



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

14



*Essere e Tempo* novanta anni dopo:  
attualità e inattualità dell'analitica esistenziale

a cura di Anna Pia Ruoppo

Federico II University Press



fedOA Press

Ontologia relazionale : ricerche sulla filosofia classica tedesca / a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo. - Napoli : FedOAPress, 2019.  
156 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 14)

Accesso alla versione elettronica:  
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-064-5

DOI: 10.6093/978-88-6887-064-5

Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II (fondi per la ricerca 2019)..

#### *Comitato scientifico*

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaurò (Corte Costituzionale)

© 2019 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

# Indice

<i>Introduzione</i> di Anna Pia Ruoppo	7
Sezione I. <i>L'analitica esistenziale fra neokantismo, fenomenologia ed ermeneutica</i>	17
1. Luigi Laino, <i>L'analitica esistenziale e il complesso della cultura: note su Heidegger e Cassirer</i>	19
2. Francesco Del Bianco, <i>L'esserci come Doppelgänger del soggetto moderno</i>	37
3. Simona Venezia, <i>Il logos ermeneutico</i>	51
4. Lorenzo De Stefano, <i>Mondo, essere e trascendenza. La questione cosmologica nella lettura di Essere e Tempo di Eugen Fink</i>	65
Sezione II. <i>Etica, prassi, politica a partire da Essere e Tempo</i>	83
5. Anna Pia Ruoppo, <i>Etica ed esistenza. Su un possibile dialogo fra Heidegger e Sartre</i>	85
6. Andrea Osti, <i>Storicità, prassi e rivoluzione: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale nel giovane Marcuse</i>	95
7. Luca Scafoglio, <i>Ontologia e dialettica. Su Heidegger e la teoria critica</i>	113
8. Matteo Angelo Mollisi, <i>L'analitica esistenziale e la "prova della storia". Jan Patočka interprete di Heidegger</i>	129
9. Rossella Saccoia, <i>Elementi di semiosi kantiana in Sein und Zeit (§§1-17)</i>	139
10. Giulia Lanzillotti, <i>Ripensare la prassi. La Zuhandehheit di Heidegger e il dibattito Dreyfus-McDowell</i>	155
Sezione III. <i>Confronti, approfondimenti, prospettive</i>	169
11. Antonello Giugliano, <i>Sein und Zeit e la metafisica della Temporalität. Heidegger fra tecnica e metatecnica</i>	171
12. Francesco Pisano, <i>Una fenomenologia (del) possibile. Crisi del significato e a priori contingente tra Heidegger e Richir</i>	185

13. Francesca Brencio, <i>Dall'analitica esistenziale alla prassi clinica. Heidegger e il dialogo con la psichiatria</i>	213
14. Christian Sommer, <i>Descrizione dell'Esserci. Sulla riantropologizzazione di Essere e Tempo di Heidegger a partire da Blumenberg</i>	199
15. Eugenio Mazzarella, <i>Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana</i>	231
16. Holger Zaborowski, <i>Luci e ombre. Intorno alla discussione sui Quaderni neri</i>	241
Note biobibliografiche degli autori	253

## Introduzione

di Anna Pia Ruoppo

“*Wege, nicht Werke*”, faceva scrivere Heidegger ad esergo del programma della sua *Gesamtausgabe*. Ispirati da questo motto, il 12 e 13 aprile del 2018 studiosi provenienti da più parti d’Italia e d’Europa si sono incontrati all’Università di Napoli “Federico II” per un convegno dal titolo “*Essere e Tempo* novanta anni dopo: attualità e inattualità dell’analitica esistenziale”.

Traendo occasione dal novantesimo anniversario della pubblicazione di *Essere e Tempo*, l’iniziativa provava a mettere in atto il tentativo di pensare con Heidegger e oltre Heidegger, sondando l’attualità e l’inattualità del suo testo del ’27, attraverso la ricostruzione del confronto del pensatore tedesco con autori a lui contemporanei e non solo, dando voce all’esigenza di far dialogare fra di loro le diverse anime della ricerca che nell’università federiciana tradizionalmente si era articolata intorno al pensiero di Martin Heidegger con la riflessione che avveniva in altri centri di ricerca nazionali e internazionali.

Il volume che qui si presenta al lettore ripropone i testi di quelle giornate di studio articolati in tre sezioni: la prima dal titolo *L’analitica esistenziale fra neokantismo, fenomenologia ed ermeneutica* presenta l’analitica esistenziale nel contesto storico e teorico della sua prima formulazione; la seconda intitolata *Etica, prassi, politica a partire da Essere e Tempo*, si interroga sul complesso problema di una possibile prassi o di una possibile etica all’interno dell’ontologia heideggeriana o a partire da essa; la terza sezione, *Confronti, approfondimenti, prospettive*, interroga in senso più proprio l’impatto dell’analitica esistenziale su pensatori contemporanei fino a giungere ad una originale articolazione della stessa.

La riflessione intorno all’attualità e inattualità dell’analitica esistenziale prende le mosse da quella che può essere definita la prima presentazione pubblica del pensiero di Heidegger: il seminario di Davos del ’29, un incontro

epocale in cui si confrontarono e scontrarono due modi di concepire l'uomo e il sapere filosofico, quello di Ernst Cassirer e quello di Martin Heidegger.

Ma è possibile una valutazione comparata tra analitica dell'esserci e filosofia della cultura?

