio costituirebbe un vero e proprio filo rosso nella storia del pensiero, e ciò a causa del «costante predominio dell'antropologia antica e cristiana»[524], le quali poi convergono nella formazione di quella moderna. Per la prima, l'Esserci è ζῷον λόγον ἔχον, reso in latino come *animal rationale*; l'uomo verrebbe cioè ridotto ad animale, il quale però, a differenza degli altri, possiederebbe una qualità aggiuntiva, il dono della parola e della *ratio*. L'Esserci verrebbe così pensato non a partire da se stesso, dalla sua propria tipicità, ma a partire dall'ente in generale, dal quale esso si distinguerebbe in virtù di una qualità ulteriore, il *logos*, che andrebbe semplicemente ad aggiungersi a quelle dell'animalità. In modo analogo procederebbe la teologia cristiana, poiché l'uomo verrebbe considerato primariamente nell'ottica dell'*ens creatum*, cioè delle cose presenti in generale, per quanto poi venga elevato in quanto fatto a immagine e somiglianza di Dio; e tuttavia, anche se posto su un piedistallo, egli continuerebbe a essere parte del creato, e create sono tutte le cose. La considerazione dell'Esserci come semplice presenza troverebbe infine la propria affermazione più esplicita, rispetto al passato, nella concezione cartesiana del soggetto, in quanto il *subjectum* è ciò che accompagnerebbe le *cogitationes* – *cogito me cogitare*, direbbe Cartesio – quale elemento permanente, la cui presenza non verrebbe perciò scalfita neppure dall'*annihilatio mundi*.

Per sottrarsi a tale pericolo, Heidegger decide di non adoperare la parola "uomo" quale oggetto dell'analitica, poiché essa si porterebbe dietro una stratificazione semantica talmente consolidata e radicata nel nostro modo di pensare che, anche qualora ne venisse proposta una reinterpretazione esplicita, tale stratificazione continuerebbe nondimeno a restare sottintesa. Questa scelta, però, non deve essere intesa come una semplice presa di posizione, quasi che Heidegger, per tagliare la testa al toro ed evitare fraintendimenti, abbia arbitrariamente deciso di ricorrere a una parola nuova, e dunque al *Dasein* come a un mero escamotage. L'intento, come si è già precisato, è piuttosto quello di reimpostare l'approccio teoretico nei confronti di quell'ente che noi stessi sempre siamo nelle nostre possibilità e maniere di essere; perciò, ciò

[523] Ivi, p. 63.
[524] Ivi, p. 68.

che deve essere posto sotto osservazione è il suo come – ancora tutto da descrivere – e non il suo che cosa, che invece viene abitualmente fornito dalla filosofia tradizionale (*animal rationale*, creatura, *res cogitans*) o dalle diverse discipline scientifiche (uomo come corpo biologico, psiche o materia fisica). Il punto da cui si prende avvio è il riconoscimento che l'ente posto qui all'attenzione non sarebbe l'uomo, ma, prima di ogni pregiudizio tematico, quell'«esser sempre mio»[525] (*Jemeinigkeit*) di ciò che è in questione – ispirato alla kierkegaardiana trasparenza di sé – che dovrà essere squadernato e tematizzato, e che a livello primario deve essere reso come Esserci, esistenza, aver da essere.

2. L'in-essere come abitare

Una volta impostato il problema, bisogna comprendere da quale punto l'analitica debba prendere concretamente avvio, dal momento che, se essa intende mirare a una trattazione genuina e originaria, non può semplicemente appoggiarsi a un sapere già dato. Per Heidegger, occorre dunque partire da una messa in chiaro dell'Esserci per come esso si offre al livello più immediato, vale a dire nella sua quotidianità. Solo a partire dall'analisi di tale superficie diventa possibile mettere in luce le strutture esistenziali più profonde; è quindi da qui che bisogna cominciare.

Heidegger introduce allora quel concetto cardine attorno a cui ruoteranno tutti i concetti dell'analitica, ossia quello di «essere-nel-mondo»[526] (*In-der-Welt-sein*). Esso designerebbe la dimensione unitaria che caratterizza in toto l'esistenza dell'Esserci, per quanto sia poi possibile distinguerne e analizzarne diversi momenti e diverse strutture, come del resto emergerà nel corso della trattazione. L'essere-nel-mondo va considerato come un vero e proprio *a priori*, il cui senso trascendentale non deve però essere ricercato sul piano gnoseologico-esperienziale, bensì su quello esistenziale, nella misura in cui esso costituirebbe la dimensione fondamentale di cui i fenomeni esistenziali, pur nella loro varietà, rappresentano altrettante incarnazioni.

Come la parola stessa suggerisce, ciò che essa intende anzitutto esprimere è la dimensione dello stare dentro, dello stare in, che Heidegger rende nei termini di «in-essere»[527] (*In-Sein*). L'Esserci si caratterizzerebbe così come quell'ente che sta nel mondo, e che, in quanto ente, è tra le cose del mondo, così come queste sono in esso. Se non fosse, però, che l'Esserci non è una cosa. Come già si è detto, esso non sta nel mondo come l'acqua è nel bicchiere, o

[525] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 60-64.
[526] Ivi, p. 73.
[527] Ivi, p. 74.

come i soldi sono nella cassaforte, né, tantomeno, come la Luna è nel cielo. Queste sono mere presenze che, in quanto tali, stanno al mondo secondo il modo della semplice collocazione; inoltre, il loro livello di compresenza reciproca è sì qualcosa di effettivo, ma non qualcosa che propriamente le riguardi. Del resto, come osserva Kant, la presenza simultanea delle cose è qualcosa che si lascia osservare oggettivamente: le vediamo infatti in uno stesso tempo, entro uno stesso spazio, mentre le une influiscono sulle altre, secondo un gioco di determinazioni reciproche[528] che ricorda da vicino quello vigente tra il tutto e le sue parti. Se non altro che, a una considerazione più profonda, coloro per i quali tale simultaneità si rende visibile, coloro per i quali tale legame sussiste, non sono propriamente le cose in sé, bensì noi che osserviamo e descriviamo. E ciò, per Kant, dipenderebbe dall'unità delle forme pure dello spazio e del tempo e delle categorie, rispettivamente entro le quali, e secondo le quali, il nostro esperire viene dischiuso e informato. Analogamente, si potrebbe dire che anche per Heidegger stiano così le cose, benché il piano posto qui sotto osservazione non sia quello delle condizioni di possibilità dell'esperienza, ma quello esistenziale. È infatti in riferimento a quest'ultimo che si chiarisce come l'Esserci non stia al mondo nel medesimo modo in cui vi stanno gli altri enti, e ciò non semplicemente in ragione dell'attività che lo caratterizzerebbe.

Si potrebbe dire che la necessità di distinguere l'in-essere dell'Esserci, in quanto esistenziale, dall'«esser dentro»[529] delle cose, in quanto categoria, poggi su due osservazioni. La prima è, per così dire, una mera presa d'atto della questione: ci guardiamo attorno, dirigiamo l'attenzione su un ente che non sia l'Esserci, e osserviamo in che modo esso stia al mondo; poi facciamo lo stesso rivolgendo lo sguardo su noi stessi, o su un nostro simile; e qualche differenza, almeno a un livello strettamente empirico, dovrebbe pur lasciarsi vedere. Se però ci limitassimo a questo, la questione potrebbe subito farsi problematica, poiché qualcuno potrebbe benissimo opinare diversamente a proposito della diversità che qui si intende riconoscere, soprattutto se – per riprendere Heidegger – egli si arrestasse all'osservazione del semplice stare in presenza, in base alla quale, così come la tazzina è sul tavolo, anch'io sto su una sedia, appoggiato a un tavolo, con le mani su un pc. Il vedere empirico ci riporterebbe ben presto sul piano dell'opinione, dal momento che non è ancora stato chiarito che cosa propriamente debba essere posto sotto osservazione, quale debba essere l'oggetto dello sguardo; e finché tale chiarimento manca, o ci si persuade reciprocamente a colpi di retorica, oppure, se neppure ciò basta, ci si dispone a un uso più inerziale della propria presenza. L'osservazione empirica,

[528] Cfr. Kant I., *Critica della ragione pura*, cit., pp. 282-288.
[529] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 77.

dunque, non può fungere da discrimine; bisogna vedere più a fondo la questione e comprenderne il livello di senso.

Ciò che essenzialmente distinguerebbe l'in-essere dall'esser dentro consisterebbe nell'«esser-presso»[530] (*Sein bei*) che caratterizza il primo, dimensione peculiare dell'Esserci. Per Heidegger, tale dimensione non appartiene alle cose nella considerazione dei loro rapporti; e questo perché, affinché qualcosa possa dirsi presso un'altra, deve anzitutto darsi la possibilità di tale incontro: deve cioè darsi la possibilità diretta di un riguardo, di una apertura entro cui il legame di compresenza possa instaurarsi. Anche se prendessimo in considerazione un rapporto che appare materiale e concretissimo, come quello di una tazzina che poggia sul tavolo o di una sedia che tocca la parete, tale istanza continuerebbe a valere.

> "La seggiola 'tocca' la parete". Ma non si può, a rigor di termini, parlare di "toccare"; e non certo perché in fondo un'ispezione accurata accerterebbe sempre un interspazio tra la sedia e la parete, ma perché la sedia non può toccare la parete per principio, anche nel caso che lo spazio sia nullo. Il "toccare" presuppone che la parete possa *essere incontrata* "dalla" sedia. Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, fin dall'inizio, ha il modo di essere dell'in-essere, cioè solo se, già nel suo Esser-ci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelarglisi al tocco e renderglisi così accessibile nel suo esser semplicemente-presente[531].

Inoltre: «Due enti che siano semplicemente-presenti nel mondo e siano inoltre in se stessi *senza-mondo*, non si possono mai "toccare", e nessuno dei due può *essere presso* l'altro»[532].

In relazione a quest'ultima affermazione, viene subito in mente quella celebre tesi heideggeriana, spesso oggetto di una critica anche feroce, secondo cui «la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo»[533], che potrebbe essere letta come un suo ampliamento e una sua ulteriore precisazione. Ma atteniamoci alle formulazioni appena citate. Come si evince, ciò che ai due oggetti mancherebbe sarebbe precisamente la dimensione dell'incontro dell'uno nei riguardi dell'altro, a partire dalla quale soltanto può instaurarsi un contatto effettivo tra i due. Può sembrare paradossale, ma ciò che qui si sostiene è che, realisticamente – in un senso più profondo di quello superstizioso e ingenuo solitamente in uso –, la sedia che tocca fisicamente la parete, vale a dire la cui corporeità impatta su quella del muro, in verità non incontra alcunché; e così vale, viceversa, anche per la parete, come pure per il tavolo e la tazzina. Il fatto che l'una tocchi materialmente l'altra non significa che qui avvenga

[530] Ivi, p. 75.
[531] Ivi, p. 76.
[532] *Ibidem*.
[533] Heidegger M., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 317.

un incontro, poiché la sedia, propriamente, non incontra nulla che possa darsi a essa col senso di "muro", né tantomeno come "muro da lei toccato"; allo stesso modo, la tazzina non incontra il tavolo sul quale poggia come "tavolo", né tantomeno come tavolo sul quale è adagiata. Per tutti questi oggetti, propriamente, nessun senso si dà, ed essenzialmente perché manca loro l'apertura originaria entro cui qualcosa può darsi – ed è per questo che essi vengono poi intesi come "senza mondo". Le relazioni che noi ascriviamo loro – così come le loro caratteristiche, i loro ambiti oggettuali, le loro qualità ecc. – sono conferimenti di senso che non pertengono alle cose nella loro considerazione "in sé". Che ne sa, infatti, la sedia del muro? Nulla. E la tazzina del tavolo? Ugualmente nulla.

Ma allora, se l'incontro non pertiene agli oggetti, donde trae la sua sussistenza, e donde anche il raggio di luce entro cui si dà a vedere? La risposta non può che essere: dall'Esserci. È per esso, infatti, che le cose si toccano le une con le altre, che si trovano in compresenza in un medesimo luogo e in un medesimo tempo. L'Esserci, però, non interviene qui come semplice testimone, ma come polo relazionale a partire soltanto dal quale tali rapporti possono svelarsi in un senso. Entro questo ordine di questioni, si potrebbe dire che Heidegger stia mettendo all'opera il motivo trascendentale sviluppato da Kant e da Husserl, pur impostando l'analisi a un livello propriamente esistenziale, come esplicitazione dei modi d'essere dell'Esserci.

L'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, viene infatti considerato come il luogo di manifestazione entro cui è possibile incontrare, rivolgersi e comprendere le cose che lo circondano, le cui qualità, le cui determinazioni oggettuali e spaziali, nonché temporali, sono quel che sono solo in quanto disvelate entro tale dimensione relazionale. Più avanti Heidegger aggiungerà che «il senso è un esistenziale dell'Esserci» e che dunque «solo l'Esserci ha senso»[534]; del resto, il riferimento all'esser senza mondo degli oggetti intende indicare proprio l'assenza di una qualunque apertura di questi, tanto riguardo a se stessi quanto riguardo a ciò che li circonda – più problematica risulta invece la dimensione dell'animale, che Heidegger, almeno in *Essere e tempo*, tiene cautamente fuori questione.

Ciò che mancherebbe alle cose è dunque la dimensione di manifestatività che invece caratterizza l'Esserci; e in tale osservazione viene messa all'opera, entro una prospettiva esistenziale, quella dimensione relazionale tipica delle descrizioni fenomenologiche di Husserl, che potrebbe anzi essere considerata come uno dei portati fondamentali della fenomenologia in quanto tale. Allo stesso tempo, però, è bene tenere presente che, per ciò che riguarda il "toccare", bisogna escludere, contrariamente a quanto saremmo portati a pensare, ogni

[534] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 187.

riferimento alla corporeità. Si potrebbe infatti supporre che Heidegger stia qui alludendo alla distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper*, sicché il toccare riguarderebbe essenzialmente il primo e non le mere cose; e ciò sembrerebbe rafforzare ulteriormente l'istanza trascendental-relazionale, poiché in essa verrebbero integrate anche le cinestesi corporee. Ma non è in questo senso che dobbiamo intendere il passo. In queste pagine, parlando della possibilità dell'incontro, Heidegger sta piuttosto introducendo cautamente quello che sarà il tema successivo della trattazione, vale a dire l'apertura al mondo che caratterizzerebbe l'Esserci rispetto agli altri enti, e che non sarebbe essenzialmente riconducibile all'istanza del *Leib* – anche qui allontanandosi da Husserl –, ponendo così uno dei principali problemi che riguardano l'impostazione dell'analitica. Del resto, molti anni più tardi, sollecitato da Medard Boss in merito alla critica di Sartre sulla dimenticanza del corpo in *Essere e tempo*, Heidegger risponde: «Il rimprovero di Sartre lo posso accogliere solo con la constatazione che il corporeo è la cosa più difficile e che io allora non sapevo proprio ancora dirne di più»[535].

Tornando a noi, l'esser-presso è una dimensione che riguarda esclusivamente l'Esserci, e il suo significato non coincide affatto con quello del mero stare in uno spazio, poiché quest'ultimo ne costituirebbe semmai una forma derivativa; anche l'Esserci, infatti, può essere considerato come semplice presenza, ma solo in senso secondario. Inoltre, l'esser-presso rappresenterebbe la dimensione profonda dell'in-essere, per quanto quest'ultimo si presti anzitutto a una presentazione più immediata. Heidegger chiarisce infatti l'in-essere muovendo da una delucidazione dell'"in" contenuto nella parola, il quale rinvierebbe all'ambito semantico dell'abitare:

> L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'«in», originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. «In» deriva da *innan*-, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito…: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo* (…). L'espressione «*bin*», «sono», è connessa a «*bei*», «presso». «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso… il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere» come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso…, aver familiarità con…[536].

L'abitare non va però pensato nell'ottica della locazione o del domicilio, che rinvierebbero ancora una volta alla considerazione della semplice presenza; esso deve piuttosto essere inteso come il vivere dinamico dell'Esserci, come la sua prassi quotidiana, nella misura in cui il mondo

[535] Heidegger M., *Seminari di Zollikon*, cit., p. 325. Sul tema vedasi Terzi R., *Il resto dell'essere: mondo e corpo in Heidegger*, in Sini C. (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Cisalpino, Milano 2007, pp. 63-98.
[536] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 74-75.

è colto come qualcosa di familiare, entro cui ci si sa orientare e nel quale ci si sa muovere. L'Esserci fa cose, vi si dedica, si sente a suo agio mentre è preso dalle cose del mondo, delle quali si occupa. L'in-essere dell'Esserci è dunque l'attività con cui esso, sentendosi a casa propria e comportandosi come tale, sta al mondo e, in questo senso, vi abita.

La nozione di "abitare" (*Wohnen*) verrebbe così a esprimere l'essere dell'esistenza nella sua costitutiva cooriginarietà con il mondo, vale a dire la relazione reciproca e fondamentale che li lega, relazione che si concretizzerebbe nel coinvolgimento dell'esistenza entro un senso mondano già sempre dischiuso, compreso e accolto, dal quale essa riceve le possibilità del proprio aver-da-essere, del proprio curarsi e affaccendarsi. Tale coinvolgimento nel senso mondano si manifesta pertanto come un rapporto di familiarità vissuta, ossia come un essere e sentirsi "di casa" nel mondo. L'essere in generale – e, in questo caso, l'essente in quanto tale – risulta così sempre dischiuso secondo un senso determinato, «come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»; ma proprio per questo tale senso è essenzialmente statuito entro un costitutivo coinvolgimento con l'esistenza, cioè entro una relazione vivente, che Heidegger esprime mediante la nozione di «esser-presso» (*Sein bei*).

Abitare significa dunque, in senso fondamentale, avere familiarità con il mondo (*Weltvertrautheit*), ossia con il senso mondano: con ciò che è dischiuso e manifesto per l'esistenza e che, in quanto tale, risulta essere già sempre preliminarmente compreso. Inoltre, per indicare questa dimensione al tempo stesso generica e fondamentale, Heidegger introduce qui il concetto di «cura» (*Sorge*). Per una prima messa in mostra di tale concetto come senso dell'in-essere:

> Ecco qualche esempio: di queste maniere dell'in-essere: avere a che fare con qualcosa, approntare qualcosa, ordinare o curare qualcosa, impiegare qualcosa, abbandonare o lasciar perdere qualcosa, intraprendere, importare, ricercare, interrogare, considerare, discutere, determinare... Queste modificazioni dell'in-essere hanno il modo di essere (da caratterizzarsi, più in avanti, con precisione) del *prendersi cura*. Modi di prendersi cura sono anche i modi *difettivi* dell'omettere, del trascurare, rinunziare, riposare (…)[537].

L'abitare e la sua cura costituirebbero così l'attuazione dell'esser-presso in quanto in-essere, tratto esclusivo dell'Esserci.

3. Il mondo come orizzonte pratico di manifestatività

[537] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 77.

Una volta considerato il momento dell'"in" dell'essere-nel-mondo, Heidegger si volge alla questione del mondo. Egli individua, in prima approssimazione, quattro possibili determinazioni del termine: il mondo come totalità dell'ente presente, il mondo come determinata regione dell'ente – ad esempio il mondo matematico –, il mondo-ambiente entro cui vive l'Esserci e, infine, il concetto ontologico di mondità, ossia il fenomeno fondamentale che sta alla base dei diversi modi in cui il mondo può essere inteso. Come si può immaginare, considerati i fini dell'analitica esistenziale, è propriamente di quest'ultimo che occorrerebbe occuparsi. Una trattazione diretta, tuttavia, risulta alquanto problematica, poiché mancherebbe il materiale fenomenico primario da cui muovere per una elaborazione del concetto ontologico fondamentale. Per questo si rende necessaria una preliminare considerazione del mondo così come esso viene inteso dall'Esserci nella modalità più immediata, vale a dire nella vita quotidiana. «Il mondo più prossimo all'Esserci quotidiano è il *mondo-ambiente*»[538], ed è dunque da esso che bisogna prendere avvio.

La prima precisazione da fare è che, quando Heidegger parla di mondo-ambiente, non dobbiamo pensare alla natura né a ciò che potrebbe essere inteso nei termini di un *habitat* naturale. Questo per due ragioni. Anzitutto, perché il ricorso al concetto di natura non costituirebbe affatto un riferimento neutro, ma sarebbe già culturalmente determinato, e dunque in tensione con la pretesa di genuinità dell'analitica. In secondo luogo, perché, procedendo in tal modo, l'Esserci verrebbe ridotto alla dimensione animale, ricadendo così entro la concezione propria della metafisica tradizionale. La cornice entro cui il mondo-ambiente deve essere considerato è invece quella dell'abitare dell'Esserci, nel momento in cui il suo modo d'essere non è quello della semplice presenza, ma quello di una costante attività presso l'ente, in una relazione che, ancora in senso generale, viene indicata come cura. Il mondo-ambiente designa quindi il commercio che l'Esserci intrattiene con l'ente nella sua quotidianità, ossia lo spazio pratico del suo abitare.

Per ciò che qui interessa, la descrizione di tale commercio permette di far emergere il modo in cui si definiscono le possibilità che l'Esserci incontra e realizza al livello più immediato della vita di tutti i giorni. A tale scopo, occorre partire dall'oggetto di questo commercio: bisogna partire, per l'appunto, dalle cose.

Solitamente, l'atteggiamento che assumiamo nei loro confronti tende a limitarsi alla constatazione della loro semplice presenza. Per esempio, ci guardiamo attorno e notiamo il computer su cui stiamo scrivendo, la stampante alla nostra destra, un bicchiere d'acqua alla

[538] Ivi, p. 88.

nostra sinistra, una libreria alle nostre spalle. Tutte queste, si direbbe, sono semplici cose, ossia oggetti dotati di determinate caratteristiche, ciascuno dei quali occupa una specifica regione dello spazio. Essi sono, ognuno per sé, in una stessa stanza. Sempre entro questa prospettiva, potremmo procedere descrivendo le qualità di ogni oggetto – forma, colore, peso, materiale –, come se ne stessimo esibendo l'aspetto. Fin qui sembrerebbe non esserci alcun problema; se non fosse che, in realtà, tutto staremmo facendo fuorché descrivere il modo in cui noi effettivamente ci rapportiamo alle cose, ossia il modo in cui le incontriamo. Secondo Heidegger, infatti, il nostro commercio intramondano non avviene primariamente nella forma della tematizzazione esplicita dell'ente incontrato, come se ogni volta che incontriamo un oggetto ci ponessimo a enumerarne le qualità. La prospettiva da assumere è invece essenzialmente pragmatica. Come scrive Heidegger: «Noi chiamiamo l'ente che viene incontrato nel prendersi cura il *mezzo* (*per*). Nel commercio si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, per lavorare, di trasposto, per misurare»[539]. Nella quotidianità non incontriamo anzitutto enti semplicemente presenti, ma ci rapportiamo a essi in una relazione d'uso, utilizzandoli e incontrandoli come mezzi: così il computer viene adoperato come strumento per scrivere, il bicchiere alla sinistra per bere, la libreria alle spalle per rendere accessibili i libri. Inoltre, quando incontriamo una cosa, non incontriamo una semplice presenza che, in aggiunta, possiede anche un qualche uso; incontriamo piuttosto già una totalità di mezzi cui essa rimanda. Restando all'esempio del computer, potremmo indicare, in ordine sparso, la stampante, i fogli, la scrivania, la sedia, la lampada, il letto, la finestra, la porta, e così via; per cui «a rigor di termini, *un* mezzo isolato non "c'è"»[540]. Ciò dipende sia dal fatto che un mezzo è sempre inserito entro un contesto, sia dal fatto che esso, per definizione, è un "mezzo per", ossia è orientato al conseguimento di un fine e rimanda al di là di se stesso, verso altre cose. In tal senso, a proposito dell'utilizzabile, si potrebbe distinguere un livello di considerazione orizzontale e uno verticale: il primo terrebbe conto del contesto d'uso entro cui l'utilizzabile trova il proprio posto, secondo un livello che può dirsi "statico", poiché i rimandi costituiscono le maglie di un contesto d'utilizzabilità coeso e coerente; il secondo, invece, terrebbe conto dei rimandi che legano le funzioni d'utilizzabilità alle oggettualità loro pertinenti, esprimendo l'"esser per qualcosa" tipico del mezzo, secondo un livello d'osservazione che può dirsi dinamico, in quanto l'utilizzabile rimanda oltre sé ad altri utilizzabili in vista del "da farsi", verticalmente rispetto al contesto, e tale rimandare, quando viene messo in atto per il conseguimento di un fine, si concretizza in un processo diacronico.

[539] Ivi, p. 91.
[540] *Ibidem*.

Il modo primario in cui facciamo esperienza del mondo non sarebbe dunque quello del sapere teoretico o contemplativo, che si limiterebbe a constatare la presenza delle cose nella loro singolarità, bensì quello pragmatico, poiché, prima di qualsiasi tematizzazione oggettuale, siamo già nel "cosa farcene" di ciò che incontriamo, nel "a che serve", nel "a che cosa rimanda". Le cose sono essenzialmente *pragmata*, oggetti d'uso, possibilità d'azione[541].

Tuttavia, non si deve pensare che il nostro atteggiamento pratico sia una forza cieca e irrazionale che, magicamente, prima ancora di tematizzare gli oggetti, sappia già orientarsi e muoversi tra essi. Heidegger precisa infatti che, anche a proposito di questa dimensione pratica, è comunque all'opera una forma del conoscere; soltanto, essa non è di tipo teoretico[542]. Il celebre esempio proposto da Heidegger è quello del martello: mediante la semplice osservazione dell'oggetto, per quanto precisa e dettagliata possa essere l'apprensione delle sue determinazioni oggettuali, non potremmo comprendere che cosa effettivamente un martello sia, il che, per Heidegger, significa a che cosa esso serva, a che cosa rimandi. Se infatti volessimo spiegare a qualcuno che cos'è un martello, in ultima istanza dovremmo dire che esso serve per battere i chiodi, dal momento che la mera esibizione delle sue caratteristiche non direbbe ancora nulla riguardo alla sua utilizzabilità. Ma il discorso heideggeriano, in realtà, va oltre questo. Non si tratta semplicemente del fatto che, per spiegare a qualcuno che cosa un oggetto sia, occorra dire a che cosa serve – discorso che resterebbe limitato a chi non conosca l'oggetto in questione –; ne va piuttosto della conoscenza in prima persona. L'utilizzabilità del martello, ciò che esso è, viene compresa quando io lo metto all'opera, in atto, ossia quando esso viene impiegato nel martellare. Solo allora le caratteristiche del martello acquisiscono un senso, e il martello viene compreso come tale.

> Quanto meno la cosa-martello è solo un oggetto di uno stare a guardare, quanto più adeguatamente viene adoperata, e tanto più originario si fa il rapporto ad essa e maggiore il disvelamento in cui essa ci viene incontro in ciò che è, cioè come mezzo. È il martellare a scoprire la specifica "usabilità" del martello[543].

Il sapere che riguarda le cose è dunque qualcosa di essenzialmente pratico, che ha a che fare con l'impiego diretto dell'utilizzabile. Allo stesso tempo, però, costitutivo del mezzo è il suo rimandare ad altro: il martello martella sul chiodo, che unisce due pezzi di legno, i quali servono

---

[541] Cfr. Costa V., *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 72-74, pp. 103-105.
[542] Tale distinzione tra sapere pratico e sapere teoretico non è stata tuttavia sempre interpretata in modo univoco (cfr. Ryle G., *Heidegger's 'Sein und Zeit'*, «*Mind*», 38, 1928, reperibile in Id., *Collected Papers*, 1, *Critical Essays*, Routledge, 2009, pp. 205-222).
[543] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 92.

per costruire la sedia su cui poi ci si vorrà sedere. Questo sapere non sarebbe quindi limitato al singolo strumento, ma consisterebbe anche nell'apprensione pre-tematica dell'intorno di mezzi cui esso rimanda: nell'adoperare il martello, tacitamente richiamo i chiodi, la cassetta degli attrezzi, il ripostiglio, e così via. Tale colpo d'occhio con cui l'Esserci comprende l'intreccio dei rimandi che circonda un utilizzabile viene indicato da Heidegger come «*visione ambientale preveggente*»[544] (*Umsicht*) – traducibile anche come «circospezione». Essa designa la comprensione pratica che opera prima di qualsiasi tematizzazione esplicita dell'oggetto, cioè del mezzo, e che, prefigurando e anticipando i possibili collegamenti di utilizzabilità, consente all'Esserci di orientarsi entro tale trama.

Come si è ormai chiarito, costitutiva dell'utilizzabilità è la dimensione del rimando, poiché un mezzo rinvia a un altro e così via, sino a culminare nell'opera o nel fine cui si mira, quale realizzazione della catena dei rimandi[545]. Tuttavia, alla visione ambientale preveggente può competere una prospettiva assai più ampia rispetto a quella che essa ordinariamente mette in opera nella quotidianità. Ciò accade quando la prassi che l'Esserci svolge nel commercio intramondano si inceppa, vale a dire quando il rimando viene ostacolato. Questo può accadere, ad esempio, quando un utilizzabile ingaggiato per il conseguimento di un fine si rompe o, più in generale, non è più in grado di assolvere la funzione che gli spetterebbe.

Facciamo un esempio. Devo correre in aeroporto per prendere un volo; mi precipito dunque alla macchina e, con una certa foga, infilo le chiavi nella serratura del veicolo. Provo a girare e, disastro, mi resta in mano soltanto il portachiavi: la chiave, spezzata, è rimasta dentro. Al di là delle imprecazioni che accompagnerebbero l'episodio, ciò che esso desterebbe in noi è un senso di «*sorpresa*» (*Auffälligkeit*), di «*importunità*» (*Aufdringlichkeit*) e di «*impertinenza*»[546] (*Aufsässigkeit*). Quella che nelle nostre mani è ancora una chiave – giacché appunto diciamo "maledizione, si è rotta la chiave" – è ancora un utilizzabile, ma un utilizzabile che non funziona più. A emergere è ora la semplice presenza della chiave, nella misura in cui la sua utilizzabilità, ossia il suo servire ad aprire la porta, non è più ciò che la rende immediatamente come tale. Essa ci sorprende: eravamo interamente protesi ad aprire la porta, con la testa già in aereo, e all'improvviso la chiave si rompe. E adesso? Non ce lo aspettavamo affatto. Inoltre, ci importuna, perché quell'aereo dobbiamo davvero prenderlo; avevamo fatto

[544] *Ibidem*.
[545] Per Heidegger, «segno» (*Zeichen*) e «rimando» (*Verweisung*) devono essere mantenuti distinti. Il rimando designa una dimensione ontologica, mentre il segno è un ente nel quale il rimandare proprio dell'utilizzabilità viene reso in modo particolarmente esplicito, come accade, ad esempio, nel caso dei simboli, delle tracce e delle indicazioni. In tal senso, il segno risulta fondato nel rimando (cfr. ivi, pp. 100-107).
[546] Ivi, p. 97.

tutto per bene e questa, francamente, non ci voleva. Sembra quasi che la chiave ce l'abbia con noi. Per di più, non solo dovremo ripararla o cambiarla, ma dovremo anche sistemare la serratura della porta, che impertinentemente ci costringe a prenderci cura di essa – noi, che volevamo soltanto andare in aeroporto. Nei modi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza, cogliamo dunque l'utilizzabile come semplice presenza.

Eppure, in realtà, le cose sono meno lineari di quanto sembrino. Se infatti considerassimo propriamente la chiave rotta come una semplice presenza, ossia come un oggetto da cui l'utilizzabilità si è dileguata, a rigore non dovremmo più considerarla come una chiave; se infatti la chiave è il mezzo per aprire la porta, una volta che essa non può più assolvere tale funzione dovrebbe perdere, di conseguenza, anche il suo essere chiave. E tuttavia, nei fatti, continuiamo a considerarla ancora come tale, se non fosse che essa è rotta, ossia ci si presenta come semplice presenza. Ciò che avviene non è quindi una cancellazione del senso – come accade, ad esempio, quando ciò che ritenevamo essere un uomo si rivela essere un manichino – né una incertezza tra due possibilità – è un uomo o un manichino? –, poiché la semplice presenza della chiave è sempre, appunto, la semplice presenza di una chiave, ossia di qualcosa che serve ad aprire la porta: non è mera materia sensibile. Come precisa infatti Heidegger: «Con ciò l'utilizzabile non è ancora *considerato* e guardato esclusivamente come semplice-presenza. La semplice-presenza si annuncia, ma è ancora invischiata nell'utilizzabilità del mezzo»[547]. Ciò significa che è sempre a partire dalle cose come possibilità d'uso che si rende disponibile, in seconda istanza, la considerazione della semplice presenza. Quest'ultima è infatti sempre la semplice presenza di un determinato senso oggettuale – che per Heidegger è essenzialmente pratico – di cui, per costituzione, l'oggetto non può essere completamente spogliato, pena la perdita dell'oggettualità stessa dell'oggetto. Una chiave che non avesse più nulla del suo essere chiave non sarebbe più una chiave[548].

---

[547] *Ibidem*.

[548] A tal proposito, non sembra opportuno parlare di una tensione realistica interna alle descrizioni heideggeriane dell'utilizzabilità, come pure è stato sostenuto (cfr. Harman G., *Technology, objects and things in Heidegger*, «Cambridge Journal of Economics», 34, 1, 2010, pp. 17-25). La descrizione heideggeriana può essere invece ricondotta più adeguatamente entro un orizzonte fenomenologico, nella misura in cui ciò che l'Esserci incontra è sempre un senso oggettuale, dal quale non è possibile prescindere neppure nella considerazione della semplice presenza. L'Esserci, in altri termini, non incontra mai mera materia sensibile. Su questo punto si può avvertire una certa eco husserliana: per Husserl, infatti, non è possibile incontrare la materia impressionale, ossia la *hyle* sensibile, come tale e in se stessa, poiché essa è già sempre vivificata dalle noesi intenzionali entro un senso oggettuale, cioè nel noema; e ciò indipendentemente dal fatto che il conferimento di senso venga inteso come risultato di un'attività egologica, come in *Idee I*, oppure come già passivamente prefigurato, come nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*. Come scrive Husserl in una nota a *Idee I*, redatta successivamente nel 1923, a proposito dell'equivoca separazione netta tra *hyle* e noesi: «È solo a partire dalla p. 199 che viene detto, di sfuggita, che "noesi" significa la stessa cosa di "vissuto intenzionale completamente concreto", con una accentuazione delle "componenti noetiche". Di conseguenza i momenti iletici appartengono alla noesi, nella misura in cui sono latori delle funzioni dell'intenzionalità, subiscono un conferimento e concorrono a costituire un concreto senso

Tuttavia, ciò che occorre guardare più a fondo è un altro aspetto. Quando l'utilizzabile si rivela inidoneo allo svolgimento della propria funzione, accade qualcosa di inatteso. Proviamo allora a tornare all'esempio della chiave. Come si è detto, ci stavamo accingendo ad aprire la macchina per correre in aeroporto, ed eravamo interamente tesi al conseguimento di quel fine. Prima di giungere alla macchina, però, abbiamo compiuto innumerevoli azioni alle quali, con ogni probabilità, abbiamo dedicato scarsissima attenzione. Ci siamo lavati i denti, ci siamo vestiti, abbiamo chiuso il gas, abbiamo controllato più volte l'orologio, e così via. Tutte queste azioni, la cui enumerazione potrebbe tendere all'infinito, sono state compiute in totale immanenza, sia per la poca concentrazione che richiedono, sia, soprattutto, per la fluidità con cui tutto si è svolto, dal momento che tutto è filato liscio. Purtroppo, lo stesso non può dirsi dell'episodio della chiave, che ha invece interrotto la nostra corsa verso l'aeroporto. Qui, in realtà, è accaduto qualcosa di significativo. Quando ci siamo ritrovati con la chiave rotta in mano, prima di tutto siamo stati ridestati dall'immanenza del nostro agire: la fluidità e la spensieratezza con cui avevamo proceduto fino a quel momento sono state bruscamente interrotte, e ora ci troviamo a pensare a come gestire la sciagura capitata. Nel fare ciò, magari mentre osserviamo minacciosamente la chiave spezzata, a mostrarsi non è semplicemente la situazione immediata che stiamo vivendo, ma una prospettiva notevolmente più ampia, sebbene più oscura. La visione ambientale preveggente ci fa vedere la trama dei rimandi di utilizzabilità che noi, nel nostro commercio, stavamo tacitamente percorrendo e, soprattutto, sulla quale facevamo affidamento. Con la rottura della chiave, la visuale si estende infatti ben oltre la chiave stessa: essa investe il fatto che quella avrebbe dovuto inserirsi nella serratura senza problemi, che la porta avrebbe dovuto aprirsi per farci entrare in macchina, che la macchina ci sarebbe servita per andare in aeroporto, che il tragitto è spesso segnato dal traffico e che proprio per questo eravamo spinti a muoverci per tempo; oltre al fatto che quel volo non possiamo perderlo, perché siamo attesi a una riunione di lavoro, e che quindi dovremo usare il telefono per avvisare del ritardo, mentre chi ci aspetta dovrà riorganizzare la seduta, e ciascuno dei presenti sarà lì ad attenderci dopo aver percorso a sua volta un tragitto quale ultimo episodio della propria quotidianità, con il rispettivo mondo circostante. Naturalmente ci stiamo limitando a qualche esempio di percorrimento dei rapporti di utilizzabilità; ma, se proseguissimo in quello che qui può essere condotto soltanto come esperimento mentale – e che consisterebbe invece, propriamente, in un'esperienza in prima persona –, è facile comprendere che, a partire da una

noematico. Ma questo va dichiarato prima, e con l'adeguata solennità. Il fatto è che ero ormai esitante, poiché precedentemente erano stati distinti i momenti noetici e i momenti iletici» (Husserl E., *Idee I*, cit., p. 222).

singola chiave spezzata, si getta luce su tutta la fitta rete dei rimandi entro cui il singolo mezzo è avviluppato. Tale visuale si rende disponibile in relazione all'inidoneità dell'utilizzabile nella sua semplice presenza, la quale interrompe i rimandi costitutivi del mezzo – che è sempre un mezzo per – rendendoli, nello stesso tempo, manifesti.

> *Nel disturbo* del rimando, nella inidoneità a… il rimando si fa esplicito (…). Allora il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un tutto già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggente. Con questo "tutto" si annuncia il mondo[549].

Il mondo non sarebbe dunque né un'idea della ragione né il luogo dell'esperienza pura, oltre a sottrarsi a qualsiasi accezione spaziale tradizionale; esso consisterebbe piuttosto nell'orizzonte a partire dal quale si stagliano i singoli rimandi di utilizzabilità, e nel quale trovano luogo le cose come possibilità d'uso. Come è emerso, la struttura dell'utilizzabilità è necessariamente relazionale, poiché un mezzo rimanda alla messa in atto della propria funzione presso un altro mezzo: il martellare del martello è tale presso i chiodi, e l'inchiodarsi dei chiodi presso una superficie, ad esempio. In gergo heideggeriano, si dovrebbe dire che il martello è appagato[550] nel martellare i chiodi, o qualunque cosa sia appropriata al martellare; ciò che rende il martello un martello è dunque il suo essere rinviato ad altro nella possibilità del suo appagamento. La direzione, però, non è a senso unico: se è vero che il martello rimanda a un oggetto x da martellare, è altrettanto vero che l'oggetto martellabile restituisce al martello la sua utilizzabilità. Più che di un rapporto circolare, si potrebbe allora parlare di una reciprocità costitutiva, poiché nel commercio pratico ciascuno dei due termini è ciò che è in quanto è in relazione all'altro: ecco il mondo.

Se questa considerazione venisse trasposta in una prospettiva più ampia, a livello macroscopico, ciò che otterremmo sarebbe una rete le cui maglie non potrebbero essere quantificate; e questo non soltanto a causa dell'estensione di una singola catena di rimandi, ma soprattutto per la trasversalità dei rapporti che si estendono a macchia d'olio. Da uno stesso utilizzabile, infatti, possono dischiudersi alla visione ambientale preveggente molteplici prospettive che convergono in esso: per esempio, dalla rottura della chiave possiamo arrivare a vedere l'organizzazione della riunione, le tempistiche legate al viaggiare in aereo nell'epoca del *low cost*, oppure possiamo partire dalla bassa qualità con cui la chiave è stata forgiata,

[549] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 98.
[550] Cfr. Ivi, pp. 107-114.

risalire all'universo della produzione manifatturiera sotteso, sino a spingerci alle più radicali conseguenze del capitalismo planetario. Anche qui: ecco il mondo.

Una volta intesa l'«appagatività» (*Bewandtnis*) come essenza dell'utilizzabile, e considerata l'infinita pluralità entro cui essa si dirama, si chiarisce meglio in che senso Heidegger non intenda il mondo né come luogo né come ente, ma come orizzonte costituente le cose in generale nel loro appagamento possibile.

> Il mondo "ci" è già sempre in ogni utilizzabile. Il mondo è già scoperto preliminarmente, anche se non tematicamente, in tutto ciò che in esso si incontra. Ma esso può delinearsi anche in alcune modalità del commercio intramondano. Il mondo è ciò in base a cui l'utilizzabile è utilizzabile[551].

L'utilizzabile sarebbe sempre secondo rispetto al mondo, poiché ciò che rende un oggetto tale sono proprio i rimandi di appagatività che lo costituiscono. Esso, dunque, non potrà mai essere mera materia, ma sarà sempre in un determinato senso oggettuale, un senso che, come si è visto, è essenzialmente pratico. L'oggetto non è prima materia informe e poi, appunto, oggetto, ma è già sempre significato, perché il suo ingresso nella presenza è sempre un ingresso in una rete di appagatività che lo precede e che lo determina. In questa prospettiva, si potrebbe dire che per Heidegger il mondo rappresenti un vero e proprio motivo trascendentale[552], in quanto condizione di possibilità dell'oggettualità esperibile al livello primario del commercio quotidiano.

A scanso di equivoci, non si deve però pensare questa declinazione del trascendentale come una profanazione del termine, ad esempio in senso materialistico-deterministico, quasi che fosse il mondo, con i suoi processi e vincoli fisici, a dettare legge sulla totalità del reale e a statuirne l'oggettualità. Se infatti seguissimo mentalmente una qualsiasi catena di appagatività, per quanto vorticoso possa essere il tragitto, scopriremmo che, in ultima istanza, il punto in cui la catena si arresta è l'Esserci. Esso può essere considerato come un vero e proprio punto di convergenza e, insieme, di irraggiamento dei diversi rimandi di utilizzabilità: il martellare del martello verte sui chiodi, che si conficcano nel legno, col quale si vuole costruire una sedia per far sedere qualcuno, cioè l'Esserci; e lo stesso vale anche per la costruzione della cuccia di un

[551] Ivi, p. 108.

[552] Si potrebbe individuare qui uno dei principali scarti compiuti da Heidegger rispetto a Husserl. Per quest'ultimo, infatti, il mondo consisterebbe in un complesso di strutture percettive invarianti, sulle quali si fonderebbero le diverse significazioni culturali o spirituali. Per Heidegger, invece, il mondo è l'apertura di senso, articolata come totalità dei rimandi, che rende possibile la manifestazione delle cose nel significato loro proprio, senza il quale esse non sarebbero propriamente nulla. In tal senso, «*il mondo, e non la soggettività, è trascendentale*» (Costa V., Franzini E., Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 27).

cane o per l'istituzione di una riserva naturale, che sono sì realizzate per qualcuno o qualcosa, ma restano progetti motivati dall'Esserci, a partire dal quale, prima ancora della formulazione di un fine da raggiungere o di un progetto da realizzare – ecco il punto –, sono disvelati i rapporti di appagatività che dovranno essere percorsi per il conseguimento del fine. Ciò, tuttavia, non avviene in maniera arbitraria, ma in senso essenzialmente relazionale. Se è vero che è l'Esserci a illuminare tali rapporti, non è meno vero che esso stesso deve sottostarvi, poiché essi rappresentano le vie, i percorsi, i limiti entro cui è vincolato il suo stesso vivere, determinando così lo spazio d'azione da esso percorribile e circoscrivendolo. Se non si dà Esserci, non si danno né rapporti d'utilizzabilità, né possibilità d'appagamento e d'uso. Dunque, se in queste pagine di *Essere e tempo* si vuole parlare di trascendentale, bisogna comunque considerare l'unità fondamentale di Esserci e mondo, che proprio per questo Heidegger pensa nell'unica formulazione dell'essere-nel-mondo. Il trascendentale è relazionale.

Per questo esso non deve essere interamente ricondotto al lato dell'Esserci, come se si trattasse di una nuova forma di idealismo o, esagerando, come se il mondo fosse rimesso alla sua libertà assoluta e forgiatrice. Quella tra Esserci e mondo è una polarità costitutiva, poiché, così come l'appagatività è tale solo in quanto significata dall'Esserci, allo stesso tempo l'Esserci è già sempre rimesso a una totalità di rapporti che definisce le modalità del suo abitare.

Tale dimensione viene resa da Heidegger con il termine «significatività» (*Bedeutsamkeit*), che, nella sostanza, non sarebbe altro che l'appagatività considerata però secondo un'altra prospettiva.

> Essa è ciò che costituisce la struttura del mondo, ossia di ciò in-cui l'Esserci, in quanto tale, già sempre è. *L'Esserci, nella sua familiarità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'appagatività (utilizzabilità) e che così può manifestarsi nella sua inseità*. L'Esserci, come tale, è sempre questo o quello, e nel suo essere è già sempre scoperto in linea essenziale un complesso di utilizzabili. L'Esserci, in quanto *è*, si è già sempre rinviato a un "mondo" che gli viene incontro[553].

Ciò che rende il mondo tale – detto heideggerianamente, la mondità del mondo – sono i rapporti di appagatività e significatività che si diramano dall'Esserci e, al tempo stesso, lo avviluppano. Nell'unità con l'Esserci, il mondo risulta dunque essere l'orizzonte di assegnazione dell'appagatività possibile.

[553] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 113.

4. L'apertura dell'esistenza al senso

Ci si accinge ora ad affrontare quella dimensione che Heidegger designa come l'«apertura» (*Erschlossenheit*) dell'Esserci, vale a dire il suo "ci". È opportuno escludere fin dall'inizio la possibilità di fornirne una definizione sintetica ed esaustiva: ciò sia per il ruolo decisivo che tale concetto riveste nell'intero percorso heideggeriano, ben oltre *Essere e tempo*, sia perché, più che di una definizione, qui si tratta dell'esibizione di un intero orizzonte fenomenico ed esistenziale. In termini generali, l'apertura può essere intesa come lo schiudersi del mondo entro cui divengono possibili l'incontro e il coinvolgimento dell'Esserci con l'ente. Essa si lascia articolare secondo tre direzioni fondamentali: la «situazione emotiva» (*Befindlichkeit*), la «comprensione» (*Verstehen*) e l'«interpretazione» (*Auslegung*), il «discorso» (*Rede*). Questi tre momenti, tra loro cooriginari, costituiscono l'unità strutturale dell'essere-nel-mondo; detto altrimenti, «*l'Esserci è la sua apertura*»[554]. Resta tuttavia da chiarire in che senso tale apertura debba essere intesa come dimensione di possibilità.

4.1 L'apertura emotiva

La situazione emotiva costituisce il primo esistenziale preso in esame da Heidegger. A un primo livello, essa potrebbe essere identificata con lo stato d'animo dell'Esserci, con il suo umore, una dimensione che la tradizione filosofica ha spesso trascurato o relegato in secondo piano. Il punto di partenza dell'analisi è l'osservazione secondo cui «l'Esserci è sempre in uno stato emotivo»[555], indipendentemente dalle attività che di volta in volta svolge. Occorre tuttavia distinguere due piani. Da un lato vi è il livello ontico, di carattere psicologico, che concerne la varietà degli stati d'animo in cui l'Esserci si trova coinvolto, indicati da Heidegger come «tonalità emotive»[556] (*Stimmungen*); l'allegria o la tristezza ne sono esempi. Dall'altro lato vi è la dimensione più originaria che tali tonalità presuppongono, cioè la «situazione emotiva» (*Befindlichkeit*) in quanto tale, che costituisce l'apertura entro cui le diverse modulazioni dell'umore possono darsi.

Limitarsi alle sole tonalità emotive significherebbe infatti correre il rischio di intendere l'Esserci come un soggetto psicologico cui, tra le molte altre determinazioni, accade anche di essere, talvolta, afferrato da stati d'animo. In questo modo, la dimensione emotiva verrebbe ridotta a una contingenza del vivere quotidiano. Una simile impostazione porterebbe a

[554] Ivi, p. 165.
[555] Ivi, p. 167.
[556] Cfr. *Ibidem*.

immaginare l'Esserci come un contenitore originariamente vuoto, che si riempirebbe di contenuti emotivi in base agli stimoli ricevuti, per poi svuotarsi nuovamente, oppure come una superficie che si colora temporaneamente per poi perdere tale colorazione. Proprio per evitare questa riduzione, è necessario risalire al livello più fondamentale su cui i fenomeni emotivi si radicano, ossia alla situazione emotiva.

Anzitutto, se sul piano ontico si constata la presenza di una molteplicità di stati emotivi, occorre allora considerare lo sfondo a partire dal quale essi emergono e si manifestano, uno sfondo che è esso stesso di natura emotiva. Ciò dipende dal fatto che Heidegger concepisce l'emotività come una dimensione ontologicamente irriducibile ad altro, tale per cui ogni sua chiarificazione può avvenire soltanto entro la sua stessa sfera. Inoltre, anche stati quali l'indifferenza o il disinteresse non rappresentano un grado zero dell'emotività, ma costituiscono anch'essi modalità determinate di tale sfondo originario. In questo senso, l'emotività dell'Esserci non può essere pensata come un semplice contenuto psichico contingente.

Occorre tuttavia precisare che la situazione emotiva non si esaurisce affatto nell'ambito degli stati d'animo intesi in senso psicologico. Ridurla a una teoria delle emozioni significherebbe fraintenderne radicalmente la portata. Nelle esperienze di disinteresse, di noia[557], di indifferenza che talvolta coinvolgono l'Esserci, si dà infatti un fenomeno più profondo. Nella quotidianità, l'Esserci è immerso nel commercio intramondano, e l'emotività che lo accompagna appare allora come derivante da tale coinvolgimento. Vi sono però momenti in cui l'Esserci viene sottratto a questa dimensione affaccendata e si ritrova esposto a se stesso, nella nudità del proprio esistere. È questa la dimensione che Heidegger designa come «effettività» (*Faktizität*).

> Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di esser nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in se stesso, questo "che c'è" noi lo chiamiamo l'*esser-gettato* di questo ente nel suo Ci: così l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è il suo Ci. L'espressione esser-gettato sta a significare l'*effettività dell'esser-rimesso* [*Faktizität der Überant-wortung*][558].

L'effettività, o *Faktizität*, indica il carattere inaggirabile dell'esistenza, la sua datità originaria: il semplice fatto di essere qui e, soprattutto, di dover essere questo mio esistere. Tale "fatto" non va però inteso nel senso di una categoria della semplice presenza, come «*factum*

[557] La noia comparirà più esplicitamente in *Che cos'è metafisica?* e, soprattutto, in *Concetti fondamentali della metafisica*, alla quale vengono dedicate numerose pagine.
[558] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 168.

brutum»[559], ma riguarda l'Esserci nel suo essere più proprio. Esso non si dà come un oggetto osservabile, né può essere colto mediante una trattazione esplicita: la *Faktizität* non è un fatto tra gli altri. La gettatezza – il mio esser qui, «ingiustificabile e senza scuse»[560] dirà poi Sartre – si manifesta esclusivamente attraverso la situazione emotiva ed è vissuta dall'Esserci in prima persona. In questo senso, si potrebbe parlare di una certa forma di riflessività, poiché l'Esserci si sente gettato e, in questo sentirsi, in qualche modo si sa tale. Tuttavia, questa consapevolezza non ha nulla di percettivo o di riflessivo in senso coscienziale, né coincide con una presa di posizione teorica. Non si tratta né di un dialogo interiore né di una constatazione speculativa, né tantomeno di una propriocezione corporea. Si tratta piuttosto di un sentire emotivo immediato e concreto, attraverso cui l'esistenza sperimenta il peso e il mistero di se stessa[561].

Il sapere più originario che l'Esserci ha di sé precede dunque ogni tematizzazione esplicita e costituisce la dimensione primaria dell'apertura al mondo. Nella quotidianità, tuttavia, l'Esserci tende a sottrarsi a questa dimensione originaria, poiché le diverse tonalità emotive la ricoprono, occupando lo spazio in cui esse stesse trovano il proprio fondamento.