È quello che si chiede Luigi Laino tracciando un confronto fra le due posizioni teoriche a partire dai problemi reali posti alla loro base e seguendo il filo conduttore del rapporto fra uomo e totalità. Tale rapporto viene interrogato sullo sfondo di una doppia misura, di cui le filosofie di Heidegger e Cassirer sono in qualche modo eredi: il problema hegeliano dell'assoluto e quello husserliano dell'intenzionalità. Laino sottolinea come mentre Cassirer sembra essere per Heidegger un bersaglio critico, allo stesso tempo la sua filosofia venga citata a sostegno della necessità di una analitica esistenziale. Se le strutture fondamentali del *Dasein* non sono originarie nel senso della coscienza mitica, l'approccio cassireriano tuttavia presenta alcuni tratti in comune con l'analitica esistenziale. Ad esempio il rapporto simbolico fra la coscienza e la totalità della cultura può in qualche modo ricalcare la relazione fra il *Dasein* e l'essere in Heidegger. In particolare è possibile istituire un parallelo tra il *Dasein* heideggeriano e ciò che della coscienza rimane in Cassirer. In entrambi i casi tali concetti, intesi come delle metafore spaziali, infatti, destituiscono la legittimità del soggetto della tradizione filosofica occidentale.

Il modo di intendere la soggettività è anche il filo conduttore del testo di Francesco Del Bianco, *L'esserci come Doppelgänger del soggetto moderno*, nel quale l'autore, anch'egli prendendo le mosse dall'incontro di Davos, mira a definire l'esserci heideggeriano come Doppelgänger del soggetto pensato dalla modernità, ovvero come il frutto di un processo di *duplicazione e sostituzione*.

Mentre l'uomo simbolico di Cassirer era l'ultima apparizione del soggetto moderno sulla scena filosofica europea, l'esserci heideggeriano si concretizzava come il tentativo di dare definitiva dignità filosofica al sentimento di spaesamento che fin dall'inizio del Novecento lo stava corrodendo dall'interno. L'esserci infatti è un polo ontologico spogliato di tutta la ricchezza "personale" e complessa della nozione pensata dai moderni, ma per questo riconoscibile come nucleo costitutivo, eppur rimosso, di quella stessa complessità. Esso quindi è qualcosa di rassomigliante eppur diverso rispetto al soggetto, appunto il suo Doppio/Sosia, un *Doppelgänger*.

Un contributo a comprendere i confini del problema della soggettività nell'analitica esistenziale è dato anche dalla riflessione intorno al *logos* ermeneutico oggetto del testo di Simona Venezia. Rielaborando la lezione nietzschiana dell'interpretazione come primaria volontà di potenza dell'*ani-*

*mal interpretante*, Heidegger infatti giungerebbe ad attribuire alla *verstehende Auslegung* lo statuto di fenomeno originario dell'esistenza lasciando comprendere come il *Dasein* debba essere pensato come un progetto. «Sia comprensione che interpretazione – come sottolinea la Venezia - sono infatti “modi”, “strutture” fondamentali dell'essere dell'esserci inteso come possibilità, come *poter-essere*, e ciò permette di pensare l'esserci non più come una soggettività avulsa dal mondo e giudicatrice di esso in base a presupposti teoreticistici, ma come un'apertura che coappartiene al mondo che intende giudicare».

La funzione del *logos* ermeneutico è dunque quella di pensare in un orizzonte ontologico il rapporto tra l'esserci inteso come una possibilità progettante e aperta e il mondo. L'abbandono dell'ermeneutica a favore di un'ontologia radicale pertanto pone la domanda su quanto Heidegger sia riuscito nel suo intento di un effettivo rifiuto dell'ermeneutica a favore dell'ontologia. Rivolta al suo interno la domanda sull'attualità e inattualità dell'analitica esistenziale non riguarda quindi tanto se, come e perchè l'ermeneutica venga abbandonata, ma al contrario quanto ermeneutica possa essere l'ontologia heideggeriana dell'*Ereignis*.

Chiude la prima sezione il testo di Lorenzo De Stefano che mette in luce il rapporto di Heidegger con la fenomenologia a partire dal dialogo con Eugen Fink. Al centro dell'interesse è il sorgere dell'idea cosmologica finkiana sia a partire dall'influenza che l'analitica esistenziale ha avuto nel suo apprendistato fenomenologico sia a partire dalle implicazioni del successivo testo heideggeriano su *L'origine dell'opera d'arte*. Se nell'opera del '27 l'idea di mondo heideggeriana sembra portare in sé ancora tracce di un approccio soggettivo e metafisico, il saggio del ... apre invece ad un'idea di mondità non più dipendente esclusivamente dall'esistenza umana, ma costituita a partire da una serie di nessi significativi, che rendono aperto un popolo per se stesso, costituendo un'utile base per l'elaborazione della fenomenologia cosmologica finkiana.

Cosa spinse i primi lettori di Heidegger, a considerare *Essere e Tempo* come una vera e propria opera di filosofia morale, o a desiderare l'integrazione dell'analitica dell'esistenza con un'etica? E perché i suoi ascoltatori declinarono il suo pensiero in chiave decisamente pratica? Queste domande fungono da filo conduttore delle riflessioni della seconda sezione e vengono affrontate nello specifico nel testo *Etica ed esistenza. Su un possibile dialogo fra Heidegger e Sartre*. Qui la questione della possibilità e dei limiti di un'etica in *Essere e Tempo* viene tematizzata a partire dalla ricostruzione delle radici teologiche

dell'analitica esistenziale e sviluppata attraverso il dialogo con Sartre. È proprio la riflessione sul negativo presente ne *L'essere e il nulla* che rende possibile, a differenza di quanto avviene a partire dall'analitica esistenziale, pensare la prassi come attività trasformativa capace di intervenire sul reale. In questo stesso orizzonte si colloca anche il discorso sviluppato da Andrea Osti intorno a *Storicità, prassi e rivoluzione: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale nel giovane Marcuse*, testo che ci presenta il percorso di interiorizzazione che il giovane Marcuse compie dell'analitica esistenziale attraverso gli strumenti offerti dal materialismo storico e dalla dialettica. Esso si sofferma in particolare sul saggio marcusiano del '28, *Contributi a una fenomenologia del materialismo storico*, in cui l'autore attraverso un'attenta e puntuale lettura dell'analitica esistenziale prova a sviluppare un progetto di fenomenologia dialettica. Per questi la filosofia di Heidegger rappresenta il punto più alto raggiunto dal pensiero borghese, ma contemporaneamente a causa della sua affermazione della coincidenza di libertà e necessità anche l'inizio della sua decadenza. Ad Heidegger va pertanto il merito di aver compreso la struttura storica dell'esistenza pur senza averne tematizzato la base materiale. La fenomenologia heideggeriana può quindi superare questa sua astrattezza solo attraverso una correzione metodologica che completi l'analitica esistenziale con la dialettica, riuscendo a comprendere l'accadere storico-effettivo e aprendosi alla possibilità della modificazione del reale attraverso l'azione radicale.

Il dialogo con la scuola di Francoforte continua nel lavoro di Scafoglio, *Caducità e destino. Su Adorno e Heidegger*, che definisce la centralità del confronto adorniano con l'ontologia heideggeriana al fine di definire lo statuto della teoria critica prendendo distanza dall'idealismo. Nella riformulazione adorniana, infatti l'"essere" coincide in prima istanza col principio di auto-trasparenza del reale in quanto determina l'ente in quanto ente. Allo stesso tempo il dislocamento della problematica da cui muove la "nuova ontologia" restituisce una situazione nella quale l'identità di pensiero e essere è andata in frantumi, determinando anche la perdita dell'ente. Di fronte a questa realtà divenuta impenetrabile l'essere deperisce a vuoto principio formale e il tentativo di Heidegger di fissare la sua irriducibilità rispetto all'ente sfocia nell'ipostatizzazione di una mancanza, che certifica "l'impraticabilità della via idealistica, ma anche l'incapacità del pensiero di penetrare le ragioni di tale fallimento sino alle radici della propria pretesa, aprendo così all'assunzione di una nuova postura".

È attraverso lo sguardo "eretico" di Patocka che Matteo Mollisi prova a misurare l'impatto pratico dell'analitica esistenziale. Il filosofo di Praga infatti

fornisce una torsione etico-politica dell'analitica esistenziale riuscendo a tener insieme, attraverso una dinamizzazione dei concetti, fondazione e storicità, fenomenologia ed ermeneutica.

Con uno sguardo rivolto alla tradizione, ma allo stesso tempo proiettato verso il futuro, Rossella Saccoia fa dialogare il pensatore di *Essere e Tempo* con Kant, seguendo il filo conduttore del legame che sussiste fra semiotica e pragmatismo. Nel suo testo dal titolo *Elementi di semiosi kantiana in Sein und Zeit* (§§ 1-17), l'autrice ricostruisce la dimensione *pragmatica* dell'esserci in quanto agente in un mondo co-originario al suo agire. Heidegger infatti si mostra interessato a comprendere non soltanto cosa è l'uomo, ma anche cosa è in suo potere, cosa può *fare*, senza mai perdere di vista, come accade anche per Kant, la profonda consapevolezza della finitezza e dei limiti umani.

Conclude la seconda sezione il contributo di Giulia Lanzillotti, il quale, individuando una possibile terza via nell'analitica esistenziale fra l'accentuazione di una dimensione pratico-morale e l'affermazione della totale incomunicabilità fra teoria e prassi, interroga il rapporto fra queste due dimensioni a partire dal binomio *Umgang/Umsicht*, il quale rende possibile pensare una prassi che sia già orientamento nel mondo. Questo cambio di prospettiva permette anche di ripensare la possibilità di un linguaggio e di una concettualità che non si esauriscano nella concezione tradizionale del predicativismo. Seguendo la possibilità di rendere la *Zuhandenheit* (e la *Vorhandenheit*) una nozione paradigmatica per la struttura dell'esperienza del *Dasein* nel mondo, la Lanzillotti cerca di ovviare al dualismo implicato nella lettura dreyfusiana dell'ontologia heideggeriana e tenta di porre una nuova base per la discussione filosofica circa il rapporto tra la prassi e gli elementi tradizionalmente attribuiti alla sfera teoretica. In questo modo propone una via riconciliatoria in cui la prassi non sia solamente un'opzione alternativa, magari etico-morale, della teoria, ma consenta di ri-pensare la natura e il ruolo delle componenti teoretiche sottraendole al paradigma interpretativo tradizionale.

Se la genesi di *Essere e Tempo* si colloca nell'intersezione fra fenomenologia, neokantismo e ermeneutica e se le implicazioni dell'analitica esistenziale riguardano il suo possibile impatto etico-pratico, in cosa consiste l'"attualità" della prospettiva heideggeriana?