Alla gettatezza non compete però soltanto l'effettività dell'Esserci, ma anche l'apertura al mondo. La situazione emotiva esprime infatti il «sentirsi situati»[562], l'essere sempre già in una situazione determinata. Per questo Heidegger collega il tema della gettatezza a quello dell'affezione, che indica la dimensione di passività attraverso cui l'Esserci è esposto al mondo: «*Alla situazione emotiva è esistenzialmente connessa un'aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni*»[563].

La *Befindlichkeit* designa così, da un lato, «l'autosentimento situazionale»[564] attraverso cui l'Esserci esperisce la propria effettività; dall'altro lato, essa indica l'apertura al mondo come esposizione e assegnazione a esso.

In definitiva, le possibilità del mondo sono sempre già determinate emotivamente. Da un lato, l'umore scandisce ciò che può accaderci, configurando l'esposizione agli eventi del mondo e dischiudendone, ad esempio, la gravità, la leggerezza o l'indifferenza; dall'altro lato,

---

[559] *Ibidem*.
[560] Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, cit., p. 75.
[561] Heidegger si appropria del tema della *Befindlichkeit* e della *Faktizität* negli studi su Paolo e Agostino e nella lettura di Kierkegaard. A tal proposito, vedasi: Ardovino A., *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, cit.; Esposito C., *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in Alici L., Piccolomini R., Pieretti A. (a cura di), *Esistenza e Libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-124.
[562] Così tradurrà infatti Volpi "*Befindlichkeit*" nelle opere successive a *Essere e tempo*.
[563] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 171.
[564] Ivi, p. 168.

esso orienta il nostro progettarci, poiché la tonalità emotiva entro cui siamo situati seleziona e delimita le possibilità d'azione e di realizzazione che ci sono effettivamente accessibili.

4.2 Precomprensione e interpretazione del senso

Alla dimensione di passività messa in luce dalla situazione emotiva si affianca ora l'analisi della comprensione, ulteriore momento fondamentale dell'apertura dell'Esserci. A questo proposito, si potrebbe essere tentati di richiamare la distinzione diltheyana tra comprensione, propria delle scienze dello spirito, e spiegazione, tipica delle scienze della natura. Tuttavia, non è in questa direzione che si muove Heidegger. La comprensione, nel suo senso originario, non appartiene all'ambito di un conoscere teoretico o contemplativo, ma si colloca su un piano eminentemente pratico: essa viene infatti caratterizzata come un «essere in grado di affrontare qualcosa», come un «esserne all'altezza», come un «saper fare». Alla base di tali determinazioni sta una concezione del «poter-essere»[565] (*Seinkönnen*), che indica l'Esserci nel suo essere attivo, nella sua competenza nei confronti di ciò che lo circonda e nella sua capacità di portare a realizzazione. L'essenza stessa dell'Esserci, il suo modo d'essere fondamentale, viene così identificata con il suo «esser-possibile»[566]; di conseguenza, ogni descrizione che prenda avvio dalla semplice presenza risulta inadeguata, sebbene tale dimensione non sia del tutto falsa, ma soltanto derivata e non originaria.

> Nella comprensione è insito, esistenzialmente, il modo di essere dell'Esserci in quanto poter-essere. L'esserci non è una semplice-presenza che, in più possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile. L'Esserci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità[567].

Come si è già accennato, l'Esserci non si trova nel mondo come l'acqua nel bicchiere, ma è costantemente impegnato, si prende cura delle cose e degli altri, è in movimento oltre se stesso. È per questo che esso è l'unico ente per cui l'esistenza precede l'essenza: esso è sempre proteso in avanti, ha sempre da essere, e proprio questa tensione verso il possibile costituisce ciò che, propriamente, può dirsi la sua essenza[568]. La possibilità non è dunque una proprietà aggiuntiva, che si affianchi a un nucleo già costituito, ma è la dimensione costitutiva dell'essere

[565] Ivi, p. 177.
[566] *Ibidem*.
[567] *Ibidem*.
[568] In questo è possibile osservare un'inclinazione pragmatista di Heidegger, in quanto l'essenza dell'Esserci consisterebbe nel suo fare, nella prassi con cui egli attua le sue possibilità d'essere (cfr. Fabbrichesi R., *Ermeneutica e pragmatismo*, CUEM, Milano 2012, pp. 85-142).

dell'Esserci, ciò che ne determina il carattere più proprio. L'unità tra situazione emotiva e comprensione esprime precisamente questa apertura al possibile: se la prima dischiude le possibilità in cui l'Esserci si trova già immerso in virtù della sua situazione emotiva – per cui «l'Esserci, in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità»[569] – la seconda trasforma queste possibilità in uno spazio effettivo di realizzazione, entro cui l'Esserci può muoversi: «Ciò significa che l'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere»[570].

Il modo proprio della comprensione è allora quello del «*progetto*»[571] (*Entwurf*:), vale a dire il gettare avanti possibilità verso cui l'Esserci può proiettarsi, orientandosi alla realizzazione di azioni, fini e, in ultima analisi, di se stesso. Lo spazio dell'esistenza non ha nulla di statico: non è un contenitore neutro di oggetti presenti, ma è costituito dalla trama dei rapporti di appagatività e significatività che strutturano il commercio intramondano. In questo senso, il progetto indica il carattere di trascendimento proprio della comprensione: l'Esserci supera gli enti non nel senso di abbandonarli, ma nel senso di riferirli alla loro utilizzabilità e, insieme, al proprio essere. Comprendere significa allora sapersi orientare tra le cose, coglierle come *pragmata*, come ciò presso cui si rivelano, nello stesso tempo, i modi d'essere dell'Esserci; per questo «nella comprensione del mondo è sempre con-preso l'in-essere; la comprensione dell'esistenza come tale è sempre una comprensione del mondo»[572]. Il progetto è dunque sempre «progetto gettato»[573] (*geworfener Entwurf*): esso indica da un lato che le possibilità entro cui l'Esserci si muove sono già date come trama di significatività; dall'altro lato, esprime il fatto che l'Esserci è costitutivamente proiettato oltre se stesso, chiamato a essere le proprie possibilità nel rapporto con gli enti e con sé. In questo senso, l'Esserci è strutturalmente esposto all'indeterminazione, al continuo oltrepassamento di ogni configurazione raggiunta[574]. La comprensione, cooriginaria alla situazione emotiva, si configura allora come il rilancio attivo di quella passività originaria che essa dischiude.

---

[569] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 178.
[570] *Ibidem*.
[571] Ivi, p. 179.
[572] Ivi, p. 181.
[573] Ivi, p. 182.
[574] Tale motivo sarà ripreso e ulteriormente sviluppato da Sartre ne *L'essere e il nulla*. L'operazione lì compiuta consiste nell'introdurre, entro l'orizzonte dell'ontologia heideggeriana, il tema husserliano dell'intenzionalità, rendendo così possibile una penetrazione più articolata e argomentabile dei fenomeni esistenziali. Anche Heidegger, in realtà, nell'analitica, mette all'opera considerazioni che potrebbero essere ricondotte esplicitamente al problema dell'intenzionalità, ma che vengono invece ricollocate nella dimensione più originaria dell'essere-nel-mondo. Una di queste riguarda precisamente il carattere trascendente dell'Esserci. In Heidegger, tale carattere viene assunto come un dato ontologico fondamentale, del quale non sarebbe possibile fornire una giustificazione

Resta tuttavia da chiarire come la comprensione operi concretamente. A tale scopo, Heidegger introduce il fenomeno dell'«interpretazione»[575] (*Auslegung*). Questa non costituisce un ulteriore esistenziale dell'apertura, ma rappresenta piuttosto una modalità interna alla comprensione stessa: essa ne è, per così dire, lo «sviluppo», il momento in cui «la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso»[576]. Per intendere correttamente questo passaggio, occorre richiamare quanto detto a proposito dell'ermeneutica: il senso dell'*Auslegung* non è quello di un'interpretazione soggettiva e arbitraria, ma quello di una esplicitazione, ossia del portare a manifestazione ciò che già è implicitamente dato.

È in questa stessa direzione che va compresa l'interpretazione come momento costitutivo della comprensione. Non si tratta qui di un discorso in senso proprio, di un *logos* esplicito, poiché Heidegger si muove ancora sul piano dell'esperienza originaria dell'Esserci, a un livello antepredicativo.

Se torniamo alla comprensione, vediamo che essa costituisce l'apertura entro cui è possibile incontrare l'ente, non come semplice presenza, ma nel suo rimando all'appagatività che lo definisce. Questo trascendimento è reso possibile dalla visione ambientale preveggente, che non è un vedere contemplativo, ma un vedere pratico, capace di orientare l'Esserci nella rete di significatività entro cui esso si muove. In questo contesto, l'interpretazione appare come l'attuazione della comprensione, ossia come l'afferramento dei rimandi di appagatività che

ulteriore, proprio in ragione della sua originarietà rispetto a ogni tematizzazione esplicita: l'Esserci, a differenza di ogni altro ente, ha sempre da essere e non può mai acquietarsi definitivamente in una propria realizzazione. Ciò, appunto, sul piano ontologico. Tuttavia, si può ritenere che Heidegger ricavi tale motivo tanto dalla concezione paolina del tempo, cioè dal "*kairos*" e dall'"*inquietudo*" da esso suscitata, per cui il presente viene vissuto e oltrepassato nell'incertezza dell'avvenire, in vista della "*parousia*", poiché il Signore verrà "come un ladro nella notte"; quanto dall'intenzionalità husserliana, la cui peculiarità consiste proprio nella sua dinamicità rispetto al mondo, nella sua costitutiva tensione in avanti, nell'oltrepassamento e nell'autotrascendimento (cfr. Piana G., *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu, Morrisville (North Carolina) 2013, pp. 9-15). È infatti a partire da quest'ultima che Sartre imposterà il lavoro de *L'essere e il nulla* e, mediante quella che egli definisce «prova ontologica», giungerà alla distinzione del «per-sé» rispetto all'«in-sé». Come leggiamo: «La coscienza è coscienza *di* qualche cosa; ciò significa che la trascendenza è struttura costitutiva della coscienza, cioè la coscienza nasce da un essere che non è essa stessa» – dove però "trascendenza" va intesa nel senso della trascendenza sensibile, non del superamento. L'intenzionato in generale sarebbe allora ciò di cui la coscienza manca per cogliersi come «in-sé-per-sé», e proprio tale mancanza innescherebbe la motilità trascendente che caratterizza la realtà umana. Tornando a Heidegger, si può dire che egli accolga l'operatività dell'intenzionalità, riconducendola però all'ambito ontologico-esistenziale, nella misura in cui assume l'essere-nel-mondo come dimensione fondamentale. Il costo teorico di questa operazione – a nostro avviso – consiste nel fatto che l'analisi rischia talvolta di arrestarsi alla presa d'atto dei fenomeni, senza avvertire fino in fondo l'esigenza di confrontarsi con i rispettivi processi costituenti o con le ragioni che ne rendono possibile l'intelligibilità. Come osserverà infatti Sartre, riferendosi al tema dell'intersoggettività per come questo viene affrontato da Heidegger: «Con il suo modo brusco e un po' barbaro di tagliare i nodi gordiani, piuttosto che tentare di scioglierli, egli risponde alla domanda posta con una pura e semplice definizione» (Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, cit., rispettivamente p. 28, p. 296). Affermazione che, in verità, ci sembra possa essere estesa a una parte consistente dell'analitica.

[575] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 183.

[576] *Ibidem*.

costituiscono un utilizzabile come tale, esplicitandone il «per-che-cosa», il suo «in-quanto»[577] (*Als-Struktur*).

Quest'ultimo può essere considerato come il nucleo essenziale delle cose: esse sono sempre già incontrate come *pragmata*, entro un contesto d'uso che le rende ciò che sono. La comprensione di un oggetto, come il martello o la chiave, non avviene attraverso la descrizione delle sue proprietà fisiche, ma nel riconoscimento del contesto di utilizzabilità entro cui esso è inserito. Quando incontro un martello, non mi limito a percepirne le caratteristiche, ma colgo immediatamente il suo rimando al martellare, ai chiodi, alla cassetta degli attrezzi, alle precauzioni d'uso, e così via. Tutti questi elementi costituiscono il senso in cui il martello è ciò che è. L'«in-quanto» designa proprio questa struttura di significato: esso esprime l'oggettualità stessa delle cose come intreccio di relazioni di utilizzabilità, che l'Esserci coglie nel suo commercio intramondano. In altri termini, l'interpretazione porta in luce il senso attraverso cui accediamo agli enti, prima ancora di ogni formulazione linguistica o giudizio esplicito[578].

A questo punto, tuttavia, si impone un'ulteriore considerazione. Se si leggono attentamente queste pagine, emerge come la posta in gioco sia più radicale di quanto possa apparire a prima vista. Attraverso la tematizzazione dell'interpretazione e della struttura dell'«in-quanto», Heidegger non si limita a descrivere un fenomeno, ma introduce implicitamente una presa di distanza critica nei confronti dell'impostazione husserliana, in particolare rispetto al modo in cui quest'ultima concepisce gli enti e il loro darsi.

4.3 La nozione di interpretazione come critica al concetto husserliano di costituzione

Dopo che Husserl, con il primo volume delle *Idee*, ha impostato la fenomenologia tanto nel suo ambito d'indagine (la regione assoluta della coscienza dischiusa tramite la riduzione) quanto nel suo metodo (inteso quale descrizione, sotto *epoché*, delle essenze), diventa possibile

[577] Ivi, p. 184.

[578] Come osserva Di Martino: «L'interpretazione *mette in rilievo* i significati, vale a dire i rimandi in cui vengono incontro gli enti intramondani, l'in-quanto-che-cosa viene in presenza l'ente all'interno della *praxis*. Ora, è proprio ciò che nell'interpretazione è esplicitato ad avere la "struttura del *qualcosa in quanto qualcosa*". L'interpretazione non aggiunge l'in-quanto-che cosa alla cosa, non applica un significato al mero dato: essa articola la significatività *del* mondo dischiusa *nella* comprensione, mettendo in rilievo il significato in cui l'ente è già sempre posto: l'in-quanto rappresenta il come-che-cosa viene in presenza l'ente intramondano, il suo *modo d'essere* (…). L'interpretazione (*Auslegung*) non è una operazione "soggettiva", ma la modalità concreta dell'essere-nel-mondo, della comprendente apertura al mondo: essa non conferisce alle cose significati che queste non avrebbero in proprio. Originariamente, infatti, non si incontrano cose meramente esistenti, semplicemente presenti, che attendono il soccorso di un significato prodotto dal soggetto: l'in-quanto appartiene alla originaria manifestazione *delle* cose all'interno di un mondo, non alla libera fantasia dei soggetti o ad accordi di una intersoggettività» (Di Martino C., *Significato e linguaggio nel primo Heidegger*, in Sini C. (a cura di), *Semiotica ed ermeneutica*, Cisalpino, Milano 2003, p. 147).

osservare come tali acquisizioni vengano messe concretamente all'opera nel secondo volume, che, già a partire dal titolo, concerne le *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. A questo riguardo, è cosa abbastanza nota che, con il tema della costituzione, la fenomenologia husserliana passi da una considerazione statica degli strati e delle oggettualità a una considerazione genetica, nella quale ciò che viene indagato sarebbe il modo della loro costituzione, il come del suo avvenire. Tale linea emerge per l'appunto con chiarezza in *Idee II*, le cui sezioni sono ciascuna dedicate alla messa in luce dei rispettivi strati, vale a dire della costituzione della «cosa materiale» (*materielles Ding*), della «natura animale» (*animalische Natur*) e del «mondo spirituale» (*geistige Welt*).

A un primo sguardo, la descrizione che si offre può essere assunta come una esposizione in sequenza degli strati, i quali vengono analizzati separatamente gli uni rispetto agli altri, quasi fossero indipendenti tra loro. E tuttavia, la verità che essa lascia intravedere è un'altra, e si rende visibile sia da un punto di vista contenutistico sia a partire dal modo in cui Husserl, di fatto, porta avanti l'indagine. I risultati che emergono nel corso della trattazione dei singoli strati, infatti, vengono progressivamente ricompresi nell'ottica dello strato successivo, ma secondo un duplice senso di percorrenza, cosicché si può prendere avvio dalla considerazione della cosa materiale e risalire verso il mondo spirituale oppure, viceversa, regredire da quest'ultimo sino a giungere alla costituzione della cosa materiale, in un progressivo gioco di coappartenenze reciproche che il termine co-stituzione rende in modo particolarmente efficace. Ogni strato può dunque essere considerato di per sé a livello statico, ma, per ciò che concerne la propria genesi, esso necessita di essere compreso nella relazione che intrattiene con gli altri[579].

Tuttavia, nostro malgrado, dobbiamo considerare che forse una simile interpretazione eccede quanto Husserl dichiara esplicitamente all'interno dell'opera, e ne rappresenta piuttosto l'implicito portato filosofico; dimensione che, in filosofia, spesso e volentieri non coincide con ciò che gli autori stessi tematizzano in modo diretto. Per quanto infatti la fenomenologia

[579] Come ha osservato Sini: «Tuttavia, pur nella loro indipendenza essenziale, i tre strati sono anche connessi: la cosa materiale possiede strutture che la caratterizzano e la delimitano in forme autonome; ma essa non potrebbe d'altronde sussistere se non in relazione alla psichicità corporea, alle cinestesi del *Leib*, agli *aistheta* soggettivi come condizioni costitutive della cosa materiale "obiettiva": la cosa materiale diventa qui un "indice di senso" delle operazioni percettive (e non soltanto percettive) dei soggetti psichici. Così come pure lo strato della psichicità corporea ha modi peculiari di datità che delimitano lo orizzonte della "natura animale"; ma tali datità sono anche il presupposto di una intersoggettività spirituale in virtù della quale soltanto possono darsi soggetti psichici e cose materiali: in ultima analisi anche la cosa materiale è una formazione di senso "spirituale"» (Sini C., *Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di* Idee, «*aut aut*», 105-106, 1968, pp. 91-99). Proprio in ragione dell'importanza che quest'ultimo assumerebbe nel conferimento di senso, c'è chi ha interpretato *Idee II* come una sorta di *Fenomenologia dello spirito* di Husserl, che per essere compresa nel suo effettivo portato filosofico andrebbe pertanto riletta al contrario, partendo dalla fine (cfr. Rovatti P. A., Geist *e* Lebenswelt *nella filosofia di Husserl*, «aut aut», 105-106, 1968, pp. 44-65).

genetica di *Idee II* mostri come vi sia una implicazione reciproca tra gli strati oggettuali, per Husserl resta comunque possibile risalire a un livello ultimo sul quale essi andrebbero a fondarsi, e che sarebbe costituito dalla pre-datità, dalla mera cosa sensibile. La tesi di fondo è che, quando noi percepiamo un oggetto, i significati con cui esso ci si manifesta siano il correlato degli atti posizionali che vanno a vivificare, ciascuno a proprio modo, una medesima materia sensibile. Gli atti teoretici, valutativi, pratici ed estetici vanno così a determinare in differenti modi lo stesso oggetto, del quale rimane invariata la propria datità sensibile. Se infatti, a un livello primario, le noesi intenzionali vivificano la hyle in un senso oggettuale (ma può anche accadere che da una medesima hyle possano essere appresi differenti sensi, come avviene, ad esempio, negli slittamenti gestaltici), a un secondo livello possono gradualmente sedimentarsi ulteriori attribuzioni di senso tramite le quali l'oggetto viene messo in luce; per cui sempre il medesimo martello può essere svelato nelle sue componenti fisiche o chimiche, oppure come oggetto contundente capace di ferire qualcuno, oppure ancora può essere desiderato, visto come bello o brutto, considerato nel suo valore. In questo senso, gli atti superiori presuppongono quelli inferiori riguardanti la mera cosa, senza i quali essi non potrebbero sussistere.

Un altro esempio potrebbe essere quello della Luna[580]. Nell'antichità, essa veniva considerata al pari di una dea, e dunque risultava rivestita di un valore sacrale che innescava tutta una serie di atteggiamenti, di prassi e di giudizi in chi nella Luna, appunto, vedeva una dea. Ai giorni nostri, invero già da un po' di tempo, il senso con cui vediamo la Luna non è più quello della divinità, bensì quello del corpo celeste, del satellite, il che apre a un ventaglio del tutto diverso di significati da parte degli atti superiori (che invece rimangono invariati): la Luna è bella, ma non più nel senso della suggestione sacrale; viene considerata meta od ostacolo per i viaggi spaziali; se ne valuta la ricchezza dei giacimenti minerari; se ne apprezza la pienezza in vista della fotografia da scattare, ecc. Nelle due concezioni molto è mutato per quanto riguarda la Luna. E tuttavia non si può certo dire che essa sia scomparsa o che costituisca un oggetto di fantasia. Essa continua a sussistere indipendentemente da noi, sia che noi siamo uomini antichi, sia che siamo uomini moderni; ciò che cambia è la conformazione di senso, in tutti i suoi diversi gradi di stratificazione. A rimanere invariata è la pre-datità, ossia la mera cosa sensibile, che costituisce pertanto la dimensione originaria delle cose in generale sulla quale vanno a operare gli atti della coscienza.

[580] Cfr. Sini C., *Scrivere il fenomeno*, cit.

In buona sostanza, nonostante ciò che il tema della costituzione dia filosoficamente a pensare, per Husserl resta comunque individuabile una determinata gerarchia nell'ordine di costituzione degli strati di senso, il cui primato andrebbe attribuito agli «*oggetti dei sensi*»[581] , a partire dai quali possono costituirsi le cose del mondo spirituale.

> I beni, le opere, gli oggetti d'uso, ecc., rimandano ad atti valutativi e pratici, attraverso i quali le "mere cose" ottengono questo nuovo strato d'essere (…). Percorrendo a ritroso gli strati della costituzione della cosa, perveniamo infine ai dati di sensazione che sono gli oggetti originari e primitivi ultimi, che non sono più costituiti da un'attività dell'io, ma sono, in un senso pregnante, *pre-datità* per tutte le attività dell'io[582].

Ma torniamo a Heidegger. Ci sembra chiaro in che senso, attraverso i temi della comprensione e dell'interpretazione, egli stia muovendo una critica al modo in cui Husserl concepisce la costituzione della cosa. Come già prima di *Essere e tempo*, Heidegger considera quella husserliana una elaborazione eccessivamente astratta, che non restituisce ciò che effettivamente accade nel nostro esperire. Quando, ad esempio, nella quotidianità incontriamo una «cattedra»[583], propriamente non incontriamo delle tavole di legno più o meno colorate assemblate in una certa forma, ma cogliamo immediatamente la cattedra quale possibilità d'azione, vale a dire come quella cosa presso la quale si può studiare, su cui si possono appoggiare i libri, come luogo da cui parla il professore rispetto al quale io devo sedermi frontalmente, come centro di convergenza dell'attenzione collettiva. Anche un uomo la cui cultura fosse diversa dalla nostra non incontrerebbe una mera materia sensibile, un puro reale, ma dischiuderebbe la cattedra secondo altre possibilità d'azione, ad esempio come altare sacrificale, come riparo dalle frecce. Oppure, ancora, quando incontriamo una «lavagna»[584], questa ci viene in presenza in quanto immersa in tutta una serie di pratiche che ne scandiscono l'utilizzabilità, per cui essa è per scrivere, è lì che si viene chiamati per l'interrogazione, ecc.; oltre al fatto che nella lavagna si condensano i rimandi al gesso, alla cattedra, ai libri, agli studenti, ai docenti, al treno preso dai pendolari – il mondo – senza i quali la lavagna non

[581] «Gli oggetti caratterizzati fenomenologicamente secondo questa peculiarità – per così dire gli *oggetti originari* a cui, per la loro costituzione fenomenologica, tutti gli oggetti possibili rimandano – sono gli *oggetti dei sensi*» (Husserl E., *Idee II*, cit., pp. 21-22).
[582] Ivi, p. 218.
[583] Cfr. Heidegger M., *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, cit., p. 78.
[584] Cfr. Heidegger M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925), GA 21, a cura di Biemel W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. a cura di Ugazio U. M., *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p. 96.

potrebbe sussistere come tale. «La comprensione – ossia l'incontro con l'ente – ha sempre luogo a partire da una totalità di appagatività»[585].

Le cose, per Heidegger, sono già sempre svelate in presenza come possibilità d'uso all'interno di un mondo di significatività, e, soprattutto, prima ancora di qualsiasi astrazione teorica che le vada a spogliare di tali significati[586]. Per Heidegger non regge l'ordine di costituzione concepito da Husserl, secondo cui originaria sarebbe la mera cosa sensibile che viene poi progressivamente rivestita dei livelli di senso degli atti superiori – per cui io incontro una semplice presenza, la concepisco come martello, e su questo vanno a sovrapporsi gli strati pratici, valutativi, teoretici ed estetici. Secondo Heidegger, invece, l'ordine di costituzione si dà proprio al contrario, in quanto noi incontriamo già sempre il martello in quanto martello (ossia inserito nella rete di significatività del mondo e da essa sostenuto), e soltanto in seconda battuta è possibile spogliare quest'ultimo gradualmente del suo senso, fino a ottenere una mera presenza (come oggetto della fisica, ad esempio). Del resto, ammesso che un'operazione del genere sia concepibile senza riserve – in quanto, propriamente, se si spogliasse il martello del suo esser martello non si saprebbe più di cosa si starebbe trattando – tale processo di astrazione rispetto all'esperienza effettiva sarebbe un'operazione di seconda istanza, resa possibile proprio dall'esperienza dell'in-quanto.

In breve, si potrebbe affermare che tanto Husserl quanto Heidegger accolgano la stessa architettura costitutiva, ma la sottopongano a due interpretazioni differenti, poiché differenti sono i loro intenti. Husserl intende mostrare come si costituisca il senso; per questo, procedendo a ritroso, giunge alla conclusione che, affinché esso possa stratificarsi o variare, debba esservi un elemento di fondo che permanga e che renda ciò possibile, e a questo risponde con la datità sensibile – ma ben lungi da Husserl il sostenere che noi, nell'esperienza effettiva, incontriamo mera materia sensibile che poi (diacronicamente) viene vivificata in un senso. Semplicemente, la gerarchia risulta essere ragionevolmente questa: niente materia percettiva (e niente atti), niente senso. Heidegger, invece, intende rimanere fedele all'esperire effettivo, per come esso si dà nella vita di tutti i giorni, a livello immediato, rispetto a cui la messa in luce dell'ordine di

[585] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 185. L'inciso è nostro.

[586] Si può osservare come Husserl e Heidegger interpretino diversamente la costituzione della cosa anche attraverso la terminologia che impiegano. Husserl, infatti, per riferirsi alle cose del mondo spirituale come cose "alla mano", ricorre al termine "*Vorhandenheit*". La prossimità che egli intende esprimere è certamente quella dell'affaccendamento quotidiano proprio del mondo spirituale, del suo prendersi cura; e tuttavia, a prevalere resta il senso della semplice presenza, che "*Vorhandenheit*" rende appunto come "esser sotto mano". Heidegger, invece, distingue questa dimensione dalla "*Zuhandenheit*", con cui viene ancora designato l'esser alla mano delle cose, ma in rapporto alla loro disponibilità all'uso, cioè in quanto possibilità d'azione, secondo quel livello esperienziale primario che egli intende mettere in luce. In lingua inglese, tale distinzione emerge con una certa chiarezza: "*Vorhandenheit*" è reso di solito con "*presence-at-hand*", "*Zuhandenheit*", invece, con "*ready-to-hand*".

costituzione è e resterebbe un'operazione astratta, di seconda istanza, che avrebbe sicuramente verità per ciò che riguarda l'oggetto e la nostra esperienza, ma che peccherebbe necessariamente di originarietà. Heidegger non sa che farsene della costituzione husserliana nel momento in cui questa intende scavare al di sotto del senso e non soffermarsi invece su una messa a tema di quest'ultimo, che rappresenterebbe pertanto la condizione di possibilità e il punto di partenza per un'indagine che ne vada a indagare la genesi[587].

Tornando a noi, l'in-quanto sarebbe allora la costituzione esistenziale dell'oggetto in generale, che viene presupposta (in quanto aperta) dalla comprensione e che si fa invece esplicita nell'interpretazione. Le cose emergono nel loro senso, quali possibilità d'azione, in quanto sostenute da un mondo di appagatività che le rende tali, luogo e dimora in cui l'Esserci già sempre soggiorna. L'interpretazione, quindi, «lascia che si incontri qualcosa in quanto qualcosa»[588], e non ricopre un puro dato con un senso[589].

> Questa non riveste per così dire la nudità della semplice-presenza con un «significato», e non la tappezza con un valore; con l'utilizzabile intramondano che si incontra ha già sempre luogo un'appagatività (aperta nella comprensione del mondo); tale appagatività è fatta emergere mediante l'interpretazione[590].

4.4 L'apertura discorsiva

[587] Come osserva Costa: «L'idea che Heidegger vuole far valere è quella secondo cui non si manifesta un senso perché vi sono atti che ne consentono il manifestarsi, bensì: certi atti di coscienza sono possibili perché un determinato senso si è reso disponibile. Se in *Idee I* troviamo un'accentuazione dell'aspetto noetico della fenomenologia, Heidegger esaspera il momento opposto, impegnandosi a sviluppare una *fenomenologia puramente noematica*. Noi dobbiamo dire che si manifesta un senso oggettuale, e non che interpretiamo certi dati sensoriali alla luce di un senso. Il darsi di un senso è originario, e dunque costituisce ciò da cui l'analisi fenomenologica dovrà prendere le mosse» (Costa V., *La verità del mondo*, cit., p. 184).
[588] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 184.
[589] A questo proposito, Husserl tiene in realtà a precisare che il senso spirituale non costituirebbe una mera giustapposizione rispetto alla cosa materiale, ma configurerebbe piuttosto una vera e propria fusione: «Ora, si potrebbe dire: a ciò che si manifesta fisicamente e che costituisce una prima oggettività va *connesso* un secondo elemento, appunto il senso che "anima" la fisicità. Ma di fronte a una proposizione del genere mi domando: io sono quindi diretto verso una seconda oggettità che si connette con la prima soltanto esteriormente? O invece ciò verso cui mi dirigo è un'unità perfettamente fusa che non sta accanto a quella fisica? È molto probabile che le cose stiano proprio così, che non si tratti di un nesso di parti "separate", di una connessione in cui ogni parte potrebbe essere anche per sé, a prescindere dalla forma che li lega». Poco oltre egli aggiunge: «Il libro, con i suoi fogli di carta, con la sua rilegatura, ecc., è una cosa. A questa cosa non ne va connessa una seconda, il senso; bensì: quest'ultimo *compenetra*, *"animandolo"*, il tutto fisico in un certo modo; ciò, in quanto anima ogni parola, ma non ogni parola per sé, bensì i nessi di parole, che attraverso il senso si connettono in forme provviste di senso, queste ultime poi in forme superiori, ecc. Il senso spirituale, animando le manifestazioni sensibili, si *fonde* con esse invece di essere loro legato nella forma di una mera giustapposizione» (Husserl E., *Idee II*, cit., rispettivamente p. 239, p. 240). E tuttavia, l'ordine della costituzione resta quello che abbiamo cercato, sia pure solo per cenni, di ricostruire. È però interessante osservare che Heidegger, nella propria critica a Husserl, faccia leva precisamente sulla considerazione del senso come giustapposizione – come verrà richiamato subito nel testo –, rischio del quale Husserl stesso mostra di essere consapevole e dal quale, come si è appena visto, tenta esplicitamente di sottrarsi.
[590] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 185.

L'ultima dimensione dell'apertura al mondo propria dell'Esserci è quella del discorso, riguardo alla quale, in rapporto all'intento del nostro lavoro, ci limiteremo a svolgere soltanto un paio di osservazioni. La questione costituisce uno dei nodi problematici di *Essere e tempo*, e non a caso ha richiamato spesso l'attenzione degli interpreti. Anzitutto, va osservato che Heidegger considera il discorso come un esistenziale cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione, e non come qualcosa che si costituisca soltanto in un secondo momento. Inoltre, egli distingue il discorso dal linguaggio, intendendo quest'ultimo come «espressione del discorso»[591], come sua concretizzazione. Ma in che senso? Come si deve comprendere il fatto che il discorso sia cooriginario agli altri caratteri dell'apertura e che, per di più, non debba essere identificato con il linguaggio? Qui, a nostro avviso, iniziano i problemi. Heidegger scrive infatti: «La comprensibilità, anche prima dell'interpretazione appropriante, è già sempre articolata. Il discorso è l'articolazione della comprensibilità. Esso sta quindi già alla base dell'interpretazione e dell'asserzione»[592].

Il discorso verrebbe allora a designare quella dimensione pre-verbale in cui la comprensione si articola. I significati di quest'ultima, infatti, non andrebbero pensati come significati del linguaggio per il linguaggio, ma, come è emerso in precedenza, come rapporti di appagatività e significatività interni a un contesto d'uso. Il linguaggio porterebbe così a espressione ciò che la comprensione ha già disvelato e che, come tale, viene assunto nel commercio intramondano – motivo per cui si può anche ammettere che il linguaggio non occupi alcuna centralità davvero decisiva nell'esistenza dell'Esserci, essendo esso ricondotto essenzialmente alla comprensione[593]. La questione, però, si complica ulteriormente, e ciò in seguito a una affermazione di Heidegger tanto suggestiva quanto problematica. Se infatti si è sostenuto che il linguaggio è espressione del discorso in quanto articolazione della comprensione, non si è però chiarito come questo sia possibile, vale a dire come si passi dall'articolazione dell'esperienza – sì, perché con la comprensione è precisamente di questo che si tratta – alla sua espressione nel linguaggio. Conviene allora riportare il passaggio emblematico:

[591] Ivi, p. 198.
[592] *Ibidem*.
[593] «Heidegger non riesce ancora a portare l'originaria pratica ermeneutica dei significati dentro il linguaggio, ma continua a trattare quest'ultimo – al di là delle dichiarazioni che possono trarre in inganno – come una sorta di appendice della dimensione mondana della *Bedeutsamkeit* (significatività), dove l'utilizzabilità delle cose (la loro *Zuhandenheit*) risulta compresa e interpretata (nel senso del *Verstehen* e della *Auslegung*) prima ancora di essere parlata» (Ruggenini M., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992, p. 36).

> La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo *si esprime nel discorso*. La totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola*. *I significati sfociano in parole* [dal punto il corsivo è mio]. Non accade, dunque, che parole-cosa vengano fornite di significati. Il linguaggio è l'espressione del discorso[594].

Stando a ciò, è come se Heidegger individuasse due forme del discorso: da una parte quella pre-verbale, quale articolazione del comprendere pratico e attivo; dall'altra quella più concreta, in cui tale articolazione accede alla parola, si fa voce e significato linguistico. Ma allora bisogna domandarsi: che cosa significa che i significati sfociano in parole? Vuol forse dire che essi ci sono già, raccolti entro una qualche sfera che li contiene, e che poi, non si sa bene come, oltrepassano tale linea di confine traboccando nel verbale? Prima erano dentro e poi sono fuori? Prima erano impliciti e ora sono espliciti? Ma se è così che il problema viene inteso, allora bisogna chiedersi ancora: il passaggio dalla sfera pre-verbale a quella linguistica consiste semplicemente in un mutamento di cornice entro cui gli oggetti restano essenzialmente invariati? Si tratta soltanto di un cambiamento di sfondo? In questo passaggio ne va semplicemente dell'espressione? Per Heidegger, sembrerebbe proprio di sì; ed è precisamente questo il problema.

Si potrebbe dire che la questione del linguaggio in *Essere e tempo* costituisca uno dei punti a partire dai quali possono muoversi una serie di critiche alle analisi contenute nell'opera, per come esse vengono impostate e condotte. Anzitutto, Heidegger non prende in considerazione l'irriducibile salto di qualità implicato dal passaggio dalla sfera pre-linguistica a quella riflessivo-linguistica. Egli assume tale passaggio come ontologicamente di seconda istanza, in quanto alla sfera verbale accederebbero quei significati che erano già presenti nell'articolazione della comprensibilità, la cui espressione ne rappresenterebbe una mera estensione, entro l'ottica di una vera e propria soluzione di continuità. Il discorso, dice Heidegger, in quanto esistenziale dell'apertura, deve avere anch'esso «un modo di essere *mondano* specifico»[595]: le cose che il discorso in generale dice, per poterle dire, devono essere già da esso articolate prima della loro enunciazione, per cui esse vengono semplicemente espresse nel linguaggio[596].

---

[594] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 198.
[595] *Ibidem*.
[596] Esemplificando la questione, osserva Sini: «Dunque: il discorso anzitutto articola la comprensibilità del mondo da parte dell'esserci. L'essere-nel-mondo da parte dell'esserci è infatti originariamente affidato a un *senso* che già si manifesta nell'attivo comprendere emotivamente situati: il lattante "comprende" *come* deve fare, e *che* deve fare, per attaccarsi al seno e succhiare con forza: questo è il suo aver da essere come lattante, è la sua costitutiva visione ambientale preveggente, il cui senso è già nella disposizione (di lattante) in cui si trova, in quanto collocato nel mondo nel *suo* modo. Ecco che il suo fare ha un senso articolato: articolato nel suo attivo modo di *agire* la comprensione del proprio stato emotivo di lattante affamato. Questa articolazione è già o ha già in sé la possibilità

Sul rapporto che vi sarebbe, poi, tra la sfera linguistica e quella riflessiva, vi è totale silenzio. Ed è qui che emerge uno dei problemi con cui è impostato *Essere e tempo*. Si è detto che Heidegger decide di non indicare il tradizionale "uomo" quale oggetto dell'analitica, poiché in tal modo pregiudicherebbe l'intera indagine, esponendosi al rischio di ricadere nei pregiudizi della metafisica dalla quale, invece, vorrebbe emanciparsi in vista di una trattazione che miri a essere genuina e che reimposti quindi *ex novo* il problema. A tal fine, Heidegger non ricorre mai alla dicitura di uomo, che richiamerebbe l'animale razionale della tradizione, ma sceglie di affidarsi a un generico e insieme specifico esser-sempre-mio, che viene posto sotto indagine. Si procede così a una messa in luce delle strutture fondamentali dell'esistere, che prende avvio dalla considerazione del vivere quotidiano.

È possibile sostenere che uno dei problemi che la scelta di indicare come Esserci ciò che, concretamente, sta per l'essere umano porta con sé emerge proprio grazie al problema del linguaggio. Oltre all'animale razionale, Heidegger rifiuta infatti anche la concezione kantiano-cartesiana del soggetto, nonché quella husserliana. L'Esserci non viene in alcun modo indicato come coscienza, e quando questo termine compare, è soprattutto per aprire uno spazio altro di sussistenza da parte dell'Esserci. L'assenza del tema della coscienza può destare scalpore in chiunque intenda affrontare la tematizzazione dell'essere umano in generale, rispetto alla quale, forse non senza una certa malizia, Heidegger cerca di rimediare introducendo un nuovo concetto di coscienza, che stravolge il significato cui essa rinvia abitualmente, ossia la coscienza come "chiamata" – ma questo si vedrà più avanti. Tuttavia, è proprio nell'omissione di tale tematica, nel voler fare a meno della coscienza a ogni costo, che Heidegger finisce per creare una sorta di pasticcio sul terreno del linguaggio. Dell'Esserci, infatti, non si dice nulla né del corpo né del genere; il che induce a pensare che Heidegger abbia già deciso quale soggetto incarni l'Esserci, vale a dire un soggetto neutro provvisto di coscienza riflessiva, il che pone anche un

(la cosa, invero, a me non è chiara) di un discorso, che, appunto articolando, "interpreta" la situazione. Interpreta nel senso che il discorso, in qualche modo *esponendola* attivamente, se ne appropria, la fa propria, distinguendo potenzialmente il senso complessivo nei suoi significati costitutivi e componenti (per esempio le articolazioni dell'azione complessiva di suggere dal seno, accompagnate, sostenute e orientate via via dall'azione della mamma, cioè caratterizzate dall'insieme dei "significati" potenziali nei quali si potrebbe analizzare la situazione dell'esempio). L'azione del lattante è, in questo senso, *discorsiva*. Ma allora, dice Heidegger, anche il discorso deve avere un modo d'essere "mondano", cioè proprio delle "cose" semplicemente presenti nel mondo (come il seno, il latte ecc.), delle cose come strumenti e come utilizzabili (il latte *per* mangiare, l'acqua *per* bere ecc.). Forse, si potrebbe dire (ma Heidegger non lo dice e invero se lo dicesse si ficcherebbe in guai piuttosto seri), il discorso deve avere un corrispettivo mondano, cioè una "incarnazione", se no come potrebbe raggiungere nella sua "materialità" il latte, il seno ecc.? Insomma, deve avere un "corpo". È così, ovvero è *perciò* (come scrive Heidegger) che il discorso "accede" alla parola, si fa parola, cioè si riveste di voce (*fonè*), divenendo un fenomeno mondano ("sensibile", in particolare udibile ecc.). Tutto questo mi è invero del tutto oscuro, incomprensibile o almeno insufficiente» (Sini C., *Diventa ciò che sei*, in Cambria F. [a cura di], *Vita, conoscenza*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 15-142: p. 147).

limite minimo d'età – lo si capirà meglio nelle analisi sulla quotidianità media cui ci dedicheremo a breve. Per questo Heidegger non può entrare nel merito di una trattazione esaustiva del linguaggio che lo consideri nell'ottica dei processi di ontogenesi attraverso cui l'essere umano diventa ciò che è, poiché ciò lo condurrebbe a mettere in questione proprio l'assunzione di partenza, ossia quella dell'Esserci quale "motilità ontologica"[597] senza età né genere, il cui corpo costituisce una questione secondaria. Per questa ragione egli non può nemmeno affrontare quel passaggio tutt'altro che scontato che, entro i processi di costituzione del soggetto, conduce da una coscienza preriflessiva a una coscienza riflessivo-linguistica, con tutte le nuove dimensioni di senso e di significato che emergono esclusivamente con l'accesso a quest'ultima, in maniera qualitativamente irriducibile[598] – i significati non sfociano in parole.

Osando, si potrebbe dire che Heidegger, nel condurre le analisi sull'Esserci e, più precisamente, nel relegare il linguaggio a semplice espressività della comprensione, di fatto lo stia già presupponendo[599], per poi affermare che ciò che conta sarebbe l'articolazione della comprensibilità. Per Heidegger, linguaggio o no, l'apertura rimane la stessa: situazione emotiva e comprensione pre-verbale la esauriscono in toto.

---

[597] «Non più l'esser-soggetto o l'esser-io, non l'essere un animale dotato di ragione o una coscienza costituente è ciò che contraddistingue l'uomo, ma il suo esser-*trascendente*» (Esposito C., *Heidegger*, il Mulino, Bologna 2013, p. 61).

[598] Come osserva Zhok sul passaggio dall'autocoscienza pre-riflessiva a quella riflessiva quale irriducibile apertura al mondo: «Il linguaggio articola in particolare il mondo per noi assente (non percettivamente disponibile), dandogli la forma di un deposito di validità latenti, di cui abbiamo "sentore" anche quando non ne abbiamo coscienza tematica. Le mille cose che sappiamo, le mille riflessioni che abbiamo fatto, le mille associazioni e inferenze che abbiamo prodotto sono parte di noi *non* in quanto compresenti nella nostra mente, ma in quanto sono richiamabili, e in quanto presagiamo, prima di richiamarle, dove ci porterebbero se le richiamassimo. Prima di avere accesso alla dimensione riflessiva non abbiamo alcun accesso a ciò che chiamiamo il "mondo", intendendo con ciò l'orizzonte totale di attualità e possibilità, di passato, presente e futuro, di ogni luogo e ogni cosa. Il mondo che si profila alla mente è una totalità prevalentemente assente ma di principio richiamabile, o esplorabile». E ancora: «L'accesso all'introiezione del linguaggio comporta effetti massicci sul piano cognitivo. Da un lato l'accesso alla dimensione linguistica incrementa in modo vasto l'esposizione a stimoli e saperi altrui, estendendo la sfera delle possibilità d'esperienza a quanto esperito da tutti i parlanti (cultura). Dall'altro lato permette al soggetto di elaborare autonomamente contenuti ed esporsi volontariamente a stimoli e all'apprendimento di nuovi abiti» (Zhok A., *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Meltemi, Milano 2018, rispettivamente pp. 84-85, pp. 86-87).

[599] Per intenderci, è quantomeno problematico ritenere che la visione ambientale preveggente possa esercitare effettivamente le funzioni che Heidegger le attribuisce prescindendo dalla dimensione linguistica. Il prefigurarsi dei rapporti di appagatività entro cui orientarsi, così come il cogliere d'un colpo un intero mondo di significatività, sembrano infatti rinviare a operazioni che difficilmente possono essere pensate al di fuori dell'orizzonte del linguaggio e che, anzi, paiono già presupporlo.

CAPITOLO II –

La costituzione intersoggettiva del senso

1. Il con-essere dell'esistenza

Nel momento in cui Heidegger introduce l'Esserci quale oggetto di ricerca dell'analitica, bisogna ricordare che esso non viene presentato ricorrendo a un vocabolo che designi un ente determinato, del quale possediamo già un qualche significato, ma viene indicato, a livello ancora generico, come quell'«esser sempre mio» che viene chiamato in questione e che testimonierebbe l'essenziale trasparenza che l'interrogante ha nei confronti di se stesso, in quanto oggetto dell'interrogazione. In virtù di tale problematizzazione, che pone in questione l'ente che io sempre sono, l'Esserci viene designato come esistenza, aver da essere, proprio per differenziarlo da tutto il resto dell'ente che, invece, è semplicemente quel che è e basta.

Allo scopo di non accogliere i pregiudizi della metafisica tradizionale, Heidegger decide di prendere avvio dalla considerazione del dato fenomenico primario concernente l'Esserci, il che porta a porre sotto osservazione le sue modalità d'essere così come esse si consumano nella quotidianità. Lo scenario entro cui questa si struttura si è rivelato essere il mondo ambiente, che, mediante l'osservazione delle modalità secondo cui si dà il commercio intramondano con l'ente, è stato esplicitato nella sua trama costitutiva di rapporti di significatività, i quali circoscrivono e delimitano le possibilità secondo cui l'Esserci può muoversi e realizzarsi nel mondo, nel percorrimento dei rimandi di appagatività.

Per questa ragione, si potrebbe essere indotti a credere che l'analitica proceda secondo una tradizionale impostazione soggettivistico-trascendentale, nella misura in cui l'Esserci verrebbe considerato come la forma singolare a partire dalla quale si struttura la totalità del mondo. Per evitare una simile interpretazione e, nello stesso tempo, per garantire all'analitica una completezza riguardo alla considerazione dell'essere-nel-mondo nelle sue determinazioni, Heidegger introduce il tema dell'intersoggettività. Occorre però comprendere in che modo

questa si inserisca nell'opera, tanto a livello testuale quanto a livello teorico; e per fare ciò è necessario compiere un passo indietro: bisogna tornare al mondo.

Nell'analisi del concetto di mondo, Heidegger ha messo in luce come esso venga incontrato dall'Esserci a livello primario, e ciò sembrerebbe equivalere alla descrizione del commercio con l'ente nella condotta in prima persona, per l'Esserci preso individualmente, mentre riguardo agli altri sembrerebbe esservi un totale silenzio. A uno sguardo ulteriore, tuttavia, tale impressione viene smentita; e ciò non soltanto perché Heidegger si accinga a una tematizzazione specifica della questione, ma essenzialmente perché questa emerge come un approfondimento, o come un mutamento di prospettiva, dei fenomeni esistenziali precedentemente analizzati. L'analisi dell'intersoggettività non costituisce qualcosa che venga giustapposto a quelle precedenti, ma qualcosa che viene ricavato proprio da esse stesse, in quanto dimensione già implicitamente presente. Si tratta però di appropriarsene, di interpretare secondo l'*Auslegung*.

In particolare, l'alterità dell'Esserci si ricava in primo luogo a partire dall'utilizzabilità. Ancora una volta, bisogna partire dalle cose:

> Gli altri che si "incontrano" entro il complesso dei mezzi utilizzabili intramondani non sono pensati come se si aggiungessero alle cose innanzitutto semplicemente-presenti. Al contrario, queste "cose" si incontrano a partire da un mondo in cui sono utilizzabili per gli altri; mondo, questo, che è anche fin da principio il mio[600].

Come si legge, questa citazione si muove nell'approfondimento di ciò che riguarda la comprensione e l'interpretazione. Essa non muove dall'assunto secondo cui, a livello empirico, mediante uno sguardo generico sulla quotidianità del mondo, noi potremmo cogliere visivamente gli altri, fisicamente presenti. Ciò che Heidegger sta invece dicendo è che, nel commercio intramondano, nella misura in cui le cose che mi circondano sono svelate come possibilità d'azione, tali significati, pur essendo già presenti nell'incontro con l'oggetto, non sono svelati dall'Esserci in un senso relazionale individuale, che porterebbe direttamente all'arbitrarietà di tale significazione, ma vengono dischiusi entro una prospettiva più ampia: le cose non sono semplicemente mie possibilità di realizzazione, ma sono essenzialmente *pragmata* in vista di altri «utilizzatori possibili»[601]. L'appagamento di un utilizzabile non è qualcosa che riguardi il singolo Esserci, poiché la sua messa in atto rimanda costitutivamente alla possibilità che altri lo realizzino in quel modo; più in generale, la significatività delle cose,

[600] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 148-149.
[601] Ivi, p. 148.

il loro in-quanto, è tale proprio in relazione alla prassi degli altri, ed è in tale prospettiva che anche la mia prassi ottiene il suo senso.

La comprensione individuale presuppone quindi tacitamente la dimensione intersoggettiva, in quanto essa è già all'opera nella significatività che l'Esserci incontra in prima persona, anche quando gli altri non siano fisicamente presenti. Ovviamente Heidegger non intende escludere il fatto che gli altri possano essere da me incontrati nel mondo circostante e che, più realisticamente, essi facciano parte insistentemente della mia quotidianità; ma il punto da cui egli prende avvio è che gli altri sono presenti anche quando sono assenti dal campo percettivo, in quanto possibili utilizzatori a partire dai quali si dischiude il senso oggettuale degli enti. Anche nell'esperienza solitaria in prima persona, gli altri sono lì, nelle cose; ed è per questo che, osserva Heidegger, essi non devono essere considerati come semplici presenze, né vanno pensati come «coloro che restano dopo che io mi sono tolto»[602]. La significatività delle cose, e dunque del mondo, è intersoggettiva.

Naturalmente, ciò non toglie che nel mondo io sia materialmente con gli altri e che, inoltre, io non colga questi come degli oggetti, dal momento che anch'essi vengono da me incontrati e considerati nel loro prendersi cura di ciò che li circonda, nell'affaccendamento entro cui essi sono immersi, ciascuno nel proprio progetto: «Incontriamo gli altri così come essi sono, ed essi *sono* ciò che vanno facendo»[603]. Ma il mondo come tale, in quanto trama di appagatività e significatività possibile, con i suoi limiti e i suoi vincoli, è lo stesso per me e per altri; anzi, esso è mio proprio nella misura in cui è per altri. Se infatti: «Innanzi tutto e per lo più l'Esserci si comprende a partire dal suo mondo, e il con-Esserci degli altri è incontrato, in varie forme, a partire dall'utilizzabile intramondano»[604], allo stesso tempo: «Il mondo non rilascia soltanto l'utilizzabile quale ente che si incontra nel mondo, ma anche l'Esserci, gli altri nel loro con-Esserci»[605].

La precedente affermazione secondo cui il mondo consisterebbe nell'orizzonte di assegnazione dell'appagatività e della significatività possibile non viene dunque smentita, ma viene riletta e ampliata sul piano intersoggettivo, poiché i vincoli del mondo, i rimandi percorribili, le possibilità realizzabili, non sono tali in relazione al singolo Esserci, ma vengono dischiusi e subiti dall'intersoggettività degli Esserci, dal con-essere, che costituisce un centro focale imprescindibile dell'esperienza in prima persona.

[602] Ivi, p. 149.
[603] Ivi, p. 157.
[604] Ivi, p. 151.
[605] Ivi, p. 154.

Il con-essere è dunque un esistenziale fondamentale che fa parte dell'essere-nel-mondo, e potrebbe essere considerato come l'altra faccia degli esistenziali precedentemente messi in luce. Se il trascendentale è relazionale – come abbiamo sostenuto in precedenza – alla polarità di Esserci e mondo deve ora integrarsi una terza polarità, quella dell'alterità.

2. Tensioni teoriche nella delineazione del Mitsein

Per ciò che riguarda, invece, un commento che ecceda il testo, sono ormai ben note le difficoltà sollevate dall'analisi del con-essere così come Heidegger la imposta e la argomenta, tanto da costituire un ulteriore nucleo tematico in cui si lasciano vedere le difficoltà teoriche implicate nell'impianto stesso dell'analitica.

Più precisamente, in queste pagine Heidegger rivendica per sé una originarietà di trattazione rispetto ad analisi già consolidate nel panorama filosofico a lui contemporaneo, che egli giudica ontiche: così vengono liquidate tanto le analisi di Scheler sull'empatia, quanto quelle husserliane sull'intersoggettività e quelle di impronta hegeliana. L'errore che, ai suoi occhi, accomunerebbe tali concezioni consisterebbe nel considerare l'Esserci fondamentalmente come individuo, per poi cercare e tracciare, soltanto in un secondo momento, i rapporti con l'alterità intersoggettiva. È in questo senso che Heidegger legge l'empatia di Scheler – molto probabilmente intenzionalmente –, cioè come una sorta di ponte che unirebbe due soggetti che sarebbero, in se stessi, originariamente separati; operazione, perciò, destinata allo scacco sin dal principio, giacché, sul piano argomentativo (e costitutivo), non si potrebbe riunire ontologicamente ciò che è stato preventivamente separato, *ab origine*. Per questa ragione, il con-essere heideggeriano indicherebbe invece una dimensione fondamentale, di prima istanza, dal momento che, quando si dice Esserci, quando lo si esplicita nei suoi modi d'essere fondamentali, la dimensione intersoggettiva è già di principio accolta prima ancora che se ne possa prendere atto sul piano ontico-empirico.

Ma, come si è accennato, a risultare fallaci non sarebbero soltanto le analisi di Scheler, bensì anche quelle di Husserl. Secondo queste ultime, l'alterità, da un lato, può essere colta a partire dalle cose, in quanto è nell'intersoggettività che si costituisce la loro oggettività[606], dall'altro è qualcosa che la coscienza pura trascendentale può solo «appercepire» (*apperzipieren*), poiché la vita egologica altrui non può essere oggetto di alcuna esperienza

[606] Cfr. Husserl E., *Idee II*, cit., pp. 80-91.

diretta, ma può soltanto essere appercepita, cioè colta in analogia con la mia, «appresentata»[607] (*appräsentiert*). Anche qui, dunque, sarebbe ancora a partire dalla considerazione del soggetto individuale che, soltanto in un secondo tempo, si tratterebbe di istituire un ponte verso l'alterità, quale che ne sia poi la natura.

Naturalmente, di tale problematica è direttamente consapevole lo stesso Husserl, che, a seguito dell'accusa di idealismo solipsistico rivolta alle *Idee*, affronterà la questione nelle *Meditazioni*. Nella misura in cui la fenomenologia si pone come *scientia eidetica universalis* condotta in prima persona e, al tempo stesso, l'intersoggettività viene intesa come dimensione costituente l'oggettività del mondo, nonché della stessa pratica fenomenologica, il problema dell'*alter ego*, se non adeguatamente affrontato, potrebbe rappresentare il punto di collasso del progetto fenomenologico. La sfida teorica consiste allora nello sviluppare il problema dell'alterità restando sempre all'interno della soggettività trascendentale, a un livello né genetico né empirico, ma statico – come si vede nella quinta meditazione. Per questo Husserl, attraverso l'esercizio della riduzione, accoglie e approfondisce l'obiezione solipsistica, poiché essa deve essere affrontata a partire dall'esperienza immanente, in prima persona, salvaguardando così l'istanza fenomenologica stessa[608].

Infine, la critica heideggeriana raggiunge, in modo forse più silenzioso, anche le concezioni di matrice hegeliana, secondo cui la comprensione dell'alterità sarebbe essenzialmente radicata nell'autocoscienza stessa, in quanto questa si costituirebbe attraverso l'introiezione del rapporto con l'altro; e, a giudizio di Heidegger, una simile concezione sarebbe più assunta che davvero fondata[609].

Senza entrare nel merito di tali considerazioni, che ci porterebbero molto oltre gli obiettivi di questo lavoro, spendiamo tuttavia qualche parola in proposito. Anzitutto, ci sembra fuori discussione che Heidegger, in poche battute, riesca a liquidare analisi filosofiche di indiscutibile rilievo per mezzo di una preventiva presa di posizione, ossia facendo leva sulla propria pretesa di originarietà rispetto a quelle che egli considera analisi "ontiche" del problema dell'intersoggettività, pretesa che, in realtà, viene più annunciata che effettivamente

[607] Un esempio particolarmente chiaro di tale impostazione è riscontrabile in Husserl E., *Idee* II, cit., pp. 164-173; e lo stesso schema argomentativo permane anche successivamente, cfr. la *Quinta meditazione* in Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 165-233.

[608] «È qui che interviene la mossa fondamentale di Husserl: cogliere l'altro in maniera analogica come "altro io". È così che rispetto per l'alterità dell'altro *e* il suo radicamento nell'io devono essere preservati insieme. È dunque considerevole il peso dato al concetto di analogia. *Si tratta infatti di superare il solipsismo senza negare l'egologia*» (Vanzago L., *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008, p. 138).

[609] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 156.

argomentata[610]. Inoltre, bisogna anche riconoscere il debito nei confronti di Husserl per ciò che riguarda l'oggettualità[611], nella misura in cui la significatività – ossia, unitamente, tanto l'esser oggetto dell'oggetto quanto la sua oggettività – è qualcosa il cui senso si costituisce in modo fondamentale nel con-essere – motivo per cui l'altro Esserci, per Heidegger, non viene incontrato primariamente nella dimensione concreto-corporea, ma nella prassi che considera e adopera le cose nel loro in-quanto. È per questo che Scheler, nella quinta parte del manoscritto di *Idealismus-Realismus* dedicata a *Essere e tempo*, accuserà l'Esserci di un fondamentale solipsismo, dal momento che verrebbe lasciato sotto silenzio il ruolo cruciale che l'altro, nell'incontro effettivo che se ne fa, avrebbe per la sua costituzione[612] – una problematica, peraltro, già colta da Löwith nel suo scritto di abilitazione[613]. Celebri saranno poi le critiche mosse da Sartre, il quale non mancherà di far notare la totale assenza della effettiva presenza dell'altro, quale invece si darebbe nell'incontro con la sua corporeità, col suo sguardo, a un livello frontale e oppositivo, rispetto a cui una mera constatazione ontologica risulta insufficiente[614].

Inoltre, deve anche considerarsi l'uso tacito e ampio delle analisi di Scheler sull'empatia, la cui rilevante influenza teorica si può cogliere nell'esperimento di «Robinson»[615], come è possibile dedurre tanto dai *Prolegomeni*[616] quanto da queste pagine di *Essere e tempo*, nella misura in cui l'alterità viene pensata da Heidegger come una dimensione

---

[610] Vista l'importanza ma anche l'esiguità di tali pagine, Nancy sostiene la necessità di una nuova analitica che parta proprio dalla considerazione del *Mitsein* (cfr. Nancy J.-L., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005, p. 53).

[611] Sul debito di Heidegger nei confronti di Husserl e Scheler, nonché sulle affinità e divergenze tra le rispettive prospettive, si veda Bancalari S., *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, CEDAM**,** Padova 1999.

[612] «Non sappiamo noi (…) che l'uomo come singolarità individuale si è *dato a se stesso più tardi* d'ogni altra cosa, che egli dapprima sorge del tutto estaticamente nel *noi*, nel *tu*, nell'essere intramondano, che egli ha da strappare faticosamente ogni passo verso il suo esser se stesso a una catena di identificazioni illusoria con uomini, esseri viventi, animali, piante, oggetti, che egli stesso non è?» (traduzione fornita da Zhok A., *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 204).

[613] Cfr. Löwith K., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007

[614] Per questo, a proposito del con-essere heideggeriano, scrive Sartre: «Il *con* non indica il rapporto reciproco di riconoscimento e di lotta che risulterebbe dall'apparizione *in mezzo* al mondo di una realtà-umana altra dalla mia. Esprime piuttosto una specie di solidarietà ontologica per lo sfruttamento di questo mondo (…). La nostra relazione non è un'opposizione *di fronte*, è piuttosto un'interdipendenza *a fianco*» (Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, cit., p. 297).

[615] Cfr. Bancalari S., *L'altro e l'esserci*, cit., pp. 138-159.

[616] «L'enunciato fenomenologico: l'esser-ci in quanto essere-nel-mondo è con-essere con altri ha senso *da un punto di vista di ontologia esistenziale* e non vuole constatare che io effettivamente non compaio da solo e che altri enti del mio genere sono sottomano. Se questo si intendesse con la determinazione che io di fatto non compaio da solo, allora io parlerei del mio esser-ci come di una cosa sottomano nel mondo-circostante e l'essere non sarebbe una determinazione che conviene all'esser-ci a partire da esso stesso e in base alla sua maniera d'essere, bensì l'essere-con sarebbe qualcosa che l'esser-ci avrebbe appunto via via sulla base dell'esser sottomano di altri. L'esser-ci sarebbe essere-con solo perché di fatto ci sono gli altri» (Heidegger M., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 294-295). Si consideri che quello che in questa traduzione è reso come "sottomano", in realtà esprime l'esser semplicemente presente di una cosa, la mera presenza, la *Vorhandenheit*.

già sempre presente a livello ontologico nell'Esserci, indipendentemente dall'esperienza effettiva che se ne possa fare – anzi, quest'ultima può essere considerata come un mero riempimento.

Per ciò che riguarda il caso Robinson, si tratta di un esperimento mentale, comparso per la prima volta nel *Formalismo*, ma che si ritrova in forma più compiuta in *Essenza e forme della simpatia*, in cui Scheler ipotizza l'esistenza di un tale Robinson su un'isola deserta che, a differenza di quello narrato da Defoe, non abbia mai fatto esperienza diretta dell'alterità in carne ed ossa. Secondo Scheler, qualora Robinson compisse atti spirituali, egli avrebbe nondimeno una «coscienza della mancanza» e del «non-completamento», in quanto a quegli atti non corrisponderebbe alcun atto sociale di risposta che andrebbe a costituire e consolidare la spiritualità dell'atto stesso; ma, proprio in virtù di tale mancanza, a Robinson si darebbero anche «l'intuizione e l'idea assolutamente positive di qualcosa *che esiste come sfera del tu – e di cui soltanto egli non conosce nessun esemplare*»[617].

Al di là dei numerosi e complessi problemi che tale esperimento comporta sul piano teorico – e che qui non possiamo neppure enumerare – l'intento fondamentale consiste nel sottrarre l'alterità alla mera esperienza contingente che se ne può fare e nell'introdurla invece nella costituzione stessa del soggetto; essa si darebbe dunque anche a un Robinson che non avesse mai fatto esperienza concreta dell'altro – fermo restando che, a questo punto, rimarrebbe il problema se Robinson possa essere realisticamente considerato uomo o piuttosto animale, il che rimetterebbe in discussione proprio il "qualora" di partenza, cioè la possibilità o meno che egli compia atti spirituali[618]. Così facendo, Scheler sta criticando l'impostazione husserliana della questione, secondo cui l'alterità verrebbe essenzialmente accolta nel dominio dell'esperienza originalmente offerente e, di conseguenza, relegata alla contingenza dell'incontro, il quale paradossalmente potrebbe anche non avvenire mai – come del resto Husserl continuerà a concepire anche nelle *Meditazioni*, dal momento che l'appercezione analogica si innescherebbe «ammettendo adesso che un altro entri nel nostro dominio percettivo»[619].

Dunque, se da un lato Heidegger, nel tema del con-essere, ha sicuramente un debito con Husserl, in quanto l'oggettività (nel nostro caso, l'in-quanto di cui l'Esserci fa esperienza in prima persona) è qualcosa che si costituisce intersoggettivamente; e, al tempo stesso, però, se

[617] Scheler M., *Essenza e forme della simpatia* (1923), FrancoAngeli, Milano 2010, p. 223.
[618] Cfr. Cusinato G., *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 231-257.
[619] Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 131.

ne distacca, nella misura in cui l'alterità non viene ridotta all'ambito della percezione originalmente offerente (da cui, per Husserl, si innescherebbe l'appresentazione analogica), avvicinandosi per questo a Scheler e al suo Robinson, il quale esprime appunto l'esigenza di non ridurre l'alterità alla contingenza di un incontro – avendo presente tutto ciò, il punto di cruciale rottura da entrambi consiste nel totale oblio della dimensione corporea in cui si dà l'effettivo incontro con l'altro, nel suo essere qui, in carne ed ossa (che qui sta a indicare tanto la percezione originalmente offerente in generale quanto il *Leib* altrui), accogliendo sì l'alterità nel cuore stesso dell'Esserci, di cui si afferma che esso è ontologicamente con-essere, ma senza portare avanti la necessità di rendere intelligibile e questionabile la possibilità dell'incontro concreto e del relativo riconoscimento.

3. Lo statuto ontologico-trascendentale del Mitsein

Tuttavia, al di là dei debiti concettuali e delle considerazioni storiografiche, proviamo ad assumerci brevemente, entro i limiti di questo lavoro, il tema del con-essere così come Heidegger lo imposta e lo tratta. Si ritiene sia infatti possibile esibire alcune ragioni sottese al suo modo di concepire che, pur non comparendo esplicitamente nel testo, consentano di spiegare filosoficamente il perché della sua posizione di fondo; ragioni che però – ed è opportuno dirlo apertamente – possono lasciarsi intravedere soltanto in controluce, esponendosi inevitabilmente al rischio di una forzatura interpretativa da parte di chi scrive.

Anzitutto, ci sembra plausibile sostenere che il motivo per cui Heidegger decide di lasciare fuori dall'analitica i processi costituenti dell'intersoggettività e, al suo interno, della soggettività stessa, risieda nel fatto che la possibilità di descrizioni siffatte presupporrebbe, a propria volta, proprio il con-essere, in quanto dimensione che rende possibile la descrizione stessa. Nella misura in cui l'intersoggettività non costituisce un semplice oggetto d'indagine, altro rispetto all'osservatore, ma è la dimensione entro cui, insieme alla costituzione del soggetto, acquistano senso tanto le sue operazioni quanto i rispettivi correlati oggettuali, allora ogni indagine – biologica, psicologica o filosofica che sia – che, nel tematizzare l'intersoggettività, dimentichi il proprio limite strutturale, vale a dire il fatto di non poter volgere il proprio sguardo dietro il proprio stesso angolo, risulta viziata sin dal principio, o quantomeno vittima di una ingenua cecità.

I resoconti e le teorie concernenti la costituzione del soggetto e l'intersoggettività, per quanto meticolosi nell'obiettività scientifica degli studi o convincenti nel rigore argomentativo,

nel momento in cui pretendono di esautorare integralmente tale tematica, di poter spiegare i processi costitutivi e costituenti in ogni singolo momento, dettaglio e passaggio, rispondendo puntualmente a ogni richiesta di come e di perché, finirebbero per cadere vittime del sogno epistemologico-filosofico di poter espungere dalle loro stesse descrizioni oggettive gli occhi con cui si guarda, la prassi che si mette in opera e i significati che a tal fine vengono dischiusi, credendo così di poter mirare direttamente alla faccenda per come essa è in sé. Ma qui, inoltre, non si tratta semplicemente di questo, vale a dire del rapporto tra il soggetto conoscente e una certa cosa considerata nel suo in sé, bensì di ciò che rende il soggetto quello che è, cioè della sfera del senso (nell'unità di operazioni e significati) cui egli deve necessariamente rifarsi per qualsivoglia resoconto, mitico o scientifico che sia – ed è per questo che possono mutare, e di fatto mutano, tanto la natura quanto i contenuti delle narrazioni; ma nondimeno restano invariate le loro condizioni di possibilità: in questo caso, l'intersoggettività. Se questa manca, allora non si dà alcuna possibilità di tematizzazione in generale, poiché verrebbero meno non solo la coscienza riflessiva, la scrittura e il linguaggio, ma, di conseguenza, anche l'oggettività del mondo; ma se l'intersoggettività c'è, allora essa può essere descritta soltanto dal suo interno e mai altrimenti.

Per quanto tali questioni vengano da noi qui solo brevemente poste in luce e non compaiano, in quanto tali, in *Essere e tempo*, esse ci aiutano nondimeno a comprendere la profondità di quel con-essere che Heidegger attribuisce ontologicamente all'Esserci; nel senso che, se un giorno si scoprisse che le nostre teorie e ricostruzioni circa la costituzione della coscienza riflessiva, del linguaggio, dell'oggettività del mondo ecc. fossero in realtà errate, perdendo così la loro efficacia e la loro validità narrativa (si tratti del mito o di una descrizione scientifica), ciononostante ciò che rimarrebbe invariato sarebbe proprio la dimensione intersoggettiva, il con-essere, il quale resterebbe l'unico presupposto invariato (in questo senso, ontologico) non essenzialmente toccato da un tale crollo, in quanto dimensione primaria e fondamentale senza cui alcuna teoria potrebbe realisticamente avere senso. L'"ontologicamente" di Heidegger precede, in senso trascendentale, qualsivoglia messa in questione del con-essere stesso; e lo stesso vale, del resto, per tutti gli esistenziali fondamentali dell'essere-nel-mondo.

Inoltre, da questa prospettiva comprendiamo bene come l'intersoggettività non debba essere, in linea di principio, confusa con la collettività, poiché, mentre la prima indica – come si è appena detto – una vera e propria dimensione trascendentale, e dunque nella sua considerazione pura, la seconda designa invece la dimensione storica, culturale e materiale entro cui l'intersoggettività viene a realizzarsi. Ma se a ogni collettività, col suo mondo di senso,

corrisponde un livello intersoggettivo di costituzione, assai più difficile è sostenere l'inverso, cioè che a ogni conformazione intersoggettiva corrisponda immediatamente un senso storico. Più elementarmente: se non c'è intersoggettività, non c'è collettività; ed è per questo che essa è trascendentale, vale a dire al di là di ogni sua incarnazione.

In quanto migliore e, al tempo stesso, cattivo allievo di Husserl, questi ci sembrano essere i motivi sottesi alla trattazione del con-essere, e tali motivi possono rappresentare una sorta di tensione idealistica di Heidegger. Su questa base comprendiamo anche in che senso egli pretenda una maggiore originarietà rispetto alle analisi sviluppate da altri autori sul tema, le quali, come spesso si lascia intendere in *Essere e tempo*, non peccherebbero di veridicità, ma di originarietà, in quanto seconde rispetto al loro ordine di fondazione. Tanto le descrizioni dell'empatia quanto le problematiche dell'appercezione analogica, così come le dinamiche di introiezione dell'alterità, presupporrebbero infatti, per la loro fondatezza, la dimensione intersoggettiva stessa; ed è per questo che il tema del con-essere viene introdotto da Heidegger come una sorta di constatazione, la cui natura, però, non è fattuale ma ontologica, poiché, quando si parla dell'Esserci, delle cose, dei significati, di qualsivoglia oggetto dell'intendere – cioè, in generale, dell'essere-nel-mondo – è già sempre nell'intersoggettività che essi trovano spazio, ed essa è già lì anche qualora non venga tematizzata apertamente – come è emerso, ad esempio, dall'interpretazione (*Auslegung*) dell'oggettività delle cose nel loro in-quanto.

Tali considerazioni, per dire pane al pane e vino al vino. Una volta assunto ciò, tuttavia, resta fuori discussione che Heidegger accolga l'Esserci a giochi già fatti, la cui costituzione è già avvenuta (ulteriore ragione per cui il linguaggio viene liquidato a semplice espressività), oltre alla nonchalance con cui vengono liquidate le analisi di altri autori in merito – per non parlare dell'assenza del *Leib*, che potrebbe essere considerata la più importante carenza teorica di *Essere e tempo*.

E comunque l'esigenza filosofica sottesa ci sembra essere proprio quella appena indicata: ogni trattazione che affronti il rapporto tra l'individuo e gli altri (empatia, appresentazione, introiezione), nonché i processi di ontogenesi della costituzione soggettiva, trova il proprio senso e possiede la propria fondatezza a partire dalla dimensione intersoggettiva, la quale non può dunque essere descritta, pur nei suoi fondamentali processi costituenti, come un fatto osservabile dal di fuori, altro rispetto all'osservatore stesso, ma deve essere sempre e necessariamente presupposta: ciò realisticamente, o, come direbbe Heidegger, ontologicamente. È nell'intersoggettività – e, aggiungiamo noi, nella pratica del linguaggio – che possiamo descrivere il come oggettivo di tale costituirsi; ma ciò significa che siamo già

dentro l'oggetto che intendiamo trattare: siamo negli occhi con cui si guarda, nella prassi in atto, nei significati dischiusi e adoperati – non fuori.

4. La fondazione pubblica del significato e del possibile: das Man

Torniamo ora sul piano esistenziale; vediamo in che modo l'Esserci incontra gli altri in quanto altri, chi essi siano. Come è appena emerso, il mondo è essenzialmente mondo per altri, nella misura in cui le cose risultano disvelate come possibilità d'azione per un utilizzatore possibile, motivo per cui l'alterità è già sempre accolta e incontrata nel commercio intramondano con l'ente; essa costituisce una dimensione costituente l'oggettità. Al di là di tali considerazioni, però, del mondo circostante fanno parte anche gli altri Esserci, i quali vengono incontro anch'essi nel curarsi di cose e persone; in particolare, Heidegger distingue tra un «prendersi cura» (*Besorgen*) delle cose e un «aver cura»[620] (*Fürsorge*): dell'Esserci nei riguardi degli altri.

L'attività in cui questi sono impegnati nel mondo, tuttavia, non deve essere pensata come qualcosa che riguarderebbe i singoli Esserci in una maniera irriducibile agli altri, quasi che ogni attività personale fosse qualcosa di particolare, di inedito rispetto alla prassi quotidiana altrui. Se infatti si è detto che l'oggettità delle cose è qualcosa che si costituisce a livello intersoggettivo, allora, per quanto ogni Esserci viva nell'interiorità (o addirittura nella solitudine) la propria particolare attività presso l'ente o presso gli altri Esserci, tale attività, in linea di principio, non potrà essere qualcosa di particolare, ma troverà le proprie possibilità di attuazione, così come le proprie modalità di esecuzione, soltanto in quanto inserita in un orizzonte comune di significazione. Per esempio, la particolare attività che ci vede impegnati in questo momento, ossia la scrittura di questo lavoro al pc, è certamente qualcosa che riguarda noi stessi nell'irriducibilità dei suoi vissuti, i quali sono sempre ed esclusivamente i miei vissuti; ma lo scrivere al pc, nelle modalità del suo attuarsi, nella processualità del suo compiersi, nei limiti che stabiliscono il come del suo essere concretamente possibile, è qualcosa che non riguarda me in particolare, ma tutti coloro che scrivono al pc, cioè che si rapportano a esso come possibilità d'azione. Certamente ciascuno può farlo a proprio modo, secondo i propri intenti e i propri fini, nonché secondo il proprio stile personale; e tuttavia ciò che resta invariato è la possibilità e la modalità di attuazione, che non è mia e basta, ma sussiste in quanto "nostra". Il possibile appagamento del mezzo è qualcosa che si costituisce intersoggettivamente; ed è per

[620] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 152.

questo che esso statuisce, all'interno di un mondo di significatività, i limiti e i vincoli del suo realizzarsi.

Come si può comprendere, per quanto l'immanenza della nostra prassi sia qualcosa di cui, da un punto di vista fenomenologico-esistenziale, soltanto noi stessi possiamo fare esperienza, la forma in cui essa si realizza, di volta in volta presso un determinato ente, è sempre la stessa per tutti coloro che condividono un medesimo mondo. L'oggetto, intersoggettivamente costituito, statuisce le determinate modalità secondo cui esso può essere ingaggiato, così come le possibilità secondo cui può essere appagato entro determinati rimandi significativi.

Inoltre, già attraverso queste semplici considerazioni, si fa chiaro che il mondo, nei suoi significati e nei suoi vincoli, è qualcosa di essenzialmente «pubblico», e che tale dimensione non è qualcosa che riguarderebbe l'Esserci a un ulteriore livello di considerazione, quale potrebbe essere, ad esempio, quello della compresenza materiale rispetto agli altri; essa è invece già sempre all'opera nel momento stesso in cui si dà all'Esserci un qualsiasi significato.

Nella misura in cui le cose sono disvelate come significati comuni per una molteplicità di utilizzatori possibili, quell'esser-sempre-mio che caratterizzerebbe l'Esserci risulta essere necessariamente decentrato nella dimensione pubblica, poiché ogni individualità, in relazione al possibile appagamento dell'oggetto, diviene semplicemente una "qualsiasi individualità in grado di"; oltre al fatto che le modalità del suo realizzarsi non sono determinate in maniera soggettiva, arbitraria, ma sono quel che sono in relazione al mondo come orizzonte pubblico, insieme vincolante e possibilitante.

Su questo sfondo argomentativo, Heidegger procede nella delineazione dell'Esserci per come esso è nella quotidianità, la quale si realizza come il neutro «Si»:

> Abbiamo mostrato in precedenza come nel mondo-ambiente immediato sia già sempre disponibile e procurato un "mondo-ambiente" pubblico. Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere "degli altri", sicché gli altri si dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua autentica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" come ci *si* tiene lontani, troviamo "scandaloso" ciò che *si* trova scandaloso. Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (anche se non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità[621].

[621] Ivi, pp. 158-159.

Come si legge, il Si non sta a indicare alcuna entità determinata che sia altra dall'Esserci, ma designa piuttosto la maniera in cui esso sta al mondo innanzitutto e per lo più, vale a dire nella vita di tutti i giorni. In primo luogo, esso è dunque un esistenziale, cioè un modo d'essere fondamentale dell'Esserci; anche se, nella quotidianità, esso può assumere una tale preponderanza da prendere quasi le sembianze di una vera e propria entità, pur senza esistere concretamente. Il Si non è un ente materiale, e per di più non lo si può mai incontrare "in carne ed ossa". Se infatti, a un livello primario, esso sta a indicare la significazione intersoggettiva già all'opera nell'esperienza in prima persona del mondo, esso può esteriorizzarsi, proiettarsi fuori da tale immanenza fino a diventare il garante altro, nonché il giudice, delle nostre azioni e del nostro vivere. Più precisamente, in realtà, non si tratta di una mera contingente proiezione esterna, che potrebbe anche non darsi, ma di una vera e propria necessità esistenziale, poiché il Si apparterrebbe alla costituzione dell'Esserci quale realizzazione del con-essere. È dunque possibile che vi siano mondi, momenti storici, in cui esso possa manifestarsi in forma più o meno esplicita, presenziando come riflesso dell'esperienza immanente oppure esternandosi nella forma di un'entità altra, esterna: «*Il Si è un esistenziale e appartiene, come fenomeno originario, alla costituzione positiva dell'Esserci.* Nella sua concretezza esistenziale esso presenta diverse possibilità. La forza e l'esplicitezza del suo dominio possono mutare col mutare della situazione storica»[622].

Da un punto di vista esistenziale, il Si consiste nell'essenziale riferimento pubblico che accompagna ogni nostro pensiero, ogni nostra azione o intenzione, ma non come semplice e neutro indice ad essi giustapposto, bensì come autorità virtuale rispetto a cui viene commisurata, e quindi giudicata, valutata, accolta o rigettata, ogni nostra personale apertura al mondo – potrebbe essere considerato come un vero e proprio tribunale della ragione di fronte al quale sentiamo di dover sempre rendere conto: «Ma questa "coscienza pubblica" che altro è se non la voce del Si?»[623].

Il Si consiste quindi nell'ipostatizzazione (non sostanziale) dell'alterità che costituisce la mia esperienza del mondo (in quanto intersoggettiva è la significazione), entro la quale viene proiettata la pluralità varia del mio stare al mondo (i miei pensieri, i miei desideri, le mie intenzioni, i miei giudizi, le mie ambizioni, l'esser-sempre-mio di…) il cui esito è però quello di esercitare retroattivamente, e tacitamente, il proprio dominio sull'esistenza, imponendo così determinati modelli di realizzazione possibile, nonché una determinata visione di mondo. Per questo il Si è un esistenziale dell'Esserci, e l'alienazione da esso esercitata non deve essere

[622] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 161.
[623] Ivi, p. 332.

intesa come una dimensione altra dall'Esserci, rispetto alla quale esso sarebbe semplicemente rimesso, ma, appunto, come un fenomeno fondamentale esistenzialmente radicato – per tale motivo è nostra intenzione smorzare quelle letture che vedono nel Si una forza prevalentemente conformistica e "dittatoriale" (termine che spesso ha portato più al fraintendimento che a una effettiva comprensione di quanto il Si stia a indicare), ponendo tali attribuzioni, pur fornite da Heidegger stesso, in secondo piano.

Tornando al testo, Heidegger afferma che del Si sarebbe tipica la «contrapposizione commisurante» (*Abständigkeit*) quale modalità primaria con cui l'Esserci si rapporta agli altri, dal momento che questi vengono da me considerati come utilizzatori del mio stesso mondo e, in virtù di tale comunanza rispetto alle cose, mi si fanno incontro come mio termine di paragone. L'altro è colui che dispone delle mie stesse possibilità di realizzazione, rispetto al quale viene così scandito il metro del mio agire. Nel momento in cui ciascuno vale l'altro, in quanto interscambiabile in vista dell'appagamento oggettuale, io sono ad esso contrapposto e commisurato, e viceversa egli lo è rispetto a me.

Ciò farebbe sì che l'esistenza si realizzi in uno stato di «medietà» (*Durchschnittlichkeit*), nella misura in cui ciò che viene portato a realizzazione è ciò che può essere accolto e sostenuto dagli altri, con la conseguenza del «*livellamento* [*Einebnung*] di tutte le possibilità di essere»[624]. A questo seguirebbe una sostanziale deresponsabilizzazione[625] dell'Esserci per quanto riguarda il suo progettarsi, poiché le possibilità d'essere vengono disvelate e considerate non a partire dall'esistenza individuale, che muoverebbe da sé i propri passi, ma a partire da quella collettività neutra e impersonale del Si, secondo cui tutto ciò che egli farà, progetterà ecc., così come anche ciò che ha fatto o progettato, è stato o sarà fatto, nonché concepito, perché così *si* fa. In tal modo vengono scandite non solo le possibilità realizzabili da parte dell'Esserci, ma anche i limiti e i divieti della loro attuazione, vale a dire del dire, del fare e del pensare, in quanto è realizzabile solo ciò che *si può*, mentre viene rigettato tutto ciò che *non si può*, magari semplicemente perché così non si fa. È per questo che il Si alleggerisce l'esistenza, la sgrava del suo peso e della sua responsabilità, poiché il mio aver da essere si dissolve nell'impersonalità degli scopi e delle ragioni: «Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso. Il Si, come risposta al problema del *Chi* dell'Esserci quotidiano, è il *nessuno* a cui ogni Esserci si è già sempre abbandonato nell'indifferenza dell'essere-assieme [*Untereinandersein*]»[626].

[624] Ivi, p. 159.
[625] *Ibidem*.
[626] Ivi, p. 160.

È dunque possibile distinguere due livelli di circoscrizione del possibile esercitati dal Si. A un livello primario, infatti, viene selezionato l'intorno generico del concepibile e del non concepibile, ma non nel senso della possibilità logica fondata sulla non contraddittorietà delle determinazioni (compossibilità), bensì come ciò che può essere effettivamente portato a realizzazione da una determinata esistenza, inserita in un determinato mondo e facente parte di una determinata collettività. A partire da tale sfera del possibile, cioè a partire dalle possibilità dell'esistenza che possono realizzarsi in un mondo (quelle ontologico-esistenziali), vengono poi circoscritte quelle sulle quali il Si esercita la sua funzione più propriamente normativa e conformistica, selezionando ciò che è opportuno che si realizzi e ciò che non lo è, secondo il si può e il non si può legittimato dal così si fa o non si fa.

Dunque, nel Si si costituirebbero due sfere del possibile: la prima è quella ontologico-esistenziale (in quanto l'ontologico è tale sempre e solo in relazione all'Esserci, al con-essere), la seconda è ontico-normativa, ed è in quest'ultima che, più propriamente, il Si esercita la sua forza livellante e dittatoriale.

E qui, sempre per esplicitare ciò che Heidegger sta descrivendo sotto le sembianze del Si, si rende necessaria una breve digressione.

Contrariamente a quanto buona parte della critica tende a interpretare, ciò che Heidegger sta realmente tematizzando in queste pagine, sebbene in maniera piuttosto implicita, può essere considerato come l'essenziale essere in situazione dell'Esserci. Quest'ultimo, infatti, nella lettura che solitamente si dà di *Essere e tempo*, viene per lo più ricavato dalle pagine sulla *Befindlichkeit*, nell'intorno dell'apertura dell'Esserci, e ciò perché Heidegger lega alla situazione emotiva la gettatezza, la *Faktizität* e, soprattutto, l'affezione, indicando con quest'ultima la componente passiva dell'Esserci nei confronti del mondo. La situazione emotiva direbbe così l'esser-gettato dell'Esserci, il suo essere in situazione, che equivarrebbe a dire il mio trovarmi qui, in un contesto da me non scelto, subìto, dal momento che io non ho deciso né di nascere né che ciò accadesse qui, in questa epoca e in questa regione del mondo – così la si intende di solito.

In verità, ciò ci sembra uno spiacevole fraintendimento – soprattutto per quanto riguarda, non a caso, la critica italiana. Questa, infatti, è stata fortemente influenzata dal fatto che la *Befindlichkeit* sia solitamente tradotta, appunto, con "situazione emotiva", traduzione tuttora largamente in uso e che conserva una certa efficacia contenutistica. Se a tale resa si affiancano concetti quali la gettatezza e la fatticità, l'immagine più immediata che ci facciamo per comprendere ciò che la *Befindlichkeit* stia effettivamente a indicare consisterebbe nel fatto che l'esistenza si trovi sempre inscritta in un contesto storico-culturale da essa non determinato,

che per costituzione sia costretta a subirne l'assegnazione, oltre al fatto che tale apertura al mondo, a questo determinato mondo, sia sempre emotivamente colorata.

Tuttavia, se traduciamo *Befindlichkeit* non più come situazione emotiva ma come "sentirsi situato" [627], vediamo come il senso concettuale complessivo muti notevolmente – e ciò senza che venga meno il riferimento alla gettatezza e alla fatticità posto dallo stesso Heidegger. Come abbiamo precedentemente sostenuto, la *Befindlichkeit* dice il patire emotivo che l'esistenza ha nei confronti di se stessa, cioè del puro fatto di esistere come gettata, la passività emotiva con cui essa è aperta al mondo, in quanto emotivo è il suo intimo sapersi e sentirsi gettata – e non ancora l'essere concretamente in situazione dell'Esserci. Meditiamo: *sentirsi* situato, e non sentirsi (o essere) *in situazione*; l'accento è decisivo per comprendere la differenza.

Se si volesse essere rigorosi, e parlare dell'essere in situazione che caratterizzerebbe l'Esserci – inteso quindi più alla Sartre, come la necessità che accompagna la mia libertà, che in *Essere e tempo* consisterebbe nella gettatezza in un determinato contesto di mondo – non bisognerebbe partire dalla *Befindlichkeit*, ma proprio dalle analisi che Heidegger svolge sul Si. Come leggiamo infatti: «Il predominio dello stato interpretativo pubblico ha già deciso perfino delle stesse possibilità emotive, cioè del modo fondamentale in cui l'Esserci si lascia influenzare dal mondo. *Il Si prefigura la situazione emotiva; esso stabilisce che cosa si "vede" e come si "vedono" le cose* [corsivo mio]»[628]. Oltre al fatto che poi, come riportato nel paragrafo 38 dell'opera, gettatezza e deiezione (lo stato dell'esistenza quotidiana nel Si) vengono poste in diretta relazione.

Nella misura in cui la comprensione, quale progetto dell'Esserci, disvela significati e possibilità di realizzazione dell'esistenza, e d'altro canto si afferma che la significatività del mondo si è costituita intersoggettivamente (tanto che gli altri non sono ciò che rimane dopo che io mi sono tolto, ma sono già presenti nell'esperienza dell'oggettualità), vediamo bene che l'essere in situazione dell'Esserci consiste concretamente nel suo essere già sempre nel Si, all'interno del quale e a partire dal quale vengono scremate le possibilità di realizzazione e di percorrenza del mondo, per cui un martello *si* adopera così e così, al computer scrivo come *si* scrive al pc, la Luna la vedo come *si* vede la Luna, cioè come satellite e non come dea. Nel Si sono decisi i significati, le pratiche, i giudizi, cioè tutto l'orizzonte di senso entro cui sarà inscritta la mia esistenza una volta gettata nel mondo, dal quale non sarà mai e poi mai possibile prescindere:

[627] Come fa lo stesso Volpi per i lavori successivi ad *Essere e tempo*, ad esempio.
[628] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 208.

> Il comprendente autoprogettamento dell'Esserci, in quanto effettivo, è già sempre presso un mondo scoperto. È da questo mondo che l'Esserci trae le sue possibilità, e innanzitutto in conformità allo stato interpretativo del Si. Questa interpretazione ha anticipatamente ristretto le possibilità offerte alla scelta nell'ambito del noto, del raggiungibile, del sopportabile, del conveniente e del decente[629].

Il Si – quindi – non è né un'autorità politica né la somma degli individui, né tantomeno sono i *mass media*: esso consiste nella dimensione ontologica esistenziale, onticamente concreta e determinata, dell'Esserci nel suo essere in situazione, situazione nella quale egli è già sempre rimesso.

Solo una volta compreso questo, è allora possibile mettere in luce, magari anche criticamente con Heidegger, il *climax* per cui da quella che potrebbe apparire come una semplice constatazione ontologica (di stampo fenomenologico, concernente la costituzione) si giunge alla strutturazione dello spazio di percorrenza e di libertà dell'Esserci nei riguardi del mondo, entro il quale viene rimesso quell'esser-sempre-mio che, in realtà, è un esser-sempre in vista di altri, giacché è soltanto tra questi che esso può emergere. La comprensione delle possibilità che l'Esserci ha di se stesso e del mondo non è dunque semplicemente significata in maniera intersoggettiva, ma è essenzialmente determinata dal e nel Si:

> Il Si-stesso, in-vista-di-cui l'Esserci esiste quotidianamente, articola il complesso di rimandi della significatività. Il mondo dell'Esserci rilascia l'ente che si incontra nel mondo a quella totalità di appagatività che è familiare al Si, e dentro i confini imposti dalla medietà del Si. L'Esserci effettivo, *innanzi tutto*, è nel-mondo-comune scoperto al livello della medietà. *Innanzi tutto* "io" non "sono" nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri, nella maniera del Si (…). Innanzi tutto l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale[630].

Le possibilità secondo cui posso realizzare la mia esistenza sono già sempre vagliate dal Si, che statuisce, entro un'apertura di mondo, ciò che si può e ciò che non si può.

Ma se le cose stanno così, allora il Si può essere considerato a pieno diritto una determinazione dell'apertura, e non una dimensione che andrebbe ad aggiungersi all'Esserci come una realizzazione magari contingente del con-essere. Esso è un esistenziale, un fenomeno necessario e imprescindibile attraverso cui è il mondo stesso a costituirsi nel suo orizzonte di

[629] Ivi, p. 237. Già in *Prolegomena* Heidegger osserva: «È dunque questo mondo comune, che ci è primariamente e dentro il quale cresce in prima istanza ogni esser-ci che viene al mondo, che regola in quanto pubblico ogni interpretazione del mondo e dell'esserci» (Heidegger M., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 305).
[630] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 161.

senso, poiché, come è emerso in precedenza, la significazione è sempre intersoggettiva, cioè fondata nel con-essere. Ma mentre quest'ultimo possiamo intenderlo come un trascendentale, vale a dire come una determinazione pura dell'Esserci, al di là – perché al di qua – di ogni realizzazione positiva e storica, il Si ne rappresenterebbe invece la dimensione collettiva, parimenti imprescindibile, entro cui i significati si costituiscono per quello che sono, nella determinatezza dei loro contenuti.

Secondo quanto è emerso, il Si può essere dunque considerato come il *ciò* a partire da cui ognuno, innanzitutto e per lo più, progetta la propria esistenza, ossia a partire dalla quotidianità di ciò che è svelato. In questo, e in nient'altro che questo, consisterebbe pertanto l'inautenticità dell'Esserci, la sua improprietà.

Per questo, a tal proposito, quella che Heidegger intende come «deiezione»[631] (*Verfallen*) dell'Esserci non sta a indicare altro che il fatto che egli, costitutivamente, sia portato a comprendersi a partire dalle cose del mondo e dagli altri che lo circondano. Essa non consiste in uno stato di decadimento dell'Esserci da un livello elevato di esistenza a uno più basso – il che introdurrebbe invece un livello morale di considerazione, ricordando per di più la biblica caduta dell'uomo – ma in una modalità fondamentale dell'Esserci stesso, un tratto della sua peculiare motilità ontologica[632].

Più precisamente, a tale essere deiettivo apparterrebbero tre determinazioni esistenziali, che Heidegger indica come «la chiacchiera» (*Gerede*), «la curiosità» (*Neugier*) e «l'equivoco»[633] (*Zweideutigkeit*). La prima consiste nella modalità con cui il discorso si attua nella quotidianità, là dove viene meno una diretta comprensione dell'oggetto a favore della ripetizione e della diffusione dei discorsi; essa «diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di inaccessibile»[634]. Alla chiacchiera si accompagnerebbe la curiosità, intesa come tensione in avanti di ogni superficiale comprensione verso sempre nuovi oggetti, il

---

[631] Cfr. Ivi, pp. 205-220.

[632] Tale concezione viene maturata da Heidegger già nel periodo a Friburgo (1919-1923) com'è possibile vedere nel cosiddetto "*Natorp-Bericht*" – cfr. Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), in Id., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, a cura di Neumann G., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, pp. 345-399; trad. it. a cura di Ruoppo A. P., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, Guida, Napoli 2005 – e più estesamente nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, in cui si parla infatti di un «rovinio» della vita da se stessa in se stessa, «inteso come una modalità fondamentale della vita fattizia» – cfr. Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/1922), GA 61, a cura di Bröcker W., Bröcker-Oltmanns K., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. a cura di De Carolis M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990. Sul tema può vedersi Mora F., *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 123-214.

[633] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, pp. 206-220.

[634] Ivi, p. 207.

cui unico fine è l'accumulazione e il superamento di ciò che così è da saper*si*, da giudicar*si*, e che porterebbe l'Esserci in uno stato di distrazione dentro una tranquillizzante irrequietezza, dal momento che ogni comprensione viene così garantita e, insieme, oltrepassata nell'ulteriore.

Come si è appena detto, chiacchiera e curiosità sarebbero fondamentalmente due esistenziali, il che equivale a dire che, per quanto possano darsi a vedere in forma più o meno esplicita in determinate incarnazioni ontiche, non possono essere di principio ridotte a queste.

Tuttavia, non è difficile vedere, o quantomeno ipotizzare ragionevolmente, che Heidegger, in realtà, attinga di fatto questi due fenomeni a partire dal mondo borghese a lui contemporaneo e non solo. Si pensi, ad esempio, alle diffuse narrazioni – nella letteratura, nella pittura e nella fotografia – che raffigurano la classe borghese in salotto, impegnata in un disinteressato sproloquiare degli eventi (a vario livello mondani) nell'ottica della leggerezza e della superficialità, *pourparler*, senza una effettiva e profonda comprensione degli stessi, che vengono invece resi oggetto di voci e di pettegolezzi la cui principale attenzione è quella della perpetuazione estetica della conversazione. A tal proposito non possono non venirci in mente le descrizioni di Kierkegaard[635] o quelle di De Musset[636], ma possiamo senza difficoltà risalire sino a Pascal[637] e Moliere[638] – per citare solo alcuni –, i quali descrivono i tipici atteggiamenti della quotidianità borghese e benestante. Per questo ci sembra difficile sostenere fino in fondo che la chiacchiera consista in un esistenziale che trascenderebbe contingenti e determinate concrezioni storiche.

Lo stesso vale per la curiosità. Essa è infatti osservabile in numerose descrizioni riguardanti la così spesso evocata "accelerazione moderna", di cui, tra i molti esempi possibili, il giornale potrebbe essere considerato il simbolo peculiare, e che, sin dalla sua comparsa, è stato notoriamente oggetto di aspre critiche da parte di numerosi intellettuali; basti pensare a Leopardi, Goethe e Nietzsche, i quali denunciano la superficiale e illusoria comprensione che accompagnerebbe la rapidità e la varietà dell'informazione.

Velocità, superficialità, livellamento e medietà della comprensione sono ciò che, muovendo dalla chiacchiera e dalla curiosità, conduce direttamente all'«equivoco». Ma se di quest'ultimo si può rendere ragione da un punto di vista esistenziale, poiché l'Esserci costitutivamente si comprende a partire dal mondo e dagli altri, affermare lo stesso riguardo ai primi due risulta difficile: il riferimento storico all'uomo moderno-borghese è troppo forte, e il

[635] Kierkegaard S., *La nostra epoca* (1846), Morcelliana, Brescia 2013.
[636] De Musset A., *Le confessioni di un figlio del secolo* (1836), Garzanti, Milano 1976.
[637] Pascal B., *Pensieri* (1670), UTET, Torino 2014.
[638] Molière, *Il misantropo* (1667), in Id., *Il tartufo o l'impostore. Il misantropo*, Garzanti, Milano 2016.

loro essere esistenziali (ossia *sub specie aeternitatis*) si lascia più affermare che dimostrare. Leggiamo, ad esempio, ciò che Heidegger dice a proposito della quotidianità, distinguendola dalla primitività:

> L'interpretazione dell'Esserci nella sua quotidianità non coincide però con la descrizione di uno stadio primitivo dell'Esserci le cui nozioni ci siano fornite empiricamente dall'antropologia. La *quotidianità non coincide con la primitività*. La quotidianità è piuttosto un modo di essere dell'Esserci che gli è proprio anche quando, e soprattutto quando, si muove nelle culture più evolute e differenziate. D'altra parte, anche l'Esserci primitivo ha le sue possibilità di essere non quotidiano, così come ha la *sua* specifica quotidianità. L'orientamento dell'analisi dell'Esserci nella "vita dei popoli primitivi" può avere un significato metodologico positivo nella misura in cui i "fenomeni primitivi" sono spesso meno coperti e complicati da un'autointerpretazione già ampia dell'Esserci in questione[639].

Ecco, ci sembra piuttosto difficile immaginare che nella quotidianità di un popolo primitivo si possa sensatamente parlare di chiacchiera e di curiosità; queste ci sembrano, più propriamente, figure relative a un determinato uomo storico.

Ad ogni modo, proseguendo nell'opera, chiacchiera e curiosità condurrebbero infine all'equivocità con cui l'Esserci ritiene, nella quotidianità, di aver raggiunto una genuina e autentica comprensione del mondo e di se stesso nelle rispettive, ma coappartenenti, possibilità di realizzazione:

> Tutto sembra genuinamente compreso, afferrato ed espresso, ma in realtà non lo è; oppure non sembra tale ma in fondo lo è. L'equivoco non riguarda soltanto la disposizione e l'impiego dell'utilizzabile che si incontra nell'uso e nella fruizione, ma si è già inserito saldamente anche nella comprensione come poter-essere, nella modalità del progetto e nella predisposizione delle possibilità dell'Esserci[640].

Con tale affermazione si compie un chiarimento importante del discorso sin qui condotto, il cui contenuto era presente principalmente in forma più o meno implicita.

Per ciò che riguarda il Si, Heidegger tende a porre sotto osservazione i rapporti di significatività del mondo, ossia dell'utilizzabilità e dell'appagatività, o, detto più in generale, delle cose. Si è infatti mostrato che queste risultano svelate essenzialmente in un orizzonte di significazione comune, cioè sempre all'interno del con-essere quale esistenziale fondamentale dell'essere-nel-mondo; per di più, quella che potrebbe essere considerata una constatazione fenomenologica riguardante l'oggettività assume anche una determinazione più concreta (pur

[639] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p.70.
[640] Ivi, p. 212.

restando entro l'orizzonte trascendental-esistenziale), poiché è nel Si che la determinatezza dei significati e le effettive possibilità di realizzazione vengono vagliate e sostenute. Il filo tracciato sembrerebbe partire dall'Esserci, passare attraverso la comprensione (quale momento dell'apertura), giungere alle cose, e poi da queste sino al con-essere, terminando nel Si quale ipostatizzazione dell'alterità presente nella costituzione della cosa e quale gettatezza dell'Esserci in un mondo spirituale.

A tale tracciato, tuttavia, pur restando questo imprescindibile, è possibile affiancare un altro ordine di problematicità che, come si evince ad esempio dalla citazione sopra riportata, è necessariamente già presente in queste pagine: il problema dell'esistenza. Come abbiamo provato a mostrare nel paragrafo *Il problema dell'esistenza e della sua essenza*, la differenza fondamentale tra l'Esserci e il generico ente consiste proprio nel suo aver da essere, cioè nella sua irriducibilità a qualsivoglia descrizione d'essenza che ne delinei un nucleo stabile di caratteristiche e di proprietà; e ciò sia per una questione metodologica (vale a dire che nella descrizione dell'essenza dovrebbero rientrare anche i fini, gli intenti, i procedimenti, i significati nonché la prassi messa in atto a tal fine, dal momento che tutto questo le apparterrebbe di diritto) sia per un fattore prettamente esistenziale, ossia il fatto che l'Esserci non sta al mondo come l'acqua è nel bicchiere, ma è sempre presso ciò che lo circonda, in una prassi adoperante, progettante e trascendente ogni realizzazione; motivo per cui l'esistenza dell'Esserci dice il suo stare fuori oltre sé, la sua strutturale indeterminazione alla quale egli è condannato – *Dasein* infatti è adoperato da Heidegger come sinonimo di e-sistenza, nel suo senso estatico, e non come mera "*Existenz*" (alla Kant).

In tale prospettiva, fattore di descrizione primaria è l'indicazione delle cose del mondo come *pragmata*, come possibilità d'azione nelle quali l'Esserci, di volta in volta nell'ingaggio con l'ente, vedrà realizzato se stesso, il proprio aver da essere. Ed è così che Heidegger procede nella trattazione. Troppo spesso, però, ci si dimentica che cosa, concettualmente, stia a indicare l'affermazione secondo cui le cose non siano mere presenze ma *pragmata*, vale a dire che in esse non ne va semplicemente della descrizione dell'oggetto nella sua essenza (ossia della sua natura progettuale), ma piuttosto del fatto che presso di esse si consumi l'aver da essere dell'Esserci, cioè che esse costituiscano la risposta primaria al problema dell'esistenza che quello incarna: il suo essere possibile è innanzitutto nell'appagamento delle cose. Chi è l'Esserci? Colui che martella. Come realizza il proprio aver da essere? Innanzitutto, martellando.

Ma questa, come possiamo ben comprendere, è la risposta più immediata, e in verità più esigua, all'ampio e profondo problema dell'esistenza. È infatti con le analisi sulla quotidianità

media del Si che Heidegger riporta l'attenzione su tale problema, poiché nell'«equivoco» – rileggiamo la citazione – non è in questione la semplice utilizzabilità mondana, il rapporto dell'Esserci con le cose, bensì la comprensione, in senso pregnante, che l'Esserci attua nei confronti di se stesso e del mondo. La comprensione di cui qui si tratta non deve essere intesa nel senso dell'apertura dell'Esserci, cioè come il gettare avanti a sé delle possibilità nel suo intorno più immediato, come *pragmata*; ma va concepita nel significato più inclusivo della parola, cioè quando diciamo che "comprendiamo" una faccenda, un problema, come stanno le cose, in un senso che richiama quello dell'interpretare, che, in questo caso, non è riducibile all'*Auslegung*, all'operazione dell'esplicitare. La comprensione indica ora l'interpretazione che l'esistenza dà di se stessa e, al tempo stesso, del mondo (giacché l'essere-nel-mondo esprime appunto tale immanenza).