Seguendo il filo conduttore degli autocommentari pubblicati a margine dell'opera del '27, Antonello Giugliano scorge nelle pieghe del discorso heideggeriano, il tema arcontico e conduttore di *Sein und Zeit*, individuandolo nella questione della *Temporalität* e non quella della *Zeit* e della *Zeitlichkeit*, considerata concettualmente solo provvisoria, preparatoria e propedeutica

alla descrizione della metastruttura arcontica della *Temporalität* in sé. Questo fraintendimento della questione del senso dell'essere in quanto questione della temporalità avrebbe compromesso il senso metafisico analitico-esistenziale, antifenomenologico ed antifilosofico, contenuto nella endiadi programmatica *Sein und Zeit*, e allo stesso tempo la comprensione della connessione del filo conduttore della *Temporalität*, perdendo di vista il legame del testo del '27 con la successiva questione della essenza metafisica della tecnoscienza nell'epoca moderna.

È su questo rapporto di primazia arcontica del senso (dell'Essere) della *Temporalität* rispetto alla *Zeitlichkeit* della *Zeit* che Giugliano si sofferma riportando passi salienti dell'autocommentario di Heidegger, ricostruendo da un lato la strada che dal fallimento di *Essere e Tempo* porta al pensiero non più filosofico, bensì meta-metafisico, di quella congiunzione *E* che tiene insieme e simultaneamente differenzia i due termini strutturali che stanno nel titolo di *Sein und Zeit*, dall'altra l'interrogazione intorno alle fonti più nascoste del pensiero heideggeriano nel suo complesso, che girano attorno al medesimo tema aiònico della *Temporalität* riportandolo al senso proprio della stessa Meta-metafisica in quanto tale.

Prova a rispondere alla domanda sull'attualità dell'analitica esistenziale anche Francesco Pisano nel suo testo su *Una fenomenologia (del) possibile. Crisi del significato e senso della contingenza tra Heidegger e Richir*. In esso l'autore interroga l'elemento fenomenologico di *Essere e Tempo* inserendosi nel dibattito sull'attualità della fenomenologia oggi. Contiene il testo del '27 una chiave per dissipare l'idea stessa di un'opposizione tra tradizione (morta) e contemporaneità (viva)? Pisano tenta di trovare una risposta rimarcando il carattere di sospensione implicito nella fenomenologia della possibilità esposta in *Essere e Tempo* e lo fa individuando un certo nesso problematico tra possibilità, storicità e significato, delineando, a partire dal senso che Heidegger dà alla contingenza e seguendo i suggerimenti di Richir, una fenomenologia della possibilità.

Se si assume questa prospettiva, secondo Pisano l'intero progetto di *Essere e Tempo* può essere inteso come la ricerca di quella costituzione originaria dell'esistenza che restituisca un senso alla contingenza dell'esperienza e rinnova l'idea di una possibile *Gemeinschaft*. In questo senso il punto chiave della riflessione è quello in cui la fenomenologia di Heidegger offre una descrizione del rapporto tra possibilità, significato e storicità del *Dasein*, ovvero del passaggio sviluppato tra i §73 e §74 di *Essere e Tempo*, in cui si gioca la possibilità di una distinzione fenomenologica tra l'essere autentico e inautentico della

storicità dell'Esserci. Tale demarcazione deve essere interpretata a partire da una comprensione radicalmente fenomenologica del rapporto tra possibilità e significato che riporti la comprensione in un circolo riflessivo virtuoso che è il movimento stesso della *Selbstbesinnung* fenomenologica. Alla luce di questa differente interpretazione, risulta chiaro come in quei passi di *Essere e Tempo* sia in gioco la rilevanza dell'analitica esistenziale come filosofia della crisi e il nuovo senso che essa può offrire alla contingenza storica. È pertanto a partire da questa valorizzazione dell'elemento creativo insito nel legame tra anticipazione del futuro, immaginazione e comunità che è possibile rifondare – come avviene nell'opera di Richir – la fenomenologia lasciando trasparire l'elemento di attualità dell'analitica esistenziale.

Questa attualità emerge anche nel suo produttivo dialogo la psichiatria e con l'antropologia, come mostrano i saggi di Francesca Brencio e Christian Sommer.

Nel suo contributo dal titolo *Dall'analitica esistenziale alla prassi clinica. Heidegger e il dialogo con la psichiatria* Francesca Brencio intende illustrare come il dialogo fra la meditazione di Heidegger e la psichiatria riguardi delle questioni essenziali che interessano rispettivamente sia lo statuto epistemologico della medicina, in particolare, della psichiatria e della filosofia, sia le buone prassi cliniche, sia la dimensione sociale in cui ogni essere umano è inserito. In particolare l'autrice si chiede se l'analitica esistenziale possa trovare un'applicabilità clinica, chiamando in causa quei medici e psichiatri che hanno attinto dall'insegnamento heideggeriano per verificare se esso possa illuminare la comprensione dell'uomo nel contesto della malattia, intravedendo una possibile "applicabilità" del discorso di Heidegger nella capacità di pensare l'uomo come un *essere della mancanza*, contrassegnato da una costante finitezza non intesa come limite, ma come orizzonte di infinite possibilità. Solo in tale prospettiva la cura medica può essere intesa come la restituzione di libertà e inveramento della vita nelle sue possibilità.