Concependo così la questione, vediamo bene in che senso il Si pregiudichi le possibilità di realizzazione dell'esistenza, facendo rientrare in queste non solo il possibile appagamento dell'utilizzabile nel commercio intramondano, ma anche – ed è qui il punto decisivo – tutto ciò che riguarda i progetti a lungo termine dell'esistenza, gli obiettivi personali, gli scopi e le ambizioni, quand'anche quelli professionali. Nel Si è statuita la comprensione pregiudicata di se stessi e del mondo al quale l'Esserci è costitutivamente rimesso in quanto gettato, poiché il proprio aver da essere, l'aver da essere questa stessa vita, viene concepito secondo le interpretazioni e le possibilità già consolidate nel Si, in quanto svelate nel mondo in cui si è, e si è nel mondo come si è nel mondo.

Così comprendiamo inoltre l'essere livellante, tranquillizzante e deresponsabilizzante del Si; poiché in esso, e a partire da esso, sono prefigurate le possibilità in cui andrà a realizzarsi l'esistenza effettiva che si ha da essere, e tali possibilità saranno già sempre accolte prima di qualsivoglia messa in questione: tra quello che si può fare, farò il professore, il cameriere, il padre di famiglia, e per di più lo farò come si fa il professore e così via. All'aver da essere sempre mio appartiene dunque il suo contraltare, vale a dire il fatto di realizzarsi di volta in volta in determinate oggettivazioni intersoggettivamente qualificate, la cui sensatezza e possibilità, nonché il cui stile di realizzazione, risulta fondato e vagliato nel Si. Per giunta, in questo modo viene anche pregiudicata la comprensione che l'Esserci ha del mondo intero, con i suoi fatti, i suoi eventi, i suoi problemi, i suoi oggetti, il cui senso è equivocamente dato come già acquisito, poiché è così che si giudica, si pensa, si valuta[641].

[641] Si osservi che lo stesso problema del senso dell'essere rientra a pieno titolo in tale ordine di questioni. Come leggiamo infatti all'inizio di *Essere e tempo*: «Si dice: il concetto di "essere" è il più generale e vuoto di tutti, e resiste perciò a qualsiasi tentativo di definirlo. D'altra parte, in quanto generalissimo, e come tale indefinibile, non

Se dunque è vero che l'esistenza dice l'estaticità dell'Esserci, il suo aver da essere fuori e oltre sé, dall'altro non bisogna dimenticare che tale motilità ontologica è costitutivamente gettata in un mondo, il quale non è un orizzonte neutro di percorribilità e di assoluta libertà, ma è essenzialmente quel determinato mondo che è in quanto svelato e strutturato, nei tracciati effettivamente percorribili di possibilità e di realtà, già sempre nel Si. Detto altrimenti, l'esistenza è sì e-statica, fuori di sé nell'aver da essere, ma lo è in quanto inscritta nel mondo del Si. Così viene preventivamente deciso lo spazio di possibilità e di realizzazione dell'Esserci, entro il quale, di rimbalzo – ed è questa la rilevanza della sua tensione conformistica, che comunque non è poca cosa – viene selezionato e rigettato tutto un ventaglio di oggettualità e di possibilità corrispettive ad alternativi percorsi esistenziali, i quali vengono relegati al rango dell'impossibilità. Nel Si è deciso ciò che si può e ciò che non si può: esso costituisce un intorno del praticabile, del dicibile, in generale del concepibile in quanto percorribile e realizzabile per un'esistenza. Il Si come dimensione possibilitante primaria, tanto ontologicamente quanto onticamente.

ha neppure bisogno di essere definito. Tutti lo impiegano continuamente e anche già comprendono che cosa si intende con esso» (Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 13).

CAPITOLO III –

L'appropriazione del senso

1. Tra autenticità e inautenticità

Se il senso mondano si costituisce sempre già all'interno di una trama condivisa di relazioni, di pratiche e di interpretazioni, allora il problema della sua appropriazione non può essere formulato come se l'Esserci singolare si trovasse di fronte al mondo e agli altri in una posizione originariamente separata. Al contrario, proprio perché l'esistenza è già sempre nel *Mitsein* e nel Si, la possibilità di assumere in proprio il senso deve essere interrogata a partire dal modo in cui l'Esserci è, insieme, se stesso e presso gli altri. È su questo terreno che viene in primo piano la coppia concettuale decisiva di "autenticità" e "inautenticità", quali modi d'essere del progetto esistenziale.

A questo proposito, però, conviene anzitutto chiarire che cosa esse stiano a indicare, tanto sul piano concettuale quanto su quello terminologico. Muovendo da quest'ultimo, è cosa nota che autenticità e inautenticità sono le rese fornite da Chiodi per tradurre in italiano "*Eigentlichkeit*" e "*Uneigentlichkeit*", traduzione tuttora ampiamente in uso. Occorre però osservare che "*eigen*", in tedesco, significa "proprio", nel senso di ciò che è proprio, che è mio, che mi appartiene; ed è lo stesso Heidegger a insistere su tale concezione, tanto che autenticità e inautenticità sarebbero due modi d'essere dell'Esserci fondati precisamente in quell'esser-sempre-mio che lo caratterizza: «*Autenticità e inautenticità* – queste espressioni sono state scelte *nel loro senso terminologico stretto* [corsivo mio] – sono modi di essere che si fondano nel fatto che l'Esserci è determinato, in linea generale, dall'esser-sempre-mio»[642]. Inutile dire che "proprietà", qui, non riguarda l'ente e le sue determinazioni, cioè le categorie, ma l'esistenza dell'Esserci.

Sarebbe dunque più opportuno intendere *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* nei termini di "proprietà" e "improprietà", indicando con essi non un possesso materiale che

[642] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 61.

caratterizzerebbe l'Esserci, ma il modo proprio o improprio in cui esso fonda la propria esistenza, il modo cioè in cui ha da essere la propria gettatezza. Una simile resa avrebbe inoltre il vantaggio di scongiurare tutta una serie di fraintendimenti cui il testo heideggeriano, di per sé, si presta, tanto per l'ambiguità semantica del lessico dell'autenticità quanto per la quiddità stessa dei contenuti.

L'ambito semantico che autenticità e inautenticità sembrano richiamare, infatti, può apparire a prima vista quello morale, il che porterebbe ad attribuire un valore positivo alla prima e uno negativo alla seconda. Anche qui, però, è Heidegger stesso a escludere una simile lettura; sia perché, in linea di principio, l'analitica esistenziale non ha finalità morali o prescrittive, ma descrittive[643], in quanto consiste in una fenomenologia dell'Esserci, sia perché autenticità e inautenticità sono due modi concreti (in questo senso positivi) dell'esistenza, nei quali ciò che è in gioco non è un comportamento morale, ma "ciò a partire da cui" l'esistenza coglie, getta e realizza le proprie possibilità d'essere; e questo può avvenire o a partire da sé, e dunque in maniera propria (autentica), oppure a partire dal mondo e dagli altri, cioè impropriamente (inautenticamente).

Secondo quanto si è cercato di mettere in luce in precedenza, l'improprietà dell'Esserci, vale a dire la sua inautenticità, consisterebbe nel fatto che esso, quotidianamente, comprende e progetta la propria esistenza a partire dalle cose e dagli altri, ossia a partire dal Si e dalla significatività che in esso si dischiude, e ciò per costituzione. Le sue possibilità di realizzazione concreta, tanto nei rapporti di utilizzabilità quanto nei progetti di vita, per quanto vengano portate avanti personalmente e vissute in proprio, si costituiscono in realtà oggettivamente nella dimensione intersoggettiva del con-essere e, più concretamente, in quella del Si; ragion per cui quest'ultimo può essere considerato come ciò a partire da cui l'esistenza progetta se stessa nella vita di tutti i giorni.

---

[643] In realtà, come emergerà in questo capitolo, è opportuno distinguere tra istanza morale ed istanza etica. Non a caso, è stato fatto osservare come *Essere e tempo* possa essere considerato come un vero e proprio testo di etica, o meglio come una forma di filosofia pratica che, prendendo le mosse dall'esistenza, torna a incidere su di essa orientandola verso la sua riuscita; in questo senso, l'opera potrebbe persino essere considerata, con tutte le cautele del caso, come una sorta di versione moderna dell'*Etica Nicomachea* (cfr. Volpi F., *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la 'filosofia pratica'*, «ACTA PHILOSOPHICA», 11, 2, 2002, pp. 291-313). Sul tema può vedersi: Brook A., *The Early Heidegger and Ethics. The notion of ethos in Martin Heidegger's early career*, VDM Verlag, Saarbrücken 2009; Webb D., *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, Continuum, London 2009; Miyasaki D., *A Ground for Ethics in Heidegger's Being and Time*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 38, 3, 2007, pp. 261-279; Ruoppo A. P., *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in* Essere e tempo, il melangolo, Genova 2012; Id., *Pensare l'esistenza all'altezza della prassi. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Guida, Napoli 2022; Raffoul F., Pettigrew D. (a cura di), *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY Press, Albany (N.Y.) 2002.

Inautenticità e autenticità non designano dunque due determinazioni morali dell'uomo, ma l'essenziale riferimento a partire dal quale l'esistenza è e può fondarsi: a partire dagli altri? Allora è impropria. A partire da se stessa? Allora è propria. Da ciò consegue che, nella quotidianità, le possibilità esistenziali siano innanzitutto e per lo più inautentiche.

E quanto riguarda invece i significati e le possibilità autentiche, come si configurano? Se ammettiamo che essi siano, in quanto tali, costitutivamente disvelati nel Si, in che misura si può parlare rigorosamente di un senso autentico, cioè dischiuso e progettato dall'Esserci "a partire da sé"? Non è forse il senso sempre necessariamente inautentico, improprio, in virtù della sua costituzione intersoggettiva? Entro il costitutivo rapporto dell'esistenza con il senso, ha davvero senso, in linea di principio, parlare di autenticità, di proprietà, oppure si tratta piuttosto di una insidiosa chimera concettuale? È necessario proseguire nell'indagine.

2. Il crollo del senso: angoscia e spaesamento

In *Essere e tempo*, l'introduzione del tema dell'angoscia risponde fondamentalmente a un'esigenza metodologica. Le analisi dell'apertura e della dimensione quotidiana dell'Esserci si sono infatti svolte in una maniera piuttosto circoscritta, tale da poter far smarrire di vista quel senso unitario che l'analitica intende invece mettere in luce, mirando, in primo luogo, all'esplicitazione dell'Esserci nel suo essere complessivo e, in secondo luogo, al problema del senso dell'essere – si è detto, infatti, che l'analitica esistenziale costituisce il lavoro preliminare in direzione di una ontologia fondamentale. Occorre dunque ricondurre all'attenzione proprio questa pretesa di unitarietà dell'analitica, la quale non deve essere cercata soltanto a livello programmatico, ma va ricercata e rinvenuta nello stesso materiale fenomenico-esistenziale. È per questo che Heidegger si domanda:

> È possibile cogliere nella sua totalità unitaria l'insieme delle strutture della quotidianità dell'Esserci? L'essere dell'Esserci si può illuminare in modo così unitario da scorgere in esso la cooriginarietà essenziale delle sue strutture e le relative possibilità di modificazione esistenziale? C'è una via per accedere fenomenicamente a questo essere, partendo dalla presente impostazione dell'analitica esistenziale?[644].

Per rispondere a una simile esigenza, Heidegger introduce il tema dell'angoscia, la quale, al di là della dimensione esistenziale cui costitutivamente rinvia, è investita di una «funzione

[644] Ivi, p. 222.

metodica fondamentale»[645]. Per comprendere, però, il senso effettivo di tale funzione, conviene anzitutto partire da una messa in chiaro dell'angoscia in quanto tale.

A un primo livello, la prima osservazione che si può avanzare è quella che colloca l'angoscia entro il ventaglio delle tonalità emotive, nel quale essa rientrerebbe accanto all'allegria, alla tristezza, alla noia, all'indifferenza. Così come queste ultime emergono dall'apertura emotiva dell'Esserci, allo stesso modo sembrerebbero stare le cose anche per l'angoscia. Inoltre, sempre nella descrizione *prima facie* che se ne potrebbe dare, essa sembrerebbe qualcosa di molto simile allo stato emotivo della paura, tant'è che spesso e volentieri le due vengono trattate come sinonimi, come parole che esprimerebbero un medesimo contenuto. Dire angoscia sarebbe dire paura, e viceversa[646].

Detto questo, la prima mossa di Heidegger consiste precisamente nel mettere in luce tale fraintendimento, poiché, a rigore, angoscia e paura sono sì due tonalità emotive, ma risultano essenzialmente differenti per quanto riguarda le loro peculiari strutture fenomeniche. Più precisamente, prendendo le mosse dalla descrizione formale della paura, è possibile metterne in luce tre momenti: il suo «davanti-a-che», l'«aver-paura» come tale e il suo «per-che»[647]. Il davanti-a-che designa l'oggetto della paura, vale a dire il fatto che, quando si è impauriti, lo si è sempre dinanzi a qualcosa, indipendentemente dal suo statuto di realtà (paura di un orso, di un ladro, di un fantasma, di cadere, di essere rimproverato, di non piacere) – in breve, la paura possiede sempre un oggetto. L'aver paura indica invece la paurosità di fondo che fa sì che l'Esserci si intimorisca per questa o quella cosa; mentre il suo per-che consisterebbe nell'ente che, appunto, si impaurisce. In sintesi: nella paura sono io che mi impaurisco, e lo sono dinanzi a un determinato oggetto che, in questo modo, viene temuto. Se manca il temuto, la paura non si innesca, io non mi impaurisco. Allo stesso tempo, però, bisogna considerare che la paura deve essere una tonalità emotiva radicata in me, poiché, se non avessi già una simile predisposizione emotiva, non potrei impaurirmi, e un oggetto x non potrebbe mai essere svelato come temibile – questo è, all'incirca, il ragionamento di Heidegger.

E per quanto riguarda l'angoscia? Si tratta forse di una qualche forma di paura? In realtà, per quanto tra le due possa esservi una somiglianza tale da motivare l'impiego dell'una al posto dell'altra, si tratta pur sempre di un fraintendimento. La differenza principale consiste nel fatto

[645] Ivi, p. 232.
[646] Cfr. Ivi, p. 226.
[647] Cfr. Ivi, pp. 173-176.

che l'angoscia, a differenza della paura, non ha un oggetto determinato; anzi, «il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato»[648].

Questo è un dato decisivo. Se consideriamo infatti che l'Esserci è sempre presso determinati enti, impegnato nel commercio intramondano entro una rete di appagatività e di significatività in cui le cose sono disvelate come possibilità d'azione dalla visione ambientale preveggente, comprendiamo bene che l'emotività in generale, in quanto dimensione fondamentale dell'apertura, riguarderà la determinatezza dei rapporti dell'Esserci con gli enti, siano essi oggetti o altri Esserci. Come si è detto in precedenza, l'emotività, in quanto apertura, indica in primo luogo la passività dell'Esserci rispetto al mondo, poiché ciò che lo tocca e può toccarlo è preventivamente vagliato a livello emotivo; in secondo luogo – ma non in un secondo tempo – essa indica la connotazione emotiva di ogni progetto dell'Esserci, dal momento che nei modi della *Befindlichkeit* (nelle *Stimmungen*) vengono scremate e selezionate le modalità della sua possibile realizzazione, tanto se con queste si intendono i *pragmata*, quanto se si intendono le realizzazioni sul lungo tempo (progetti in senso ampio: le più diverse ambizioni, generici vicini o lontani obiettivi, il raggiungimento di una professione o di uno status – tutto ciò che è prefigurabile e perseguibile *in the long run*). Restando entro tale cornice teorica, possiamo anche provare, con un esperimento mentale, a connotare la situazione emotiva secondo la paura e a immaginare come tale iter venga messo in atto, ossia come si configuri fenomenicamente ciò che è in presenza per l'Esserci, nella sua attività possibile.

Ma se invece provassimo a fare lo stesso con l'angoscia? Si verificherebbe un semplice riempimento emotivo o, piuttosto, sarebbe messa in questione l'apertura emotiva (*Befindlichkeit*) in quanto tale? Per Heidegger, la risposta non può che andare in quest'ultima direzione, poiché nell'angoscia, a differenza della paura, non viene posto all'attenzione alcun ente specifico, ma proprio lo spazio dell'apertura entro cui qualcosa può farsi innanzi, ed è in ciò che consiste la sua peculiare indeterminatezza oggettuale:

> Il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza non solo lascia effettivamente del tutto indeciso da quale ente intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che in generale l'ente intramondano è "irrilevante". Niente di ciò che all'interno si presenta come utilizzabile o semplice-presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale. La totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come ogni importanza. Sprofonda in se stessa. Il mondo assume il carattere della più completa *insignificatività* [*Unbedeutsamkeit*]. Nell'angoscia non si incontra questo o quell'ente preso cui sia possibile appagarsi come ciò che è minaccioso[649].

[648] Ivi, p. 227.
[649] Ivi, pp. 227-228.

Come si legge, l'angoscia può essere esibita a partire dalle sue qualità peculiari; la prima fra tutte è la sua differenza rispetto alla paura, in virtù della mancanza di un oggetto. Secondo Heidegger, nello stato d'angoscia non si fa innanzi alcun ente determinato; al contrario, all'Esserci si manifesterebbe qualcosa di inedito e di inatteso rispetto alla sua familiare quotidianità: il dileguarsi del mondo in quanto tale. Lo stato di insignificanza in cui questo sprofonda consiste nel fatto che gli enti, nei rapporti di appagatività e di significatività che li costituiscono nel loro in-quanto, perdono la loro presenza consistente e rilevante, annegando nello sfondo dell'indistinzione. Per di più, tale processo non indica semplicemente che l'ente si spogli dei suoi significati, come un albero delle sue foglie, lasciando sussistere soltanto la cosa sensibile, la mera presenza fisica – certo, accade anche questo; ma è proprio la presenza come salienza oggettuale, pratica ed esistenziale a congedarsi, poiché il mondo e le sue cose non hanno più nulla da offrire, non c'è più nulla che risalga dallo sfondo, che ridesti l'attenzione; è perduto ogni contatto con la realtà. Nello stato di angoscia non c'è più nulla di aperto, di svelato nell'apertura dell'Esserci; a mostrarsi è soltanto l'apertura stessa – ed è qui che il discorso si complica.

Se, nello stato di angoscia, il mondo, considerato nella sua varietà oggettuale, nei *pragmata*, negli altri, nei suoi significati in senso ampio – se tutto ciò si dilegua sino a sprofondare in uno stato di indifferenza e di indistinzione, ciò significa, da un lato, che l'Esserci cade in una condizione di profondo isolamento – «l'angoscia isola e apre l'Esserci come *solus ipse*»[650], scrive Heidegger – e, dall'altro lato, che, se nello stato di angoscia a farsi innanzi non è un determinato ente ma il dileguarsi dei significati mondani, allora «*il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale*»[651]. Ma non il mondo come spazialità assoluta, come contenitore del reale, né il mondo quale luogo dell'esperienza pura, bensì «*l'essere-nel-mondo-stesso*»[652] (*In-der-Welt-sein selbst*), come condizione di possibilità dell'ente in generale e di tutto ciò che è: «Ciò che opprime non è questa o quella semplice-presenza e neppure la totalità di esse come somma, ma la *possibilità* dell'utilizzabile in generale, cioè il mondo stesso»[653].

Nello stato di angoscia, la natura di ciò che si manifesta è dunque duplice: da una parte si mostra propriamente il nulla di mondo, in quanto del mondo sprofonda tutta quella sfera di senso che lo rende tale; dall'altra, nello stato di isolamento che l'angoscia comporta, ciò che si

[650] Ivi, p. 230.
[651] Ivi, p. 228.
[652] Ivi, p. 229.
[653] Ivi, p. 228.

palesa è la gettatezza dell'essere-nel-mondo, poiché, se ogni significato sprofonda, ciò che resta è il puro fatto dell'esistenza, l'aver da essere l'apertura di un mondo nella quale l'Esserci è rimesso – si richiami alla memoria l'aspetto cooriginario e relazionale della questione. Il nulla che si fa innanzi nell'angoscia non va dunque inteso come *nihil absolutum*, come un impensabile vuoto o un notturno abisso, ma come il nulla di mondo, nel senso dell'apertura di quest'ultimo cui l'Esserci è rimesso per costituzione, nell'inscindibile unità di getto e progetto dell'esistenza. Il nulla è l'essere-nel-mondo stesso, nella cui apertura ha costitutivamente luogo il senso, sia che questo venga declinato oggettualmente, sia esistenzialmente[654].

Una volta compreso ciò, è possibile osservare come nello stato di angoscia emerga anche un'altra dimensione del nulla, che potrebbe essere considerata quella più strettamente esistenziale, più legata alla *Faktizität*[655]. Come si è accennato, la funzione prima dell'angoscia è quella di isolare l'Esserci dal mondo in cui è rimesso, facendo evaporare le sue possibilità di realizzazione. Ciò non possiede soltanto una funzione proto-cognitiva, nella misura in cui ogni salienza sprofonda nello sfondo, ma anche una funzione comportamentale e sociale di fondo. Affermare che l'Esserci si colga come *solus ipse* vuol dire che esso patisca in prima persona la propria sottrazione alla significatività mondana, il che comprende anche la relazione agli altri Esserci. L'angoscia strappa l'Esserci alla sua quotidiana familiarità con il mondo, sottraendolo al Si nel quale esso è già sempre immerso.

Quella condizione di familiarità in cui l'Esserci è osservabile nella vita di tutti i giorni, nella quale prefigura e anticipa, mediante la visione ambientale preveggente, i rapporti di appagatività e di significatività, in cui progetta le possibilità più immediate e più remote del proprio esistere, viene radicalmente interrotta; l'abitare in superficie dell'Esserci cede il posto al suo spaesamento di fondo, al suo originario non sentirsi a casa propria:

> Nell'angoscia ci si sente «*spaesati*». Qui trova espressione innanzitutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa propria. Durante l'indicazione fenomenica iniziale della costituzione fondamentale dell'Esserci e la chiarificazione del senso esistenziale dell'in-essere contrapposto al significato categoriale dell'«esser-dentro», l'in-essere fu determinato come abitare presso…, essere familiare con… Questo carattere dell'in-essere fu poi ulteriormente chiarito attraverso l'analisi della pubblicità del Si, che introduce nella

[654] Sull'evoluzione del concetto di nulla da *Essere e tempo* ai lavori successivi, vedasi Morani R., *Essere, fondamento, abisso: Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

[655] Mentre per Kierkegaard «l'angoscia ha la sua realtà nel fatto che è una libertà, una possibilità effettiva di libertà» (Kierkegaard S., *Il concetto dell'angoscia*, Paravia, Torino 1954, p. 53), in Heidegger tale tratto caratteristico resta invece sullo sfondo. L'angoscia, in senso fondamentale, non coincide infatti né con la percezione della libertà – come continuerà a intenderla Sartre – né con una vertigine dinanzi all'infinità del possibile.

quotidianità media dell'Esserci la tranquillizzante sicurezza di sé e l'ovvietà del «sentirsi-a-casa-propria». L'angoscia, al contrario, va a riprendere l'Esserci dalla sua immedesimazione deiettiva col «mondo». La familiarità quotidiana si dissolve. L'esserci resta isolato, ma lo è *come* essere-nel-mondo. L'in-essere assume il «modo» esistenziale del *non-sentirsi-a-casa-propria*. A null'altro si allude quando si parla di «spaesamento»[656].

E prosegue Heidegger:

L'essere-nel-mondo, tranquillizzato e familiare, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario. *Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria deve essere concepito come il fenomeno più originario*[657].

Nello stato di angoscia, l'Esserci non è più di casa nel mondo significativo del con-essere e del Si. Le certezze crollano, i rimandi si dissolvono, i modelli di vita, le opinioni del Si, le visioni di mondo, i "così si deve" o "così non si fa" non sono più nulla che lo riguardi. L'esistere dell'Esserci, il suo essere fuori di sé, si trova impossibilitato a compiere il proprio slancio verso il mondo, giacché non vi è alcun approdo che susciti tale tensione, che lo sospinga alla fuoriuscita. L'Esserci è reciso nella strozzatura dell'esistenza, nel puro fatto che, gettato, ha da essere questa stessa gettatezza.

Dunque, il nulla che si rivela non è allora esclusivamente quello dell'apertura del mondo in generale, dell'essere-nel-mondo, ma è il nulla come crollo del senso in quanto quest'ultimo è fondato nell'Esserci: è la messa in luce nichilistica della polarità relazionale e cooriginaria di uomo e mondo.

Come ormai assodato, l'Esserci è tale in quanto essere-nel-mondo, cioè si progetta in quanto gettato, e parimenti il mondo è tale in quanto disvelato dall'Esserci – si ricordi la dimensione trascendentale e vincolante così indicata. Nel vivere quotidiano, l'Esserci mette in atto tale relazione costituente secondo il proprio abitare, cioè adoperando utilizzabili, realizzando e rilanciando possibilità mondane, affaccendandosi lungo i rimandi percorribili del mondo, progettando i propri sogni e le proprie ambizioni, secondo la sua tipica motilità trascendente. Nello stato di angoscia, invece, la direzione della relazione costituente potrebbe dirsi subire una sorta di inversione: l'Esserci coglie se stesso come punto di irraggiamento del mondo e dei suoi significati. È in virtù di tale riduzione all'esistenza che il mondo si dà a cogliere come nulla, cioè nel nulla del suo valore, poiché nell'angoscia non si dà a vedere soltanto l'essere-nel-mondo in quanto tale, cioè il mondo inteso come apertura possibilitante,

[656] Ivi, p. 230.
[657] Ivi, p. 231.

ma l'Esserci stesso quale esistenza singola patita come tale, la *Faktizität* quale polo effettivo a partire dal quale è disvelato il senso di tutto ciò che è.

Vorremmo intendere che nell'angoscia avvenga una sorta di passaggio, di rivolgimento: dell'essere-nel-mondo, compreso primariamente come dimensione trascendentale e, in secondo luogo, come esistenziale, l'Esserci coglierebbe ora dapprima il suo aspetto esistenziale (in quanto patito emotivamente) e poi quello trascendentale, poiché il senso di tutto ciò che è non viene più concepito sulla scorta di una pacifica constatazione ontologica, concernente l'aspetto relazional-trascendentale della fondazione, ma viene colto a partire dalla sua finita, nuda, e potremmo aggiungere insignificante, esistenza. Il cambiamento consiste certamente in uno spostamento d'accento, giacché entrambe le determinazioni sono le due facce del medesimo contenuto; e tuttavia esso comporta una significativa inversione di prospettiva, vale a dire che il mondo abbia il senso che ha in virtù di una esistenza fattizia, e che, se questa non vi fosse, se non fosse gettata, cioè evocata e condannata all'esistere, non vi sarebbe mondo per me, ossia mondo in quanto tale. In questo senso, nello stato di angoscia, il nulla di mondo è duplice: da un lato esso indica l'apertura dell'Esserci, quale dimensione possibilitante e trascendentale dell'essere-nel-mondo; dall'altro il mondo nel nulla del suo valere, in quanto disvelato e significato da una nuda e cruda esistenza gettata.

Relegando l'esistenza nella propria solitudine di fondo – dischiudendo l'«Esserci come *solus ipse*» –, il patema dell'angoscia fa esperire lo sprofondare del senso e, con esso, il venir meno della caratteristica familiarità mondana. In tal modo viene a palesarsi la condizione fondamentale dello «spaesamento» (*Unheimlichkeit*), vale a dire il suo inquieto essere «in nessun luogo» (nirgends), il silente «non-sentirsi-a-casa-propria» (*Nichtzuhause-sein*) nel mondo: condizione che, innanzitutto e perlopiù, resta celata proprio dalla costitutiva familiarità del senso.

In tale condizione si manifesta allora l'originaria correlazione tra senso ed esistenza, mediante la riconduzione del senso al «nulla» (*Nichts*) dell'«essere-nel-mondo stesso» (*In-der-Welt-sein selbst*), ossia a quella medesima apertura che l'esistenza stessa è. Inoltre, nel dileguarsi della familiarità mondana, nello sprofondare del senso e nell'emergere della sua correlazione fondamentale all'esistenza, il senso non si rivela più soltanto come l'apertura mondana già sempre data e compresa, ma anche come ciò che, proprio attraverso il dischiudersi dello spaesamento di fondo, si offre alla possibilità della sua messa in questione.

Alla luce di ciò, l'*Unheimlichkeit*, vale a dire lo spaesamento di fondo soggiacente alla quotidiana familiarità (*Weltvertrautheit*) del senso, rappresenta il secondo momento costitutivo dell'abitare, e, più radicalmente, la sua condizione di fondo.

3. L'angoscia come riduzione fenomenologica ed esistenziale

Come si è accennato, l'angoscia viene introdotta nel testo in risposta a una precisa esigenza metodologica: occorre reperire un fenomeno esistenziale che permetta di rintracciare l'unità delle strutture dell'Esserci via via esplicitate e approfondite lungo il corso dell'analitica. A questa necessità Heidegger risponde mediante la tematizzazione dell'angoscia, poiché, a suo dire, essa consentirebbe di mettere in chiaro proprio quell'essere dell'Esserci cui l'analitica mira. È in tal modo che l'essere-nel-mondo viene esplicitato nel senso unitario della Cura, ossia come «essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo)» [658].

La funzione metodologica dell'angoscia consiste dunque in questo: nel suo strappare l'Esserci al mondo, nel suo isolarlo in se stesso, essa lascia apparire nella forma dell'unità ciò che, a una prima analisi, poteva presentarsi soltanto come pluralità di modi d'essere dell'Esserci; si pensi, ad esempio, all'esser-presso, all'utilizzabilità, alla situazione emotiva, alla comprensione e così via. Una volta che tali determinazioni siano state messe in luce come articolazioni del generico essere-nel-mondo da cui si era preso avvio, si compie un movimento di ritorno: si torna cioè al senso complessivo di quest'ultimo, il quale, mediante l'esplicitazione prodotta dall'angoscia, viene ora arricchito dalle analisi sin lì svolte e ricompreso nella sua unità originaria nel senso articolato della Cura. Quest'ultima continua a dire sempre l'essere-nel-mondo di partenza, ma lo fa a un livello di comprensione più profondo ed esplicito. L'angoscia è quindi un fenomeno esistenziale fondamentale sia sul piano metodologico sia su quello esistenziale, poiché, in entrambi i casi, consente all'Esserci una comprensione genuina e diretta del proprio essere; comprensione che riguarda tanto l'ermeneutica di *Essere e tempo* (quale esplicitazione dell'essere dell'Esserci, ossia l'analitica) quanto la trasparenza che l'esistenza guadagna nei confronti di se stessa a partire dall'angoscia emotivamente vissuta.

Tutto ciò, se si presta fede all'opera. Tuttavia, non appena ci si sposti sul terreno di un commento che ecceda il testo, la questione si complica notevolmente, poiché viene qui richiamato in causa, in modo per molti versi sorprendente, uno dei principali problemi aperti di *Essere e tempo*: quello della fenomenologia.

[658] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 235. Sul tema può vedersi Storace E. S., *Essere e preoccupazione. Studio sui concetti di* Sorgen*,* Sein *e* Wollen *in Essere e tempo di Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Quando abbiamo introdotto quest'ultima, abbiamo visto come Heidegger rivendichi per sé uno spazio alternativo rispetto a quello del maestro, riconducendo l'istanza fenomenologica alla sua origine greca e facendo del problema dell'essere il suo tema necessario, in direzione di una ontologia fondamentale. A tal fine, la fenomenologia deve anzitutto occuparsi dell'Esserci, in quanto accesso privilegiato alla questione dell'essere, concretizzandosi così in un'ermeneutica. Questa è l'impostazione, e questi sono gli intenti dichiarati.

Se si concede a Heidegger il consueto principio di carità che si accorda nella lettura di un autore, il discorso, di primo acchito, appare piuttosto lineare e ragionevole, e lo scarto rispetto a Husserl sembra effettivamente compiersi attraverso la messa in luce delle differenze procedurali e tematiche, nonché dei differenti obiettivi. Inoltre, la riconduzione del concetto alle sue origini greche costituisce un espediente ben congegnato, che consente di evitare un confronto diretto con il maestro, aggirando così uno scontro teorico frontale.

E tuttavia, per chi non sia digiuno della fenomenologia husserliana, non può passare inosservato un punto decisivo che, sorprendentemente, Heidegger lascia del tutto in ombra: il tema della riduzione fenomenologica. Se infatti si prende in esame il paragrafo 7 di *Essere e tempo*, non si può ignorare la totale assenza di qualsiasi riferimento alla riduzione; e si tratta di un problema troppo fondamentale per il concepimento della fenomenologia *tout court* perché lo si possa ragionevolmente eludere, né in virtù di una analisi filologico-linguistica, né appellandosi alla semplice mancanza, nel testo, di un richiamo esplicito.

Se ora ci spostiamo su Husserl, possiamo osservare in *Idee I* come il tema della riduzione costituisca la dimensione propriamente fondativa della fenomenologia in senso stretto, e come tale risultato venga ottenuto a seguito dell'*epoché*; è dunque da quest'ultima che occorre partire per chiarire adeguatamente la questione.

Come si è detto, la fenomenologia consiste anzitutto in un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo, al quale si giungerebbe mediante la modificazione dell'atteggiamento naturale in quello fenomenologico. La messa in atto di tale modificazione corrisponde all'*epoché*, vale a dire alla sospensione di validità di ogni giudizio e di ogni sapere pregresso sul mondo; ma essa non va confusa con il dubbio radicale cartesiano (che corrisponderebbe piuttosto a una negazione assoluta), poiché consiste nel mettere tra parentesi i contenuti oggettivi del mondo, cioè nell'astenersi da tutta la sfera di credenza concernente l'esperienza del mondo naturale; senza però negare tutto ciò, bensì semplicemente senza farne uso. Scrive Husserl:

> *Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale*, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque *l'intero mondo naturale*, che è costantemente "qui per noi", "alla mano", e che continuerà a permanere come "realtà" per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, *io non nego* questo "mondo", quasi fossi un sofista, *non metto in dubbio la sua esistenza*, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'*epoché* "fenomenologica" che mi *vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale*. *Io metto quindi fuori circuito tutte le scienze che si riferiscono al mondo naturale* e, per quanto mi sembrano solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi a obiettare alcunché, non faccio *assolutamente nessun uso di ciò che esse considerano come valido*[659].

Non è quindi il mondo a essere silenziato, ma il presupposto di mondo. Una volta assunta la postura dell'*epoché*, ed esercitata tale istanza, segue allora una scoperta fondamentale:

> *La coscienza in se stessa ha un suo essere proprio che non viene toccato nella sua propria assoluta essenza dalla fenomenologica messa fuori circuito*. Essa quindi rimane come "*residuo fenomenologico*", come una regione dell'essere per principio peculiare, che può di fatto diventare il campo di una nuova scienza – della fenomenologia[660].

L'esito dell'*epoché* è dunque la messa in chiaro di una nuova dimensione del reale, implicitamente contenuta in esso, che consisterebbe niente meno che nella regione della coscienza pura trascendentale – ed è a questo punto che l'*epoché* diviene anch'essa trascendentale[661].

La riduzione consiste allora, in primo luogo, nella scoperta dell'assolutezza della coscienza quale riferimento inaggirabile e imprescindibile dell'esperienza, tanto fenomenologica quanto naturale (in quanto da entrambe presupposta), come nucleo non toccato dalla sospensione di validità propria dell'*epoché*. Per questa ragione, sebbene *epoché* e riduzione stiano tra loro in un rapporto stretto e fondamentale, esse non sono sinonimi, non designano un identico contenuto e non sono né sovrapponibili né interscambiabili – se non per comodità espressiva. Se, infatti, si può dire che l'*epoché* indichi l'istanza metodologica della fenomenologia come esercizio filosofico – tanto che non è qualcosa che si compia una volta per tutte, ma deve essere costantemente mantenuta e reiterata sistematicamente (in questo senso la fenomenologia è anzitutto un atteggiamento) – la riduzione consiste invece nella vera e propria scoperta del possibile ambito di indagine di una nuova scienza, cioè della filosofia

[659] Non si dimentichi, tuttavia, che il problema dell'*epoché* attraversa l'intero itinerario husserliano e riaffiora con forza sino agli esiti della *Crisi*. La complessità della questione, nelle sue diverse implicazioni metodologiche e teoretiche, eccede del tutto i limiti del presente discorso. Per una ricostruzione d'insieme, può vedersi Sini C., *La fenomenologia*, Garzanti, Milano 1965, pp. 49-73.
[660] Husserl E., *Idee I*, cit., pp. 76-77.
[661] Cfr. Ivi, p. 77.

fenomenologicamente atteggiata, quale sarebbe la regione d'essere della coscienza pura e dei suoi *eida*. Nel loro insieme, dunque, questi elementi mostrano come la fenomenologia denoti tanto un atteggiamento, quale metodo (*epoché*), quanto l'ambito del reale a esso correlato (riduzione alla coscienza).

Alla luce di ciò, comprendiamo bene come una fenomenologia priva di riduzione non sia rigorosamente concepibile – e tutti i tentativi superficiali di considerare quella come un semplice e generico metodo descrittivo, a rigore, non sarebbero ascrivibili all'orizzonte della fenomenologia quale Husserl lo ha tracciato. Che poi, per le più diverse e plausibili ragioni, si renda auspicabile una fenomenologia che eserciti l'*epoché* senza spingersi sino alla riduzione, cioè che non conduca e non riparta dall'assolutezza della coscienza, è questione che rimane tutta da discutere.

Torniamo ora a Heidegger: quali conclusioni si possono trarre? Se la riduzione è ciò che rende tale la fenomenologia, come stanno allora le cose per *Essere e tempo*? Si tratta davvero di un'opera fenomenologica oppure no? E, infine, che cosa c'entra con il tema dell'angoscia la nostra digressione sulla fenomenologia? In effetti, il nostro punto di partenza era proprio questo. Proviamo allora a rispondere.

Per quanto riguarda la presenza o meno della riduzione all'interno di *Essere e tempo*, le posizioni sono molteplici[662]. La più immediata negherebbe che vi sia alcuna riduzione, considerando che nell'opera non è rintracciabile alcun esplicito riferimento ad essa – ed è, questa, la risposta più facile. Pur basandosi su un dato oggettivo, non possiamo però arrestarci a tale constatazione, poiché ciò che importa è capire come stiano le cose da un punto di vista filosofico e non meramente storiografico, addentrandoci nei contenuti invece di fermarci alla superficie del testo. Per questa ragione, più rilevante sarebbe sostenere che la riduzione sia di principio esclusa, in virtù proprio dei contenuti che *Essere e tempo* intende mettere in chiaro alla luce dei suoi intenti dichiarati. Si potrebbe infatti cogliere un essenziale riferimento dell'opera al paragrafo 27 di *Idee I*, nel quale Husserl programma, senza poi realizzarla, una tematizzazione del mondo naturale[663], tanto che Heidegger, nella presentazione iniziale dell'analitica, richiama esplicitamente proprio tale tema:

---

[662] Per una panoramica, vedasi Courtine J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, cit., il capitolo *Réductio et différence*.

[663] Che in verità troviamo in qualche misura in *Idee II*, nella costituzione del mondo spirituale (cfr. Husserl E., *Idee II*, cit., sezione terza), e poi nella *Crisi*, come *Lebenswelt* (cfr. Husserl E., *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 129-204).

> (…) L'esecuzione e soprattutto l'*impostazione* dell'analitica esistenziale dell'Esserci non sono prive di difficoltà. Nel suo compito è presente un'aspirazione che tormenta da lungo tempo la filosofia, ma che finora è rimasta insoddisfatta: *l'elaborazione dell'idea di un «concetto naturale del mondo»*[664].

Nella misura in cui la fenomenologia dell'Esserci intende partire dalla quotidianità media, vale a dire da quel mondo nel quale l'Esserci è già sempre immerso, risulterebbe preventivamente esclusa la possibilità di una qualunque riduzione, poiché questa, quale esito dell'*epoché*, taglierebbe fuori proprio la dimensione mondana, spirituale, naturale (in senso fenomenologico e non obiettivistico) che si vorrebbe invece squadernare[665]. Pertanto, anche tenendo fermo tutto ciò, l'istanza fenomenologico-trascendentale non ne risulterebbe per questo inficiata, dal momento che l'analitica non mirerebbe ad accumulare empiricamente dati antropologici sulle quotidianità umane, ma a mettere in chiaro l'Esserci nel *come* fondamentale del suo esistere mondano, nei modi per così dire "*sub specie aeternitatis*" che articolano l'essere-nel-mondo – ed è fin troppo evidente il groviglio teorico in cui tali questioni ci avvolgono, cioè se sia o meno rigorosamente concepibile una fenomenologia del quotidiano[666].

Infine, è possibile prendere in esame altre due posizioni, che ammettono sì la presenza della riduzione fenomenologica, ma secondo due prospettive differenti.

Si potrebbe ad esempio sostenere che l'assenza di un esplicito riferimento alla riduzione o all'*epoché* non implichi di per sé che queste non siano effettivamente all'opera nel testo. Anzi, se teniamo bene a mente il senso complessivo dell'analitica esistenziale, quale messa in chiaro dei modi d'essere fondamentali dell'Esserci, è possibile ricavare tutta quella prospettiva trascendentale cui si giungerebbe mediante una esplicita riduzione, ragione per cui quest'ultima potrebbe essere intesa come il vero e proprio presupposto di *Essere e tempo*, pur dandosi a vedere soltanto in forma implicita[667]. Si pensi, infatti, alla pretesa di originarietà cui Heidegger si richiama più volte, tanto nell'impostazione quanto nello svolgimento delle sue analisi, pretesa che si avvarrebbe proprio di una preventiva messa tra parentesi dei saperi consolidati dalla tradizione e delle teorie filosofiche a lui contemporanee, a vantaggio di una "genuina" –

---

[664] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 71.
[665] Cfr. Landgrebe L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Marion von Schröder, Hamburg 1949.
[666] Lo stesso Husserl denunciò in Heidegger un misconoscimento del senso e della portata della riduzione, leggendo in ciò una ricaduta in una forma di antropologismo (cfr. Dreyfus H., *Haugeland J., Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand*, in Murray M. a cura di, *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, London 1978, pp. 222-238).
[667] Come, ad esempio, sostiene Merleau-Ponty: «Lungi dall'essere, come si è creduto, la formula di una filosofia idealistica, la riduzione fenomenologica è quella di una filosofia esistenziale: l'*In-der-Welt-sein* di Heidegger non appare che sullo sfondo della riduzione fenomenologica» (Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23).

vocabolo che ricorre spesso nel testo – riproposizione dei problemi e di una messa in chiaro dei fenomeni, i quali verrebbero ricavati in maniera "originaria" – altro termine spesso ricorrente – dal piano trascendental-relazionale dell'essere-nel-mondo. In questo senso, *Essere e tempo* sarebbe un'opera interamente concepita e formulata all'ombra della riduzione, la quale non apparirebbe in quanto tacito ma operativo presupposto. Naturalmente, resterebbe da discutere se abbia ancora senso parlare di riduzione una volta che questa non si riferisca più alla coscienza pura ma all'essere-nel-mondo; per tacere poi del fatto che, sempre nel 1927, Heidegger farà esplicito riferimento alla riduzione fenomenologica ma, si badi bene, intendendo con ciò il costitutivo essere-riferito dell'ente nei confronti dell'essere[668], in una ambiguità teoretica che, in prospettiva fenomenologica, sembrerebbe invero forse più vicina alla cosiddetta intuizione categoriale dell'essere che non alla riduzione in senso stretto.

Dall'altro lato, vi è invece chi sostiene che la riduzione non solo sia rintracciabile all'interno dell'opera, ma che per di più essa subisca una vera e propria radicalizzazione, capace di trasfigurarne le sembianze sotto cui ci aspetteremmo di trovarla; ed è qui che il fenomeno dell'angoscia torna a rientrare in questione. Per comprendere in che senso, torniamo un poco indietro nel testo e riportiamo quale sia il problema principale cui Heidegger intende far fronte:

> Non si violano le regole di ogni sana metodologia quando l'impostazione di una problematica non si attiene ai dati evidenti del campo tematico? Che c'è di più indubitabile della datità dell'io? E questa datità non implica forse, in vista della sua elaborazione originaria, l'esclusione preliminare di qualsiasi "dato" d'altro genere: non solo la sussistenza del "mondo", ma anche dell'essere di altri "io"? (…) Nel presente quadro di un'analitica esistenziale dell'Esserci effettivo sorge il problema se il suddetto modo di darsi dell'io dischiuda l'Esserci nella sua quotidianità, ammesso che lo dischiuda. È davvero evidente a priori che l'accesso all'Esserci debba essere una riflessione puramente percettiva sull'io degli atti? E se questo modo di "darsi a se stesso" dell'Esserci fosse uno sviamento dell'analitica esistenziale radicato nello stesso essere dell'Esserci? (…) E se l'analitica esistenziale, fondandosi sulla detta datità dell'io, cadesse in certo modo in una trappola tesagli dall'Esserci e dalla sua autointerpretazione abituale?[669].

Come si evince da queste righe, Heidegger mette in discussione uno dei punti cardinali della fenomenologia husserliana, vale a dire quello dell'evidenza immediata dell'io, della sua autodatità, e dell'originarietà dei contenuti che emergerebbero mediante una riflessione dell'io sui propri atti. Il rigetto di tale istanza da parte di Heidegger è essenzialmente motivato dal fatto

[668] «Quella componente fondamentale del metodo fenomenologico che consiste nel ricondurre lo sguardo indagante dall'ente, colto in maniera genuina, all'essere noi la chiamiamo *riduzione fenomenologica*» (Heidegger M., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, p.19).
[669] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., 146.

che, per quanto non in maniera esplicita, una simile concezione presupporrebbe una metafisica del soggetto e dell'oggetto, secondo cui vi sarebbe, da una parte, un io dato, autoevidente, e, dall'altra, il mondo[670]. Ma, come Heidegger intende mostrare lungo l'intera analitica – sviluppando così il suo vero e proprio presupposto teorico-filosofico – originariamente non si dà né un soggetto e poi un mondo, né prima un mondo e soltanto in un secondo momento un soggetto, poiché questi costituiscono invece due polarità costitutive di un'unica apertura fondamentale chiamata essere-nel-mondo, la cui radicale immanenza (troppo spesso passata sotto silenzio dalla critica) non è qualcosa che possa essere realisticamente rimessa in discussione o ricostruita a posteriori, ma va piuttosto esplicitata nei suoi momenti, nelle sue strutture, quale imprescindibile dimensione fondativa e trascendentale.

In diretta polemica con Husserl, Heidegger considera dunque di principio insufficiente, se non addirittura infondata, una messa a tema dell'essere effettivo dell'Esserci nella sua quotidianità che muova da una operazione astratta, intellettuale e artificiosa quale sarebbero l'*epoché* e la riduzione; e la riflessione dell'io sui propri atti non garantisce, ai suoi occhi, l'originarietà dei contenuti ricercati. In tutta risposta, quale via d'accesso privilegiata all'Esserci nelle sue strutture, Heidegger pone la situazione emotiva dell'angoscia, in quanto esperienza sincera, effettiva e spontanea vissuta in prima persona, che proprio per questo consentirebbe di cogliere direttamente ed esistenzialmente l'essere-nel-mondo nella sua unità, senza passare attraverso alcuna formulazione metodica imposta "dall'esterno". Nello stato di angoscia, nel distacco dal mondo cui essa conduce, l'Esserci si ritrova solo con se stesso e col proprio essere, e ciò diviene possibile in virtù dell'originaria apertura emotiva che esso ha nei confronti di se stesso, della propria *Faktizität* in quanto patema della pura esistenza gettata. In tale isolamento accade il manifestarsi dell'essere-nel-mondo in quanto tale, che viene però ora colto a un ulteriore e più profondo livello di comprensione nell'articolazione esplicita della Cura. Nell'angoscia, nella riduzione del mondo a sé, tanto da un punto di vista trascendentale quanto da quello esistenziale, l'Esserci si comprende come rimessione al progettarsi in un mondo già sempre significato nel Si.

---

[670] Nella citazione riportata sembra risuonare un'eco nietzscheana. In *Dei pregiudizi dei filosofi*, Nietzsche critica infatti la pretesa autoevidenza dell'"io penso" cartesiano: «Continuano ancora ad esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano "certezze immediate", per esempio "io penso", (…) come se qui il conoscere potesse afferrare puro e nudo il suo oggetto, quale "cosa in sé", e non potesse aver luogo una falsificazione né da parte del soggetto, né da parte dell'oggetto. Ma non mi stancherò di ripetere che "certezza immediata", così come "assoluta conoscenza" e "cosa in sé", comportano una *contradictio in adjecto*: ci si dovrebbe pure sbarazzare, una buona volta, della seduzione delle parole!» (Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2013, p. 20). Pur nella radicale differenza di scenario e di intenzione filosofica, è significativo che anche Heidegger finisca per mettere in questione quel medesimo nucleo, nella misura in cui persino l'immediatezza dell'autodatità può risultare già attraversata da una falsificazione, vale a dire dall'interpretazione media che l'Esserci ha di sé.

In questa prospettiva, la riconduzione dell'indagine fenomenologica alla totalità originaria dell'Esserci, entro un nuovo atteggiamento verso il mondo, non costituirebbe l'esito di una operazione intellettuale e teorica – come sarebbe invece quella husserliana – ma il risultato spontaneo, esistenzialmente vissuto, cui l'Esserci giungerebbe nello stato di angoscia. Mediante il sentire emotivo del proprio esser-ci e attraverso il dileguarsi della mondità significativa, l'angoscia assumerebbe così una sorta di funzione riduttiva[671], poiché, analogamente alla riduzione husserliana, essa dischiuderebbe genuinamente l'Esserci a se stesso e, correlativamente, al mondo, nella natura originaria di tale rapporto – ma in una maniera, ovviamente, radicalmente diversa.

4. La morte come impossibile

Torniamo ora al piano propriamente esistenziale. Come si è visto, l'introduzione del tema dell'angoscia rispondeva anzitutto a un'esigenza di ordine metodologico: riportare alla luce quell'unità esistenziale che le analisi precedenti, considerate singolarmente, rischiavano di lasciare sullo sfondo, e che viene infine ricondotta alla struttura unitaria della Cura.

Una volta ottenuto questo risultato, tuttavia, Heidegger compie un ulteriore passo. La questione non è più soltanto se l'analitica abbia rispettato l'unità dell'essere-nel-mondo, ma se essa abbia davvero portato a compimento l'intero campo della propria indagine; se, in altri termini, non abbia lasciato da parte problemi o dimensioni che apparterrebbero a pieno titolo al suo ambito. Il problema che si apre è dunque quello della completezza dell'analitica esistenziale. Tale questione, però, non nasce da un'esigenza semplicemente programmatica, come se Heidegger si limitasse a domandarsi se abbia dimenticato qualcosa nel corso dell'esposizione; essa scaturisce piuttosto dall'interno stesso dei contenuti già acquisiti.

Se infatti l'esistenza è stata chiarita a partire dall'orizzonte della Cura, diviene comprensibile come quest'ultima, pur raccogliendo in sé la totalità dei modi d'essere dell'Esserci, non esaurisca ancora tutte le modalità concrete secondo cui tale essere può realizzarsi. L'Esserci, come sappiamo, è quella motilità ontologica che attua il proprio essere nella forma dell'aver-da-essere (*Zu-sein*), cioè nel rapporto con possibilità da assumere e da realizzare, entro un movimento costitutivo di trascendimento che ne definisce l'essenza. Considerato in senso ampio o in senso più determinato, l'essere-avanti-a-sé resta sempre un

[671] Cfr. Courtine J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, cit., pp. 207-247; Marion J.-L., *Réduction et donation*, cit., pp. 97-118; Rovatti P. A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987, pp. 74-84; Thonhauser G., *Heideggers* Sein und Zeit. *Einführung und Kommentar*, Metzler, Heidelberg 2022.

poter-essere; e l'Esserci, finché è, deve essere progettualmente quell'apertura nella quale è già sempre gettato. L'avanti-a-sé costituisce perciò il nucleo decisivo della Cura: senza di esso, l'Esserci non si distinguerebbe radicalmente dagli altri enti. Ma se l'Esserci è, nel suo fondo, essere-possibile, essere-avanti-a-sé, allora:

> Questo momento strutturale della Cura sta inequivocabilmente a significare che nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che *manca*, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto "reale". Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha quindi una costante incompiutezza[672].

Finché è, l'Esserci è dunque segnato da una mancanza costitutiva. Esistere significa infatti essere sempre orientati verso possibilità proprie, e ogni possibilità realizzata non chiude il movimento dell'esistenza, ma apre nuovamente ad altre possibilità e ad altri superamenti. Attraverso questa constatazione, Heidegger introduce nell'analitica il problema della possibilità, per l'Esserci, di cogliersi nella propria totalità, ossia come non più mancante di nulla in senso esistenziale. Ma quando l'aver-da-essere potrebbe dirsi compiuto? In quale momento verrebbe meno, una volta per tutte, quella mancanza che appartiene essenzialmente all'Esserci? È evidente che, con questo ordine di questioni, l'indagine si avvicina al tema della morte. Non a caso, alla citazione appena riportata segue:

> Tuttavia, nel momento stesso in cui l'Esserci "esiste" in modo tale che in esso non manchi assolutamente più nulla, esso è anche giunto al suo non-Esserci-più. L'eliminazione della mancanza di essere importa l'annichilimento del suo essere. Fintanto che l'Esserci *è* come ente, non ha ancora raggiunto la propria "totalità"; ma una volta che l'abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell'essere-nel-mondo[673].

La morte si presenta così come il fenomeno attraverso cui l'Esserci giunge alla totalità di ciò che può essere e, al tempo stesso, di ciò che è stato. Essa interrompe il poter-essere dell'esistenza, ponendo fine a ogni ulteriore possibilità da realizzare. In quanto arresto della sua apertura progettuale, la morte chiude quel cerchio che l'esistenza, per sua natura, mantiene sempre aperto: essa porta l'Esserci a una completezza in cui nulla resta più da essere, ma proprio per questo tale completezza coincide con la perdita dell'esistenza stessa.

Prima di procedere lungo questa direzione, tuttavia, è necessario chiarire in che modo la morte debba essere compresa. Il punto è tutt'altro che ovvio. L'operazione compiuta da

[672] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 284.
[673] Ivi, p. 285.

Heidegger consiste, in maniera per certi aspetti sorprendente, nel sottrarre la morte al dominio della sua interpretazione empirica e abituale. Secondo quest'ultima, il primo dato che sembra imporsi è il fatto che il morto ci si presenti ormai come semplice-presenza: l'esistenza che un tempo progettava le proprie possibilità appare irrigidita, raffreddata, fissata in una pura staticità. Tuttavia, tale presenza non può essere assimilata a quella di un semplice utilizzabile. Del defunto ci si prende infatti cura in quanto defunto: egli viene compreso come colui che un tempo era e che ora non è più, e la sua eccedenza rispetto alla mera cosa permane tanto nei significati attraverso i quali lo si considera quanto nelle pratiche, genericamente funerarie[674], che gli sono rivolte. In prima approssimazione, dunque, la morte sembra darsi nel morto, ossia in quella presenza che reca su di sé il segno della morte.

A questo livello, però, l'analisi resta ancora insufficiente. Considerata come fenomeno empirico, la morte non è descritta a partire dal morente, bensì dalla prospettiva di chi assiste al morire. Nel quadro appena delineato, infatti, non vi è ancora nulla della morte vissuta in prima persona: ciò che viene descritto è piuttosto l'esperienza della morte da parte di coloro che ne sono testimoni. Di conseguenza, la morte empirica, intesa come evento mondano incontrato innanzitutto e per lo più, non è propriamente la mia morte, ma la morte colta dalla prospettiva degli altri. Quando parliamo del morto o del morire del defunto, non ci collochiamo ancora sul piano originariamente esistenziale della morte in quanto mia, ma su quello quotidiano di chi assiste alla morte altrui. Se però l'analitica vuole mantenersi rigorosamente esistenziale, non può arrestarsi alla morte così come essa appare per altri; deve piuttosto assumere come punto di partenza l'esser-sempre-mia della morte, esplicitandone le strutture ontologiche fondamentali.

A questo punto sorge però una difficoltà decisiva: è davvero possibile parlare della morte così come essa sarebbe vissuta in prima persona? Qui si manifesta l'impasse. Se la morte è ciò che, ponendo termine al mio poter-essere, mi sottrae all'esistenza – poiché, se così non fosse, non si tratterebbe propriamente della mia morte –, in che senso potrei avere esperienza della mia morte? E se una tale esperienza fosse possibile, dovremmo forse interrogarci su ciò che accade mentre si muore? Dovremmo formulare ipotesi sulle visioni, sulle esperienze liminari o mistiche del soggetto che si trova sulla soglia del proprio non-Esserci-più? Dovremmo domandarci che cosa egli veda nell'ultimo sguardo rivolto al nulla prima di sprofondarvi? Evidentemente no. Non è questo il piano dell'indagine heideggeriana.

[674] Cfr. Ivi, p. 287.

Il primo movimento dell'analitica, se vuole restare fedele alla propria istanza fenomenologica, deve consistere nella chiarificazione delle evidenze fondamentali relative al fenomeno in questione. E, nel caso della morte intesa esistenzialmente, la prima evidenza è che «*nessuno può assumersi il morire di un altro*»[675].

> Nella misura in cui la morte "è", essa è sempre essenzialmente la mia morte (…). Nel morire si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'esser-sempre-mio e dall'esistenza. Il morire non è un semplice accadimento[676].

Considerare la morte come un semplice accadimento, vale a dire come un evento mondano, significherebbe mancare il suo rapporto essenziale con l'esser-sempre-mio dell'esistenza. Un tale evento, infatti, si darebbe propriamente soltanto per gli altri, cioè per coloro che possono assistere al mio morire e testimoniare del defunto. La morte, in quanto accadimento constatabile nel mondo, è dunque la morte così come essa appare a chi resta, non a chi muore. In questo senso, Heidegger sembra riprendere e riformulare, da una prospettiva fenomenologico-esistenziale, il celebre argomento di Epicuro:

> La morte, il più atroce di tutti i mali, non esiste per noi. Quando noi viviamo la morte non c'è, quando c'è lei non ci siamo noi. Non è nulla né per i vivi né per i morti. Per i vivi non c'è, i morti non sono più. Invece la gente ora fugge la morte come il peggior male, ora la invoca come requie ai mali che vive[677].

La morte, se assunta nel modo in cui viene ordinariamente compresa, è dunque sempre la morte per altri. Resta allora da chiarire in che senso essa possa essere pensata come sempre mia. Il riferimento alla questione epicurea è del resto già presente sin dall'apertura del paragrafo 47 di *Essere e tempo*, dove Heidegger pone il problema nei termini seguenti:

> Il raggiungimento della totalità da parte dell'Esserci mediante la morte è nel contempo la perdita dell'essere del Ci. Il passaggio al non Esser-ci-più sottrae all'Esserci la possibilità di esperire questo passaggio e di comprenderlo come esperito. Un'esperienza siffatta è preclusa al singolo Esserci nei confronti di se stesso. Tanto più impressionante è perciò la morte degli altri. Essa ci fa vedere "oggettivamente" la fine dell'Esserci. L'Esserci, tanto più che esso è essenzialmente con-Esserci con gli altri, può esperire la loro morte. Questa datità "oggettiva" della morte deve quindi rendere possibile anche una delimitazione ontologica della totalità dell'Esserci[678].

---

[675] Ivi, p. 288.
[676] Ivi, p. 289.
[677] Epicuro, *Lettera sulla felicità (a Meneceo)*, trad. it. a cura di Pellegrino A. M., Stampa alternativa, Viterbo 1992, p. 9.
[678] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., 286. Per una trattazione estesa del tema della morte in Heidegger vedasi Ugazio U. M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.

Queste parole vanno tenute ferme, poiché saranno decisive per comprendere la mossa heideggeriana. Heidegger non intende semplicemente confutare Epicuro, né superarne dall'esterno l'argomento; piuttosto, ne assume le premesse e le rielabora fenomenologicamente, mostrando che il problema della morte non può essere pensato a partire dalla sua oggettività esterna. La morte non va dunque compresa anzitutto come un fatto constatabile dal punto di vista di chi assiste al morire, ma come una possibilità costitutiva dell'esistenza stessa, da interrogare nel suo rapporto originario con l'esser-sempre-mio dell'Esserci.

In ogni caso, come si diceva all'inizio, il tema della morte viene introdotto in rapporto alla completezza dell'analitica esistenziale. Non si tratta però di una completezza richiesta in senso semplicemente programmatico, bensì di una necessità che nasce dal contenuto stesso dell'analisi: occorre pensare l'esistenza nella sua possibile interezza, proprio là dove tale interezza sembra costitutivamente smentita dalla motilità ontologica dell'Esserci. È per questo che la morte entra in scena. Essa indica infatti la fine dell'esistenza, l'arresto di quell'aver-da-essere attraverso cui soltanto l'esistenza potrebbe giungere alla propria completezza. Come scrive Heidegger: «All'Esserci è connessa una costante "non totalità", a cui solo la morte pone termine»[679].

Ma questa fine deve essere intesa come un semplice cessare? L'Esserci, morendo, termina nello stesso modo in cui termina una strada? La sua mancanza si colma come si estingue un debito, o come la Luna giunge alla propria pienezza? Tutti questi esempi rimandano a forme empiriche[680], ontiche della mancanza: qualcosa manca di qualcosa, e ciò di cui manca è appunto un oggetto determinato. Quando ciò che mancava sopraggiunge, la mancanza risulta colmata.

Nel caso dell'Esserci, tuttavia, è davvero in gioco lo stesso genere di mancanza? Se rispondessimo affermativamente, dovremmo allora individuare un qualche oggetto "x" di cui l'Esserci sarebbe privo, e il cui conseguimento porrebbe fine al suo essere esistenziale. Si potrebbe allora essere tentati di dire che ciò di cui l'Esserci manca è precisamente la morte: quando essa sopraggiunge, l'Esserci non esiste più e, in tal senso, raggiungerebbe la propria completezza.

A ben vedere, però, questa soluzione non scioglie il problema. Così intesa, la morte verrebbe ancora una volta ricondotta all'ambito dell'alterità, come evento di cui un'esistenza sarebbe priva e che potrebbe essere considerato soltanto dall'esterno. La sua comprensione non sarebbe allora propriamente esistenziale, né in prima persona, ma resterebbe confinata alla

[679] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 291.
[680] Cfr. Ivi, p. 290-295.

prospettiva degli altri, cioè di coloro che assistono alla morte altrui. Il punto decisivo è invece pensare la morte all'interno delle modalità fondamentali dell'esistere, come possibilità esistenziale vissuta dall'Esserci, e non come un evento che lo determinerebbe dall'esterno. In caso contrario, si resterebbe ancora entro l'orizzonte problematico aperto da Epicuro. Se è vero che l'Esserci, con la morte, termina il proprio aver-da-essere e raggiunge la propria fine, il senso proprio di questo finire non può essere cercato in determinazioni ontiche. La morte non può dunque essere assunta come un mancato concreto, come una possibilità effettivamente realizzabile di cui l'Esserci sarebbe privo, ma deve essere compresa come il vissuto finire dell'esistenza stessa, in prima persona, e non dal punto di vista esterno degli altri.

> L'Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, *è* già costantemente il suo non-ancora, *è* anche già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte non significa un essere alla fine dell'Esserci, ma un *essere-per-la-fine* da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è[681].

In questo modo Heidegger assume certamente la mancanza come tratto essenziale della motilità ontologica dell'esistenza, ossia come l'altra faccia dell'esser-gettato progettuale dell'Esserci; tuttavia, non la interpreta come una mancanza ontica o empirica, destinata a compiersi nel raggiungimento di ciò che manca. Per l'Esserci non vi è qualcosa di determinato di cui esso sarebbe privo e che, una volta ottenuto, lo condurrebbe alla propria conclusione o al proprio compimento. Né questo qualcosa potrebbe essere la morte, poiché, se così fosse, essa tornerebbe a essere un evento mondano per altri, e non la mia morte. La morte, dunque, non è qualcosa che stia semplicemente davanti all'Esserci, come un traguardo cui esso giungerebbe al termine della vita e nel quale troverebbe il proprio compimento finale. Essa è piuttosto ciò che l'Esserci si porta già alle spalle: la possibilità del suo finire appartiene alla fibra più intima della sua esistenza, dal momento stesso in cui esso è gettato nel mondo[682]. Una volta chiarito che la morte non può essere pensata come una mera fine, diviene allora necessario comprendere in che cosa consista questo finire esistenziale, ossia questo "essere per" la propria fine.

---

[681] Ivi, p. 295.

[682] È singolare, a questo proposito, il racconto in cui Borges mostra come, per una vita che si sappia e si esperisca come immortale, venga meno ogni autentica possibilità di senso: ogni direzione possibile in cui fondare e impegnare la propria esistenza sprofonda nell'indistinzione, e la vita stessa perde la propria motilità, irrigidendosi nell'inerzia e nella più radicale immobilità (cfr. Borges J. L., *L'immortale*, in Id., *L'Aleph*, Adelphi, Milano 2009). In una prospettiva analoga può essere letta anche la figura del Doctor Manhattan in *Watchmen*: divenuto un semidio onnisciente e immortale, egli finisce infatti per congedarsi dall'umanità, isolandosi su un altro pianeta e consumando il proprio tedio esistenziale in una immobilità segnata dall'indifferenza (cfr. Moore A., Gibbons D., *Watchmen*, DC Comics, New York 1987).

Come è già emerso implicitamente, poiché non si ha qui a che fare con alcuna istanza ontica, il finire della morte non può essere inteso come semplice cessazione della vita, nel senso in cui essa riguarderebbe il vivente in generale. Allo stesso modo, un'analisi fenomenologica della morte deve escludere ogni speculazione sull'aldilà, su ciò che vi sarebbe oltre o dopo di essa. La morte va descritta nella sua dimensione esperienziale primaria ed effettiva, sottraendola alle sedimentazioni culturali, religiose e storiche che ne hanno progressivamente ricoperto il senso. Essa deve essere colta nel suo strutturale "al di qua", cioè nell'immanenza dell'essere-nel-mondo e dell'esistenza; un'immanenza che precede ogni tematizzazione biologica, psicologica o teologica[683]. Occorre dunque muovere dal suolo fenomenico primario, così come esso si apre una volta che la morte viene disvelata come essere-per-la-fine dell'Esserci: «La fine incombe sull'Esserci. La morte non è affatto una semplice presenza non ancora attuatasi, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, un'*imminenza che incombe*»[684].

Questo è certamente il dato primario: la morte incombe. Sappiamo infatti che un giorno essa sopraggiungerà, sottraendoci alla nostra esistenza e trascinandoci nella gola del nulla. Il suo stare davanti a noi come incombenza è radicato nel fatto che essa ci appartiene già alle spalle, come cifra essenziale della finitezza umana. Tuttavia, è altrettanto vero che il carattere dell'incombere non appartiene esclusivamente alla morte. Se volgiamo lo sguardo altrove, oltre la questione che qui ci occupa, possiamo riconoscere l'incombenza come un tratto della mondanità in generale, dei suoi fatti e dei suoi accadimenti, a diversi livelli di considerazione. Può incombere un treno mentre lo attendiamo sulla banchina, può incombere l'arrivo di un caro amico, oppure l'infrangersi di un bicchiere una volta caduto dal tavolo. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi indefinitamente: in tutti questi casi si tratta dell'imminenza di un evento prevedibile o certo, concreto, al limite materiale. Ma possiamo pensare anche all'incombere di una minaccia per l'Esserci, all'avvicinarsi di una decisione inevitabile, di un dovere da assumere, oppure all'imminenza di un rischio, come quello di scivolare da una scarpata durante un'escursione su un sentiero impervio, o di affogare nuotando in un mare agitato. Attraverso questi esempi viene richiamata, sia pure sommariamente, la sfera di ciò che può essere definito come imminenza ontica per l'Esserci, tanto nella forma della realtà quanto in quella della possibilità.

Ma la morte deve essere pensata nello stesso modo? Se rispondessimo di sì, ci limiteremmo ancora una volta a considerarla come un evento mondano. Anzi, una simile

[683] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 296-299.
[684] Ivi, p. 300.

interpretazione sembrerebbe persino rafforzata dal fatto che abbiamo descritto la morte non semplicemente come qualcosa che un giorno accadrà inevitabilmente, ma come qualcosa che l'Esserci porta con sé sin dal suo venire al mondo. Intesa così, la morte come imminenza servirebbe solo a ribadire la certezza futura del suo accadere; e dire che essa consiste in un essere-per-la-fine radicato nell'esistenza non sarebbe altro che un artificio retorico, volto a conferire profondità ontologica a una semplice constatazione. Ma, come è evidente, non è questo il senso in cui la questione deve essere compresa.

È vero che il carattere dell'imminenza incombente può essere agevolmente riscontrato nell'esperienza quotidiana che l'Esserci fa del mondo, cioè nell'ambito dell'imminenza ontica. Tuttavia, nel caso della morte, considerata nella sua dimensione esistenziale e nel suo essere-per, si dà un'eccedenza peculiare rispetto a qualsiasi riferimento ontico. La morte, infatti, non è un semplice accadimento che si verifichi nello scenario dell'essere-nel-mondo, su un piano che potremmo definire orizzontale o statico, cioè nel campo di ciò che può farsi innanzi come presenza. Essa è piuttosto la possibilità estrema nella quale non è in questione questo o quell'evento determinato in rapporto all'Esserci, ma l'essere-possibile dell'Esserci in quanto tale, cioè l'esistenza stessa nella sua cooriginaria possibilità ed effettività. Nell'essere-per-la-fine che caratterizza la morte è in gioco il limite stesso del poter-essere: morendo, l'Esserci non può più essere tutto ciò che, in quanto comprendente e progettante, avrebbe potuto essere. La morte è allora come un coperchio posto sull'esistenza, non perché le sia estranea, ma perché costituisce la possibilità estrema del suo stesso realizzarsi, oltre la quale nessun'altra possibilità può più aprirsi:

> La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'Esserci incombe a se stesso, esso viene *completamente* rimandato al suo poter-essere più proprio (…). Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere l'Esserci non può superare la possibilità della morte. *La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci* [corsivo mio]. Così la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*[685].

Come emerge da questa celebre citazione, la morte non è una possibilità realizzabile dall'Esserci nel senso ordinario del termine, quasi si trattasse di qualcosa di cui esso sarebbe privo e il cui compimento lo condurrebbe alla fine, completandolo come avviene quando si ottiene ciò che manca[686]. Essa rappresenta invece per l'Esserci la possibilità estrema di non

[685] Ivi, p. 301.
[686] Così intende ad esempio Sartre, forzando il testo di Heidegger sul piano esegetico (cfr. Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, cit., pp. 605-622). Tuttavia, non si tratta di una mera incomprensione o disattenzione. Le ragioni che

esserci più, vale a dire la sua impossibilità essenziale. Ciò significa che la morte è sì una possibilità dell'Esserci, ma una possibilità radicalmente diversa da tutte le possibilità concretamente realizzabili. Essa indica infatti l'impossibilità stessa dell'esistenza e, proprio per questo, non può essere vissuta secondo il modello del perseguimento e della realizzazione. Può essere vissuta soltanto mantenendola come possibilità, lasciandola valere come impossibilità irrealizzabile dell'esistenza, sotto la quale è racchiuso l'intero poter-essere dell'Esserci.

Il discorso, per quanto possa apparire intricato, possiede in realtà una struttura argomentativa abbastanza lineare. Può essere riassunto in questo modo: se la morte non è un evento, ma un esistenziale – poiché, in caso contrario, si tratterebbe ancora della morte nel suo essere per altri – e se, d'altra parte, essa non è nemmeno una possibilità concretamente realizzabile dall'Esserci, dal momento che ciò che può essere realizzato si dà sempre nell'apertura dell'esistenza finché essa è tale, ossia vissuta in prima persona, allora occorre riconoscere che la morte ha uno statuto del tutto peculiare. Tenendo fermo questo punto, e considerando inoltre che con la morte l'esistenza giunge al termine cessando appunto di e-sistere, la morte deve essere pensata come la più intima e insieme più radicale possibilità dell'Esserci: possibilità che coincide con l'impossibilità dell'esistenza. In quanto tale, però, essa non può essere portata a realizzazione da alcuna esistenza vivente; può soltanto essere vissuta e mantenuta come possibilità, e dunque, anche a questo livello della questione, come impossibilità[687], nel senso di una possibilità che non può propriamente realizzarsi.

Detto altrimenti, l'impossibilità che caratterizza la morte – sempre esistenzialmente intesa – riguarda innanzitutto il fatto che, con essa, l'esistenza cessa di essere tale: morendo, non si esiste più, e la morte indica quindi il cogliersi dell'esistenza nell'impossibilità del proprio ulteriore essere. È questo il senso dell'essere-per che caratterizza la morte vissuta. Ma l'impossibilità riguarda anche la morte in quanto tale, cioè il fatto che essa non appartenga al novero delle possibilità effettivamente realizzabili in prima persona. Ciò a cui essa conduce, infatti, è la chiusura dell'esistenza nella semplice-presenza; e, come sappiamo, per la semplice-presenza non si dà alcun senso, nemmeno quello della morte. Per questo la morte si dà all'Esserci come estrema e pura impossibilità: essa non può essere realizzata come le altre possibilità esistenziali, poiché la sua realizzazione non aprirebbe alcun trascendimento

conducono a tale forzatura sono teoricamente ben motivate, poiché mettono in questione proprio l'assunto heideggeriano di partenza, ridefinendolo, e portano così Sartre a uno scarto interpretativo rispetto all'esposizione dei contenuti heideggeriani.

[687] Sul concetto di "impossibile" nel pensiero di Heidegger, anche in relazione al "*Sein zum Tode*", vedasi Esposito C., *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, cit., pp. 308-313.

ulteriore. Qui ritorna Epicuro: se ci sono io, allora la morte non c'è; se c'è la morte, allora non ci sono io. In senso proprio, non posso vivere la morte come mia possibilità realizzata, benché essa sia la mia, e soltanto mia, possibilità estrema. La morte, dunque, da un lato rappresenta l'impossibilità dell'esistenza; dall'altro, è essa stessa un'impossibilità, in quanto possibilità non realizzabile in prima persona.

5. La morte come dinamica esistenziale

Come è emerso, la morte consiste nell'estrema impossibilità dell'Esserci, quella che ne costituisce la fine certa, imminente e tuttavia irrealizzabile. Ma proprio per questo essa non deve essere pensata come semplice fine dell'Esserci, come termine della sua esistenza inteso quale ultimo evento della vita; va invece compresa come l'essere dell'Esserci "per" la propria fine, come quel farsi fine dell'Esserci che mobilita l'esistenza nella sua tensione in avanti, nel suo essere-avanti-a-sé.

Questo può essere considerato uno dei risultati più rilevanti dell'analitica, poiché il fenomeno della morte viene sottratto alla concezione ordinariamente dominante – quella che la comprende nel suo essere per altri – e viene invece ricercato all'interno dell'esistenza stessa, cioè assumendolo nella prospettiva vissuta in prima persona e sottraendolo, inoltre, a ogni speculazione che tratti la morte come oggetto di cultura.

La morte potrebbe anzi essere considerata uno dei fenomeni fondamentali dell'esistenza più sistematicamente misconosciuti dall'interpretazione che, innanzitutto e per lo più, se ne ha. È infatti nel Si che la morte viene travisata nel suo carattere mondano ed empirico, soffocata nella chiacchiera e deformata nell'equivoco. Essa viene intesa come un evento che prima o poi toccherà a tutti, dal momento che, come si sa, tutti siamo destinati a morire; e, insieme a tale certezza, si accompagna una tranquillizzante indeterminatezza temporale: sì, tutti prima o poi si morirà – ma, in fondo, quando accadrà non si sa[688]. Nel concepire la morte come un evento che verrà, ineludibile ma oscuro nel suo futuro, il Si prefigura anche il modo in cui ci si deve rapportare ad essa, e ciò non soltanto delineando un atteggiamento – per esempio non pensarci, non darle peso – ma stabilendo, ancora prima, la tonalità emotiva che le compete. Della morte, tipica è la paura che se ne ha[689]; il che equivale a dire che della morte *si* ha paura. E ciò, in verità, abbastanza coerentemente con le premesse.

---

[688] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 303-311.
[689] Cfr. Ivi, p. 305.

Come si è detto in precedenza, peculiare della paura è il fatto che ci si impaurisca sempre per un determinato oggetto, che viene disvelato come minaccioso. Ma allora quale oggetto potrebbe meglio prestarsi alla paura se non la morte, ciò che massimamente minaccia l'Esserci mettendone a repentaglio l'esistenza? Se la paura è sempre paura di un ente determinato, la morte sarebbe allora ciò che è in assoluto più temibile – tanto è vero che massima è la paura di tutto ciò che annuncia con evidenza una possibilità di morte.

Il discorso, però, non si esaurisce in questa constatazione. Il punto decisivo è che la paura della morte sussista, e si diffonda come tonalità emotiva ampia e condivisa, in virtù di una preventiva riduzione della morte a oggetto, cioè a evento mondano per altri. Seguendo Heidegger, per comprendere il perché della "necessaria" paura relativa alla morte non bisogna anzitutto cercarne la ragione nelle motivazioni teologiche, culturali, biologico-evoluzionistiche o psicologiche; bisogna piuttosto partire dall'esplicitazione analitica dell'interpretazione media e dilagante della morte, radicata nell'essere stesso dell'Esserci, cioè dal fatto che la morte venga essenzialmente considerata come oggetto, ridotta nel suo oggettivo per altri; ed è solo una volta compiuta tale riduzione che la corrispettiva tonalità emotiva della morte diviene la paura. Stabilito questo nesso, e divenuto esso opinione comune, il Si decide anche come tale paura debba essere affrontata e gestita, vale a dire eludendola, producendo così un ulteriore misconoscimento della morte nel suo senso originariamente esistenziale. Con il fraintendimento che assume la morte come oggetto, e con la dissimulazione della paura a essa corrispondente, si chiude definitivamente il tappo sulla morte in quanto morte esistenziale.

A questo punto, però, sorge un problema. Se per Heidegger la morte non è in generale un oggetto e, per di più, non può neppure essere intesa come possibilità realizzabile – ed è per questo che è un'impossibilità –, diventa urgente chiarire come si configuri quel tipo di comprensione che l'Esserci eserciterebbe originariamente nei suoi confronti, cioè come l'Esserci comprenda la morte in senso proprio, nel suo significato oggettivo e condivisibile – intersoggettivo. L'istanza di originarietà, infatti, nel tentativo di salvaguardare e portare in luce la morte come essere-per, vieta che di essa si possa avere conoscenza per via mediata, attraverso le più o meno dirette testimonianze di altri Esserci, quali sarebbero, ad esempio, il racconto di chi ha assistito al decesso di qualcuno o la trattazione della morte come oggetto culturale, messo a tema o in scena in un qualche ambito del sapere. Tutti questi modi di accedere alla morte – che, se facciamo mente locale, sono precisamente i modi più immediati in cui nella quotidianità si ha a che fare con essa, perlomeno nel contesto europeo – non possono infatti essere considerati esperienze originarie della morte, poiché l'essere-per-la-morte esistenziale vi risulta occultato e restituito secondo diverse forme di reificazione – e, come ormai dovrebbe essere

chiaro, anche il decesso di qualcuno cui assistiamo rientra pienamente in questa dinamica, in quanto morte per altri (in questo caso per noi). Ogni forma di mediazione deve dunque essere esclusa.

Una volta impostato in tal modo il piano argomentativo, si comprende bene che l'unica strada percorribile debba necessariamente muovere dall'esperienza in prima persona, in virtù del carattere esistenziale della morte che si intende portare in luce; ma questa, a sua volta, non può ricorrere ad alcuna mediazione, nemmeno a quella del senso verbale, significativa in senso pregnante. Se però la morte, in quanto morte, non può essere ridotta a contenuto alcuno, allora il suo afferramento dovrà essere cercato in un'altra dimensione di apertura appartenente all'Esserci, nel cui fondo possa rendersi disponibile l'esperienza – tutta interna – dell'essere-per-la-morte.

Tracciata la rotta *per via negationis*, il primo tentativo potrebbe essere quello di cercare l'essere-per-la-morte effettivo nella tonalità emotiva della paura. Ma, come si è appena osservato, nella paura si trova soltanto l'oggetto morte, che consiste nel suo essere per altri come evento mondano del decesso. Per questo la paura deve essere esclusa.

Ma ciò vuol dire che va esclusa qualsiasi via di accesso emotiva, oppure che proprio tramite quest'ultima si dà un originario afferramento della morte nel suo essere-per esistenziale? Non è stata forse messa in luce, in precedenza, la differenza tra la paura e la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia, la quale non ha alcun oggetto determinato se non l'esistenza stessa, l'apertura dell'essere-nel-mondo in quanto tale nella sua gettatezza?

> Innanzitutto e per lo più l'Esserci non ha alcuna "conoscenza" esplicita o addirittura teorica di essere consegnato alla morte e che perciò essa fa parte del suo essere-nel-mondo. L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel suo modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia. L'angoscia d'avanti alla morte è angoscia "davanti" al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il per-che dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci. L'angoscia non dev'essere confusa con la paura del decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di "depressione", contingente, casuale, del singolo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato *per* la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si fa più netta la differenza rispetto al semplice scomparire, al puro cessare di vivere e infine all'"esperienza vissuta" del decesso[690].

Ciò che Heidegger sta sostenendo in queste righe è che l'angoscia, quale situazione fondamentale dello spaesamento dell'Esserci – nella quale emerge, come abbiamo notato

[690] Ivi, p. 301.

prima, tanto il senso trascendentale dell'essere-nel-mondo quanto quello del nulla del mondo consegnato all'esistenza – possieda in realtà una sorta di contenuto, o quantomeno una sorta di determinazione costitutiva: l'angoscia è angoscia di morte, il che significa che la morte esistenziale si dà come essere angosciato dell'Esserci.

L'ambiguità di questa attribuzione dipende dal fatto che, se la morte è ciò che si dà nello stato di angoscia, non si può rigorosamente parlare nei termini di contenente e contenuto. E ciò sia perché l'angoscia non è dinanzi ad alcunché di determinato, ma è tale di fronte al nulla, nelle sue due accezioni; sia perché la morte, esistenzialmente intesa, non può essere di principio qualcosa di strutturato mediatamente e oggettivamente, e dunque non può costituire un contenuto. Essa deve quindi essere intesa come l'altra faccia dell'angoscia e, reciprocamente, l'angoscia come l'altra faccia della morte, secondo tale unità strutturale.

Nel dileguarsi del mondo nei suoi significati, e nella riconduzione del senso fondamentale di quest'ultimo alla finitezza dell'Esserci, quest'ultimo comprende la totalità del proprio essere secondo la Cura, il cui senso fondamentale è l'avanti-a-sé, quell'aver da essere il proprio poter-essere che costituisce la differenza decisiva dell'esistenza rispetto alla presenza. Nello sprofondare del mondo nel suo nulla, si fa innanzi la rimessione progettante in cui l'esistenza è gettata, e nell'angosciata trasparenza dell'Esserci nei confronti di se stesso – trasparenza emotiva, non comprensione concettuale – esso coglie l'essere-per-la-morte quale sua possibilità più propria. Ma se questa non può consistere in alcun oggetto in generale, né in alcuna possibilità realizzabile – e quindi non può essere alcun determinato significato per l'Esserci – allora essa consiste nella sua costitutiva temporalità adveniente, nella sua costitutiva motilità progettante sottratta all'inerzia quotidiana e ora ridestata nel suo decidersi, nel suo aver da essere.

Nel patimento emotivo dell'angoscia, nel quale il mondo diventa insignificante in quanto dall'Esserci significato, quest'ultimo viene sottratto alla quieta familiarità mondana e rimesso alla propria essenza progettuale; ma non secondo un chiarimento interpretativo o speculativo, bensì come vissuta rimessione pratica del mondo nelle proprie mani; poiché ciò che nel patema si fa palese è la dimensione trascendentale ed esistenziale di tutta la significazione possibile, che ha nell'Esserci il proprio polo relazionale costitutivo, costituito e, soprattutto, costituente l'essere-nel-mondo.

L'essere-per-la-morte consiste dunque in quel «poter-essere *più proprio*»[691] di cui l'Esserci si appropria nello stato di angoscia, nel quale la morte non viene compresa come fine

[691] Ivi, p. 300.

dell'esistenza, termine, decesso, ma come progetto che si fa "per" la propria fine, come temporalità esistenziale da realizzarsi, nel senso del finire quale processuale compiersi e realizzarsi di un'esistenza nuda, patita nel nulla del proprio fondarsi. L'essere-per-la-morte non consiste nel comprendere la morte come capolinea, né tantomeno nella percezione dell'imminente pericolo di morire; consiste piuttosto nell'appropriazione positiva, angosciatamente vissuta, del proprio e autentico poter-essere, poiché è così che l'Esserci viene disvelato a se stesso come ciò a partire da cui la significatività mondana è data, come ciò a partire da cui può darsi la possibile conformazione di un mondo, nonché la posizione, il perseguimento e il raggiungimento di fini e obiettivi di vita, nell'immediato o nell'ampio raggio della realizzazione esistenzialmente possibile. L'essere-per-la-morte ridesta la Cura come proprio, autentico progetto.

5.1 L'ambigua determinazione del concetto di morte

Quanto sinora osservato è stato ricavato in modo alquanto fedele al testo heideggeriano. E tuttavia, sul piano teorico, una serie di difficoltà risulta ineludibile.

Se prendiamo sul serio il fatto che la morte, dal punto di vista originario ed esistenziale, non sia un evento mondano, e che quindi non coincida con il decesso – questo punto va tenuto fermo –, rimane problematica la maniera in cui la morte possa essere intesa come tale entro una prospettiva esistenziale, interna. Heidegger afferma che la morte consiste nella possibilità estrema, inaggirabile e insuperabile, in quanto ogni altra possibilità dell'esistenza deve necessariamente realizzarsi prima di essa, venendo così a costituire una sorta di coperchio del possibile esistenziale, al di là del quale non resterebbe che mera presenza, semplice *Existenz*. Per questo motivo, essa non consiste neppure in una possibilità realizzabile, poiché ciò che, in senso rigoroso, è realizzabile lo è soltanto per l'esistenza, che si fa essere le possibilità presso cui è, nel trascendimento dell'ulteriore. La morte è allora, nello stesso tempo, impossibilità in un duplice senso: sia in quanto possibilità che annichilisce l'esistenza, sia in quanto possibilità non rigorosamente realizzabile. Essa è il margine estremo dell'esistenza.

Ma allora sorge spontaneamente la domanda: se la morte non è il decesso, poiché in tal caso sarebbe morte per altri, e se non è neppure una possibilità realizzabile, donde trae la morte il proprio senso? A partire da che cosa si instaurerebbe il legame teoretico tra ciò che, a un livello ancora indeterminato, può essere inteso come possibilità estrema, al limite con l'impossibilità, e la morte in quanto morte? Detto altrimenti: che cosa legittimerebbe ragionevolmente la coincidenza della morte con l'essere estremo di una possibilità?

Spontaneamente verrebbe da rispondere: il fatto che, quando si muore, l'esistenza cessa e si diviene mera presenza. Ma da dove ci viene la spontaneità di tale risposta? Come sappiamo ciò che stiamo affermando? Certamente non a partire da un'esperienza in prima persona, poiché, se così fosse, non se ne potrebbe mai discutere. E tuttavia, seguendo Heidegger, dovremmo sforzarci di tenere distinta la morte per altri dall'essere-per-la-morte esistenziale, autentico.

Ma allora donde trae l'essere-per-la-morte i propri contenuti di morte? Da noi? No – non possiamo che rispondere: dalla morte degli altri. Eppure Heidegger ci dice insistentemente che non dobbiamo intendere la morte come fine della vita, ma che essa deve trovare posto sempre all'interno del progetto dell'esistenza, e che proprio per questo ne rappresenterebbe la possibilità estrema. Ma, ancora, chiediamoci: donde si trae legittimamente il carattere di estremità e di inaggirabilità della morte? Forse da noi stessi? Di nuovo, no. Se una risposta deve essere fornita, e deve esserlo seriamente, non possiamo che rispondere: dagli altri – con buona pace di Heidegger.

Andando al punto: per quanto Heidegger si sforzi di compiere una tematizzazione originaria della morte, che muova dal *proprium* dell'Esserci individuale e non dalla morte per come essa è concepita per altri, nel Si, egli non può fare a meno di ricorrere a determinazioni necessariamente intersoggettive della significazione, poiché, se ci chiudessimo in noi stessi, non starebbe scritto da nessuna parte che l'estrema possibilità dell'esistenza coincida con la morte. Affermare ciò significa aver già accolto la morte per come essa è per altri – altrimenti non sapremmo neppure di che cosa staremmo parlando, dato che io non posso essere testimone esperente della mia morte. Anche quando Heidegger, subito dopo aver riconosciuto la morte come «possibilità *più propria*, *incondizionata* e *insuperabile*», afferma che essa «si fonda nel fatto che l'Esserci è in se stesso essenzialmente aperto e lo è nel modo dell'avanti-a-sé»[692], il problema permane – anzi, è proprio in tale affermazione che esso si lascia vedere con chiarezza. Dire che l'Esserci è costitutivamente avanti a sé, ossia, detto altrimenti, che «l'Esserci, fintanto che esiste, potendo-essere ha sempre *ancora qualcosa da essere*»[693], non equivale infatti a rendere ragione del fatto che l'estrema possibilità di tale poter-essere coincida con la morte.

Da un punto di vista argomentativo, il discorso di Heidegger sulla morte deve, in maniera più o meno implicita, far fronte all'infinità che quell'essere avanti a sé, inteso come poter-essere dell'esistenza, inevitabilmente evoca, e che, in linea di principio, non potrebbe arrestarsi mai – poiché, se si interrompesse, non sarebbe più esistenza. Per far fronte a tale problema, Heidegger è costretto ad accogliere l'ipotesi che vi sia una possibilità estrema che

[692] Ivi, p. 301.
[693] Ivi, p. 280.

ponga termine a tale serie, collocandosi appunto al margine tra l'esistenza e la presenza, facendone da soglia, e proprio per questo tale possibilità deve distinguersi da tutte le altre come impossibilità. Ma questo modo di concepire la morte quale limite interno/esterno dell'esistenza non può provenire dall'esistenza solipsistica, bensì da un'esistenza che abbia colto direttamente o indirettamente, negli altri, il pervenire di quella possibilità che è e rimane irrealizzabile in prima persona. Il fatto che la serie infinita delle possibilità strutturali dell'esistenza abbia un termine, cioè una possibilità insuperabile e insieme irrealizzabile, non può essere coltivato in modo endogeno dal singolo Esserci, perché si tratta di qualcosa di cui, solipsisticamente, non si può fare esperienza. È nella morte degli altri che comprendo l'estremità del mio esser possibile.

Tuttavia, al di là di tali *qui pro quo*, non dobbiamo però pensare che Heidegger tenti semplicemente di aggirare la sentenza epicurea, forzando le cose sul piano argomentativo e spingendosi così in un vicolo cieco. Lo scarto che egli intende tracciare rispetto a Epicuro, in verità, non riguarda propriamente il piano argomentativo della questione – egli non intende impegnarsi in alcun corpo a corpo. La sua critica mira piuttosto al fatto che il motto di Epicuro, più o meno consapevolmente, si sia fatto opinione e credenza collettiva, con l'effetto di precludere all'Esserci quotidiano una genuina e profonda meditazione sulla morte, e portando conseguentemente al misconoscimento dell'originaria possibilità di un'esistenza autenticamente progettata. Il discorso di Heidegger non mira quindi a superare quello del motto – dal momento che i nuclei argomentativi risultano insuperabili – ma tenta piuttosto di squadernarlo nelle sue ragioni, di renderlo oggetto di comprensione esistenziale. Come sottolinea Figal:

> Nel momento in cui per Heidegger la morte "se *è* essa è sempre essenzialmente la mia morte", egli mostra di condividere una premessa essenziale della posizione di Epicuro. Epicuro non negherebbe che la possibilità della morte abbia "il carattere di qualcosa" "a cui l'Esserci si *rapporta*". Egli nega unicamente che sia sensato lasciarsi impressionare dalla morte futura, perché in tal modo ciò che non ci turba quando è reale finirebbe per farci paura quando è solo atteso. Heidegger vuole tuttavia articolare ciò che Epicuro dà per scontato, ovvero la prospettiva in cui la propria morte in generale possa stare di fronte, e dato che si tratta di questo, egli ritiene essenzialmente improduttivo, nell'ambito dell'interpretazione dell'Esserci, l'orientamento della morte degli Altri[694].

E nondimeno, una volta assodata tale istanza, rimane comunque il problema del ruolo dell'alterità nella costituzione dell'essere-per-la-morte: Heidegger definisce la morte non come

[694] Figal G., *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, il melangolo, Genova 2007, pp. 230-231

evento, come termine della vita mia o altrui, ma come riappropriazione da parte dell'Esserci del carattere fondante e progettuale dell'esistenza, nel nulla dell'angoscia. Infatti, continua Figal subito dopo:

> È però possibile dubitare che questo punto di vista sia corretto. In fondo, è in generale ancora oscuro cosa significhi che la morte sia "l'estremo 'non ancora'" e come tale un'"imminenza che *sovrasta*" l'Esserci. In che modo apprendiamo il nostro futuro "non esser-ci più" se non in virtù della morte degli Altri? Nel momento in cui "una perdita d'essere può essere esperita in generale solo nell'"essere-presso" la morte di un altro uomo", allora la morte degli Altri assume un significato costitutivo per il rapporto con la morte in generale[695].

Messa da parte ogni fedeltà alle parole, l'essere-per-la-morte heideggeriano, *de facto*, non ha più nulla di ciò che solitamente pensiamo quando parliamo della morte, cioè della morte empirica; esso indica invece una dinamica prettamente esistenziale, interna alla sua motilità vissuta. Per questo, d'altro canto, l'essere-per-la-morte non può neppure essere assimilato al suicidio, che, a ben pensare, potrebbe sembrare la realizzazione effettiva della morte esistenziale, in quanto compimento estremo dell'estrema possibilità di non esserci più. Ma ciò significherebbe, ancora una volta, intendere la morte come un evento, come uno *step*, nell'ottica dell'entificazione e non dell'esistenza nel suo essere-per.

Ma allora, una volta intesa la morte come la possibilità più propria dell'Esserci nel senso del suo peculiare e autentico carattere progettuale, come si realizzerebbe concretamente per l'esistenza tale messa in atto? Oltre a una trasparenza dell'Esserci nei confronti di se stesso, che cosa comporterebbe ciò sul piano esistenziale in senso pregnante? Dobbiamo capire in che senso l'essere-per-la-morte conduca l'esistenza nella sua autenticità possibile.

5.2 Il problema teorico dell'anticipazione della morte: tra Heidegger e Sartre

Come si è appena affermato, l'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia. Dei due termini si può parlare come di una relazione polare fondamentale, poiché non è possibile considerare l'uno prescindendo dall'altro. Ciò emerge proprio in virtù di quanto essi chiamano in questione: da un lato l'angoscia, come stato emotivo fondamentale privo di un oggetto determinato; dall'altro ciò che, propriamente, un oggetto non è affatto, vale a dire l'essere-per-la-morte come tensione progettuale propria dell'Esserci.

[695] Ivi, p. 231.

Ma con questa definizione si intende forse dire che l'Esserci si trovi sempre nello stato della morte esistenziale, e che l'analitica si limiti in fondo a registrare una semplice datità ontologica?

No, non possiamo intendere le cose in questo modo. Se l'angoscia è necessariamente angoscia di morte, e se, a sua volta, la morte è la Cura vissuta nell'angoscia, allora tanto l'una quanto l'altra risultano soggette al fondamentale coprimento della quotidianità, nello stato della deiezione esistenziale. Quest'ultima, tornando su quanto già detto, non designa uno stato morale dell'esistenza, giudicato negativamente rispetto a un altro che invece sarebbe migliore, ma la strutturale comprensione, in senso ampio, che l'Esserci esercita a partire dalle cose del mondo e dagli altri, secondo i significati intersoggettivamente costituiti presso i quali si consuma il suo commercio intramondano, e che vengono ulteriormente scremati e consolidati nella forza conformistica del Si. La caratteristica peculiare di tale comprensione quotidiana consiste nel fornire all'Esserci uno stato di familiarità presso il mondo, sia per quel che riguarda i rapporti di utilizzabilità degli enti, sia per quel che riguarda i possibili progetti della sua esistenza, in quanto il ventaglio di ciò che è realizzabile in generale risulta già sempre strutturato entro un determinato orizzonte di mondo, all'interno del quale l'Esserci si trova gettato; progettante, sì, ma inscritto in un contesto. Abbiamo però visto come tale stato di sicurezza e di conforto, che accompagnerebbe il vivere quotidiano, possa essere bruscamente interrotto, e ciò accade quando l'Esserci è assalito dall'angoscia. In quanto stato emotivo fondamentale, essa lo sottrae alla mondanità per porlo dinanzi al nulla, nel senso della originaria, trascendentale ed esistenziale apertura dell'essere-nel-mondo, che si rivela essere il fondamento non fondato – in quanto gettato – di tutto ciò che è, del senso in generale.

Rispetto alle certezze e alle possibilità perpetuate dal Si, rispetto alla familiarità dei significati quotidiani, l'Esserci patisce, nell'isolamento cui è condotto dall'angoscia, il proprio profondo spaesamento nei confronti della mondità, comprendendo sé e il mondo nel nulla di tale fondarsi. Come abbiamo cercato di sostenere, per quanto Heidegger descriva in *Essere e tempo* il nulla limitatamente secondo l'apertura dell'essere-nel-mondo, e dunque un nulla che si presterebbe a essere inteso in senso eminentemente trascendentale, in realtà a giocarsi nell'angoscia è il lato più esistenziale di tale nulla: nello sprofondare dell'utilizzabilità, della significatività, di ogni possibilità di realizzazione dell'esistenza quali sogni, ambizioni, progetti – nello sprofondare di tutto ciò nel fondo dell'apertura – quanto c'è di significativo per l'Esserci, cioè ogni sfera del senso, viene ricondotto a nulla. Complessivamente, nello stato di angoscia l'Esserci perviene emotivamente al nulla tanto nella sua dimensione trascendentale,

come apertura, quanto nella sua dimensione esistenziale, in quanto il mondo in quanto tale viene svelato come correlato di un progetto gettato, finito, limitato, che vale nulla.

L'angoscia rappresenta la rottura essenziale tra l'Esserci e il mondo del con-essere e del Si, nell'isolamento che lo conduce alla comprensione di sé e della possibilità di tutto ciò che è. L'angoscia riduttiva sarebbe allora la riconduzione statica, orizzontale, dell'Esserci al proprio *proprium*, e in questo senso consisterebbe nel primo *switch* all'autenticità. Si ricordi infatti che abbiamo presentato autenticità e inautenticità secondo il "ciò a partire da cui" l'esistenza si comprende e si progetta, traducendole per questo letteralmente come proprietà e improprietà dell'Esserci.

Ma Heidegger mostra successivamente – secondo le ultime pagine da noi prese in esame – che l'angoscia è essenzialmente angoscia di morte, e che le due rappresentano così le due facce della medesima medaglia. Per questo possiamo considerare l'essere-per-la-morte come il rilancio verticale, dinamico, di quella riconduzione al *proprium* che avviene nella sospensione del mondo. Come abbiamo appena esplicitato, infatti, la morte esistenzialmente vissuta non deve essere intesa in alcun modo come il pervenire al fine della vita, come il decesso, ma come la dinamica fondamentale della Cura nel suo rendersi esplicita nello stato di angoscia. Così come l'angoscia permette all'Esserci di cogliere l'unità del proprio essere come «essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo)»[696], l'essere-per-la-morte consiste nella messa in opera di tale trasparenza, poiché l'afferramento, da parte dell'Esserci, della propria Cura non avviene come mera comprensione concettuale, come semplice presa d'atto di un contenuto, ma come apertura emotiva e fondamentale a sé e al mondo, cooriginariamente progettante. L'essere-per-la-morte non si fa a parole, ma si mette in atto nella totalità stessa del vivere dell'Esserci: diventa una lente dell'apertura. Ed è per questo che Heidegger descriverà la «chiamata» dell'autenticità come silenziosa:

> La chiamata non afferma nulla, non dà alcuna informazione su eventi mondani, non ha nulla da dire (…). *Al* se-Stesso richiamato non è detto "nulla"; esso è semplicemente *ridestato* a se-Stesso, cioè al suo più proprio poter-essere»[697]. «La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesante del *tacere*. E ciò perché la voce della chiamata non spinge il richiamato nelle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo trae fuori da esse *richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente* (…). La chiamata, emotivamente pervasa di angoscia, fa sì che l'Esserci possa progettarsi nel suo poter-essere più proprio[698].

[696] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 235.
[697] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., rispettivamente p. 327.
[698] Ivi, p. 331.

Ma, in ogni caso, che cosa significa mettere in atto la morte, se essa non è una possibilità realizzabile? Heidegger dice:

> L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi *alla morte* in modo che essa, in questo essere e per esso, si sveli *come possibilità*. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di *anticipazione della possibililità*[699].

Possiamo dire che proprio con questa frase riemergono, in forma amplificata, i problemi teorici che l'essere-per-la-morte porta con sé. Ricapitoliamo brevemente gli ultimi passaggi argomentativi compiuti da Heidegger sino a tale affermazione.

Si è detto che l'angoscia è lo stato emotivo fondamentale dell'Esserci, nel cui isolamento esso perviene alla comprensione della totalità del proprio essere nell'articolazione della Cura. Una volta chiarito ciò, Heidegger si chiede che cosa garantisca all'Esserci una completezza per quanto riguarda il suo totale essere possibile, completezza che verrebbe sistematicamente tradita dal costitutivo aver da essere quale tratto discriminante dell'esistenza – qui non si tratta più di pervenire alla totalità delle strutture dell'esistere nella loro unità, che è la funzione metodologica dell'angoscia, ma della totalità concreta di ciò in cui l'esistenza dell'Esserci può realizzarsi. L'esigenza di introdurre nell'analitica tale problema è essenzialmente motivata dal fatto – non esplicitamente dichiarato da Heidegger – che, per come è stato delineato l'essere dell'Esserci, il suo aver da essere possibilitante, realizzante e trascendente debba, in linea di principio, tendere necessariamente all'infinito, poiché, se l'Esserci è in quanto tale esistenza e se l'analitica è di questo specifico ente che intende trattare, allora risulterebbe inscalfibile e ineludibile il perpetuarsi di tale costitutivo aver da essere, con la conseguenza di mettere al repentaglio la serietà e la realisticità della descrizione esistenziale di *Essere e tempo*: l'umano sembrerebbe essere onticamente eterno. Per affrontare tale difficoltà, e insieme garantire all'analitica una completezza descrittiva, Heidegger introduce il tema della morte come «possibilità di essere-un-tutto da parte dell'Esserci»[700], vale a dire come possibilità, da parte di quest'ultimo, di non mancare più di nulla. Il tema della morte fa dunque il suo ingresso in maniera ambigua: esso è motivato dal fatto che altrimenti l'Esserci sembrerebbe essere una forma eterna; e tuttavia, considerando i contenuti esposti prima dell'introduzione della morte, questo passaggio non risulta né prevedibile né scontato; inoltre, se l'analitica deve partire da una messa in chiaro dell'Esserci nella quotidianità del suo vivere,

[699] Ivi, p. 313.
[700] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 284.

così come è stato tenuto fuori dalla trattazione il tema della nascita[701], allo stesso modo ci si sarebbe potuti aspettare per quello della morte. Vediamo quindi come, in realtà, vi siano e non vi siano motivazioni strettamente endogene all'introduzione del tema, e vorremmo mettere in luce tale ambiguità nelle pagine che seguono.

Della morte si dice che consista nell'estrema, cioè nell'ultima possibilità dell'esistenza, la quale, proprio per questo, sarebbe impossibile a realizzarsi, in quanto limite dell'esistenza non trascendibile verso alcunché. E tuttavia Heidegger insiste fino allo sfinimento sul fatto che la morte non debba essere intesa come decesso, cioè come essa è per altri, ma che vada compresa all'interno dell'esistenza stessa, in prima persona, quale mia e insostituibile possibilità ultima ed estrema; nessuno può assumersi la morte di un altro. Infine, a completare il quadro, si afferma che l'essere-per-la-morte sia l'altra faccia dell'angoscia e che quest'ultima sia sempre angoscia di morte.

Qui, da un punto di vista argomentativo, ci si aprono due strade. Occorre fermarsi a riflettere.