Sommer ipotizza invece la possibilità di una riantropologizzazione dell'analitica esistenziale a partire dalla lettura di Hans Blumenberg. Partendo dalla ipotesi di Joseph König, amico di Plessner e allievo di Heidegger, il quale diagnosticava un «passaggio dalla fenomenologia all'antropologia» all'interno del pensiero filosofico tedesco, collocando in tale svolta anche Heidegger, Sommer intende evidenziare come nel suo progetto antro-po-fenomenologico Blumenberg, medi tra Husserl «fondatore della fenomenologia» e Heidegger, «il suo più marcato riformatore», unendoli al modo di un chiasmo. Ne deriva uno sganciamento dell'analitica esistenziale dalla questione dell'essere, che

sposta il baricentro dall'ontologia alla antropologia. Tale svolta antropologica avviene attraverso una riappropriazione del concetto di Cura che passa per l'interpretazione della diciassettesima tesi di Lutero nella *Disputatio contra scolasticam theologiam* (1517), che non a caso – ma Blumenberg poteva saperlo solo indirettamente – era stata anche una fonte heideggeriana. Attraverso l'appropriazione di questa fonte teologica Blumenberg definisce l'Esserci umano come questo essente, per il quale in questo essere stesso ne va della conservazione del suo essere visibile, esposto, contingente. La questione circa il senso dell'essere viene dunque plessnerianamente squalificata come una forma di deiezione riflessiva e forse priva di senso, che nasconde questa condizione antropologica primaria.

Attraverso un ritorno decostruttivo al laboratorio heideggeriano degli anni 20, e più precisamente al suo progetto incompiuto di una “antropologia fenomenologica radicale”, esposta nel cosiddetto Natorp-Bericht, Sommer ipotizza quindi una possibile radicalizzazione della posizione blumenbergiana derivante dall'incrocio della ricostruzione dello scenario originario filogenetico e “cripto-genetico” dell'animale da preda a partire da *L'enigma dell'umanità* di Paul Alsberg, del 1922 con *Essere e Tempo*, inteso in “contro-tendenza come una versione mascherata e tinta di luteranesimo del libro su Aristotele”.

L'interpretazione della Cura è al centro anche del testo di Eugenio Mazarrella, *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana*, in cui partendo dall'analisi della connessione *affettiva* di solitudine e dipendenza, l'autore mira ad individuare nella dimensione comunionale l'autenticità della Cura. Come è noto nell'analitica esistenziale l'autenticità non è guadagnabile che nel *solipisimo* dell'angoscia. Tuttavia «è proprio una spassionata analisi della struttura unitaria dell'essere dell'Esserci scoperta nell'angoscia, la Cura, che falsifica, proprio seguendo il filo conduttore della cura, la riduzione veritativa-aprente dell'esistenza a se stessa, nei fondamenti del suo esserci, all'esperienza della “solitudine” e il respingimento nell'inautentico, diversivo dalla verità, della sua natura comunionale».

Il non *sentirsi-a-casa-propria* dell'*autoalienazione* della vita nella *routine* esistenziale dei processi di individualizzazione, ovvero lo “spaesamento” dell'angoscia, infatti, rivelano quell'*appagatività comunionale* in cui la vita dell'uomo viene al mondo. Prima ancora di “scoprirsi”, di *sapersi* come cura di sé presso il mondo, presso gli altri e le cose di cui ha o si prende cura, l'Esserci, infatti, viene già sempre *nelle cure degli altri*, in cui è già sempre *appagato*, “a casa propria”. Queste cure gli mediano il mondo e la vita. Il *prius* dell'esserci è *l'essere accolto, preso in cura* nelle cure parentali. Ne deriva che il modulo

cognitivo-esperienziale che fonda il nostro esserci è l'originario *maternage*, dell'essere figli di qualcuno e che il venire a noi non è altro che l'*assenso* che diamo a questa certezza, che precede ogni razionalità discorsiva. Ed è tale assenso ad essere ancora all'opera nella stessa "decisione" della *risolutezza* che si va a (ri)prendere la sua vita nell'angoscia heideggeriana.

Chiude la raccolta il testo di Holger Zaborowski il quale traendo spunto dalle polemiche sorte intorno alla pubblicazione dei *Quaderni neri* si interroga sul futuro del pensiero di Heidegger, invitando ad "una ermeneutica della *Sachlichkeit*" che non perda di vista l'invito heideggeriano a leggere i suoi testi come sentieri e non come opere e non tralasci di interrogarsi sul loro rapporto con il contesto storico e con le differenti fasi della vita dell'autore. Solo così – conclude Zaborowski - nonostante tutti i problemi e le domande aperte potrà emergere «quale sia il debito del pensiero contemporaneo verso Heidegger e come sia importante conservare l'eredità del suo pensiero e della tradizione in cui si colloca, al di là di ogni falsa alternativa fra ingenua apologetica e critica radicale, in modo che sia possibile pensare anche in futuro in modo autonomo».

Nel licenziare questo lavoro il mio ringraziamento va al prof. Edoardo Massimilla il quale, in qualità di Direttore del DSU dell'Università di Napoli "Federico II", ha sostenuto l'iniziativa, guidandomi nell'organizzazione e incoraggiando questa pubblicazione che è stata resa possibile anche grazie al generoso contributo del prof. Paolo Amodio, al quale sono grata per l'attenzione e l'amicizia con cui segue gli sviluppi del mio lavoro.