Tale arresto, per quanto possa destare sospetto nel lettore, non corrisponde in realtà a una nostra arbitraria congettura interpretativa. È Heidegger stesso a delineare due vie argomentative, presentate nella trattazione come due momenti consecutivi, ma poi fatte valere come se fossero le due facce di un medesimo fenomeno esistenziale. A nostro modesto parere, però, queste due vie risultano inconciliabili nei loro contenuti. Il problema concerne il rapporto tra angoscia e morte, e la loro reciproca cooriginarietà e unità, sostenuta da Heidegger, nell'ottica dell'anticipazione.

La prima via è quella che, partendo dall'angoscia, si riallaccia alla Cura: l'essere-per-la-morte, in conseguenza del preventivo rigetto di ogni riferimento alla morte nella prospettiva del decesso o del termine della vita, indicherebbe la possibilità di appropriazione dell'Esserci nei confronti di sé e del mondo nel ridestamento operato dall'angoscia. La morte, così esistenzialmente intesa, consisterebbe nella messa in atto del carattere progettuale dell'Esserci a partire da se stesso, autenticamente, in quanto isolato nell'angoscia.

Questo discorso non sembra sollevare particolari problemi, anzi appare abbastanza ragionevole: nell'angoscia si dà all'Esserci l'unità del proprio essere come Cura, e questa viene

[701] L'esclusione del tema della nascita dall'analitica potrebbe forse essere ricondotta alla tendenza heideggeriana a non pensare l'Esserci, nel suo essere, a partire da un livello materiale e corporeo di considerazione. Al di là di tale omissione, sarà tuttavia Hannah Arendt a spostare il baricentro dall'essere-per-la-morte alla natalità, assumendo quest'ultima come categoria fondamentale dell'azione e, più radicalmente, come categoria centrale del pensiero politico (cfr. Arendt H., *Vita activa. La condizione umana* [1958], trad. it. di Finzi S., a cura di Sini C., RCS MediaGroup, Milano 2022).

ora messa in atto in maniera consapevole, propria, facendosi esplicita prassi di vita. Inoltre, va ricordato in via preliminare che l'angoscia è uno stato emotivo che assale l'Esserci improvvisamente, che lo rapisce alla quotidianità senza ragioni né perché, e che, proprio in virtù della sua indeterminatezza oggettuale, non può essere né innescata da un determinato ente né volontariamente e deliberatamente evocata[702]. L'Esserci piomba nell'angoscia.

La seconda via argomentativa è invece quella che, muovendo sempre dall'angoscia, conduce sino alla citazione sopra riportata, vale a dire all'essere-per-la-morte come anticipazione dell'estrema possibilità.

Ma è possibile che questo collegamento non ci scandalizzi? Dopo aver detto innumerevoli volte che: 1) la morte non è quella oggettiva per altri, 2) che essa non può dunque coincidere col cessare della vita, 3) che la morte è la possibilità impossibilitata a realizzarsi in prima persona – come si può allo stesso tempo sostenere che la messa in atto dell'essere-per-la-morte consista nell'anticipazione della morte?

Come Heidegger ha già anticipato, non dobbiamo con ciò pensare al suicidio, giacché questo equivarrebbe a perdere proprio quell'intorno di esistenza all'interno del quale l'essere-per-la-morte va invece ricercato. Egli specifica allora:

> Se con l'essere-per-la-morte non si intende la "realizzazione" della morte, esso non può significare il sostare dinanzi alla fine come semplice possibilità (…). Al contrario, nell'essere-per-la-morte, se esso, comprendendo, deve dischiudere questa possibilità come *tale*, la possibilità deve esser compresa senza indebolimenti *come possibilità*, deve essere sviluppata *come possibilità* e in ogni comportamento verso di essa deve essere *sopportata come possibilità*[703].
>
> .

L'essere-per-la-morte, in questa prospettiva, non consisterebbe dunque nel portare a compimento la morte, né nel considerarla come una possibilità realizzabile in vista di qualcos'altro, ma nell'accogliere la possibilità della morte entro la vicinanza dell'esistenza, presso di sé, come luce sotto cui verrà a disegnarsi il nostro ulteriore vivere e progettarci. Da qui si comprenderebbe anche il riferimento all'autenticità. Se l'essere-per-la-morte consiste nel mantenere viva la possibilità della propria morte, cioè della propria finitezza nella quale si è rimessi nello stato di isolamento dell'angoscia, il progettarsi dell'Esserci dovrà necessariamente

[702] «Questo spaesamento rode costantemente l'Esserci e minaccia, sia pure inesplicitamente, la sua quotidiana dispersione nel Si. Tale minaccia può, di fatto, accompagnarsi a una totale sicurezza e alla normalità del prendersi cura quotidiano. L'angoscia può sorgere dalla più innocua delle situazioni. Essa nemmeno bisogno di quella oscurità in cui, per lo più comunemente, uno si sente spaesato» (Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 231).
[703] Ivi, p. 313.

organizzarsi in maniera propria, cioè autentica, in virtù del *proprium* essere-per-la-morte pervenuto nell'angoscia.

Ma questo – ci chiediamo, andando al punto – pur negandolo e ripetutamente negandolo, non vuol forse dire, di fatto, che: 1) la morte è, nella sostanza, la mia finitezza colta a partire dal fatto che la vita abbia un termine, 2) che essa allora consista nella possibilità del decesso, 3) e che quindi la mia morte sia fondamentalmente morte costituitasi nel per altri? La risposta, al di là di quanto Heidegger si ostini a negare, è affermativa.

Pur dicendo che l'essere-per-la-morte consista nell'anticipazione della morte, e tenendo fermo che con quest'ultima non si intenda la realizzazione in prima persona di tale possibilità, essa, in quanto possibilità estrema, ultima e inaggirabile, è rivestita di tali determinati contenuti, come effettivi e caratteristici contenuti di morte, necessariamente a partire dagli altri; detto altrimenti, l'anticipazione della morte propria dell'essere-per-la-morte esistenziale è l'anticipazione della morte come morte, come fine della vita, decesso, che io esperisco e che si costituisce nel per altri. Del resto, non è forse lo stesso Heidegger a insistere sul carattere ontologicamente originario e quindi imprescindibile del con-essere?

Inoltre, tornando a quanto esposto nella prima via argomentativa, una cosa è dire che l'essere-per-la-morte è l'appropriazione del carattere esistenziale e progettuale della Cura che si consuma nello stato di angoscia, nel quale l'Esserci piomba oltre ogni previsione e volontà; altra cosa è sostenere che nell'angoscia – posto che Heidegger ha detto che l'angoscia è angoscia di morte – si dia l'anticipazione della possibilità della morte, che dev'essere per forza intesa come decesso, limite e termine della vita, il non-più-possibile di ogni possibile.

Se la morte non fosse la morte per altri, allora che cosa dovrebbe concretamente anticipare l'Esserci, mantenendolo vivo? Il menù della cena? No, la possibilità di morire. Ma allora o si ammette che la mia morte è essenzialmente per altri, e può così aver senso parlare di anticipazione, oppure la seconda via va totalmente esclusa a vantaggio della prima. Ma se si prende per buona la prima, allora il discorso sull'autenticità non necessita di quello sulla morte, poiché una riconduzione al *proprium* sarebbe già sufficientemente operata dall'angoscia – strada che, infatti, verrà ampiamente battuta da Sartre ne *L'essere e il nulla*.

Rimanendo però a Heidegger, sarebbe in effetti molto più plausibile e coerente dire che nello stato di angoscia l'Esserci giunga alla comprensione del nulla esistenziale e trascendentale del mondo – cioè della finitezza così intesa – come rimessione al proprio autentico poter-essere in quanto circondato di nulla – e in ciò consisterebbe pertanto l'essere-per-la-morte, che di fatto non avrebbe più nulla a che fare con la morte in quanto tale, decesso, ma con l'autentico progettarsi –; piuttosto che dire che l'essere-per-la-morte sia l'anticipazione e il mantenimento

della possibilità della morte, di cui si dice al tempo stesso che non vada intesa né come per altri né come decesso, e rispetto a cui non si comprende nemmeno bene in che rapporto stia tutto questo con l'angoscia.

Certo, il rapporto potrebbe essere colto da un punto di vista formale, in virtù del fatto che l'angoscia, quale situazione emotiva fondamentale, non abbia un oggetto determinato innanzi a sé e che la morte non possa (non debba, secondo Heidegger) essere nulla di oggettuale e oggettivo: angoscia e morte sarebbero formalmente l'una per l'altra. Ma, da un punto di vista contenutistico, non vi è nulla che leghi necessariamente i due termini, nulla che ne rappresenti l'imprescindibile filo rosso e li faccia apparire nell'unità di un medesimo fenomeno esistenziale. Si può parlare senza difficoltà di angoscia e autenticità – e con una certa efficacia argomentativa – senza dover introdurre il tema della morte. Come si è detto prima, quest'ultima non è propriamente sostenuta da alcuna istanza strettamente endogena, ma piuttosto da un'esigenza più formale che contenutistica.

Riassumendo, dunque, secondo la prima via argomentativa il legame tra angoscia e morte sussisterebbe in virtù dell'unità delle strutture dell'Esserci, che nell'angoscia riduttiva si renderebbe manifesta come Cura, e l'essere-per-la-morte non sarebbe altro che la riappropriazione del carattere progettuale dell'Esserci, secondo cui della morte per come la conosciamo è, fondamentalmente, nulla: la morte dell'essere-per-la-morte, così inteso, non ha alcunché di morte. Per quanto riguarda la seconda via, invece, l'unico legame che legittimerebbe l'assimilazione di angoscia ed essere-per-la-morte – oltre la questione formale – sarebbe il fatto che nell'angoscia ci si angosci del fatto che noi prima o poi si muoia, motivo per cui tutto il mondo, tutto il senso diventa simulacro di nulla, in quanto disvelato da una nullità morente, finita in questo senso. Ma questo significa accogliere la morte come la possibilità estrema del decesso, e dunque nel suo costituirsi per altri, cosa che invece Heidegger è ben lontano dall'ammettere.

Se si vuole tenere insieme quanto precede, l'unica via perché le due linee argomentative possano davvero convergere e venir pensate come i due lati di una medesima struttura concettuale è concedere due punti: anzitutto, che la morte sia il termine della vita, il decesso; inoltre, che essa, in quanto tale, sia necessariamente per altri. Solo a partire da queste due ammissioni diventa poi possibile integrare tale contenuto nell'essere-per-la-morte come progetto autentico e angosciato dell'esistenza nella trasparenza della Cura, rendendo così intelligibile il discorso sull'anticipazione della morte. Se, al contrario, i primi due punti non vengono concessi, allora resta praticabile soltanto la prima via, quella secondo cui la morte esistenziale è irriducibile al suo essere oggettivo per altri; ma, in questo caso, l'essere-per-la-

morte non ha più, in senso stretto e concettuale, nulla a che fare con ciò che comunemente intendiamo quando parliamo della morte. Esso finirebbe per designare soltanto la dinamica fondamentale del progettarsi autenticamente appropriato nell'angoscia; e la "morte" dell'essere-per-la-morte, così intesa, non sarebbe allora che un'aggiunta superflua, una parola vuota, *flatus vocis*.

È precisamente nella critica di Sartre all'essere-per-la-morte che questa tensione argomentativa del discorso si lascia vedere con particolare evidenza. Secondo lui, l'essere costitutivamente per altri della morte, che Heidegger espelle dalla porta, rientrerebbe in sostanza dalla finestra:

> Se è vero che il realismo dogmatico ha avuto torto di vedere nella morte lo *stato di morte*, cioè un trascendente della vita, cionondimeno la morte, quale scopro come *mia*, impegna necessariamente qualcosa d'altro da me. In quanto, infatti, è annullamento sempre possibile dei miei possibili, è al di fuori delle mie possibilità e non posso quindi attenderla, cioè gettarmi verso di lei come verso una delle mie possibilità. Non può dunque appartenere alla struttura ontologica del per-sé. Finché è il trionfo dell'altro su di me, rinvia a un fatto fondamentale, certo, ma del tutto contingente, come abbiamo visto, che è l'esistenza dell'altro. Non conosceremmo *questa* morte se l'altro non esistesse: essa non potrebbe né manifestarsi a noi, né soprattutto costituirsi come la metamorfosi del nostro essere in destino: sarebbe in realtà la scomparsa simultanea del per-sé e del mondo, del soggettivo e dell'oggettivo, del significante di tutti i significati[704].

A ciò si aggiunge un ulteriore rilievo, ed è ancora Sartre a formularlo: la finitezza umana non è necessariamente vincolata al tema della morte, come noi stessi abbiamo cercato di sostenere. «La morte è un puro fatto come la nascita: viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità»[705]; «si crede spesso che sia la morte a costituire e a rivelare la nostra finitezza»[706]. E poi precisa:

> (…) la morte è un fatto contingente che dipende dalla fatticità; la finitezza è una struttura ontologica del per-sé che determina la libertà e non esiste che mediante il libero progetto del fine che mi annuncia il mio essere. In altre parole, la realtà-umana sarebbe finita, anche se fosse immortale, perché si rende finita scegliendosi umana. Essere finito vuol dire scegliersi, cioè farsi annunciare ciò che si è, proiettandosi verso un possibile a esclusione degli altri. L'atto stesso della libertà è dunque assunzione e creazione della finitezza[707].

[704] Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, cit., pp. 619-620.
[705] Ivi, p. 620.
[706] *Ibidem*.
[707] Ivi, 621.

Del resto, anche Heidegger porrà l'accento sulla finitezza intesa come necessità della libertà, nella delineazione dell'Esserci nel suo essere «colpevole»[708]. È per questa ragione che, per Sartre, la morte non può assurgere a principio guida dell'esistenza:

> Così, dobbiamo concludere contro Heidegger che, lungi dall'essere la mia propria possibilità, la morte è un *fatto contingente* che, in quanto tale, mi sfugge per principio e dipende originariamente dalla mia fatticità. Non posso né scoprirla, né attenderla, né prendere un atteggiamento verso di essa perché è ciò che si rivela come inscopribile, ciò che disarma tutte le attese, ciò che si infiltra in tutti gli atteggiamenti, e particolarmente in quelli che si prenderebbero di fronte a essa, per trasformarli in comportamenti esteriorizzati e cristallizzati, il cui senso è per sempre affidato ad altri invece che a noi stessi[709].

Inoltre, come scriverà diversi anni più tardi, in differente contesto: la storia è «forata: i suoi morti sono miliardi di buchi che la lacerano»[710].

Dunque, se si guarda bene alla questione, si potrebbe essere tentati di ritenere che Sartre sbagli nel pensare che Heidegger intenda la morte come una possibilità esistenziale, vale a dire realizzabile dall'Esserci; e, da un punto di vista filologico, ciò sarebbe in effetti inesatto. Ma la questione cambia nel momento in cui Heidegger parla dell'anticipazione della morte come precorrimento, cioè come vivo mantenimento, nel progetto dell'esistenza, di tale estrema impossibilità. In quel momento, il carattere ultimo ed estremo di tale possibilità, la delineazione sia pure generica dei suoi contenuti, deve necessariamente essere attinto dalla morte per altri; altrimenti non si capirebbe affatto perché l'estrema possibilità in generale debba coincidere proprio con la morte. Resterebbe cioè oscuro donde la morte tragga i suoi contenuti di morte, e perché l'estrema possibilità dell'Esserci non debba essere, semplicemente, qualsiasi altra possibilità. Stabilire questa coincidenza implica necessariamente aver già compreso la morte come morte per altri, e dunque come estrema possibilità in quanto in altri costituitasi. Se l'alterità entra in modo imprescindibile nella costituzione della morte, allora quest'ultima emerge come possibilità per altri: essa resta sì irrealizzabile per me da un punto di vista teorico – Epicuro: se ci son io non c'è la morte e se c'è la morte non ci son io – ma, concretamente, viene assunta come realizzabile nella misura in cui Heidegger la rende oggetto dell'anticipazione – altrimenti che cosa anticipiamo, che cosa manteniamo vivo? – e così si comprende anche perché la morte sia da lui intesa come elemento della finitezza dell'Esserci,

[708] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 339-340.
[709] Sartre J.-P., *L'essere e il nulla*, cit., p. 620.
[710] Sartre J.-P., *L'intelligibilità della storia*, cit., p. 406.

la quale non può consistere in altro, in questo contesto, se non nel fatto che irrimediabilmente si muoia.

Si può allora formulare il punto in modo ancora più netto. Sartre fraintende Heidegger quando pensa che questi assuma la morte come possibilità realizzabile; ma, sotto un altro profilo, i due condividono lo stesso sfondo, quello epicureo. La differenza sta nel fatto che Sartre riconosce esplicitamente alla morte il suo necessario essere per altri, poiché è a partire da questi che la morte si costituisce come morte, e senza di essi non avrebbe alcun modo di darsi. Heidegger, da parte sua, non nega l'oggettività della morte, ma tenta di risalire a un piano più originario della questione, portandola nell'esistenza in prima persona; per questo l'essere-per-la-morte non coincide con la morte per altri. Ma, così concepita, la morte non coincide neppure con la possibilità del decesso. Finché il suo ragionamento si arresta qui, il problema non sorge; esso compare nel momento in cui Heidegger afferma che l'essere-per-la-morte non è soltanto il progetto dell'esistenza nella trasparenza dell'angoscia, ma è l'anticipazione della morte come possibilità della mia impossibilità. Da quel momento, nella misura in cui la morte diviene oggetto di tale anticipazione – che non è una realizzazione –, essa viene tuttavia pensata come possibilità; e, in quanto tale, essa si è costituita dapprima nel per altri e, inoltre, come morte, cioè come possibilità del decesso. È in questo senso che Sartre ha ragione. Heidegger, infatti, nega che l'essere-per-la-morte abbia a che fare con l'anticipazione – ancora una volta: non la realizzazione – della morte come possibilità del decesso; ed è proprio qui che si produce il corto circuito.

Per quanto riguarda l'essere-per-la-morte, non ci troviamo dunque né di fronte a un mero gioco di parole né a una semplice fallacia logica[711], ma davanti a un problema di teoria filosofica. Se la morte viene intesa come possibilità, fermo restando che essa resta irrealizzabile in prima persona – e dunque impossibilità –, allora essa si è necessariamente costituita nel per altri, e precisamente come possibilità della morte in quanto decesso. È la negazione di questi passaggi argomentativi a costituire il vero problema, non altro. Resta comunque da tenere sempre presente che l'intento di Heidegger consiste nel sottrarre la morte a quell'epicureismo divenuto senso comune per le masse, secondo cui essa non sarebbe che un evento mondano, empirico, per altri, per riportarla invece in modo fruttuoso nel progetto stesso dell'esistenza.

[711] In questa direzione si muove invece Edwards P., *Heidegger and Death as 'Possibility'*, «Mind», 84, 336, 1975, pp. 548-566.

6. L'essere-per-la-morte come passaggio all'autenticità esistenziale

Dopo queste digressioni teoriche, occorre ora tornare al testo e riprendere il percorso seguito da Heidegger nell'analitica, così da esplicitare in che cosa consista quella autenticità dell'Esserci tanto discussa. Naturalmente, i problemi appena messi in luce non vengono qui negati; più semplicemente, potremmo dire che vengono momentaneamente sospesi, così da poter proseguire nell'indagine senza lasciare che arrestino il movimento del discorso.

Per rimettere a fuoco la questione, conviene partire da una celebre formulazione heideggeriana, che raccoglie in forma sintetica il senso complessivo di ciò che egli ha cercato di mostrare:

> Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico progettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: *l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia:* LA LIBERTÀ PER LA MORTE[712].

Si tratta ora di sciogliere questa enunciazione, così da comprendere che cosa essa dica effettivamente dell'autenticità. Per farlo, bisogna tornare indietro e riportarsi ancora una volta sul terreno della quotidianità.

Come si è più volte ribadito, l'analitica intende esibire i modi fondamentali d'essere dell'Esserci, le strutture operative di quella peculiare motilità ontologica che esso è. Per evitare che l'indagine accolga in anticipo saperi e teorie già consolidati, Heidegger decide di prendere le mosse da ciò che gli appare come il materiale fenomenico primario: l'esplicitazione dell'Esserci nella sua vita quotidiana. L'abitare designa precisamente il modo in cui l'Esserci soggiorna nel mondo di tutti i giorni, si affaccenda presso le cose di cui si prende cura, così come presso gli altri Esserci, e si progetta verso possibilità nelle quali la sua esistenza può realizzarsi, tanto nell'immediato quanto nel lungo periodo (*pragmata* e progetti in senso ampio). Inoltre, l'Esserci non va pensato come un ente isolato, circondato da mere presenze, da semplici cose, ma come già sempre ontologicamente con-essere, vale a dire immerso e costituito nella dimensione intersoggettiva. Quest'ultima non indica soltanto il carattere collettivo dell'Esserci, ma la natura intersoggettiva di ogni sfera del senso, come è attestato dalla significatività mondana stessa. L'in-quanto delle cose non è mai tale per il singolo Esserci; la cosa è invece svelata come nucleo oggettivo di significazione nel suo a-che e nei rimandi di

[712] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 318.

appagatività in cui è presa, in vista di altri utilizzatori possibili. I vincoli del mondo, con i suoi *pragmata*, con la rete di significatività che lo struttura, con gli appagamenti possibili e realizzabili e con i rimandi concretamente perseguibili, sono costituiti nel con-essere, che rappresenta la dimensione trascendentale dell'Esserci nel suo originario essere intersoggettivo. È a questo livello che il possibile può essere colto nel suo statuto trascendentale, dal momento che tutto ciò che, in linea di principio, rientra nell'oggettità, nell'oggettività del significato, si è costituito necessariamente in tale dimensione intersoggettiva.

Ma accanto a questo livello trascendentale è possibile individuare anche un ulteriore livello del possibile, più propriamente ontologico – sempre in senso esistenziale – e ontico, nel quale si gioca la determinatezza di ciò che è in presenza e di ciò che può o non può essere realizzato. Se il con-essere esprime la dimensione trascendentale dell'intersoggettività, nella vita quotidiana se ne dà una concretizzazione più determinata, quella che Heidegger chiama il Si. Come si è già visto, il Si non consiste in un'entità materiale o in un soggetto determinato, ma nell'ipostatizzazione di quell'alterità che costituisce l'esperienza in prima persona, cioè del con-essere stesso. Il Si opera selettivamente e normativamente: stabilisce ciò che in un mondo si fa e non si fa, come si pensa, come si giudica, come si agisce. È nel Si che si costituisce la determinatezza del mondo, tanto sul piano della presenza quanto su quello della possibilità concreta. Ed è precisamente in questo stato di apertura che l'Esserci si mantiene innanzitutto e per lo più, perché è sempre nel e dal Si che la comprensione generica dell'Esserci prende le mosse.

Se, dunque, sul piano trascendentale si può dire che l'Esserci è con-essere e che, formalmente, la sfera del senso è intersoggettivamente costituita, sul piano ontologico-esistenziale è invece nel Si che vengono vagliati in anticipo i significati determinati e le possibilità concretamente realizzabili dell'Esserci in un mondo. L'Esserci, in quanto esistenza, ha certamente da progettarsi secondo le proprie possibilità; ma tali possibilità sono già sempre selezionate nella dimensione pubblica del Si, che ne statuisce anche le modalità determinate di realizzazione: uso il martello come si martella, vedo e comprendo la Luna come si vede e si comprende la Luna. A questo livello, il Si esercita anche una forza normativa e conformistica, consolidando alcune possibilità d'azione, giudizi, opinioni e valutazioni, e marginalizzandone altre.

Per cogliere appieno l'efficacia del Si sull'esistenza dell'Esserci e sul suo modo di comprendere, non dobbiamo intendere la comprensione come semplice apertura all'utilizzabilità, cioè come visione ambientale preveggente rivolta ai *pragmata* e ai rimandi. Occorre piuttosto allargare lo sguardo alla totalità dell'esistenza. Nel Si non vengono disvelati

soltanto i vincoli d'uso delle cose, ma in generale tutto ciò che in un mondo può essere pensato e perseguito; esso fornisce all'Esserci una lente preventiva, una certa comprensione interpretante del mondo e di se stesso, la cui messa in questione può avvenire solo in seconda battuta. Nel Si non vengono messi in chiaro solo i rapporti pratici con le cose, ma l'intero orizzonte esistenziale del possibile: fini, ambizioni, aspirazioni, progetti, modelli di vita; e insieme a ciò, la possibile comprensione di sé e del mondo nel suo complesso. Alle domande "Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo?", il Si ha già sempre risposto, e tali risposte costituiscono il bagaglio primario e quotidiano dell'Esserci. Né va dimenticato che proprio tali risposte hanno anche sottratto la possibilità di una trattazione genuina del tema dell'essere, di cui comunemente si dice che sia il più generale dei concetti, il più astratto, e così via.

Nel Si, quindi, viene a un tempo statuito e consolidato ciò che in un mondo si può e non si può. Statuito, perché le possibilità che incontro nel mondo sono necessariamente quelle del Si, e soltanto a partire da esse il singolo Esserci può eventualmente ritagliarsi, in seconda battuta, uno spazio ulteriore di determinazione e di realizzazione possibile – sempre, però, all'interno della dimensione trascendentale intersoggettiva della significazione *tout court*, la quale in quanto tale non ha nulla a che vedere con la determinatezza dei contenuti. Consolidato, perché il possibile vagliato nel Si si trasforma in *diktat* della pubblica opinione, e proprio per questo non si lascia facilmente mettere in questione, relegando sul lato del divieto e dell'impossibilità tutto ciò che non vi si conforma.

Per tale ragione, a nostro modo di vedere, il Si consiste di fatto nel fondamentale e inaggirabile essere in situazione dell'Esserci, vale a dire nel contesto determinato di mondo nel quale esso è gettato, e che è strutturato nel Si tanto per quanto riguarda l'oggettività dei significati, quanto per l'intera sfera del possibile realizzabile e perseguibile, così come dell'impossibile, di ciò che in quel mondo non si può – e tutto questo ancora prima di considerare la forza conformistica del Si. Il mondo nel quale l'Esserci è gettato, e nel quale ha da progettare la propria esistenza, è quel peculiare mondo che è, in quanto è il mondo in cui è "così" che col martello si martella, è così che si pensa, è così che si giudica. Nel nostro mondo vediamo la Luna come si vede la Luna, cioè come satellite e non come dea, secondo determinate pratiche e determinati significati nei quali essa è svelata per quello che è, nel suo in-quanto. E non è, come crederebbe Husserl, che la Luna o il Sole, permanendo invariabilmente nella loro datità sensibile, vengano di volta in volta appresi in un nuovo senso con l'avvicendarsi delle umanità storiche. Per Heidegger, la Luna è in-quanto Luna, ossia originariamente nel come di essa si fa, si pensa, si giudica, ed è solo così che essa è determinata nel suo esser Luna: è così

che essa viene in presenza, prima ancora di ogni indagine regressiva sulla costituzione del senso.

Oltre questo livello di considerazione – forse il più decisivo per una chiarificazione del tema del mondo – nel Si vengono inoltre a delinearsi tutte le diverse e specifiche forme di oggettivazione dell'esistenza, nelle quali l'aver da essere trascendente si raffredda in presenza, nel misconoscimento della propria peculiare motilità ontologica. Rientrano in questa forma – che Sartre penserà nei termini della «malafede» – tutte quelle classificazioni che vedono l'esistenza chiusa entro una professione, uno status o, più in generale, un sostantivo: il professore, il cameriere, il padre di famiglia, il prete, la prostituta, il giocatore onesto, il giocatore disonesto, il vagabondo – tutte queste sono oggettivazioni dell'esistenza, cioè forme entro le quali viene dissimulato il costitutivo aver da essere dell'esistenza. Al di là del discorso più o meno emancipativo che da qui si potrebbe trarre – e che sarà ancora Sartre a mettere in luce, muovendo anche da Heidegger – ciò che a noi importa è che tutte queste forme di esistenza, nelle quali viene celato l'aver da essere cui si è condannati finché si è in vita, vengono strutturate, tanto nella loro possibilità di realizzazione quanto nella loro modalità di realizzazione, sempre all'interno del Si. Così come nel Si è deciso che si martella e come si martella, e in generale che si può martellare, e così pure per la Luna, che si guarda e si comprende così e così, secondo una determinata articolazione di pratiche, significati, giudizi e via dicendo, allo stesso modo è nel Si che viene stabilito che, in questo determinato mondo, si può fare il cameriere, il padre di famiglia, il prete, la prostituta, il giocatore onesto; e con ciò viene stabilito anche il come di tale possibile farsi: faccio il cameriere come si fa il cameriere, il padre di famiglia come si fa il padre di famiglia, e così via. Inoltre, il Si stabilisce anche quali forme debbano essere accolte e quali rigettate, consolidando così determinate possibilità dell'esistenza a scapito di altre, che verranno invece considerate da evitarsi.

Per questo motivo, per quanto gli interpreti abbiano spesso posto l'accento soprattutto sulla carica conformistica e livellante che caratterizzerebbe il Si – e, in verità, è Heidegger stesso a sottolineare tale tratto –, ci sembra più pregnante mettere in rilievo il Si come il piano fondamentale in cui si costituisce quella significatività concreta che l'Esserci, innanzitutto e per lo più, incontra nel commercio intramondano, e che struttura il mondo nella sua mondità, nei suoi vincoli e nei suoi limiti, nei rimandi perseguibili e nelle possibilità realizzabili; la tensione conformistica diviene, in questa prospettiva, una questione di seconda istanza – il che consente anche di limitare la critica spesso rivolta a Heidegger di aver elevato una determinata conformazione storica, quella del mondo a lui contemporaneo, a struttura fondamentale dell'esistenza. Come abbiamo già osservato, tale critica coglierebbe pienamente nel segno per

ciò che riguarda la "chiacchiera" e la "curiosità"; a non esserne toccato sarebbe invece l'"equivoco", poiché esso indica quel fatto fondamentale, difficilmente negabile, per cui l'Esserci comprende se stesso e il mondo, innanzitutto e per lo più, a partire dalle cose e dagli altri. Il Si è l'essere in situazione dell'Esserci, la sua gettatezza in un mondo che esso non ha deciso, il fondamentale ciò a partire da cui l'esistenza deve progettarsi innanzitutto e per lo più: a partire dalle cose e dagli altri. Qui sta l'inautenticità, la costitutiva improprietà dell'Esserci.

Una volta che questo stato di originaria quotidianità sia stato messo in luce, Heidegger introduce la possibilità che tale orizzonte si squarci e che la sua efficacia ontologica venga sospesa. Nel familiare consumarsi dell'esistenza presso il mondo, può infatti accadere che l'Esserci incorra nello stato di angoscia, come isolamento nel proprio essere. Da un punto di vista descrittivo, Heidegger sottolinea ripetutamente che l'angoscia non è una tonalità emotiva tra le altre, né qualcosa che si inneschi secondo determinati nessi causali o di condizionamento; lo stato di angoscia è qualcosa che assale l'Esserci e che «può sorgere dalla più innocua delle situazioni»[713], non c'è alcun oggetto che lo provochi. Abbiamo visto che l'angoscia è lo stato fondamentale corrispondente all'apertura emotiva stessa, nel quale a farsi innanzi non è un determinato ente, ma l'essere-nel-mondo in quanto tale, il nulla dell'apertura quale fondamento proprio dell'Esserci; ed è per questo che Heidegger scrive: «Ciò che opprime non è questa o quella semplice-presenza e neppure la totalità di esse come somma, ma la *possibilità* dell'utilizzabile in generale, cioè il mondo stesso»[714]. Nel dileguarsi di tutto il senso significativo, l'angoscia sottrae l'Esserci alla sicurezza del suo abitare, alla familiarità del commercio intramondano dischiusa dalla visione ambientale preveggente, riconducendolo al proprio e originario spaesamento.

Nel rivelare all'Esserci la propria costituzione trascendentale di essere-nel-mondo, l'angoscia fa sì che tale trasparenza verso se stesso venga da esso appropriata esistenzialmente, portandolo a comprendersi nel proprio essere come articolato nella Cura. L'Esserci coglie la propria finitezza a un livello orizzontale di considerazione, cioè nella lacerazione angosciata tra sé e tutto ciò che è in presenza.

A un ulteriore livello di considerazione, fermo restando che l'angoscia non è innanzi a un ente, essa si rivelerebbe inoltre come angoscia di morte, poiché quest'ultima non consiste né nella presenza oggettiva di alcunché né in una possibilità realizzabile in prima persona. Nell'angoscia l'Esserci vive la possibilità della morte come impossibilità, come limite che racchiude il proprio vivere, in quanto ogni possibilità esistenziale sarà necessariamente

[713] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 231.
[714] Ivi, p. 228.

anteriore rispetto a quella, che viene così intesa come estrema e insuperabile. Ma il coglimento della morte messo in luce da Heidegger non consiste nella semplice constatazione che prima o poi si muoia, e che anch'io sia esposto a tale destino, bensì nell'assunzione, all'interno dell'esistenza, di questa possibilità alla quale sono rimesso nel mio proprio, dal momento che nessuno può rigorosamente sostituirmi e assumersi il mio morire.

Nel cogliere la possibilità della morte dischiusa nello stato di angoscia, l'Esserci arriva a comprendersi nella totalità di tutto ciò che può effettivamente essere, nel tutto del proprio possibile, poiché tutte le possibilità di realizzazione della sua esistenza, tutto ciò che potrà essere e nel quale potrà fondare il proprio aver da essere, emergono svelandosi nel riflesso della morte, raccogliendosi sotto la pressione della possibilità propria del morire, dell'impossibilità a esistere: così l'anticipazione sovrasta e raccoglie le possibilità dell'esistenza, riportandole a me nella loro effettiva realizzazione possibile.

Sospeso nel nulla del mondo che sprofonda nel suo senso, strappato nell'angoscia a tutta la significatività del Si, questa lacerazione orizzontale e statica si fa progetto autentico: guardando nella morte come ci si guarda nello specchio, vengono restituite, nella profondità del suo riflesso, tutte le possibilità nelle quali la mia esistenza potrà realizzarsi, a partire da me e da null'altro che me. L'essere-per-la-morte consiste nel rilancio in avanti dell'angoscia, in cui la lacerazione non è più vissuta soltanto a livello orizzontale[715], ma si innalza verticalmente come tensione progettuale dell'esistenza a partire da sé, in maniera propria, autentica, poiché è ora da me che vengono dischiuse le possibili realizzazioni dell'esistenza.

In questa prospettiva, l'autenticità consiste anzitutto nella ricostituzione del rapporto dell'Esserci col mondo. Nell'esperienza dell'angoscia, infatti, l'Esserci viene sottratto alla significatività mondana e ricondotto in se stesso, disvelato come nulla – essere-nel-mondo – circondato di nulla, poiché dall'apertura si è dileguata ogni dimensione di senso. L'esperienza del nulla non consiste in un contenuto speculativo, né in un oggetto di comprensione discorsiva;

[715] Benché lo "*spleen*" baudelairiano designi propriamente uno stato psicologico-esistenziale di languore, sospeso tra tedio, oppressione e angoscia, nella celebre ed omonima poesia è possibile cogliere, per analogia, una raffigurazione particolarmente efficace del versante paralizzante e immobilizzante dell'angoscia: «Quando, come un coperchio, il cielo basso e greve/schiaccia l'anima che geme nel suo tedio infinito,/ e in un unico cerchio stringendo l'orizzonte/ fa del giorno una tristezza più nera della notte;// quando la terra si muta in un'umida segreta/ dove la Speranza, timido pipistrello,/ sbatte le ali nei muri e dà la testa/ nel soffitto marcito;// quando le strisce immense della pioggia/ sembrano le inferriate d'una vasta prigione/ e muto, ripugnante un popolo di ragni/ dentro i nostri cervelli dispone le sue reti,// furiose a un tratto esplodono campane/ e un urlo tremendo lanciano verso il cielo/ che fa pensare al gemere ostinato/ d'anime senza pace né dimora.// – Senza tamburi, senza musica, sfilano funerali/ a lungo, lentamente nel mio cuore: Speranza/ piange disfatta e Angoscia, dispotica e sinistra,/ va a piantarmi sul cranio la sua bandiera nera» (Baudelaire C., *I fiori del male* (1857), trad. it. di Raboni G., Einaudi, Torino 2014, LXXVIII *Spleen*). A tale dimensione di arresto e soffocamento dell'esistenza, Heidegger farà invece seguire il momento dinamico della sua appropriazione nell'essere-per-la-morte.

è piuttosto, appunto, un'esperienza in prima persona, nella quale si svela come tale l'essere dell'Esserci, la nullità che esso è e, insieme, il nulla del mondo. Ma se è vero che l'angoscia rinchiude l'Esserci in tale condizione di spaesamento e di isolamento, è proprio attraverso di essa che gli si offre la possibilità di ricostituire il proprio rapporto con se stesso e con il mondo, poiché tutto ciò che è, una volta sospeso nel nulla, viene rimesso nelle sue mani e può divenire oggetto di autentica appropriazione a partire da quella finitezza che egli è e che assume liberamente.

Inoltre, accogliendo presso di sé la possibilità estrema della propria impossibilità all'esistenza, ossia nell'essere-per-la-morte, l'Esserci comprende non soltanto di dover ricostituire il proprio rapporto col mondo, ma anche che ciò non può in alcun modo consumarsi retoricamente, come pacifica presa d'atto che il mondo è nulla e che esso è rimesso nelle sue mani: se si esperisce davvero l'essere-per-la-morte nell'angoscia, allora occorre decidersi, tanto rispetto a se stessi quanto rispetto al mondo, il che equivale a compiere un radicale e sincero esercizio di libertà, di autentica e propria libertà[716]. L'esistenza, una volta patita nel nulla, può progettarsi a partire dal proprio *proprium*, dal proprio riferimento fondamentale e irrinunciabile.

[716] Scrive Paci: «È dunque nell'angoscia che noi superiamo decisamente il nostro essere, è nell'angoscia che noi ci trascendiamo, è nell'angoscia che fondiamo nel nulla il nostro essere. Nell'angoscia noi proiettiamo il nostro essere finito nel nulla, ma mentre, al punto di partenza, tale essere finito era un dato e un destino, al punto d'arrivo, cioè quando noi ci fondiamo sul nulla, il nostro essere è come creato e liberamente accettato da noi. Nell'angoscia noi fondiamo come libertà la finitezza del nostro destino. *Il fondamento è dunque un movimento di andata e di ritorno dal nulla, è il ritrovamento di noi stessi come libertà* [corsivo mio] (…). Perciò noi ci fondiamo in quanto riconosciamo il fondamento trascendentale della nostra esistenza, il che equivale a dire che noi ci fondiamo in quanto riconosciamo la nostra caduta, la nostra deiezione. Prima della libera accettazione la morte è fuori di noi: nella nostra accettazione la morte diventa in noi il libero fondamento della nostra esistenza, la morte diventa libertà per la morte» (Paci E., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Bompiani, Milano 1988, p. 29). In relazione a tale punto, ci sembra particolarmente significativo anche un celebre aforisma di Nietzsche – raramente meditato fino in fondo – che potrebbe quasi valere come *Leitmotiv* di una questione decisiva anche per Heidegger: «Chi lotta con i mostri deve guardarsi di non diventare, così facendo, un mostro. E se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te» (Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, cit., p. 79). Come noto, "abisso" in tedesco si dice "*Abgrund*", termine che contiene in sé la parola "*Grund*", cioè "fondamento": l'abisso si lascia allora intendere come assenza di fondamento, o, più radicalmente, come fondo senza fondo di ogni possibile fondazione. Se lo si legge in questa direzione, ciò che nell'abisso si dischiude è precisamente il carattere infondato di ogni fondamento, il fatto che ogni fondazione poggi, in ultima istanza, su un non-fondamento. Tale linea, qui soltanto sommariamente richiamata, sarà peraltro cruciale nel secondo Heidegger (cfr. Heidegger M., *Il principio di ragione*, cit.). Ad ogni modo, al di là del tono suggestivo della formulazione nietzscheana, l'aforisma può essere letto con particolare efficacia anche nell'orizzonte dell'autenticità heideggeriana. Scrutare nell'abisso vuol dire infatti esporsi al nulla quale fondamento dell'esistenza e del mondo; e tuttavia, se ciò avviene come esperienza effettiva e realmente angosciata, e non come semplice presa d'atto teorica o come ripetizione vuota di una formula, allora l'abisso, a sua volta, "scruta" dentro l'esistenza, ossia la muta nel proprio atteggiamento fondamentale, richiamandola a decidersi per sé e per il mondo a partire da tale interiorizzazione del nulla. Chi guarda davvero nell'abisso, chi vive angosciatamente l'essere-per-la-morte, è fatalmente chiamato a una decisione: tale esperienza arrischia l'esistenza. Ed è forse per questo che Nietzsche raccomanda, a chi combatte con questi mostri del pensiero e dell'esistenza, di guardarsi bene dallo sprofondare in tali abissi, di non farsi prigionieri da sé del nichilismo passivamente accolto.

La domanda che allora sorge spontanea è: come avviene tutto ciò? Fondare la propria esistenza a partire dal nulla significa forse creare il mondo *ex nihilo*? Annientarlo e poi ricostruirlo?

Nient'affatto. Come Heidegger tiene spesso a precisare, l'autenticità non consiste nella negazione o nella distruzione dell'inautenticità, bensì nella sua modificazione: «L'esistenza autentica non è qualcosa che si libri al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento determinato modificato di questa»[717]. E, ragionevolmente, non potrebbe essere altrimenti. Se infatti abbiamo sostenuto che la significatività mondana si è costituita intersoggettivamente, tanto da dire che l'Esserci è ontologicamente con-essere, e se abbiamo sottolineato che il Si rappresenta la dimensione primaria e imprescindibile entro la quale è scandito tutto ciò che in un mondo può realizzarsi nelle sue peculiari modalità di realizzazione, allora l'autenticità potrà sempre e solo prendere spazio a partire da un mondo così organizzato. In quanto modalità di progettazione e di fondazione dell'esistenza a partire da se stessi, essa non potrà per questo cancellare l'essenziale gettatezza che la caratterizza; dovrà piuttosto muovere proprio da essa, modificarla, e non farla esplodere – cosa ontologicamente impossibile.

Se il mondo è, in quanto tale, significato nel Si, nella sua rete di appagatività, nei rapporti di utilizzabilità che ne costituiscono i vincoli e i limiti percorribili, un progetto autentico non potrà mai realizzarsi elevandosi oltre il mondo, ma solo inscrivendosi diversamente in esso. Ciò significa che i significati e le possibilità del mondo, considerati nella loro oggettività, rimarranno sempre gli stessi. Quello che invece muta – ed è qui il punto decisivo – è la loro manifestatività. In che senso? Nella misura in cui l'Esserci, una volta rapito nel nulla, ritorna dal nulla presso il mondo, quest'ultimo non cambierà nella sua oggettività, nella sua determinatezza; ma le possibilità mediante cui l'Esserci andrà a realizzare il proprio aver da essere si disveleranno non più a partire dalla curiosità, dalla chiacchiera, dalla pubblicità del Si, bensì a partire da se stesso, tanto se tali possibilità riguardano l'utilizzabilità mondana quanto se riguardano quelle perseguibili *in the long run*, come sogni, ambizioni, progetti in senso ampio. Ciò che cambia è il riferimento a partire da cui l'esistenza ha da essere se stessa: se innanzitutto e per lo più ciò avviene a partire dalle cose e dagli altri, una volta vissuta l'esperienza del nulla essa deve necessariamente prendere avvio da se stessa, facendosi propriamente, autenticamente.

[717] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 219.

Nel disincagliarsi dalle possibilità e dalle forme del Si, l'esistenza scopre così possibilità nuove, inedite, che prima non si lasciavano vedere in virtù del coprimento esercitato dalla comprensione media e quotidiana, e che ora possono essere appropriate dall'esistenza nella sua libertà. Pur essendo fondate ontologicamente nella dimensione intersoggettiva e sorgendo dallo stesso mondo del Si, esse possono diventare oggetto di dominio privato, esclusivo, in quanto tenute in conto soltanto per se stessi, rappresentando così un importante incremento sul piano progettuale e cognitivo. L'autenticità comporta verità, come ampliamento dell'orizzonte di possibilità di un mondo nel suo manifestarsi.

È per questo che Heidegger parla di un legame essenziale tra verità e libertà. Se la prima indica l'orizzonte di manifestatività – che abbiamo visto consistere in nient'altro che nell'apertura dell'essere-nel-mondo, nella quale si costituisce la mondità –, allora la libertà messa in atto nell'appropriazione autentica dell'esistenza comporta un incremento di manifestatività e di significatività del mondo, nel quale emergono possibilità alternative e originali che prima erano occluse e celate dall'opinione del Si.

La libertà dell'essere-per-la-morte, allora, non è soltanto libertà da, quale apparirebbe a un livello statico di considerazione, in cui l'angoscia è primariamente affrancamento dal mondo del Si; essa è soprattutto libertà di, cioè libertà di disvelare a partire da sé le possibilità inscritte sempre nel medesimo mondo, che resta tale, ma appropriandosene e realizzandole nell'autentico progetto di se stessa. La libertà comporta dunque un incremento di verità e, al tempo stesso, la verità stessa consiste in un esercizio di libertà, in virtù della cooriginaria appartenenza di manifestatività ed esistenza, di apertura e Cura, di gettatezza e progetto.

6.1 L'autenticità come rivolgimento etico

Per quanto ci siamo sforzati, in via preliminare, di chiarire filologicamente autenticità e inautenticità nei termini di proprietà e improprietà, così da non attribuire a tali nozioni alcuna immediata coloritura morale, a questo punto non è più possibile continuare a pensarle secondo la neutralità di un semplice riferimento. Certo, da un punto di vista formale, ciò che muta nel passaggio dall'inautenticità all'autenticità è il *ciò a partire da cui* l'esistenza coglie e fonda se stessa: innanzitutto e per lo più a partire dalle cose e dagli altri, e invece, nell'angoscia della morte, a partire da sé. Ma un simile passaggio comporta una modificazione qualitativa dell'esistenza troppo rilevante perché l'autenticità non venga a caricarsi di un valore ulteriore rispetto all'inautenticità.

Nell'autenticità giungono infatti a manifestazione possibilità di realizzazione, di interpretazione e di comprensione di sé e del mondo che prima non erano disponibili, che non potevano apparire in quanto occultate dentro la dimensione possibilitante del Si. Questo significa che con l'autenticità si profila la possibilità di un potenziamento significativo dell'apertura dell'Esserci: da un lato nella capacità di sospendere la totalità dei significati del mondo, facendo emergere significati nuovi; dall'altro, e soprattutto, nella possibilità per l'Esserci di elevarsi a una comprensione più profonda di sé e di ciò che lo circonda. Quanto, nel vivere quotidiano, era dischiuso come significato solido e immediato – dal modo in cui si usa un martello fino al modo in cui l'esistenza si realizza – viene ora colto come fondato nel nulla dell'essere-nel-mondo, di cui io e io solo sono il polo relazionale fondamentale, il ciò a partire da cui si dà il mondo nella sua mondità, e dunque il fatto stesso che mondo vi sia. Tutto ciò che, di primo acchito, era accolto nell'abitare quotidiano, consolidato nella pubblicità del Si, viene ora sollevato, sottratto al suo contesto significante e riposto nelle mie mani; il che equivale a dire che posso accoglierlo o rigettarlo, sottoporlo criticamente alla mia propria comprensione, la quale continuerà certamente a guardare con occhi intersoggettivi, giacché l'Esserci è ontologicamente con-essere, ma non sarà più costretta a coincidere con quelli del Si.

Per questo si potrebbe sostenere che l'autenticità comporti anche una sorta di meraviglia angosciata di fronte al mondo, in quanto tutto ciò che è viene sottratto alla comprensione media che abitualmente se ne ha e ricondotto in questione a partire dal nulla nel quale è fondato. Ma una simile meraviglia non coincide soltanto con la presa d'atto che il mondo sia qualcosa piuttosto che nulla, né semplicemente con l'irriducibilità delle cose alla comprensione consueta che se ne ha. Essa richiama l'Esserci a decidersi per questo stesso mondo, in un comprendere entro cui si danno nuove possibilità di realizzazione e uno sguardo più profondo su tutto ciò che è; verità è libertà, e viceversa.

Ne segue che, sebbene rigorosamente autenticità e inautenticità non designino affatto due livelli morali dell'esistenza umana, bensì i due riferimenti a partire dai quali l'esistenza si comprende, lo stato di autenticità e di proprietà dell'Esserci, tanto per chi legge quanto per chi vivesse realmente tale passaggio, non può non risultare più rilevante di quello di inautenticità. Detto senza giri di parole: l'autenticità è preferibile all'inautenticità.

L'opinione, spesso espressa, secondo cui Heidegger, pur negandolo esplicitamente, starebbe di fatto introducendo una istanza morale prescrittiva, quasi auspicasse la trasformazione dell'inautenticità in autenticità, è semplicemente falsa. E questo al di là del fatto che l'analitica si presenti dichiaratamente come descrittiva ed espositiva – dal momento che, da questo punto di vista, nulla impedirebbe in astratto che un autore non persegua davvero i propri

intenti dichiarati, o che incorra in errori descrittivi. Il punto decisivo riguarda piuttosto i contenuti stessi. Se chi legge *Essere e tempo* valuta maggiormente l'autenticità rispetto all'inautenticità, non è perché Heidegger renda retoricamente più appetibile la prima rispetto alla seconda, né perché l'una verrebbe giudicata come bene e l'altra come male. Ciò che qui è in gioco è invece un dato esistenziale elementare: un soggetto esistente non può che preferire uno stato in cui dispone di una maggiore consapevolezza di sé e del mondo, e in cui riesce a organizzare e progettare più efficacemente la propria azione nella realizzazione dell'esistenza. Un esistente, un *Dasein*, una coscienza agente-riflessiva, non può che preferire una situazione o uno stato esistenziale nel quale i propri progetti, i propri sogni e le proprie ambizioni possano giungere a compimento, rispetto all'eventuale contrario che li veda destinati al fallimento. Si tratta di uno dei fondamentali conferimenti di senso che rendono tale la soggettività, il cui aspetto normativo precede necessariamente qualsiasi livello argomentativo di discussione e dimostrazione[718].

Nella misura in cui l'autenticità viene descritta come una dimensione esistenziale nella quale si dà all'uomo un accrescimento cognitivo, una maggiore profondità di comprensione, un incremento di capacità e di realizzazione progettuale – e, dunque, un deciso incremento qualitativo dell'esistenza *tout court* –, il modello di un'esistenza propria, autentica, non può che essere colto come più valevole rispetto a quello inautentico, e ciò non soltanto da parte di chi legge, ma da parte di tutti coloro che hanno da essere il proprio vivere. La questione, perciò, va oltre Heidegger e non si lascia ricondurre sul terreno della critica letteraria; non la si comprende né elucubrando sulla specificità delle parole e dei termini adoperati, né verificando la fedeltà agli intenti descrittivi dichiarati. Ogni tentativo di ridurre il problema a una mera strategia retorica manca, a questo livello, il punto essenziale[719].

Inoltre, come si è appena accennato, nello stato di autenticità non ne va soltanto di un incremento ontico delle sfaccettature dell'esistenza, vale a dire del fatto che nell'autenticità si dischiudano più possibilità di comprensione e di realizzazione rispetto all'inautenticità. Lo scarto è invece essenzialmente qualitativo.

---

[718] Cfr. Zhok A., *Identità della persona e senso dell'esistenza*, cit., pp. 265-266.

[719] Qui si impone quasi inevitabilmente il richiamo alla celebre critica adorniana de *Il gergo dell'autenticità*. Senza entrare nel merito del confronto complessivo tra i due filosofi, ciò che Adorno vede nell'autenticità heideggeriana non è un concetto effettivamente portatore di contenuto, bensì un dispositivo linguistico: un gergo, insieme sacrale e titanico, espressione di una tonalità aristocratico-borghese del pensiero. Sullo sfondo della Germania di inizio Novecento, e di una costellazione di ambienti intellettuali segnati da motivi kierkegaardiani, l'autenticità viene così ricondotta a una forma lessicale svuotata, nella quale la dimensione religioso-sacrale sopravvive ormai come semplice involucro retorico. In questo senso, la critica di Adorno, volta a colpire ogni pretesa elitaria del pensiero, finisce per investire Heidegger soprattutto sul piano polemico, leggendo l'autenticità come un atteggiamento eminentemente estetico più che come una questione da misurare sui suoi effettivi contenuti teorici (cfr. Adorno T. W., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

Se richiamiamo alla mente in che cosa consista il passaggio all'autenticità, dobbiamo pensare al fatto che all'Esserci possa capitare di precipitare inaspettatamente nell'angoscia, che lo sottrae alla quotidianità del vivere. All'angoscia si accompagnano non solo l'esperienza del nulla, nel duplice senso dell'apertura dell'essere-nel-mondo e del dileguarsi del senso mondano, ma anche il coglimento della morte quale estrema possibilità che sovrasta l'Esserci, la cui anticipazione richiude l'infinito aver da essere sulle possibilità proprie effettivamente realizzabili, offrendogli la totalità di ciò che esso propriamente – autenticamente, a partire da sé – può essere.

Così impostata la questione, sembrerebbe che l'essere-per-la-morte sia determinato, in fondo, dall'eventualità del suo accadere, cioè dalla sua sostanziale imprevedibilità e sporadicità. Come Heidegger sottolinea più volte, l'angoscia non sarebbe innescata da alcun oggetto determinato, e, per di più, verrebbe per lo più dissimulata nell'emotività media del Si, che copre il fondamentale spaesamento dell'Esserci. In questa prospettiva, sembrerebbe allora che l'autenticità sia un accadimento che, non si sa come e non si sa quando, possa toccare l'Esserci nel suo profondo e che, nondimeno, sfuggirebbe a ogni prevedibilità e intelligibilità. Inoltre, lo stato di autenticità non consisterebbe in una dimensione stabile dell'esistenza, ma in repentini momenti di fortunata e casuale autenticità, una volta trascorsi i quali l'Esserci ritornerebbe al suo stato di deiezione, nella quotidianità mondana.

Un simile discorso ha senza dubbio una sua verità. Effettivamente, così impostato il piano argomentativo, lo stato di autenticità è qualcosa che non può essere raggiunto una volta per tutte, proprio in virtù della sua origine fondamentalmente emotiva. Come abbiamo infatti cercato di mostrare, esso consiste nell'esperienza del nulla che si dà nell'angoscia, alla quale è vero appartiene anche una dimensione progettuale e comprendente, quale sarebbe l'essere-per-la-morte, come rilancio in avanti della rottura orizzontale col mondo e dinamica appropriazione di quest'ultimo; ciononostante, essa resta primariamente un'esperienza emotiva, non innescata da alcun oggetto determinato. Non si darebbe dunque neppure la possibilità di un feticcio capace di evocare l'angoscia di morte, facendo così *switchare* l'Esserci nello stato di autenticità. Da qui si potrebbe allora ipotizzare che di tale funzione possa essere investita la morte stessa, cioè che evocando a me la possibilità di morire, constatando la caducità di questa mia vita e di questo mondo, io possa in tal modo richiamare a me la forza oscura dell'autenticità, in maniera endogena. Ma anche accogliendo una simile ipotesi, non possiamo fingere di non vedere la differenza essenziale tra il ricordare a se stessi che prima o poi si dovrà morire e l'effettivo patema del proprio essere-per-la-morte, angosciato di nulla. La prima è un'operazione mentale, che dovrebbe richiamare un'esperienza; la seconda è invece la vera e propria esperienza

originaria, che, come si comprende bene, non coincide con la sua presentificazione rammemorativo-immaginativa. Possiamo infatti pensare alla morte e al nulla senza minimamente angosciarci.

Dobbiamo dunque ammettere tale difficoltà e conservarla come tale. Il passaggio dell'Esserci dall'inautenticità all'autenticità non può essere oggetto libero della volontà, né può essere prodotto causalmente; all'Esserci capita di essere assalito dall'angoscia e di venire così sottratto alla quotidianità media.

Ma, così concependo la questione, stiamo già dando per scontato un passaggio ulteriore: che chiunque cada nell'angoscia si elevi automaticamente all'autenticità. In realtà, questo è un passaggio indebito, poiché l'avvicinarsi dell'angoscia può essere scongiurato e il suo patire dissimulato, e molteplici sono i modi e le possibilità che il Si mette a disposizione[720]. All'Esserci è quindi richiesta tanto una sorta di predisposizione endogena all'autenticità, come possibilità di accoglimento dell'angoscia, quanto una forma di risolutezza nel vivere fino in fondo ciò che in essa si fa innanzi. Detto più apertamente, non è affatto scontato che il patire angosciatamente la rimessione della totalità del mondo nella propria libertà si trasformi, per ciò stesso, in autentico progetto dell'esistenza. Tale passaggio richiede uno sforzo della volontà, poiché anche di fronte alla verità più profonda e terribile io posso sempre compiere un atto, più o meno consapevole, di dissimulazione e di negazione, chiudere gli occhi e le orecchie e rispedire l'imminenza da cui sono stato toccato nel buco da cui è venuta. Il passaggio all'autenticità è dunque qualcosa in cui la volontà, per quanto minimamente, deve pur avere un ruolo – sebbene questo resti un punto oscuro in Heidegger[721]. Nel momento in cui l'angoscia mi assale, perché essa non ricada immediatamente nel nulla da cui è emersa, io devo in qualche misura volere la verità che essa mi offre, proprio perché è da me e soltanto da me che quella verità emerge, e non da una presa d'atto mondana, dal contenuto di un libro o da un sapere condiviso. Anche riguardo alla mia e soltanto mia possibilità di progettarmi come *proprium* devo decidermi a favore o contro di essa, anche qualora la scelta consista nell'ignorare tale possibilità.

---

[720] È possibile, infatti, ravvisare nel Si una forma di "*divertissement*" pascaliano: «Distrarci è la sola cosa che ci consola dalle nostre miserie. Eppure si tratta della nostra miseria più grande. Perché proprio questo ci impedisce di pensare a noi, e insensibilmente ci perde. (…) Distrarci ci svaga e insensibilmente ci fa arrivare alla morte» (Pascal B., *Pensieri*, UTET, Torino 2014, p. 146). L'etimo stesso del termine rinvia significativamente al latino "*devertere*": volgere altrove, deviare, distogliere.

[721] «La comprensione della chiamata è una scelta; non però della coscienza che, in quanto tale, non può essere scelta. Ciò che è scelto è l'*aver*-coscienza come esser-libero per il più proprio essere (…). *Comprensione del richiamo* significa: *voler-aver-coscienza*. Con questa espressione non si vuole alludere al voler avere una "buona coscienza" e neppure alla sollecitazione volontaria alla chiamata, ma unicamente alla disponibilità per l'essere chiamati» (Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 343).

Questo vale tanto per il primo sopraggiungere dell'angoscia, che potrebbe essere considerato come la prima volta in cui la verità, mia e del mondo, mi si offre da sé, endogenamente, quanto per tutti quei tentativi successivi in cui l'angoscia prova ad attecchire sottraendomi alla quotidianità.

Dobbiamo ora però assumere la prospettiva più ampia del problema, vale a dire quella di una vita che possa dirsi autenticamente vissuta, chiarendo in che senso l'autenticità consista in un peculiare incremento qualitativo dell'esistenza.

Nella misura in cui avviene l'assunzione della propria finitezza, e viene accolta esplicitamente la consapevolezza che la propria essenza non sia altro che la Cura nell'unità del suo articolarsi, prima ancora che l'esistenza decida di progettarsi nell'orizzonte di verità dell'essere-per-la-morte – la cui ampiezza ontica è accompagnata dalla profondità della relativa comprensione – la decisione dell'esistenza si gioca anzitutto per o contro la verità ontologica, cioè nell'accettazione o nel rigetto della trasparenza dell'essere-nel-mondo stesso, dinanzi alla quale l'Esserci è condotto nell'angoscia. Se l'Esserci, colta la verità del proprio essere, la necessità delle proprie strutture, decidesse di non accogliere tale trasparenza, allora l'angoscia per la morte non potrebbe che essere considerata come un semplice accidente mondano, uno stato emotivo di cui può capitare di tanto in tanto d'essere affetti, ma che può poi essere facilmente eluso nel *divertissement* quotidiano. Se invece esso non rifuggisse dinanzi al proprio essere originario, accogliendo la propria *Faktizität*, comprendendo la propria esistenza gettata come progetto che ha da essere, e che ha da essere come tale nel nulla dell'apertura, quale fondamento finito di tutto ciò che è, polo relazionale e trascendentale dell'essere-nel-mondo, allora l'esperienza dell'angoscia non verrebbe più ridotta a semplice contingenza emotiva, ma, quale comprensione originaria del proprio essere rilanciata nella dimensione progettuale dell'essere-per-la-morte, potrebbe divenire un vero e proprio *abito spirituale*; ed è precisamente in questo senso che l'esistenza si fa autentica.

In quel movimento che, dal nulla angosciato, riconduce l'Esserci dall'isolamento al suo essere-presso-il-mondo, ciò che si gioca è precisamente la ricostituzione di tale rapporto. Nell'interiorizzazione dell'essere-per-la-morte, come si è già detto, il mondo manifesto non è più quello cui corrispondeva l'Esserci nell'innanzitutto-e-per-lo-più, nel pubblico intorno di manifestatività del Si, poiché a esso si aggiungono tutte quelle possibilità d'azione e di realizzazione che prima non potevano darsi a vedere nella loro disponibilità, rimanendo così nascoste. Ma a tale implemento quantitativo dell'orizzonte di manifestatività mondana, che potrebbe tradursi come aumento ontico del mondo nella complessità della significatività, corrisponde uno scarto qualitativo, che non riguarda tanto i contenuti dell'apertura, ciò che

viene portato a manifestazione, quanto piuttosto l'apertura stessa con cui l'Esserci patisce e progetta la propria gettatezza.

Nella riconduzione a sé di tutta la significatività possibile che si consuma nell'angoscia, attraverso il dileguarsi del mondo nel patema della propria finitezza, e soprattutto nell'assunzione in proprio di questa dimensione fondamentale e originaria, la riconciliazione dell'Esserci col mondo non avviene nella restaurazione del vecchio rapporto, per come esso era prima della svolta all'autenticità, ma accoglie necessariamente elementi di novità, sia per la nuova oggettualità portata a manifestazione – le possibilità inedite – sia, soprattutto, per la diversa modalità esistenziale dischiudente il mondo, che opererà questa volta alla luce dell'estrema possibilità della morte e del nulla che fonda la mondità. È a partire dalla postura autentica dell'Esserci, dal suo progettarsi proprio, a partire da sé, che si rende possibile un incremento quantitativo dell'orizzonte di manifestatività; e ciò accade in virtù del salto qualitativo che riguarda l'apertura stessa che esso incarna.

In questo senso, l'autenticità vera e propria, effettiva, non consiste nella rapsodica e casuale interruzione del vivere quotidiano nel rapimento di una lucida comprensione di sé e del mondo, nella contingenza limitata di tale accadere – certo, può accadere, e per lo più accade così, quando prova a innescarsi – ma consiste nell'esercizio della comprensione profonda che l'Esserci ha di sé e del mondo, progettando e realizzando la propria esistenza alla luce del loro segreto fondamentale, a partire dal quale ogni consolidata opinione del Si può essere sottoposta criticamente a verifica, accolta o rigettata a partire da una comprensione genuina e non pregiudizievole.

Tuttavia, in quanto abito spirituale, non bisogna dimenticare che, come per molti abiti, è richiesto necessariamente il sostegno di un esercizio di volontà, poiché è solo nella vigilanza che l'Esserci può mantenere vivo tale atteggiamento, sospenderlo *ad hoc*, variarlo a seconda delle situazioni, nonché porvi veto o lasciarlo cadere nell'oblio – e questo perché l'abito in generale, sia esso sensomotorio o riflessivo, viene appreso dal soggetto mediante la volontà. Per questo l'autenticità non è una condizione assicurata una volta per tutte, ma un esercizio di libertà fondato nella libertà stessa. È un disciplinarsi, un continuo lavoro su di sé, non il possesso di un contenuto.

Una volta accolta l'esperienza dell'angoscia di morte, e mantenuto in atto l'atteggiamento corrispondente alla sua verità, può benissimo accadere che, nel breve o nel lungo periodo, l'Esserci ricada nello stato di deiezione senza nemmeno accorgersene, proprio perché esso è costitutivamente in-essere e con-essere, rimesso all'alterità delle cose e delle persone. Per questa ragione, la dinamica tra inautenticità e autenticità assume la forma di una

sorta di dialettica, in quanto l'affermazione dell'uno consiste nella negazione, nella conservazione e nel superamento dell'altro termine, in uno svolgimento che non è mai dato una volta per tutte, ma coincide con la stessa motilità esistenziale dell'Esserci. Perdersi per poi ritrovarsi, ritrovarsi per poi perdersi.

6.2 Tra significati autentici e inautentici

In conclusione, alla luce di quanto è emerso, riprendiamo la domanda che avevamo lasciato aperta: ha davvero senso, rigorosamente parlando, distinguere significati e possibilità autentici da significati e possibilità inautentici? Oppure una simile distinzione si fonda, in ultima analisi, su una chimera concettuale?

Come abbiamo cercato di mostrare, l'Esserci progetta e realizza la propria esistenza innanzitutto e per lo più a partire dalle cose e dagli altri Esserci, e proprio in questo consiste la sua dimensione quotidiana primaria. Nel commercio intramondano, esso attiva quei *pragmata* i cui rimandi di appagatività sono essenzialmente dischiusi nella dimensione intersoggettiva, ed è a partire da essa che si determina la strutturazione del mondo nella sua significatività, nei suoi limiti e nei suoi vincoli. A questa considerazione trascendentale, che riconduce la costituzione dell'orizzonte complessivo del senso entro cui l'Esserci è immerso all'apertura del con-essere, se ne affianca poi una più concreta: l'intersoggettività si incarna infatti nella pubblicità del Si, cioè in una collettività storica nella quale non soltanto vengono preventivamente vagliate le possibilità realizzabili di un mondo, che lo fanno essere il determinato mondo che è, ma, secondo l'accoglimento e l'istigazione pubblica, alcune di queste possibilità vengono anche consolidate a discapito di altre, che non riescono a giungere a pari manifestatività in virtù della carica conformistica del Si. Ciò significa che tutti i significati, e quindi tutte le possibilità, risultano fondati intersoggettivamente per quanto concerne la loro oggettività, a un livello trascendentale di considerazione; mentre, per quanto concerne la loro determinatezza, il fatto che siano proprio quei significati e non altri, e che dunque il mondo sia quel determinato mondo che è, tutto questo sarebbe fondato nel Si, cioè nell'intersoggettività incarnata in una collettività di Esserci, la quale nella quotidianità si dà per lo più a vedere come pubblica e media opinione, ma che in realtà è già contenuta anche nell'esperienza solitaria in prima persona che l'Esserci fa del mondo, quale tacito e virtuale riferimento all'alterità. Da qui risulta che tutte le possibilità di realizzazione dell'esistenza, sia che si tratti delle possibilità d'azione rappresentate dagli utilizzabili, sia che si tratti di possibilità di più ampio respiro, quali sogni, progetti, ambizioni, professioni lavorative e tutte le forme di oggettivazione dell'esistenza – il cameriere, il padre

di famiglia, il generoso, il giocatore –, sono sempre, inevitabilmente, possibilità del mondo in quanto mondo del Si, concrezione del con-essere quale esistenziale fondamentale dell'essere-nel-mondo.

Ma allora torniamo a chiedere: si può davvero parlare, in linea di principio, di un'esistenza propria, autentica, che si progetti a partire da sé, se il mondo nel quale essa è rimessa, tanto per ciò che riguarda i significati quanto per ciò che riguarda le possibilità, si è costituito essenzialmente nel per altri ed è determinato nel Si?

Se non intendiamo il progetto autentico dell'esistenza come un librarsi sopra la necessità del mondo, come una libertà che forgia *ex nihilo* i propri significati e le proprie possibilità, la risposta non può che essere affermativa.

Come abbiamo tentato di sostenere, autenticità e inautenticità indicano il riferimento essenziale a partire dal quale l'esistenza comprende e progetta se stessa, e ciò avviene innanzitutto e per lo più a partire dagli altri, impropriamente. E tuttavia, nell'angoscia per la morte, a seguito della rimessione al proprio essere patita dall'Esserci nel suo isolamento, si dà ad esso la possibilità di rigiocare questo riferimento nella ricostituzione del proprio rapporto col mondo. Una tale operazione, però, non consiste in un atto di radicale invenzione, né in un esercizio fantastico di immaginazione esasperata; consiste piuttosto nell'appropriazione di quello stesso mondo nel quale, per costituzione esistenziale, si è gettati. Ma questo mondo non sarà più soltanto quello dischiuso per altri, nel Si: esso risulterà invece doppiamente arricchito, sia di possibilità inedite, che prima non potevano giungere a manifestazione, sia di una nuova profondità di comprensione, poiché l'Esserci ha colto, nell'esperienza del nulla angosciato e nell'assunzione del proprio essere-per-la-morte, la costituzione fondamentale, trascendentale ed esistenziale di sé e del mondo, nelle cui mani tutto è rimesso. È ora a partire da sé che l'Esserci può progettare la propria esistenza, e affiancare ai tracciati del Si percorsi personali, originali, alternativi, o anche assumere quelle stesse possibilità offerte dal Si, ma dischiudendone il senso in modo proprio.

Nell'assunzione dell'essere-per-la-morte, nell'esercizio dell'autenticità come abito spirituale, il mondo, nella sostanza, non subisce alcuna trasformazione radicale, né viene arbitrariamente ridisegnato – esso non è e non potrà mai essere una creta informe. Certo, muterà nel suo orizzonte di manifestazione, al cui interno emergeranno come disponibili possibilità d'esistenza che prima restavano celate; ma ciò che in verità muta è l'apertura stessa dell'Esserci, la messa in opera dell'aver da essere, questa volta a partire da sé, nel proprio esser possibile.

Per questo, alla luce di quanto emerso, siamo costretti a rivedere la nostra affermazione iniziale. Fermo restando che autenticità e inautenticità non rappresentano alcuna

determinazione morale dell'uomo, poiché qui non è in gioco alcuna valutazione del bene e del male[722], si rende necessaria una ridefinizione dei due termini in virtù del passaggio che conduce dall'una all'altra.

Se, a una descrizione *prima facie*, autenticità e inautenticità appaiono come un semplice riferimento formale, ossia come il ciò a partire da cui l'esistenza si progetta, il passaggio all'autenticità non può in alcun modo essere ridotto a questo. La traduzione di *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* con proprietà e improprietà, per quanto filologicamente corretta, non porta con sé tutto il peso esistenziale e contenutistico di tale differenziazione. Nella modificazione dell'improprietà nella proprietà dell'esistenza, cioè nella sottrazione alla quotidianità media e nella riconduzione a sé del progetto, non avviene un semplice mutamento di direzione dell'ordine di fondazione, non una mera inversione formale. L'autenticità implica un incremento qualitativo dell'esistenza *tout court*; poiché, come abito spirituale che fa della consapevolezza del proprio essere e della profondità del mondo la propria cifra, e che si pone all'altezza di tali contenuti, nella misura in cui la verità di ciò che si manifesta è la libertà di farsene carico, e la libertà autenticamente esercitata è in profondità esercizio di verità, in quanto liberazione del possibile dalla comprensione media che lo copre nell'orizzonte della manifestatività. L'autenticità è la liberazione del mondo nel suo esser possibile per un'esistenza che si progetti a partire da sé, che si autodisciplini a perseguire la verità, a dischiudere e a progettare le proprie possibilità, facendo emergere nuovi tracciati, alternativi e originali, tra quelli già prefigurati dal Si; rispetto al quale posso vagliare, sospendere o porre veto a ciò che esso mi offre e pubblicamente mi impone. Nell'autenticità ne va della comprensione del mondo e, per ciò stesso, del suo progetto. Essa, come l'inautenticità, è un'etica[723], un *ethos*, ma intrinsecamente valevole per qualunque esistente possa cogliersi come tale, checché ne dica Heidegger e checché ne dica il lettore.

---

[722] Non è per niente scontato, infatti, che una vita autenticamente vissuta si scelga di conseguenza per il bene piuttosto che per il male. Come è bene messo in scena nella serie televisiva *Breaking Bad*, ad esempio, il protagonista Walter White una volta scoperto d'essere affetto da un tumore maligno, e quindi d'essere condannato a una morte prematura, ridisegna a partire da sé tutta la propria vita: egli, da cordiale e bonaccione professore liceale, si trasforma gradualmente in un *cook* di metanfetamine di ottimo pregio, in abile manipolatore e freddo omicida, tutto nella più solida risolutezza (cfr. Gilligan V., *Breaking Bad*, serie televisiva, AMC, 2008-2013). Questo per dire, con un esempio rappresentativo, che l'anticipazione della morte nel progetto autentico dell'esistenza non implica assolutamente una sua determinazione morale – tale livello è nientemeno che di seconda istanza. L'*ethos* non è una morale.

[723] Cfr. O'Brien M., *Heidegger and Authenticity. From Resoluteness to Releasement*, Continuum, London 2011; Olafson F. A., *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of* Mitsein, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Hatab L. J., *Ethics and Finitude. Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000; Blattner W., *Authenticity and Resoluteness*, in Wrathall M. A. (a cura di), *The Cambridge Companion to Heidegger's* Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 320-337; Carman T., *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity* in Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Per questo, la traduzione filologica di *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* con proprietà e improprietà rimane corretta, in quanto formalmente esse stanno a indicare il *ciò a partire da cui* dell'esistenza; ma in tal modo non verrebbe restituito il decisivo scarto qualitativo di tale differenziazione, che sarebbe invece reso assai meglio da autenticità e inautenticità. Nella misura in cui l'esistenza è un aver da essere la gettatezza nel suo esser possibile, per le ragioni appena esposte l'autenticità è di per sé un modello di esistenza cui ambire, in quanto sua consapevole, effettiva e massima realizzazione.

7. Il problema di un'appropriazione intersoggettiva del senso

Come mostrato nel capitolo precedente, l'appropriazione del senso designa il movimento mediante cui l'Esserci può assumere in proprio quelle possibilità che, innanzitutto e per lo più, gli si danno nella forma della quotidiana familiarità, ma anche l'appropriazione di quelle possibilità e significati innanzitutto e perlopiù coperti proprio dalla familiarità del Si, e che nel rivolgimento esistenziale dell'autenticità divengono disponibili. A partire da ciò, segue una questione decisiva: quello della possibilità di una appropriazione intersoggettiva del senso, il quale, seppur brevemente, risulta essere affrontato dallo stesso Heidegger del prosieguo dell'opera.

Lungi dal voler offrire una teoria compiuta della comunità, in questo capitolo si intende piuttosto porre in luce la base fenomenologica della questione; la costituzione intersoggettiva del senso, ossia, del significato e del possibile, conduce ad interrogare l'essenziale plesso nel quale sono co-intessuti storia, tradizione, comunità, in direzione di un'appropriazione intersoggettiva del senso.

7.1. A partire dalla gettatezza

Che il problema di una appropriazione intersoggettiva del senso sia una questione direttamente conseguente dal rapporto tra costituzione mondano-intersoggettiva del senso e l'appropriazione esistenziale di quest'ultimo lo si può emblematicamente evincere dal paragrafo 74 dell'opera, intitolato *La costituzione fondamentale della storicità*. In particolare, mostra lo stesso Heidegger, dobbiamo partire da un nuovo reinquadramento dell'autenticità esistenziale nel proprio carattere di «decisione» (*Entscheidung*).

> La decisione fu definita come il tacito e angoscioso autoprogettarsi sul proprio essere colpevole. Essa perviene alla propria autenticità come decisione anticipatrice. In questa, l'Esserci si comprende quanto al suo poter-essere, sì da porsi di fronte alla morte in modo tale da assumere integralmente, nel suo esser-gettato, l'ente che esso stesso è. L'assunzione decisa del proprio effettivo «Ci» significa, nei contempo, il decidersi nella situazione[724].

Come leggiamo, la decisione sarebbe l'assunzione, resa possibile nell'essere-per-la-morte angosciato, del proprio autentico poter essere da parte dell'esistenza, la quale, nel concreto, verterebbe sulla situazione, fatta dei suoi significati e possibilità, nella quale l'Esserci è gettato e costituito. Esattamente da qui, emerge il primo nodo teorico da sciogliere. Se è vero, infatti, che la decisione si realizza in direzione della situazione, nondimeno, si deve altresì considerare che

> L'a-che-cosa l'Esserci di volta in volta *effettivamente* si decida, esorbita per principio dall'analisi esistenziale. La presente indagine esclude inoltre la progettazione esistenziale di possibilità effettive dell'esistenza. Tuttavia ci si deve chiedere da dove, in generale, possono esser desunte le possibilità in cui l'Esserci effettivamente si progetta. L'autoprogettazione anticipatrice nella possibilità insuperabile dell'esistenza (la morte) garantisce solo la totalità e l'autenticità della decisione. Le possibilità dell'esistenza effettivamente aperte non possono però essere ricavate dalla morte.

In buona sostanza, Heidegger si domanda da dove l'Esserci ricavi le possibilità in cui effettivamente può progettarsi, ovverosia, a partire da cosa sarebbe determinato il contenuto di tali possibilità, e se in generale si possa statuire di *quali* possibilità effettive si tratti. La domanda non è di poco conto. Come sottolinea infatti nella suddetta citazione, l'analitica esistenziale esclude di principio la determinazione contenutistica delle possibilità autentiche dell'esistenza, ciò non solo per il carattere esistenziale – o, in altro modo, formale, puro-trascendentale – della trattazione, ma perché il momento appropriativo dell'essere-per-la-morte non indicherebbe di principio alcun significato o possibilità particolari, nella misura in cui esso starebbe a indicare una struttura esistenziale (dinamica), al di qua dunque di qualsivoglia contenuto – e infatti Heidegger precisa che «le possibilità dell'esistenza effettivamente aperte non possono però essere ricavate dalla morte».

L'essere-per-la-morte statuisce l'autenticità della decisione, ossia dell'assunzione del proprio poter essere, ma non dice né può dire alcunché del contenuto delle possibilità con cui il poter essere andrà a realizzarsi. La questione della loro provenienza e, dunque, della determinazione del loro contenuto rinvia allora inevitabilmente all'essere gettato dell'Esserci,

[724] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 451.

ossia alla situazione in cui il suo progetto è chiamato a realizzarsi. Ed è infatti proprio da un approfondimento della condizione di gettatezza che viene fornita una prima risposta sul contenuto del senso.

> L'Esserci gettato è certamente abbandonato a se stesso e al suo poter-essere, *tuttavia come essere-nel-mondo*. L'Esserci gettato è assegnato a un «mondo» ed esiste effettivamente con gli altri. Innanzitutto e per lo più il se-Stesso è perduto nel Si. Esso si comprende partendo dalle possibilità di esistenza che «hanno corso» nel rispettivo stato interpretativo attuale, pubblico e «medio». Per lo più esse sono rese irriconoscibili dall'equivoco, pur essendo note[725].

E immediatamente, in modo decisivo:

> La comprensione esistentiva autentica si sottrae così poco allo stato interpretativo ricevuto, che essa, nel decidersi, afferra sempre la possibilità scelta proprio in base a esso o contro di esso, e tuttavia di nuovo per esso.
>
> La decisione, in cui l'Esserci ritorna a se stesso, apre le rispettive possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa, in quanto gettata, *assume*. Il ritorno deciso all'esser-gettato cela in sé un *tramandarsi* di possibilità ricevute, benché non necessariamente *in quanto* ricevute[726].

Come leggiamo, Heidegger lo afferma qui con estrema nettezza: l'Esserci «non retrocede mai oltre il suo esser-gettato»; esso è «assegnato a un "mondo"»; e, in quanto essere-nel-mondo, esiste sempre «effettivamente con gli altri». E poi specifica: «Innanzi tutto e per lo più il se-Stesso è perduto nel Si», ossia, «si comprende a partire dalle possibilità di esistenza che "hanno corso" nello stato interpretativo pubblico e medio. Qui aggiunge una specificazione decisiva, che gli consente di fare un ulteriore passo rispetto a quanto già emerso nelle analisi precedentemente condotte nell'analitica. Egli parla di uno «stato interpretativo pubblico», e subito dopo di «eredità», un'eredità che l'esistenza necessariamente «assume» in quanto gettata nel mondo: in altro modo, egli sta dicendo che la dimensione interpretativa pubblica è, come tale, frutto di una «eredità», un'eredità che l'esistenza, nella misura in cui è gettata nel mondo, non può fare a meno di assumere, e ciò persino nel momento autentico della decisione: «Il ritorno deciso all'esser-gettato cela in sé un *tramandarsi* di possibilità ricevute». La dimensione di gettatezza dell'esistenza, nella propria componente esistenziale, mondana, pubblica, viene ora dotata di uno spessore storico, uno spessore che, come tale, ha anch'esso natura intersoggettiva.

---

[725] Ivi, pp. 451-452.
[726] Ivi, p. 452.

La linea tracciata nella citazione di cui sopra è allora molto semplice: l'esistenza è gettata e costituita in un mondo; ma il mondo è sempre storicamente connotato, ossia, il mondo in cui l'esistenza è gettata ha una provenienza, è frutto di una eredità. Ovvero, l'esistenza è già sempre gettata in una *tradizione*, al di la di quanto essa ne sia più o meno consapevole (l'«esser-gettato cela in sé un *tramandarsi* di possibilità ricevute, benché non necessariamente *in quanto* ricevute»). Inoltre, il mondo in cui l'esistenza è gettata è un mondo fatto da altri, innanzitutto, dal Si, dimensione nella quale risulta essere anticipatamente deciso «lo stato interpretativo pubblico», nonché i significati e le possibilità realizzabili del mondo.

Ad emergere, dunque, è una stretta relazione, se non una vera e propria coincidenza, tra la tradizione e la dimensione pubblica del Si. Il senso mondano, di primo acchito coincidente con il suo stesso orizzonte, viene inspessito, scrutato nella propria profondità: esso ora è riguardato come frutto di una eredità, di una trasmissione, come esito ultimo di una vicenda che lo precede e che, nondimeno, continua ad annunciarsi nel senso di comune dominio.

Ma domandiamo: che relazione intercorrerebbe tra la tradizione e il *Man*? Si tratta propriamente di una relazione? Vi sarebbe effettiva differenza tra i due? O forse piuttosto si tratta di due prospettive di un medesimo fenomeno, di due accenti posti su una medesima struttura? Dobbiamo prima fare un breve passo indietro e ampliare lo sguardo.

7.2 Il Man *come tradizione vivente*

Come precedentemente posto in luce, il senso mondano non si dà mai entro una forma originariamente privata, né tantomeno risulta essere di dominio esclusivo del soggetto: il senso è come tale sempre costituito entro una dimensione intersoggettiva, vale a dire nel tessuto di pratiche, significati, usi, giudizi e possibilità condivise entro cui l'esistenza è gettata e a partire da cui essa innanzitutto comprende il mondo e sé stessa. L'intersoggettività non sopraggiungerebbe al senso come una sua determinazione secondaria, bensì ne costituirebbe la condizione fenomenologica originaria. Non vi sarebbe allora anzitutto un senso "mio", cui solo in un secondo momento si aggiungerebbe il rapporto con gli altri, in quanto l'altro sarebbe già sempre presente nella costituzione stessa del significato. Se da un lato la struttura stessa del significato in generale presuppone un esser per me del significato come un esser e poter essere per altri – come si evince dal carattere ontologico-trascendentale del *Mitsein* –, dall'altro si deve considerare che il senso sarebbe già sempre pubblico nel proprio contenuto, in quanto tramandato, condiviso e praticato da una intersoggettività mondana. Ed è qui che dobbiamo ora

riconsiderare la dimensione del Si, probabilmente in maniera più accorta di quanto perlopiù si tenda a fare.

Solitamente, infatti, il *Man* è considerato un momento secondario dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, e ciò principalmente per due ragioni. La prima è che, considerando la mole dell'opera, il tema dell'intersoggettività non sembra occupare una posizione centrale; ad essa sarebbero infatti dedicate le poche pagine sul *Mitsein*. La seconda ragione è che il Si viene descritto come un momento costitutivo, strutturale, e nondimeno come momento sostanzialmente negativo e decadente dell'esistenza quotidiana. Per giunta, in quanto soggetto impersonale e anonimo del "si fa", "si dice", "si pensa" ecc., il Si è concepito come una sorta di anonima autorità pubblica che governa conformisticamente la vita comune e occulta le possibilità autentiche dell'esistenza. Infine, è possibile aggiungere che il Si non sembri possedere una vera dignità ontologica propria, quanto piuttosto figurare quale momento preparatorio al rivolgimento autentico dell'esistenza.

Ad ogni modo, che tale dimensione offra la possibilità di una riconsiderazione fenomenologica, probabilmente anche non in precisa aderenza al testo heideggeriano, risulta essere da sé evidente. Non a caso, infatti, alcuni fenomenologi, seppur in maniera non approfondita, hanno assunto il Si come il luogo in cui sarebbe determinata tanto l'oggettualità ideale quanto quella concreta: Jean-Paul Sartre, ad esempio, in *L'essere e il nulla*, in riferimento alle forme intersoggettive nelle quali l'esistenza si realizza in quanto gettata al mondo (il cameriere, il controllore, il padre di famiglia e così via); Maurice Merleau-Ponty, in *Fenomenologia della percezione*, in un senso vicino alla concreta comunità storica, che in particolare rinvia all'idea hegeliana di "spirito oggettivo" (*objektiver Geist*) e, al tempo stesso, alla "*Lebenswelt*" e alla "*doxa*" husserliane – un'accezione del Si che, invero, prima di *Essere e tempo*, è possibile intravedere nel corso estivo *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*[727] tenuto da Heidegger nel 1924 a Marburgo.

Per quanto riguarda il presente lavoro, nei precedenti paragrafi sul Si si è inteso mostrare come, al di sotto della dimensione conformistica e alienante del Si, sia rinvenibile un'essenza normativa più originaria, di carattere esperienziale e spirituale.

Come è lo stesso Heidegger ad affermare, il Si non consiste in alcun ente, né in qualcosa che si incontri empiricamente; esso è bensì la forma che l'esistenza assume nella vita quotidiana, nella vita di tutti i giorni; è la medietà che regola silenziosamente la vita nella sua

[727] Cfr. Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), GA 18, a cura di M. Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002, trad. it. a cura di Gurisatti G., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, pp. 167-190, pp. 290-294.

prassi e nel suo pensiero, secondo i *pattern* del "si fa", "si dice", "si pensa", "ci si comporta". È una struttura esistenziale che sì, può acquisire una tale preponderanza da apparire come un ente o come un potere esterno, ma, in realtà, è la forma dell'esistenza entro il mondo pubblico[728].

Inoltre, nella quotidianità del Si, il rapporto con gli altri si articola attraverso tre momenti. Il primo è la «contrapposizione commisurante» (*Abständigkeit*): l'altro, in quanto portatore delle medesime possibilità, funge costantemente da misura e termine di paragone. Da questa dinamica sorge la «medietà» (*Durchschnittlichkeit*), nella quale si realizza ciò che può essere accettato e avallato dagli altri. Ne consegue, infine, il «livellamento» (*Einebnung*) delle possibilità dell'essere.

L'esito di questa struttura, osserva Heidegger, è una sostanziale derealizzazione della responsabilità dell'esistenza e una restrizione del suo progetto libero: io agisco così perché così agisce il Si; io penso così perché così pensa il Si. In questo modo, il Si alleggerisce l'esistenza, liberandola dal peso della decisione, e il suo "avere-da-essere" (*Zu-sein*) si dissolve nell'impersonalità dei fini e delle ragioni. Come precedentemente letto: «Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso. Il Si, come risposta al problema del *Chi* dell'Esserci quotidiano, è il *nessuno* a cui ogni Esserci si è già sempre abbandonato nell'indifferenza dell'essere-assieme»[729]. Alla domanda "Chi sei?", l'esistenza quotidiana risponde: "Sono uno che".

Infine, il Si struttura la quotidianità dell'esistenza secondo le forme intersoggettive della «chiacchiera» (*Gerede*) e della «curiosità» (*Neugier*), le quali conducono allo strutturale «equivoco» (*Zweideutigkeit*) secondo con cui l'esistenza sta al mondo: vale a dire al fatto che l'esistenza, preliminarmente, comprende se stessa e il mondo – nei loro significati e nelle loro possibilità – a partire dalle cose, nonché dai discorsi e dalla prassi degli altri. Un'ambiguità strutturale non soltanto alla «gettatezza» (*Geworfenheit*) dell'esistenza come tale, ma, più specificamente, alla sua gettatezza nella dimensione intersoggettiva del Si.

Ebbene, anche se Heidegger riconosce nel Si una dimensione costitutiva dell'esistenza, è chiaro che egli ne sottolinei nondimeno la negatività: «Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il *Si-stesso* (*Man-selbst*), che noi distinguiamo dal *se-Stesso autentico*, cioè posseduto in modo proprio [*eigens ergriffenen*]. In quanto Si-stesso, il singolo Esserci è *disperso* nel Si e deve, prima di tutto, trovare se stesso»[730].

---

[728] Cfr. Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., pp. 158-159.
[729] Ivi, p. 160.
[730] Ivi, p. 161.

Tuttavia, è possibile osservare come il Si, invero, rifletta una dimensione più profonda dell'intersoggettività, ossia il *Mitsein* (con-essere). In effetti, il Si consisterebbe nella realizzazione effettiva del *Mitsein*. Analizzando le pagine di *Essere e tempo* dedicate al *Mitsein*, infatti, è stato notato come l'alterità non sia introdotta da Heidegger entro la sfera empirica o corporea (cioè attraverso l'incontro, il *Leib* o lo sguardo), quanto piuttosto sia derivata – o, più precisamente, dichiarata – a partire dalla "utilizzabilità" (*Zuhandenheit*) delle cose, ossia dal significato pratico e manifesto come tale costituito nella rete di rimandi del mondo[731].

Gli altri sarebbero già sempre già presenti nelle cose come «utilizzatori possibili»[732], il che significa che la *Als-Struktur* del senso è essenzialmente intersoggettiva. Ma, se questo è vero, seguono allora due implicazioni. In primo luogo, la comprensione e la prassi individuali presuppongono l'intersoggettività, anche quando gli altri non sono percettivamente presenti – e, a questo proposito, si riporti in memoria l'esser "nessuno" del Si. In secondo luogo, la comprensione, la prassi e il senso in generale non possono mai essere qualcosa di puramente individuale o soggettivo: tanto la forma quanto il contenuto sono intrinsecamente pubblici, poiché strutturalmente costituiti entro un orizzonte condiviso di senso: il mondo "per me" è pubblico, ovvero, è "per noi", e l'«esser sempre mio» (*Jemeinigkeit*) dell'esistenza è, come tale, anche un con-essere (*Mitsein*).

Se dunque il *Mitsein* consisterebbe in una struttura ontologico-trascendentale, nella misura in cui tanto l'oggettualità quanto l'oggettività si costituiscono intersoggettivamente, il Si ne rappresenterebbe la realizzazione concreta: ciò a livello pratico e storico – si potrebbe chiosare qui, come *Lebenswelt* e come *doxa*. E sarebbe precisamente per questo suo radicamento nella struttura del *Mitsein* che il Si non può essere semplicemente ridotto a mera dimensione conformistica e alienante, quantomeno, non esclusivamente.

In particolare, se leggiamo con attenzione le pagine sul Si, possiamo vedere come esso esprima l'effettivo e intersoggettivo "essere in situazione" dell'esistenza, vale a dire la sua gettatezza entro un contesto specifico, storico, pratico e condiviso. Gettatezza che, naturalmente, sarebbe differente da quella espressa dalla *Befindlichkeit*, nella misura in cui non si tratta del "sentire" esistenziale dell'essere situati, del sentire (del senso) della propria fatticità, e con esso della passività nei confronti del mondo o dell'apertura emotiva ad esso. Il Si esprimerebbe invece il collocamento strutturale dell'esistenza entro un orizzonte di senso già aperto, e già aperto proprio perché, in quanto tale, intersoggettivo, appartenente a una comunità che precede l'esistenza individuale.

[731] Cfr. ivi, p. 148, p. 151.
[732] Cfr. ivi, p. 148.

Essere in situazione significa allora essere sempre già entro il Si, ed è proprio in tale dimensione, infatti, che risultano essere preventivamente circoscritti i significati e le possibilità peculiari del mondo: modi di agire, di parlare, di pensare, perfino le tonalità emotive.

A tal proposito, abbiamo richiamato due esempi ontici. Il celebre martello, ad esempio, appare a me come appare agli altri. Io uso il martello come "si" usa il martello; certamente è il martello stesso a mostrarmi come usarlo, e tuttavia al tempo stesso lo uso come "si" usa il martello, cioè in quanto io sono un possibile utilizzatore. Qui, a tale livello di analisi, siamo entro la dimensione del *Mitsein*. Ma dire che io uso il martello come "si" usa il martello significa anche qualcosa di più della mera costituzione intersoggettiva del senso: vi è un riferimento al contenuto. Io uso il martello come "si" usa il martello, cioè per rompere un salvadanaio, per appendere fotografie e quadri, per lavorare in fabbrica, e non come arma di battaglia, non come lo userebbe un guerriero. O ancora, richiamando il già citato esempio fatto da Heidegger nel 1919, ciascuno di noi utilizza la cattedra come "si" usa la cattedra, cioè per tenere una lezione o per scrivere al computer, non per dormirci sotto o come riparo, né tantomeno come altare sacrificale[733]. Il mondo è, in quanto tale, mondo del Si: l'uno connota, manifesta e struttura l'altro, in modo inscindibile. In questo senso, il Si rappresenta il passaggio dalla dimensione ancora pura e trascendentale dell'intersoggettività, espressa nella nozione di *Mitsein*, all'intersoggettività spirituale, concreta e storica: è nel Si che, infatti, risulta essere stabilito il significato delle cose (il loro uso possibile), i suoi limiti e il corrispettivo senso proprio e improprio.

Un altro esempio emerso in precedenza è quello dell'esperienza, dell'incontro con la Luna. Ciascuno di noi guarda la Luna come "si" guarda la Luna, cioè come corpo celeste, non come dea. La apprezziamo per la fotografia che si può scattare; la consideriamo una meta di viaggi spaziali; la valutiamo in base alle risorse materiali che contiene. Oggi nessuno compie sacrifici alla Luna. Entro l'orizzonte storico e pubblico in cui la Luna è data, è nel Si che si stabilisce il suo significato – il suo essere "per noi" –, cioè entro l'insieme degli atteggiamenti pratici e dei giudizi intersoggettivi, in ciò che "si" fa, si dice e si pensa della Luna. Ed è dunque nel Si che si decide preliminarmente che cosa si possa e che cosa non si possa fare con la Luna; che cosa, in relazione ad essa, abbia senso e che cosa invece no; che cosa sia appropriato e che cosa sia inappropriato.

Naturalmente, ciò non toglie che il Si possa privilegiare alcune possibilità e coprirne altre – come, ad esempio, quella di scrivere poesie alla Luna. Tuttavia, persino tali possibilità

[733] Heidegger M., *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, cit., p. 78.

restano fondate nel Si: io scriverò poesie alla Luna come "si" scrivono poesie alla Luna – a modo mio, ma come fanno tutti gli altri entro il mio stesso mondo. Naturalmente, questo discorso sul Si vale anche per il celebre fiume Reno della conferenza *Die Frage nach der Technik*[734].

In breve, il Si è la condizione di possibilità delle nostre aperture al mondo, le quali, in quanto tali, sono sempre situate e determinate. Il contenuto dei significati del mondo – cioè il loro "come" e il loro "che cosa" – si dischiude entro il Si. «Il Si-stesso, in-vista-di-cui l'Esserci esiste quotidianamente, articola il complesso di rimandi della significatività. Il mondo dell'Esserci rilascia l'ente che si incontra nel mondo a quella totalità di appagatività che è familiare al Si, e dentro i confini imposti dalla medietà del Si»[735].

Nel Si, dunque, nonostante Heidegger tenda a porre in luce il Si come dimensione conformistica e alienante dell'esistenza, sono invero raccolti due livelli normativi fondamentali di senso. Il primo sarebbe, per così dire, "ontologico-spirituale": il Si sarebbe anzitutto un mondo spirituale, la *Lebenswelt*, cioè l'intersoggettività concreta, l'esistenza comune situata, l'apertura storica del mondo entro cui si istituisce l'oggettualità intelligibile ed esperibile: il Si quale effettiva totalità vivente dei modi condivisi di agire, parlare, pensare, sentire – effettivamente possibili e attuali – dell'intersoggettività di un mondo determinato. Il secondo livello, invece, sarebbe di tipo, per così dire, "ontico-conformistico": a partire dalla dimensione ontologico-spirituale, il Si, in un secondo momento, circoscrive e seleziona il possibile in senso conformistico, cioè livella le possibilità e occulta quelle alternative che deviano dalla media, alienando così l'esistenza. Esso determina ciò che è opportuno o inopportuno realizzare, ciò che è decoroso o osceno, ciò che è normale e ciò che è eccentrico per i più, vale a dire ciò che è "normale" in senso conformistico e non in senso spirituale; e in tal senso il Si nasconderebbe le possibilità alternative del vivere e dell'agire, le possibilità nuove e inedite, le quali, tuttavia, restano costituite e presenti, benché in modo coperto e velato, sempre entro quel medesimo mondo intersoggettivo.

I due livelli normativi risultano dunque essere fondati l'uno sull'altro. Alla base del livello ontico-conformistico, vi sarebbe quello ontologico-spirituale.

Entro il Si, dunque, si istituisce una precomprensione di sé e del mondo e, con essa, una comprensione pretematica delle cose e dei modi in cui l'esistenza può realizzarsi (cioè secondo forme intersoggettive); una precomprensione del senso che ne costituirebbe l'essenziale

[734] Cfr. Heidegger M., *Die Frage nach der Technik* (1953), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 5-36, trad. it. a cura di Vattimo G., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.
[735] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 161.

familiarità. Pertanto, si comprende in che senso il Si non consista in alcun ente particolare: esso, propriamente parlando, è nessuno: è il complesso vivente dei saperi e delle "pratiche di ciascuno e di tutti", che di volta in volta animano il mondo. In quanto totalità dei giudizi, delle pratiche e delle forme di sapere messi in atto da una comunità nella vita quotidiana, esso è "nessuno" perché è il "corpo" fondamentale del sapere: il sapere condiviso e quotidiano da cui possono sorgere l'atteggiamento teorico e il sapere teorico. La sua forza conformistica e alienante sarebbe dunque di ordine secondario e derivato.

Tornando ora a noi, è precisamente in tale orizzonte teorico che la nozione di "tradizione" (*Tradition*) acquista qui il suo rilievo decisivo. Per giunta, essa presenta le medesime caratteristiche del *Man*: così come quest'ultimo costituisce e, al contempo, copre i significati e le possibilità mondane, allo stesso modo fungerebbe la tradizione; a proposito della quale, come per il *Man*, l'analisi heideggeriana oscillerebbe tra la neutra attestazione della propria rilevanza costitutiva per l'esistenza, quale struttura positiva neutra, e la messa in rilievo del proprio potenziale negativo.

In merito a ciò, richiamiamo alla memoria la precedente citazione tratta dal paragrafo 74[736], e al contempo citiamo ora dal paragrafo 6 dell'opera, dove Heidegger delinea *Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia* e, così, fornisce poche ma chiare riflessioni su storia e tradizione.

> L'Esserci, non solo ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarsi alla luce riflessa [*reluzent*] da esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata. Questa gli sottrae la capacità di guidarsi da sé, di ricercare e di scegliere. Il che vale, non da ultimo, per *quella* comprensione e per il relativo svolgimento, che è più propriamente radicata nell'essere dell'Esserci: l'ontologica.
>
> *La tradizione, che prende qui il predominio, tende così poco a rendere accessibile ciò che essa «tramanda» che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo copre* [corsivo mio]. Essa rimette il tramandato alla ovvietà e blocca l'accesso alle «fonti» originali a cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti in parte in modo genuino. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza. Essa crea la convinzione dell'inutilità anche solo di comprendere la necessità di un tale risalire alle fonti. La tradizione sradica così ampiamente la storicità dell'Esserci da far sì che questi si muova semplicemente nell'ambito dell'interesse per la multiformità di tipi, di indirizzi, di punti di vista del filosofare possibili nelle culture più esotiche e allogene, nel tentativo di mascherare con questi interessi il proprio sradicamento[737].

Il contesto di tale affermazione è la delineazione del compito della distruzione della storia dell'ontologia per una genuina riproposizione della questione dell'essere. In relazione a questa,

[736] Cfr. ivi, pp. 451-452.
[737] Ivi, p. 35.

la tradizione è assunta in una accezione prettamente negativa, nella misura in cui non solo tramanda, ma più decisivamente copre ciò che essa stessa tramanda, ostacola perdipiù la possibilità della posizione e di un approccio genuino a determinate questioni, in quanto pre-giudicante la comprensione dell'Esserci; un'ambivalenza di trasmissione e coprimento che, emblematicamente, concernerebbe la questione del senso dell'essere nel suo tramandarsi e obliarsi nella storia della filosofia.

Inoltre, lo si noti di passaggio, la tradizione celerebbe la possibilità di risalire alle «fonti originali», ossia, di accedere alle esperienze originarie ed effettive a partire da cui si è poi sviluppata la concettualità che ha poi avuto seguito nella storia – un punto su cui non possiamo qui soffermarci, ma che, proprio a proposito di tali cosiddette esperienze originarie, solleverebbe molteplici questioni a livello teorico[738]. In ogni caso, Heidegger fa qui una precisazione importante, e all'inizio della citazione afferma: «L'Esserci, non solo ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarsi alla luce riflessa [*reluzent*] da esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata»; ovverosia, l'Esserci è gettato in un mondo, e, appartenendo a questo, comprende e interpreta proprio in quanto inscritto nel mondo a cui è assegnato. E poi aggiunge, che, così come esso è gettato in un mondo e a questo appartiene, allo stesso modo egli cade in una tradizione, appartiene ad essa, ovverosia, è in essa che è costituito e assegnato il suo modo di comprendere, al di là di quanto l'esistenza possa essere più o meno consapevoli di tale inemendabile condizione. In breve, così come l'esistenza è costituita in quanto gettata in un mondo, il quale determina preliminarmente l'orizzonte di comprensione dell'esistenza, allo stesso modo, l'esistenza sarebbe gettata e costituita in una tradizione.

Si comprende allora l'essenziale nesso tra mondo e la storicità come tradizione. Heidegger osserva infatti che l'Esserci, nel suo essere effettivo, è sempre già il proprio «passato», e che cresce «nel corso di un'interpretazione dell'Esserci tramandata e dentro di essa»[739]. È a partire da tale interpretazione che l'Esserci si comprende innanzitutto e per lo più, poiché sarebbe proprio tale comprensione che, in quanto tramandata, «apre le possibilità del suo essere e le regola»[740]. In altri termini: l'Esserci non si rapporta originariamente a sé stesso

[738] Ma, domandiamo, dove si darebbero mai queste cosiddette "esperienze originarie"? E originarie per chi? Non sono forse originarie soltanto nel loro stesso trapasso? Esiste davvero un luogo in cui si dia qualcosa come l'originario? Oppure l'originario, "l'uno", non è sempre e solo il fantasma del "due", che tuttavia, in quanto tale, non si costituirebbe senza il due stesso, il quale ne tradisce irreparabilmente l'originarietà? In questo senso, l'originario non sarebbe forse sempre e solo una figura dell'originato per l'originato, senza il quale non vi sarebbero né l'originato stesso né, tantomeno, l'originario? Su tali questioni, può vedersi Redaelli E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, ETS, Pisa 2008.
[739] Heidegger M., *Essere e tempo*, cit., p. 33.
[740] *Ibidem*.

e al mondo a partire da possibilità neutre o puramente sue, ma sempre già a partire da un orizzonte interpretativo ricevuto. La storicità dell'esistenza è dunque, fin dall'inizio, una storicità condivisa.

In particolare, per quanto concerne per la questione dell'essere – ma, verrebbe da dire, le questioni capitali in generale – la tradizione risulta essere anzitutto deleteria, negativa, in quanto coprirebbe non solo le suddette questioni, con il suo stesso tramandare, ma coprirebbe anche la possibilità di vedere, riconoscere e soprattutto di porre genuinamente quelle questioni, ovvero in modo non pre-giudicato, perdipiù coprendo la possibilità di risalire alle esperienze viventi originanti quelle questioni.

Per quanto interessa invece il nostro percorso, si tenga fermo un punto: mondo e tradizione sono dunque dimensioni essenziali appartenenti alla gettatezza, e che, come tali, statuirebbero la pre-comprensione dell'esistenza.