Un particolare ringraziamento va a Riccardo De Biase che mi ha spinto ad organizzare il convegno e i cui consigli, insieme a quelli degli altri membri del comitato scientifico, Rosalia Peluso e Simona Venezia, sono stati fondamentali per la buona riuscita dell'iniziativa. In diverso modo, ma con eguale perizia, hanno contribuito all'organizzazione i membri della segreteria scientifica, Teresa Caporale, Mattia Papa, Alessandro De Cesaris; quest'ultimo insieme a Lorenzo De Stefano si è occupato anche della traduzione dei testi tedeschi.

Le giornate di studio, finanziate con fondi del Dipartimento di Studi Umanistici e dell'Ateneo "Federico II", si sono svolte presso la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli.

In ultimo, ma non per ordine di importanza, il ringraziamento più sentito va ai relatori e a coloro che hanno partecipato al convegno rendendo viva e ricca la discussione.



Sezione I

*L'analitica esistenziale fra neokantismo,  
fenomenologia ed ermeneutica*



# L'analitica esistenziale e il complesso della cultura: note su Heidegger e Cassirer

Luigi Laino

## 1. Introduzione

Il dibattito di Davos del 1929 ha giustamente condizionato l'interpretazione del rapporto fra Heidegger e Cassirer. Il recente libro di Eilenberger<sup>1</sup> ha gettato una luce interessante su quegli eventi: Heidegger e Cassirer erano, a quel tempo, presente e futuro della filosofia tedesca ed europea. Da un lato, l'«irenico» Cassirer rappresentava la grande tradizione accademica, quasi si trattasse, nella sua persona, dell'ultima forma oggettiva di quella cultura tedesca che da Herder e Kant, passando per Goethe e Hegel, si era riversata nel movimento neokantiano; dall'altro, lo Heidegger che indossava gli scarponi da sci per lanciarsi nelle profonde discese svizzere, mentre il già maturo Cassirer si rimetteva da un'infreddatura piuttosto molesta, prometteva una maestria dell'abisso che poteva riuscire soltanto a un Achab molto evoluto e psicologicamente più smaliziato del personaggio di Melville.

D'altra parte, niente appare avere più valore letterario di un romanzo sulle origini, e le radici di quella contrapposizione, che Cassirer stesso non esitò a ricondurre fichteanamente all'uomo piuttosto che alla disputa scientifica<sup>2</sup>, possono essere comprese soltanto fermandosi a valle di Davos. Poco importa, quindi, che la bandiera bianca che Cassirer alzò *de facto* in quel contesto dava ragione a Heidegger. Il primo obiettivo che mi propongo è dunque inquadrare il confronto fra i due filosofi al di là del loro incontro effettivo, contestualizzandone le posizioni in riferimento alle decisioni teoriche fondamentali e più radicali: dobbiamo pertanto cercare di aggirare il monito cassireriano e delineare la po-

<sup>1</sup> W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero*, tr. it. di F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>2</sup> E. Cassirer-M. Heidegger, *La disputa di Davos*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina-V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 233.

sizione dell'uomo – o di quello che almeno in senso lato può essere fatto valere come tale – rispetto alla totalità. In secondo luogo, occorrerà descrivere quale sia la forma di questa tensione e con ciò il rapporto che si instaura tra l'uomo stesso e la totalità. Si tratta quindi di elaborare un giudizio critico sullo sfondo di una doppia misura, di cui le filosofie di Heidegger e Cassirer sono in qualche modo eredi: il problema hegeliano dell'assoluto e quello husserliano dell'intenzionalità.

## 2. *La presenza di Cassirer in Essere e Tempo*

Basta poco per rendersi conto che Cassirer sia uno dei riferimenti cruciali dei primissimi paragrafi di *Essere e Tempo*. Il § 11 mostra, infatti, come sia proprio Cassirer l'eminenza grigia della critica alle scienze dell'uomo (antropologia, psicologia, biologia, etnologia), tutte incapaci di cogliere la struttura più autentica del *Dasein*. Come è noto, secondo Heidegger, tali discipline sono succubi di una decisione preliminare sull'uomo che inficia il corretto inquadramento filosofico della dimensione che a quest'ultimo appartiene. Si tratta di un complesso di ontologie regionali che concepiscono la soggettività dell'uomo in senso brutalmente oggettivo, come se il *Dasein* non fosse che una cosa (oggetto esterno) fra le altre. L'elaborazione della dimensione fondamentale del *Dasein*, individuata nella «quotidianità», precede dunque ogni decisione possibile circa l'uomo che può essere oggetto di una determinata scienza<sup>3</sup>.

Ora, l'aspetto che più colpisce è il contrasto fra il primissimo capoverso del § 11 e quello successivo: da un lato, Cassirer sembra essere un bersaglio critico ma, dall'altro, in una nota al testo, viene citato a conferma della necessità dell'analitica esistenziale. Si potrebbe infatti avanzare il sospetto che la dimensione della coscienza mitica, indagata da Cassirer nel secondo volume di *Filosofia delle forme simboliche*, sia a sua volta la determinazione dell'orizzonte originario dell'intenzionalità umana, della fenomenologia del suo spirito; ma Heidegger farà presto chiarezza sull'insufficienza di questo approccio. Per lui, la «quotidianità» del *Dasein* non va confusa con la sua «primitività»: le strutture fondamentali del *Dasein* non sono originarie nel senso che accadono precedentemente nella temporalità del *Dasein*<sup>4</sup>. Heidegger dice anzi

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, pp. 129 ss.; E. Cassirer-M. Heidegger, *La disputa di Davos*, cit., pp. 231 ss.

<sup>4</sup> Naturalmente, nemmeno per Cassirer si tratta di mera cronologia – tant'è che poi si arriva ai fenomeni originari –, ma è incontestabile che il mito, per esempio, preceda in qualche modo la scienza.

che il loro carattere di fondamento vale soprattutto quando ci si muove per così dire nella maturità dello spirito. Ed è facile rendersi conto del perché: se pensassimo di poter comprendere cosa è veramente il *Dasein* nella sua essenza semplicemente guardando alla sua infanzia, allora rischieremmo di afferrare soltanto qualcosa di precedente dal punto di vista cronologico, ma nulla potrebbe essere detto sulla sua verace struttura. Ciò che è veramente originario, ciò che rispecchia il valore di un ἀρχή, accompagna in modo continuativo ciò a cui dà origine<sup>5</sup>. Ma, a questo punto, quella di Cassirer è più di un'ombra, come testimonia la seguente nota a piè di pagina:

Cassirer recentemente ha fatto oggetto di interpretazione filosofica l'Esserci mitico [...]. Questa ricerca mette a disposizione dell'indagine etnologica direttrici di sviluppo più ampie e proficue. Per quanto ha attinenza alla problematica filosofica, resta da vedere se i fondamenti dell'interpretazione siano sufficientemente trasparenti e se, in particolar modo, l'architettura della *Critica della ragion pura* di Kant e il suo contenuto sistematico possano fornire le direttive per un compito del genere, o se invece non sia necessaria una impostazione nuova e più originaria. Cassirer stesso ne intravede la possibilità, come dimostra la nota a p. 16 e sgg., in cui egli rinvia all'orizzonte fenomenologico aperto da Husserl. In un colloquio che ebbi con Cassirer presso la sezione amburghese della «Kant-Gesellschaft», nel dicembre 1923, in occasione di una conferenza dal titolo *Compiti e vie dell'indagine fenomenologica*, fummo d'accordo sull'esigenza di un'analisi esistenziale quale era stata accennata nella conferenza<sup>6</sup>.

Sembra tutto ragionevole, soprattutto che Cassirer fosse già al di là di Kant, anche se va detto che l'introduzione a *Filosofia delle forme simboliche II* contiene un riferimento più critico a Husserl di quanto non dica Heidegger<sup>7</sup>. Heidegger stesso, oltretutto, occulta la fonte che Cassirer ritiene più importante, almeno dal punto di vista metodologico, per le sue forme simboliche, e cioè Hegel<sup>8</sup>. Dobbiamo perciò tenere presente, commentando, questo doppio nucleo di problemi: intenzionalità e svolgimento fenomenologico dell'assoluto. Riavvolgiamo dunque il nastro e ricominciamo daccapo.

Se, inizialmente, il primo capoverso del § 11 fa pensare intuitivamente a *Filosofia delle forme simboliche II* come a un punto critico, basta una riflessione anche appena accorta per rendersi conto che in realtà l'approccio cassireriano

<sup>5</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, pp. 106 ss.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, ed. it. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 1971, p. 71, nota n. 12.

<sup>7</sup> Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, tr. it. di E. Arnould, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 18-19, nota n. 18.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 16 ss. Certo il riferimento è più esplicito nella prefazione al terzo volume (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, tr. it. di E. Arnould, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1966, vol. 1, pp. XII ss.).

presenta molti più tratti in comune con l'analitica esistenziale di quanto non sembri; proprio per questo motivo è dunque importante distinguere bene fra le due prospettive. In effetti, quando Heidegger dice che il compito della filosofia è depurare ontologicamente quanto le scienze positive scoprono sull'uomo onticamente, sta parlando dallo stesso punto di vista dal quale Cassirer ha potuto tematizzare l'unità di una coscienza spirituale, agente in modo funzionale sulle varie forme dell'oggettivazione. Esiste un solo spirito che si articola in modo diverso a seconda della carica di simbolizzazione (espressione, rappresentazione o significazione) che assume nel momento in cui si fa essere oggettivo<sup>9</sup>. È facile vedere che queste direzioni del rapporto simbolico fra la coscienza e la totalità della cultura possono in qualche modo ricalcare la relazione fra il *Dasein* e l'essere in Heidegger: difatti, come in Heidegger il *Dasein* è l'orizzonte di comprensione dell'essere, in Cassirer ogni forma simbolica rappresenta un determinato punto di vista a partire dal quale si sviluppa il sistema della cultura. Naturalmente, la grande differenza, sottolineata da Heidegger in modo incisivo a Davos, risiede nel fatto che il qui del *Dasein* è qualcosa di unico, la sola possibile struttura dell'intenzionalità a partire dalla quale porre il problema dell'essere<sup>10</sup>. Per converso, in Cassirer vi è un'eliminazione precisa del concetto di essere come assoluto: lo spirito non arriva infatti mai a verticalizzarsi in un compimento definitivo e in un superamento ultimo, come è ancora preteso dal pensiero della differenza ontologica, ma rimane piuttosto effuso in tutte le forme. Cassirer stesso dirà, e avendo in mente proprio Heidegger come bersaglio polemico, che non è possibile dilacerare il velo delle forme simboliche per attingere alla fonte un supposto essere originario<sup>11</sup>.