Quando Heidegger, dunque, afferma nel paragrafo 74 che «L'Esserci gettato è assegnato a un "mondo" ed esiste effettivamente con gli altri. Innanzitutto e per lo più il se-Stesso è perduto nel Si», e che «esso si comprende partendo dalle possibilità di esistenza che "hanno corso" nel rispettivo stato interpretativo attuale, pubblico e "medio"», e che, per giunta, «la comprensione esistentiva autentica si sottrae così poco allo stato interpretativo ricevuto», anzi, «apre le rispettive possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa, in quanto gettata, *assume*», celando in sé un inemendabile «*tramandarsi* di possibilità ricevute», ebbene, Heidegger non sta facendo altro che porre una stretta e unica unità tra il mondo, la sua comprensione, il Si e, punto qui rilevante, la tradizione.

Naturalmente, la tradizione non deve essere intesa, in primo luogo, come mero deposito di dottrine o di contenuti del passato, ma come il divenire storico dei significati, delle pratiche e delle possibilità condivise; essa designa piuttosto il processo per cui il senso si tramanda, si conserva, si deforma, si copre e continua tuttavia a orientare l'esistenza presente. L'esistenza si costituisce infatti entro una comprensione già trasmessa, già articolata, già normata, ed è a partire da questa comprensione che essa può vedere, giudicare, agire, progettare. In altre parole, la tradizione è il modo con cui il mondo si rende e si mantiene intelligibile nel tempo: essa è il modo storico del costituirsi intersoggettivo del senso.

Se la tradizione designa il divenire storico del senso condiviso, è ragionevole affermare che il *das Man* rappresenterebbe la sua forma presente, ovvero, la figura in cui quel senso tramandato è operante nell'oggi. Il Si non sarebbe soltanto il luogo dell'anonimato e del conformismo, ma più profondamente il modo in cui la tradizione vive e si attua nel presente, come insieme di pratiche, criteri, stili di comprensione e possibilità date per ovvie, scontate, in

modo pre-giudicato e a-teoretico. I suoi caratteristici "si dice", "si pensa", "si può", "non si può", "si fa così", unitamente al contenuto di queste strutture, ossia a "ciò" che si dice, si pensa ecc., non rinviano semplicemente ad una sorta di autorità impersonale astratta, bensì al modo in cui una storia condivisa di significati si è depositata nelle forme correnti della vita comune. Essa dice la costituzione, la trasmissione e l'eredità del senso, come tale, nella propria dimensione intersoggettiva e, come tale, storica, ovvero secondo una intersoggettività non ridotta all'oggi, all'apertura di senso mondano strettamente contemporanea, nel qui e ora, bensì, nello spessore e nella profondità temporale di una intersoggettività storica.

Per questo motivo, il *Man* e la tradizione vengono connotate da Heidegger della medesima ambivalenza di fondo, in quanto luogo di formazione, di determinazione, di trasmissione e, al contempo, di velamento del senso, nei propri significati e possibilità. In tal senso, il Si e la tradizione porrebbero rispettivamente in luce, secondo prospettive differenti, l'orizzontalità del senso (il primo), ovvero, il mondo quale orizzonte, orizzonte come tale contemporaneo, posto in rilievo nella propria dimensione pubblica e intersoggettiva a partire dalla quale e nella quale ogni esistenza singolare può rapportarsi alle proprie possibilità e significati; la verticalità del mondo (la seconda), ossia la sua provenienza, la sua storia, la sterminata vicenda che, determinata e circoscritta nel proprio svolgersi, tramandarsi e dileguare, ha reso il mondo, nel suo orizzonte pubblico e contemporaneo, quel determinato mondo che è, nei propri significati e possibilità.

In tal senso, ed è ciò che si intende qui sottolineare, il *das Man* può essere effettivamente pensato come *tradizione vivente*. Non nel senso che esso coincida con l'intera tradizione, bensì nel senso che esso ne rappresenti l'attuazione anonima e quotidiana nel presente. Se la tradizione è il tramandarsi storico di significati, pratiche e possibilità condivise – in altro modo, l'infinita vicenda della loro provenienza – il Si consisterebbe nella configurazione *sincronica*, attuale, della tradizione; ovvero rappresenterebbe, di volta in volta, la forma in cui tutto ciò risulta essere operante nell'oggi come sapere pratico, come comprensione corrente, come evidenza impersonale del mondo. Ed è per questo motivo che l'Esserci non può mai trovarsi fuori dal *das Man*, così come, allo stesso modo, mai può trovarsi all'infuori della tradizione in cui è gettato e costituito, anche quando se ne distanza o modifica autenticamente la propria relazione ad essi: esso continua a muoversi e a prendere le misure del proprio poter-essere a partire da un mondo determinato, come tale già dischiuso nel Si e già in una determinata direzione di senso, ossia in una determinata provenienza storica, che, naturalmente, a partire da tale provenienza, non può che prefigurare un determinato avvenire. Infine, si comprende bene che tanto il Si quanto la tradizione, non solo non possano, per necessità costitutiva, essere

eliminati, cancellati, nel rivolgimento autentico dell'esistenza – motivo per cui Heidegger sottolinea che «l'esistenza autentica non è qualcosa che si libri al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa»[741] –, ma che entrambe, in quanto porrebbero in luce l'unica struttura di senso quale sarebbe il mondo-intersoggettivo-storico, rappresenterebbero la vera condizione di possibilità della stessa autenticità esistenziale.

Ciò detto, è ora necessario compiere un ulteriore passo. Se è vero che il senso si costituisca intersoggettivamente nella tradizione e nel *Man*, e se è vero anche l'appropriazione autentica non possa far altro che assumere possibilità già offerte manifestamente o velatamente in questo orizzonte pubblico, allora, si comprende bene come il problema di una appropriazione intersoggettiva del senso segua conseguentemente da tale quadro teorico. Tuttavia, il punto decisivo a cui si è giunti, per ora, non è ancora stabilire in che modo una tale appropriazione si dia, ma riconoscere che la sua possibilità è radicata nella struttura stessa del senso: nel fatto che esso non è mai semplicemente individuale, ma si costituisce sempre già come mondo comune, tradizione praticata e orizzonte condiviso del possibile.

7.3 Destino individuale e destino comune

Come emerso, Heidegger, a partire dalla domanda circa l'eventuale contenuto delle possibilità appropriate nell'autenticità, nel segno della decisione, ha inspessito la nozione di gettatezza, connotandola da un lato, come era già noto, come dimensione pubblica del Si (di cui abbiamo tentato di porre in luce i due livelli di normatività in essa insiti), dall'altro, fornendo la gettatezza di una propria profondità storica. L'Esserci non è soltanto gettato in un mondo attuale, ma in un mondo che è già il risultato di una eredità, di una trasmissione, di una selezione storica di possibilità e significati. Ciò che nell'oggi appare come il campo del praticabile, del sensato e del comprensibile non è mai semplicemente dato: è sempre già passato attraverso una storia che ne ha trasmesso alcuni elementi e ne ha lasciati cadere altri; ed è per questo il mondo del *Si*, lungi dall'essere una semplice contemporaneità anonima, rinvia costitutivamente a una provenienza, e ad una eredità.

Si comprende allora perché la questione dell'appropriazione non possa essere posta se non a partire da questa dimensione storica, e come entrambe siano inscindibilmente legate all'intersoggettività. Il passo successivo è allora il seguente: se il mondo attuale del *Si* è già

[741] Ivi, p. 219.

sempre un mondo tramandato, allora la decisione autentica non potrà che assumere possibilità ereditate. Ed è in questo passaggio dalla storicità del mondo all'assunzione di possibilità ricevute che comincia a delinearsi il concetto di «destino» (*Geschick*).

> Quanto più autenticamente l'Esserci decide, ossia quanto più si comprende senza ombra d'equivoco in base alla possibilità più propria e caratteristica nell'anticipazione della morte, tanto più il trovare che sceglie la possibilità della sua esistenza si fa inequivoco e non arbitrario. Soltanto l'anticipazione della morte scaccia ogni possibilità casuale e «provvisoria». Solo l'essere libero *per* la morte offre all'Esserci il proprio fine puro e semplice, e installa l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo *destino*. Con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta[742].

Come è possibile osservare, per destino Heidegger non intende la predestinazione, in un senso deterministico, né tantomeno il destino individuale nel senso della sorte di ciascuno, della storia delle proprie vicende. Il destino è l'assunzione risoluta della propria gettatezza, ossia il fatto essere inscritti in un orizzonte pubblico di mondo (nel Si) e di essere inscritti in una storia, la quale ha statuito la dimensione di senso effettiva, quale intorno dell'effettivamente praticabile, dicibile, progettabile, realizzabile ecc., costitutiva della singola esistenza. Esso consiste allora nell'assunzione delle proprie possibilità finite, ossia circoscritte, determinate, che, come tali, risultano essere costituite e inscritte tanto nel mondo pubblico quanto nella storia da cui sono originate e in cui continuano a mantenersi. Gettatezza e finitezza del senso fondamentalmente e innanzitutto di ciascuno, e che determina l'esistenza che ciascuno è: da dove si viene, dove si può andare, cosa posso e cosa non posso, cosa risulta essere significativo per me e cosa invece no, e via dicendo.

La nozione di destino sta a sottolineare che la decisione autentica non si esercita mai su possibilità originariamente private, ma su possibilità che l'Esserci trova già aperte nel mondo condiviso. Il senso entro cui esso può decidersi non è un possesso interiore che preceda il mondo, ma la trama di significati, pratiche e possibilità che il mondo stesso gli ha già consegnato nella forma pubblica del *Si* attraverso una tradizione, motivo per cui l'autenticità non cancella, bensì, presuppone la costituzione storico-intersoggettiva del senso. Il destino non dice altro che la finitezza, in tal senso, la "necessità" con cui l'autenticità, l'appropriazione del senso è chiamata a realizzarsi: il senso può essere appropriato, sì, ma non forgiato *ex nihilo*,

[742] Ivi, p. 452.

arbitrariamente o soggettivisticamente, bensì sempre nei vincoli del proprio strutturarsi e nei contenuti del suo effettivo costituirsi e tramandarsi. La decisione autentica può allora appropriarsi tanto delle possibilità coperte dalla quotidianità del Si o dalla silente imposizione di una tradizione quanto delle possibilità e dei significati presenti nel mondo in modo già palese e manifesto: possibilità dunque pubbliche, condivise, comuni; possibilità alternative, nuove, impensate; in ogni caso, possibilità fondate nel mondo pubblico del Si e nella sua tradizione. Essere autentici, non significa trascendere o oltrepassare la propria finitezza, il senso circoscritto da cui si proviene e in cui si è collocati, bensì assumerlo come proprio in modo esplicito e consapevole, e, in tal senso, fare della propria gettatezza il proprio destino. Destino che con cui l'Esserci giunge risolutamente a se stesso, collocandosi, comprendendosi e progettandosi nell'apertura pubblica del senso mondano da egli abitato e, al contempo, nella profondità dell'eredità storica che ha determinato la propria provenienza e determinatezza. Ed è per questo motivo che, il carattere proprio della decisione, dell'appropriazione del senso da parte dell'Esserci come suo destino, viene indicato da Heidegger come «ripetizione».

> Non è necessario che la decisione conosca *esplicitamente* l'origine delle possibilità su cui essa si progetta. Ma è invece nella temporalità dell'Esserci, e solo in essa, che è riposta la possibilità di andar a riprendere *esplicitamente*, partendo dalla comprensione dell'esserci tramandata, il poter-essere esistentivo in cui esso si progetta. La decisione, ritornante a se stessa e autotramandante, diviene allora la *ripetizione* di una possibilità di esistenza tramandata. La *ripetizione è il tramandamento esplicito*, cioè il ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato[743].

Questo consente di chiarire anche in che senso la finitudine, qui, non riguardi soltanto il rapporto alla morte, ma la circoscrizione storica delle possibilità dell'esistenza. Certo, Heidegger insiste che «soltanto l'anticipazione della morte scaccia ogni possibilità casuale e "provvisoria"» e che essa «installa l'esistenza nella sua finitudine», ma proprio tale finitudine non significa il ripiegamento dell'esistenza in un sé astratto, significa piuttosto che l'Esserci può progettarsi autenticamente solo a partire da una possibilità storicamente determinata, cioè ereditata e tuttavia scelta. Per questo Heidegger definisce il destino come «l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si tramanda in una possibilità ereditata e tuttavia scelta». Il destino non designa soltanto il fatto che l'esistenza sia finita, ma il fatto che la sua finitezza sia sempre già inscritta in una provenienza, in una storia, in una trasmissione di senso che la precede.

[743] Ivi, p. 454.

L'Esserci autentico non si appropria di possibilità create dal nulla, né dedotte da un principio universale, né, tantomeno, formula possibilità in modo slegato dal contesto loro costituente, ossia dal mondo storico in cui è gettato. Esso si riappropria di significati e possibilità che il *Si* innanzitutto e per lo più gli consegna in modo coperto, medio, equivoco, ed è perciò che l'appropriazione autentica consiste così nel rendere esplicito ciò che era già sempre implicitamente ricevuto, nel riassumere in proprio ciò che era stato tramandato senza essere ancora stato afferrato come tale. In questo senso, la decisione autentica può essere compresa come il luogo in cui il senso mondano, costitutivamente intersoggettivo, si offre per la prima volta a una presa in carico propria. Il che non sospende la sua costituzione pubblica e storica, bensì la assume, la attraversa, la modifica, facendola propria.

Tuttavia, comprendiamo bene che il discorso condotto da Heidegger non possa arrestarsi al piano della singolarità. Se il senso mondano è pubblico, ed è già sempre storico, e se, al contempo, la decisione autentica consiste nella assunzione esplicita di possibilità ereditate – eredità che, in sé stessa, rinvia a una provenienza condivisa – allora il destino non può più essere pensato come il solo accadere del sé singolare. In altre parole, se l'eredità è comune e se il senso è tramandando in una storia condivisa, la possibilità di una appropriazione che non sia strettamente individuale ma che sia attuata a livello intersoggettivo deve essere fisiologicamente data. Si apre la problematica questione del «destino-comune».

> Ma se l'Esserci, carico di destino, in quanto essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo accadere è un con-accadere che si costituisce come *destino-comune*. Con questo termine intendiamo l'accadere della comunità, del popolo. Il destino comune non è la somma dei singoli destini, allo stesso modo in cui l'essere-assieme non può essere concepito come una somma di singoli soggetti. Nell'essere-assieme in un medesimo mondo e nella decisione per determinate possibilità, i destini sono già segnati anticipatamente[744].

È doveroso affermare che, per quanto, da un punto di vista teoretico, il passaggio dal destino individuale al destino comune sembra essere una implicazione lineare, invero, si tratta di un passaggio alquanto ambiguo. Non perché questo riguardi, in senso stretto, la possibilità che ciò accada, la concepibilità, per così dire, di principio, bensì in quanto ciò solleva la domanda concreta su "come" ciò possa realizzarsi – possibilità che, è bene ricordarlo, consisterebbe nell'appropriazione condivisa tanto dei significati e delle possibilità manifestamente presenti nel mondo, quanto di quei significati e possibilità che sarebbero disponibili in modo latente, in modo velato, in quanto coperti proprio da quella tradizione storica che li ha costituiti, conservati

[744] Ivi, p. 453.

e tramandati, o in quanto coperti dalla forza conformistica e alienante del Si. Appropriazione che, nel segno solco del destino, si realizzerebbe come «ripetizione» di ciò che è stato costituito e che risulta essere conservato nella tradizione consolidatasi nel mondo, a partire dalla quale otterrebbe fondamento, proprio nella ripetizione, nell'accadere stesso del destino individuale, il «destino-comune».

> Noi chiamiamo destino l'autotramandarsi anticipante, insito nella decisione, al Ci dell'attimo. Qui trova il suo fondamento anche il destino-comune, cioè l'accadere dell'Esserci nel con-essere con gli altri. Il destino-comune, carico di destino individuale, può, nella ripetizione, essere esplicitamente dischiuso nella sua connessione con l'eredità ricevuta. È la ripetizione che palesa all'Esserci la propria storia[745].

Se la decisione autentica si costituisce come appropriazione di possibilità ereditate, allora il destino non può essere pensato come il semplice accadere di una esistenza isolata. Heidegger è molto netto su questo punto: l'Esserci, in quanto è sempre e per essenza con-essere, non può mai avere un destino che resti chiuso nei limiti del sé singolare. Come letto precedentemente: «se l'Esserci, carico di destino, in quanto essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo accadere è un co-accadere che si costituisce come destino-comune». Ma è proprio qui che si compie un passaggio decisivo: come si realizza questo accadere? Come accade che la decisione del singolo esserci accada realizzandosi come destino comune? Come si passa dal progetto autentico individuale ad un progetto autentico condiviso, condivisione che, in virtù dell'autenticità, non può consistere in un coordinamento di esistenze "in esteriorità", bensì ciascuna nel proprio rivolgimento esistenziale, e tuttavia in modo tale che ciò si realizzi comunitariamente? Come si condivide l'autentica decisione sul senso, per il senso, nel senso?

La portata di questo passaggio va colta con precisione. Heidegger non dice semplicemente che gli uomini, appartenendo a una stessa epoca o a uno stesso contesto storico, condividono di fatto un orizzonte di senso. Questo era già implicato dalla costituzione intersoggettiva del mondo e dal carattere pubblico del *das Man*. Qui il problema è più radicale, nella misura in cui il destino-comune non designa il semplice sfondo anonimo della coappartenenza, ma l'accadere della comunità in quanto tale: non la mera contemporaneità di esistenze gettate in un medesimo mondo, ma la possibilità che la storicità condivisa venga assunta in forma attiva. Ed è per questo che Heidegger precisa anche, in modo coerente ma non

[745] Ivi, p. 455.

meno problematico, che il destino-comune non è riducibile a una semplice somma di destini individuali, per quanto sia fattuale che «nell'essere-assieme in un medesimo mondo e nella decisione per determinate possibilità, i destini sono già segnati anticipatamente». In ogni caso, "come" un progetto autentico dell'esistenza che sia condiviso è una questione che sembra essere irrisolta. Al che Heidegger aggiunge:

> Solo nella comunicazione e nella lotta, la forza del destino-comune si rende libera. Il destino che l'Esserci ha in comune con la sua «generazione» e nella sua «generazione» costituisce l'accadere pieno e autentico dell'Esserci[746].

La formulazione è decisiva, e, tuttavia, notoriamente problematica; ciò non solo per le problematiche eco che tali righe assumeranno più tardi, nel celebre discorso del rettorato[747]. Ma più precisamente perché qui, Heidegger sta di fatto abbandonando il piano descrittivo-costitutivo, o quantomeno, gettando uno sguardo, una prima prospettiva sul possibile "come", egli sta spingendosi sulla soglia della dimensione politica. La suddetta citazione, infatti, da un lato conferma che il destino-comune non è un dato esterno o sociologico, ma implica una dimensione di decisione, di appropriazione, dall'altro, essa intende e mostra che tale appropriazione non si libera nella semplice giustapposizione dei singoli, ma in una dinamica comune, condivisa in quanto attivamente praticata e supportata: fatta di comunicazione e di lotta, dice Heidegger. Il problema, allora, non è più soltanto che il senso si costituisca intersoggettivamente, ma che esso possa essere assunto in una forma comune del suo accadere[748]. Forme che, come si evince da sé, stando a quelle delineate in modo approssimato da Heidegger, risultano essere alquanto problematiche.

È infatti proprio relativamente all'indicazione delle forme concrete dell'accadere del destino comune che il discorso sulla costituzione e l'appropriazione del senso trova il suo punto più difficile, la soglia su cui è opportuno sostare, prima ancora di attraversare, per non perdere l'equilibrio, per non smarrire la morigeratezza di una analisi fenomenologico-descrittiva. Se è vero che il destino-comune si radica nel con-essere, non è però affatto evidente in che senso una comunità possa appropriarsi del senso in modo autentico, cioè senza risolversi né in una

---

[746] Ivi, p. 453.

[747] Cfr. Heidegger M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in Id., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, a cura di von Hermann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 107-117, trad. it. di Angelino C., a cura di Curcio N., *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910 - 1976)*, il melangolo, Genova 2005, pp. 102-110.

[748] Questioni in vario modo attenzionate dalla critica. Particolarmente esplicativo è il saggio di Nancy J.-L., *Il con-essere dell'esserci*, in Id., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, cit., pp. 57-86. Vedasi anche Olafson F. A., *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of* Mitsein, cit.; Knudsen N. K., *Heidegger's Social Ontology. The Phenomenology of Self, World, and Others*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

semplice convergenza di decisioni individuali né in una forma collettiva che finisca per assorbire la singolarità.

Da questo punto di vista, il richiamo heideggeriano alla «generazione» è particolarmente significativo. Quando Heidegger afferma che «il destino che l'Esserci ha in comune con la sua "generazione" e nella sua "generazione" costituisce l'accadere pieno e autentico dell'Esserci», egli intende che la storicità autentica non può essere compresa nei limiti di una biografia singolare. L'Esserci è sempre inscritto in una provenienza condivisa, in una eredità generazionale, in una storia comune di possibilità. E tuttavia, proprio qui, il testo resta sospeso: esso mostra che il destino autentico è sempre già anche destino-comune, ma non consegna una fenomenologia compiuta del modo in cui una comunità divenga autentica. La "generazione" nomina il luogo storico della coappartenenza, ma non risolve ancora il problema del suo assumersi comune.

Che una possibilità di appropriazione condivisa vi sia è allora ragionevole, alla luce della costituzione storico-intersoggettiva del senso. Ma come questa debba realizzarsi, evidentemente, trascende necessariamente l'analisi fenomenologica. Qui si compie un salto: dalla fenomenologia alla politica, dalla costituzione alla prassi.

Per questo, il senso più forte di queste pagine non consiste tanto nell'offrire una dottrina della comunità, quanto nell'aprire una questione. La cogenza teorica e pratica di una appropriazione intersoggettiva del senso è dunque un che di inevitabile, e tuttavia ciò rappresenta una difficoltà che *Essere e tempo* di fatto pone, ma non scioglie. Il concetto di destino-comune non designa invero una soluzione, bensì il punto in cui il problema raggiunge la sua formulazione più esposta.

Proprio qui, allora, tra la necessità fenomenologica del problema e l'insufficienza della sua esplicazione, si apre nuovamente la questione di una appropriazione intersoggettiva del senso. L'analisi fenomenologico-esistenziale deve allora non più volgere alle condizioni di possibilità e di strutturazione di una appropriazione condivisa del senso, bensì, probabilmente, deve trascendere se stessa, in un balzo la cui continuità o discontinuità con se stessa è certamente tutta da discutere: la fenomenologia deve tramutarsi, deve cancellarsi e superarsi nella politica. In ogni caso, il passaggio alla politica e alla prassi, per l'identificazione e la conformazione di forme condivise di appropriazione del senso non cancella l'analisi fenomenologica sulla costituzione e l'appropriazione del senso: ciò si pone al di qua tanto della problematica individuazione di comunicazione e lotta quali forme dell'accadere del destino comune – ma, si capisce bene, queste sarebbero potute benissimo essere altre forme –, e, al contempo, al di qua delle derive politiche di Martin Heidegger, le quali non rappresentano

nient'affatto la prosecuzione immediata delle implicazioni contenute nel piano costitutivo del senso, bensì rappresentano e hanno rappresentato una via, sì, ma certamente non l'unica possibile. Ma, su questa soglia, il discorso deve ora sostare in equilibrio e, così, concludersi.

CONCLUSIONE

Il percorso svolto in questa ricerca ha preso avvio da una duplice esigenza, storiografica e teoretica. Anzitutto, si è mostrato come la questione dell'abitare non debba essere riferita esclusivamente al cosiddetto "secondo Heidegger", ma possa essere rintracciata, nella sua configurazione più originaria, in *Essere e tempo* e nei materiali anteriori e coevi. Inoltre, si è osservato come tale questione non designi una topica regionale o accessoria, quanto piuttosto un nodo teorico fondamentale, in quanto intimamente intrecciato alla essenziale questione fenomenologico-esistenziale del senso. In particolare, è stato posto in luce come il concetto di abitare si configuri come un paradigma unitario e, al tempo stesso, ambivalente, proprio in quanto concernente l'essenziale rapporto con il senso: esso designa, da un lato, la familiarità dell'esistenza con il senso mondano, dall'altro, la possibilità che tale familiarità venga meno, rendendo così il senso suscettibile di questione e di appropriazione.

Nella Prima parte, si è mostrato come questa ambivalenza non faccia la sua prima apparizione in *Essere e tempo*, bensì maturi già nel contesto della riflessione heideggeriana giovanile. Nei primi corsi di Friburgo e di Marburgo, infatti, la fenomenologia viene progressivamente sottratta a una comprensione disciplinare, metodica e fondativa, e riportata al terreno dell'esperienza effettiva della vita. Più precisamente, la filosofia, nella propria vocazione fenomenologica, non mira alla costruzione di un sistema, ma emerge quale movimento esistenziale mediante cui la vita si rivolge a sé stessa per liberare il proprio autentico essere – vale a dire come vita di fatto (*faktische Leben*), mondo-del-sé (*Selbstwelt*), preoccupazione (*Bekümmerung*), angoscia (*Angst*), cura (*Sorge*), spaesatezza (*Unheimlichkeit*) –, traducendosi, proprio perciò, come appropriazione dell'esistenza e distruzione della tradizione. In tale quadro, si è potuto evincere come il senso non si dia mai come semplice immediatezza disponibile, bensì sempre entro una trama di sedimentazioni, coperture e riaperture, e la fenomenologia consiste proprio nella riconduzione del senso al luogo originario del proprio costituirsi, manifestarsi e velarsi.

Su questo sfondo, il passaggio a *Essere e tempo* si è espletato non nel segno di una semplice continuità lineare, bensì di una riformulazione radicale della questione, la quale,

nondimeno, segna un decisivo cambio di paradigma per quanto concerne l'idea di filosofia. La *Seinsfrage* si presenta infatti come declinazione eminente della questione del senso, e ne pone in luce la costitutiva ambivalenza sotto nuovi riguardi: il senso dell'essere risulta essere già sempre compreso, e tuttavia resta enigmatico; esso è sempre dato, e tuttavia mai effettivamente risolto. Per questo la domanda sull'essere non soppianta la questione del senso, ma la rilancia; per giunta, oscillando tra il proposito – poi naufragato – di una ontologia fondamentale (*Fundamentalontologie*) e la concreta realizzazione dell'analitica esistenziale (*existenziale Analytik*), nonché, preliminarmente rispetto a queste, tra un'inedita idea fondativa di filosofia e la radicalizzazione vivente del comprendere dell'esistenza. In tale prospettiva, l'abitare è emerso come la soglia sulla quale tale ambivalenza concernente il rapporto tra il senso, l'essere e la filosofia si concentra in modo esemplare.

Nella Seconda parte, incentrata su *Essere e tempo*, ci si è dedicati a tematizzare l'abitare quale paradigma concernente l'essenziale rapporto intercorrente tra l'esistenza e il senso. In primo luogo, si è mostrato secondo quali modalità il senso mondano si articoli nella propria familiarità. Abitare si è rivelato allora voler dire esistere entro un orizzonte di intelligibilità già sempre aperto, nel quale è preliminarmente statuito l'orientamento dell'esistenza, nei propri significati e possibilità, la comprensione degli enti, il rapporto con gli altri. In particolare, il mondo, in quanto sempre dischiuso e strutturato secondo un senso, è stato messo in rilievo non quale semplice totalità di enti presenti, ma come trama di significatività, di rimandi, di possibilità pratiche e interpretative; il che ha posto in chiaro la dimensione del senso quale orizzonte originario dell'esperienza. In tal modo, si è osservato come la costituzione del senso non sia da intendersi come costruzione soggettiva del mondo, ma come il suo autonomo strutturarsi nella forma dell'apertura mondana dell'esistenza.

Successivamente, la costituzione del senso mondano è stata approfondita nella propria e cooriginaria articolazione intersoggettiva. Il mondo si è mostrato essere già sempre, in quanto tale, un mondo condiviso, e la sua significatività caratterizzante è stata esplicitata quale insieme di pratiche pubbliche, linguaggi, abitudini e possibilità socialmente vagliate. In questa direzione, i concetti di *Mitsein* (con-essere) e *das Man* (il Si) si sono rivelati decisivi. Proprio il *Man*, spesso interpretato soltanto come figura conformistica e di inautenticità, ha mostrato una sua significativa funzione costitutiva, rivelandosi come luogo di articolazione del senso nella quotidianità dell'uso, del sapere pratico, della normatività impersonale del "si fa", "si dice", "si pensa" e via dicendo. Inoltre, proprio a partire dalla connotazione pubblica e quotidiana del *Man*, si è potuto inquadrare quest'ultimo quale effettiva tradizione vivente, ossia come forma, di volta in volta contemporanea, nella quale il senso storicamente tramandato e

sedimentato opera e orienta l'esistenza nel presente. Ciò ha consentito di approfondire la peculiare oggettività del senso, ovvero, il suo costituirsi intersoggettivamente entro un mondo comune.

A partire da qui, si è potuto tematizzare il secondo momento costitutivo dell'abitare: l'appropriazione del senso. A partire dalla condizione di fondamentale spaesamento che si palesa nell'angoscia, e dal conseguente rivolgimento della progettualità esistenziale nell'essere-per-la-morte, l'appropriazione del senso da parte dell'esistenza è stata posta in luce non come produzione arbitraria di significati, né, tantomeno, come semplice interiorizzazione soggettiva del senso già dato, bensì come assunzione risoluta ed esplicita tanto dei significati e delle possibilità offerti dal mondo, dalla tradizione, dallo stato interpretativo pubblico, quanto dei significati e delle possibilità anch'essi disponibili in una determinata apertura di mondo e, tuttavia, innanzitutto e perlopiù celati. In questo senso, la condizione di autenticità dell'esistenza è stata mostrata non come eliminazione della quotidianità e del *Man*, ma come loro modificazione: l'esistenza autentica non si pone all'infuori del mondo condiviso, ma ne dischiude le possibilità a partire da sé. L'appropriazione del senso è così risultata essere imprescindibile dalla propria costituzione mondana, storica e intersoggettiva. Infine, proprio a partire da quest'ultima, si è giunti al problema di una appropriazione condivisa del senso, e alla necessità di distinguere la base fenomenologica della questione dalle possibili realizzazioni concrete.

L'abitare, dunque, è stato posto in luce come paradigma fondamentale del rapporto tra esistenza e senso, nel suo duplice carattere di costituzione e appropriazione, di familiarità e spaesamento, di vita e filosofia, di tradizione e decisione, di pubblicità e autenticità. È in questa ambivalenza, in questa tensione, piuttosto che in una sua definitiva pacificazione, che si lascia cogliere il significato ultimo del paradigma che la presente tesi ha cercato di mettere in luce.

Infine, non è forse proprio su questa soglia che si lascia intravedere, se non ancora la presenza, quantomeno la possibilità di una peculiare *etica dell'abitare* già nella prima fase della riflessione heideggeriana – vale a dire un'etica, e non una morale, a suo modo normativa, ma non perciò prescrittiva, radicata nell'originaria ambivalenza costitutivo-appropriativa del senso?

BIBLIOGRAFIA

Testi di Martin Heidegger, riportati secondo la Gesamtausgabe (GA) *e seguiti dall'edizione italiana consultata:*

»...dichterisch wohnet der Mensch...« (1951), in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), GA 7, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 189-208, trad. it. a cura di Vattimo G., *«...Poeticamente abita l'uomo...»*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2016, pp. 125-138.

Bauen Wohnen Denken (1951), in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), GA 7, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 145-164, trad. it. a cura di Vattimo G., *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2016, pp. 96-108.

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), GA 65, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, trad. it. di Iadicicco A., a cura di Volpi F., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.

Brief über den »Humanismus« (1946), in Id., *Wegmarken* (1919-1961), GA 9, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 313-364, trad. it. a cura di Volpi F., *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315.

Das Ding (1950), in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), GA 7, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 165-187, trad. it. a cura di Vattimo G., *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2016, pp. 109-124.

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964), GA 14, in Id., *Zur Sache des Denkens*, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, pp. 67-90, trad. it. a cura di Badocco C., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 73-94.

Das Wohnen des Menschen (1970), in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA 13, a cura di Heidegger H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 213-220, trad. it. a cura di Curcio N., *L'abitare dell'uomo*, in Id., *Dell'esperienza del pensiero*, il melangolo, Genova 2011.

Der Satz vom Grund (1955/56), GA 10, a cura di Jaeger P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, trad. it. a cura di Volpi F., *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

Die Frage nach der Technik (1953), in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), GA 7, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, pp. 5-36, trad. it. a cura di Vattimo G., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2016, pp. 5-27.

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (1929/30), GA 29-30, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. di Coriando P. L., a cura di Angelino C., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, il melangolo, Genova 1999.

Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975, trad. it. a cura di Fabris A., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1990.

Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919 (1919), in Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, a cura di Heimbüchel B., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, pp. 1-117, trad. it. di Auletta G., *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo. Semestre straordinario di guerra 1919*, in Id., *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, pp. 11-119.

Die Kunst und der Raum (1969), in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA 13, a cura di Heidegger H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 203-210, trad. it. a cura di Curcio N., rispettivamente *L'arte e lo spazio*, in Id., *Dell'esperienza del pensiero*, il melangolo, Genova 2011.

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, in Id., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, a cura di von Hermann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, trad. it. di Angelino C., a cura di Curcio N., *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910 - 1976)*, il melangolo, Genova 2005, pp. 102-110.

Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson (1962), in Id., *Identität und Differenz*, GA 11, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, pp. 143-152, trad. it. di Anelli A., *Dalla fenomenologia al pensiero*, in Anelli A., *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 109-124.

Einführung in die Metaphysik (1935), GA 40, a cura di Jaeger P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. a cura di Masi G., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990.

Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/24), GA 17, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, trad. it. a cura di Pietropaoli M., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Bompiani, Milano 2018.

Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, a cura di Jung M., Regehly T., Strube C., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, pp. 1-156, trad. it. di Gurisatti G., a cura di Volpi F., *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 31-204.

Einleitung in die Philosophie (1928/29), GA 27, a cura di Saame O., Saame-Speidel I., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1996, trad. it. a cura di Borghi M. con la collaborazione di De Gennaro I. e Zaccaria G., *Avviamento alla filosofia*, Marinotti, Milano 2007.

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (1924), GA 18, a cura di M. Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002, trad. it. a cura di Gurisatti G., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.

Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), GA 58, a cura di Gander H.-H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, trad. it. di Spinelli A. in collaborazione con Pfefferkorn J., a cura di Menga F. G., *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata 2017.

Heraklit (1943, 1944), GA 55, a cura di Frings M. S., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, trad. it. di Camera F., *Eraclito*, Mursia, Milano 2015.

Hölderlins Hymne »Der Ister« (1942), GA 53, a cura di Biemel W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, trad. it. di Sandrin C., Ugazio U. M., *L'inno «Der Ister» di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.

Holzwege (1935-1946), GA 5, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, trad. it. a cura di Cicero V., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925), GA 21, a cura di Biemel W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. a cura di Ugazio U. M., *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986.

Mein Weg in die Phänomenologie, in Id., *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), GA 14, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, pp. 91-102, trad. it. a cura di Badocco C., *Il mio cammino nella fenomenologia*, in Id., *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 95-105.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928), GA 26, a cura di Klaus H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, trad. it. a cura di Moretto G., *Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova 1990.

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, GA 63, a cura di Bröcker-Oltmanns K., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, trad. it. di Auletta G., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992.

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (1920), GA 59, a cura di C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, trad. it. di Canzonieri A., a cura di Costa V., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), in Id., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur*

Ontologie und Logik, GA 62, a cura di Neumann G., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, pp. 345-399; trad. it. a cura di Ruoppo A. P., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, Guida, Napoli 2005.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (1921/1922), GA 61, a cura di Bröcker W., Bröcker-Oltmanns K., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. a cura di De Carolis M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925), GA 20, a cura di Jaeger P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, trad. it. a cura di Cristin R., Marini A., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991.

Sein und Zeit (1927), GA 2, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di Chiodi P., a cura di Volpi F., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2014.

Seminare, GA 15, a cura di Ochwadt C., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1986, trad. it. a cura di Volpi F., *Seminari*, Adelphi, Milano 2003.

Sprache und Heimat (1960), in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA 13, a cura di Heidegger H., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 155-180, trad. it. a cura di Curcio N., *Linguaggio e terra natia*, in Id., *Dell'esperienza del pensiero*, il melangolo, Genova 2011.

Unterwegs zur Sprache (1950-1969), GA 12, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di Caracciolo A., Caracciolo Perotti M., a cura di Caracciolo A., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2015.

Vom Wesen der Wahrheit (1930), in Id., *Wegmarken* (1919-1961), GA 9, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 177-202, trad. it. a cura di Volpi F., *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 133-157.

Vom Wesen des Grundes (1929), in Id., *Wegmarken* (1919-1961), GA 9, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 123-175, trad. it. a cura di Volpi F., *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131.

Was heißt Denken? (1951-1952), GA 8, a cura di Coriando P. L., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2002, trad. it. a cura di Vattimo G., *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1996.

Zeit und Sein, in Id., *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), GA 14, a cura di von Herrmann F.-W., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, pp. 3-30, trad. it. a cura di Badocco C., *Tempo e essere*, in Id., *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 3-31.

Zollikoner Seminare (1958-1969), GA 89, a cura di Trawny P., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2017, trad. it. di Giugliano A., a cura di Mazzarella E., Giugliano A., *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 2000.

Letteratura secondaria e altri testi:

Adorno T. W., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Amoroso L., *La Lichtung di Heidegger come locus a (non) lucendo*, in Vattimo G., Rovatti P. A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 137-163.

Ardovino A., *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e associati, Milano 1998.

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di Finzi S., a cura di Sini C., RCS MediaGroup, Milano 2022.

Bancalari S., *L'altro e l'esserci. Il problema del* Mitsein *nel pensiero di Heidegger*, CEDAM**,** Padova 1999.

Barbaza R. E., *Heidegger and a New Possibility of Dwelling*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003.

Baudelaire C., *I fiori del male*, trad. it. di Raboni G., Einaudi, Torino 2014.

Beck M., *Presentazione critica di* Essere e tempo *di Martin Heidegger*, in De Santis D. (a cura di), *Un'inedita disputa su* Essere e tempo, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 81-141.

Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Gallimard, Paris 1966.

Berto G., *Freud, Heidegger: lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1998.

Biondi G., *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*. *Un'ipotesi sul contenuto e temi della terza sezione della prima parte di* Essere e tempo, Guerini e Associati, Milano 1998.

Blattner W., *Authenticity and Resoluteness*, in Wrathall M. A. (a cura di), *The Cambridge Companion to Heidegger's* Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 320-337.

Bonaldi C., Storace E. S. (a cura di), *Dialogo su* Essere e tempo, Albo Versorio, Milano 2003.

Bonicco-Donato C., *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille 2019.

Borges J. L., *L'immortale*, in Id., *L'Aleph*, Adelphi, Milano 2009.

Brook A., *The Early Heidegger and Ethics. The notion of ethos in Martin Heidegger's early career*, VDM Verlag, Saarbrücken 2009.

Capobianco R., *Heidegger's Way of Being*, University of Toronto Press, Toronto 2014.

Carman T., *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity* in Being and Time, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Cassinari F., *Mondo, esistenza, verità: ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, La Città del Sole, Napoli 2001.

Cassirer E., *Vita e dottrina di Kant*, Castelvecchi, Roma 2016.

Cesarone V., *Il pensiero ecologico*, in Fabris A. (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma 2023, pp. 239-263.

Cesarone V., *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come* oikosophia, Marietti, Genova-Milano 2008.

Costa V., *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*, Morcelliana, Brescia 2021.

Costa V., *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 72-74, pp. 103-105.

Costa V., Franzini E., Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 27.

Costa V., *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Courtine J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.

Cristin R., *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, in Husserl E., Heidegger M, *Fenomenologia*, trad. it. a cura di Cristin R., Unicopli, Milano 1999, pp. 11-129.

Cusinato G., *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008.

De Musset A., *Le confessioni di un figlio del secolo*, Garzanti, Milano 1976.

Derrida J., *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006, trad. it. a cura di Zannini M., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2020.

Descartes R., *Discorso sul metodo*, trad. it. di Garin M., Laterza, Roma-Bari 1998.

Di Martino C., *Significato e linguaggio nel primo Heidegger*, in Sini C. (a cura di), *Semiotica ed ermeneutica*, Cisalpino, Milano 2003, pp. 125-174.

Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov*, II voll., trad. it. di Fasanelli M. R., Garzanti, Milano 2015.

Dreyfus H., Haugeland J., *Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand*, in Murray M. (a cura di), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, London 1978, pp. 222-238.

Duque F., *Abitare la terra. Ambiente, Umanismo, Città*, Moretti & Vitali, Bergamo 2007.

Edwards P., *Heidegger and Death as 'Possibility'*, «Mind», 84, 336, 1975, pp. 548-566.

Epicuro, *Lettera sulla felicità (a Meneceo)*, trad. it. a cura di Pellegrino A. M., Stampa alternativa, Viterbo 1992.

Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2001.

Esposito C., *Heidegger*, il Mulino, Bologna 2013, p. 61.

Esposito C., *Il fenomeno dell'essere*, Edizioni Dedalo, Bari 1984.

Esposito C., *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, *Archivio di Filosofia*, Vol. LXXVIII, n. I, 2010, pp. 297-313.

Esposito C., *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in Alici L., Piccolomini R., Pieretti A. (a cura di), *Esistenza e Libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-124.

Esposito C., *Postilla conclusiva. Il problema irriducibile del nichilismo*, in Id. (a cura di), Il *nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*, Studium, Roma 2024, pp. 531-541.

Fabbrichesi R., *Ermeneutica e pragmatismo*, CUEM, Milano 2012, pp. 85-142.

Fabris A., *Essere e tempo di Heidegger*, Carocci, Roma 2010, p. 114.

Fabris A., *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia 2020.

Fabris A., *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in Ardovino A. (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 111-126.

Fabris A., *Senso e indifferenza*, ETS, Pisa 2007.

Ferraris M., *Cronistoria di una svolta*, in Heidegger M., *La svolta*, il melangolo, Genova 1990.

Figal G., *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, il melangolo, Genova 2007.

Fink E., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010.

Gilligan V., *Breaking Bad*, serie televisiva, AMC, 2008-2013.

Grollo S. B., *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002.

Gurisatti G., *Per un'est/etica dell'abitare*, in Id., *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 299-364.

Harman G., *Technology, objects and things in Heidegger*, «Cambridge Journal of Economics», 34, 1, 2010, pp. 17-25.

Harman G., *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago-La Salle 2003.

Hatab L. J., *Ethics and Finitude. Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000.

Hermann F.-W. von, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il melangolo, Genova 1997.

Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, Nijhoff, Den Haag 1966, trad. it. a cura di Costa V., *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016.

Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Nijhoff, Den Haag 1950, trad. it. a cura di Costa F., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Morcelliana, Brescia 2020.

Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, a cura di Biemel W., Nijhoff, Den Haag 1950, trad. it. a cura di Sini C., *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua VI, a cura di Biemel W., Nijhoff, Den Haag 1959, trad. it. di Filippini E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redatto e curato da Landgrebe L., Academia Verlagsbuchhandlung, Prag 1939, trad. it. a cura di Masi F., *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Morcelliana, Brescia 2022Husserl E., Heidegger M, *Fenomenologia*, trad. it. a cura di Cristin R., Unicopli, Milano 1999.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, Nijhoff, Den Haag 1952, trad. it. di E. Filippini, a cura di Costa V., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1 e III/2, Nijhoff, Den Haag 1976, trad. it. di Costa V., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.

Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Hua XVIII e Hua XIX/1-2, a cura di Holenstein E., Panzer U., Martinus Nijhoff, Den Haag 1975-1984; trad. it. a cura di Piana G, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2015.

Husserl E., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, trad. it. a cura di Vergani M., il Saggiatore, Milano 2003.

Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua XXV, a cura di Nenon T., Sepp H. R., Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, pp. 3-62, trad. it. a cura di Sinigaglia C., *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Husserl E., *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers* Sein und Zeit *und* Kant und das Problem der Metaphysik, Husserl-Archief te Leuven, trad. it. a cura di Sinigaglia C., *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997.

Kant I., *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 2017.

Kierkegaard S., *Il concetto dell'angoscia*, Paravia, Torino 1954.

Kierkegaard S., *La nostra epoca*, Morcelliana, Brescia 2013.

Knudsen N. K., *Heidegger's Social Ontology. The Phenomenology of Self, World, and Others*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

Landgrebe L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Marion von Schröder, Hamburg 1949.

Leopardi G., *Canti*, Mondadori, Milano 2013.

Lévinas E., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998.

Löwith K., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007.

Malpas J., *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2012.

Malpas J., *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2006.

Malpas J., *Rethinking Dwelling. Heidegger, Place, Architecture*, Bloomsbury, London 2021.

Marion J.-L., *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum, Venezia 2010.

Marx W., *The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet*, in Kockelman J. (a cura di), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, Evanston 1972, pp. 234-259.

Masullo A., *Struttura, soggetto e prassi*, Liguori, Napoli 1976.

Mazzarella E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981.

Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di Bonomi A., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2021.

Mitchell A., *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston 2015.

Miyasaki D., *A Ground for Ethics in Heidegger's Being and Time*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 38, 3, 2007, pp. 261-279.

Molière, *Il misantropo*, in Id., *Il tartufo o l'impostore. Il misantropo*, Garzanti, Milano 2016.

Moore A., Gibbons D., *Watchmen*, DC Comics, New York 1987.

Mora F., *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova 2000.

Morani R., *Essere, fondamento, abisso: Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Nancy J.-L., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005.

Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, trad. it. a cura di Masini F., Adelphi, Milano 2013.

O'Brien M., *Heidegger and Authenticity. From Resoluteness to Releasement*, Continuum, London 2011.

Okrent M., *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1988.

Olafson F. A., *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of* Mitsein, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Paci E., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Bompiani, Milano 1988.

Pascal B., *Pensieri*, UTET, Torino 2014.

Pasqui G., *I filosofi e il progetto per la città*, Mimesis, Milano-Udine 2025.

Pesare M., *Abitare ed esistenza. Paideia dello spazio antropologico*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

Petrosino S., *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007.

Piana G., *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1967.

Piana G., *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu, Morrisville (North Carolina) 2013.

Piana G., *L'idea di uno strutturalismo fenomenologico*, in Id., *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, Lulu, Morrisville (North Carolina) 2012, pp. 5-15.

Pietropaoli M., *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal* Kantbuch, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Platone, *Menone*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Pöggeler O., *Svolta o continuità nel pensiero di Heidegger?*, *Rivista di filosofia*, 83, 1992, pp. 25-49.

Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Bern-München 1959-1959.

Raffoul F., Pettigrew D. (a cura di), *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY Press, Albany (N.Y.) 2002.

Raj Singh R., *Heidegger and the Poetic Human Dwelling*, in Tymieniecka A.-T. (a cura di), *Passion for Place. Book II*, Springer, Dordrecht 1997, pp. 251-260.

Redaelli E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, ETS, Pisa 2008.

Resta C., *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 1996.

Risser J. (a cura di), *Heidegger toward the Turn: Essays on the work of the 1930s*, State University of New York, Albany 1999.

Romano C., *At the Heart of Reason*, Northwestern University Press, Evanston 2015.

Romano C., *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.

Rovatti P. A., Geist *e* Lebenswelt *nella filosofia di Husserl*, «aut aut», 105-106, 1968, pp. 44-65.

Rovatti P. A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.

Ruggenini M., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.

Ruggenini M., *La questione dell'essere e il senso della «Kehre»*, *aut aut*, 248-249, 1992, pp. 93-119.

Ruoppo A. P., *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in* Essere e tempo, il melangolo, Genova 2012.

Ruoppo A. P., *Pensare l'esistenza all'altezza della prassi. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Guida, Napoli 2022.

Ruoppo A. P., *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Le Cáriti, Firenze 2008.

Ryle G., *Heidegger's 'Sein und Zeit'*, «*Mind*», 38, 1928, reperibile in Id., *Collected Papers*, 1, *Critical Essays*, Routledge, 2009, pp. 205-222.

Samonà L., *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento* in Volpi F. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Bari-Roma 2005, pp. 167-208.

Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique (Tome II – L'intelligibilité de l'Histoire)*, Gallimard, Paris 1985, trad. it. a cura di Cambria F., *L'intelligibilità della storia. Critica della ragione dialettica. Tomo II*, Marinotti, Milano 2006.

Sartre J.-P., *Il muro*, in Id., *Il muro*, trad. it. di Giolitti E., Einaudi, Torino 2024, pp. 3-25.

Sartre J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, trad. it. di Del Bo G. rivista da Fergnani F. e Lazzari M., *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore, Milano 2014.

Schallow F., *Heidegger's Ecological Turn. Community and Practice for Future Generations*, Routledge, London 2021.

Scheler M., *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010.

Seamon D., Mugerauer R. (a cura di), *Dwelling, Place and Environment. Towards a Phenomenology of Person and World*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1985.

Silesius A., *Il pellegrino cherubico*, trad. it. a cura di Fozzer G., Vannini M., Edizioni Paoline, Milano-Torino 1989.

Sini C., *Diventa ciò che sei*, in Cambria F. (a cura di), *Vita, conoscenza*, Jaca Book, Milano 2018, pp.15-142.

Sini C., *Etica della scrittura*, in Id., *L'alfabeto e l'Occidente*, in Id., *Opere*, vol. III/1, *La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 15-193.

Sini C., *Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di* Idee, «*aut aut*», 105-106, 1968, pp. 91-99.

Sini C., *Idioma. La cura del discorso*, Jaca Book, Milano 2021.

Sini C., *Il senso come aura del significato*, in Benoist G., Chiurazzi G. (a cura di), *Le ragioni del senso*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 175-182.

Sini C., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, in Id., *Il gioco della verità*, in Id., *Opere*, vol. I/2, *Semiotica ed ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2019, pp. 75-98.

Sini C., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987.

Sini C., *La fenomenologia*, Garzanti, Milano 1965.

Sini C., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, in Id., *Il foglio-mondo*, in Id., *Opere*, vol. III/2, *La scrittura e i saperi*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 219-392.

Sinigaglia C., *Saggio introduttivo*, in Husserl E., *Glosse a Heidegger*, cit., pp. 9-53.

Spinoza B., *Etica*, Bompiani, Milano 2014.

Storace E. S., *Essere e preoccupazione. Studio sui concetti di* Sorgen*,* Sein *e* Wollen *in Essere e tempo di Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Taminiaux J., *Considerazioni su Heidegger e le* Ricerche Logiche *di Husserl*, in Poggi S., Tomasello P. (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995, pp. 229-255.

Terzi R., *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Terzi R., *Il resto dell'essere: mondo e corpo in Heidegger*, in Sini C. (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Cisalpino, Milano 2007, pp. 63-98.

Terzi R., *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, «EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics», 1, 2013, pp. 83-114.

Thonhauser G., *Heideggers* Sein und Zeit. *Einführung und Kommentar*, Metzler, Heidelberg 2022.

Tonner P., *Dwelling. Heidegger, Archaeology, Mortality*, Routledge, London-New York 2018.

Uexküll J. J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909.

Ugazio U. M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.

Vanzago L., *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008.

Venezia S., *Luogo ed evento. La topologia non 'utopica' del pensiero di Martin Heidegger*, «Logoi.ph», 9, 23, 2023, pp. 320-331.

Vicari D., *Ontologia dell'esserci: la riproposizione della questione dell'uomo nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Zamorani, Torino 1996.

Volpi F., *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la 'filosofia pratica'*, «ACTA PHILOSOPHICA», 11, 2, 2002, pp. 291-313.

Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Voltaire, *Candido* (1759), trad. it. a cura di Iotti G., Einaudi, Torino 2014.

Webb D., *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, Continuum, London 2009.

Zhok A., *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Meltemi, Milano 2018.

Zhok A., *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

Zhok A., *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

Zhok A., *Rappresentazione e realtà. Psicologia fenomenologica dell'immaginario e degli atti rappresentativi*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Zimmerman E. M., *Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship*, «Environmental Ethics», 15, 3, 1993, pp. 195-224.