Veniamo quindi forse alla questione più importante, ormai già introdotta, cioè se sia possibile istituire un parallelo tra il *Dasein* heideggeriano e ciò che della coscienza rimane in Cassirer. Sicuramente, in entrambi i casi tali concetti destituiscono la legittimità del soggetto della tradizione filosofica occidentale: da un lato, il *Dasein* è, come detto, il nome di quell'unico e specifico punto di vista muovendo dal quale può essere posta la questione dell'essere nella consapevolezza della differenza ontologica, ma, d'altro canto, la coscienza cassireriana non è che un nome utile per indicare l'universalità delle diverse direzioni

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und «Wiener Kreis»*, in *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, a cura di C. Möckel, Bd. 4, Meiner, Hamburg 2011, p. 62.

<sup>10</sup> Heidegger sottolinea più volte, infatti, che il termine *Dasein* è intraducibile nel sistema cassireriano – E. Cassirer-M. Heidegger, *La disputa di Davos*, cit., pp. 229 ss.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *Symbolische Prägnanz...*, cit., pp. 278 ss.

significative assunte dal processo di simbolizzazione e oggettivazione dello spirito. *Dasein* e coscienza sono quindi punti di riferimento, pure metafore spaziali. Si può comprendere bene, a questo punto, la trasformazione del concetto di soggetto, analizzando la requisitoria contro il concetto di esistenza, e quindi di cosa o sostanza, la quale era già stata uno dei cavalli di battaglia di tutto il neokantismo marburghese. La svolta che Heidegger imprime al termine *Dasein*, che prima di «Esserci» significa, anche nel tedesco filosofico – per esempio ancora in Kant –, semplicemente l'essere presente di qualcosa: τὸδε τί, *Das da* ecc., è sintomatica di questo cambiamento di mentalità. Il *da-* di *Dasein* non è il luogo in cui si raccoglie l'essere, il qui dell'essere che si incarna nell'ente e fa dell'ente un oggetto presente, *de facto* creando così anche i presupposti per la creazione dell'altro «puro questo» del soggetto, come nella dialettica della certezza sensibile hegeliana, e per la posizione di una irrecuperabile trascendenza dell'essere. Nel *Dasein* heideggeriano, invece, l'essere non è semplicemente qui, ma va ricostruito a partire da un qui per l'essere. L'Esserci è dunque il luogo nel quale è radicata la forma originaria dell'intenzionalità<sup>12</sup>. Parimenti, questa è la stessa funzione che viene svolta dalla forma simbolica come contenitore oggettivo dello spirito in Cassirer. Cosa è però che cambia? In Cassirer sembra scomparire ogni forma residua di singolarità, poiché la coscienza non è in realtà nulla al cospetto della forza dell'universale di cui la forma simbolica è latrice; al contrario, il *Dasein* heideggeriano risponde ancora ad una forma, certamente critica, di resistenza dell'individuo. Ma l'individuo è qui, come poteva esserlo in Agostino o in Kierkegaard, l'unica via di accesso, l'unico punto di vista possibile sulla verità più alta e incondizionata, e perciò più profonda, anche interiore<sup>13</sup>. Da ciò il punto di vista di *Concetti fondamentali della metafisica*, secondo cui il nesso dello spirito oggettivo non dice alcunché di originario, è presto spiegato<sup>14</sup>.

L'idea che si sia raggiunto, nel *Dasein*, un avamposto saldo e sicuro sulla vicenda dell'essere, spiega perché, a partire dal terzo capoverso del § 11, la divergenza fra Heidegger e Cassirer si acuisca. Dopo avere infatti appa-

<sup>12</sup> F. Cecchetto, *Distuggere e costruire. Heidegger e Cassirer a Davos*, Il Poligrafo, Padova 2012, p. 40; pp. 75 ss.

<sup>13</sup> I celebri appunti di *Geist und Leben* sono qui risolutivi: E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, ed. it. a cura di G. Raio, Sansoni, Milano 2003, pp. 265-266. D'altra parte Heidegger stesso, rispetto a Hegel, riconduce la conoscenza dell'assoluto innanzitutto al «suo esser-presso-noi» (M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 155). Cecchetto ha però notato che una dicotomia troppo rigida rischia di occultare l'importanza delle figure «collettive» di *Essere e Tempo*, soprattutto quelle del *Mit-Sein* e del *Mit-Dasein*, a dispetto del *Man*, criticato da Cassirer (F. Cecchetto, *Distuggere e costruire...*, op. cit., pp. 72 ss.).

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, tr. it. di P. L. Coriando, Il Melangolo, Genova 1992, p. 102.

rentemente approvato, nelle sue linee generali, l'approccio cassireriano, che intendeva ricavare dal materiale positivo delle scienze i tratti di una struttura originaria a cui sarebbe stato possibile ricondurre tutte le molteplici manifestazioni fenomeniche di quel campo, Heidegger vuole anteporre a questo puro metodo, definito in termini di «ripetizione» (*Wiederholung*) o «purificazione più trasparente» (*durchsichtigere Reinigung*), «l'elaborazione dell'idea di un "concetto naturale di mondo"». Sotto l'aspetto puramente strutturale, le forme simboliche facevano proprio, come detto, l'ideale dello spirito oggettivo hegeliano, e così il motivo natorpiano della «ricostruzione<sup>15</sup>», nonché lo stesso principio fichteano dell'assoluto come compito infinito<sup>16</sup>: l'assoluto come sostanza non è allora tematizzabile, perché l'assoluto, innanzitutto, non è un individuo<sup>17</sup>. Dunque anche il soggettivo non può specchiarsi, di fronte all'assoluto, come una sostanza di fronte all'altra, e perciò entro certi termini rimane muto, a meno che non assuma su di sé l'infinità creativa dell'altro; ma nulla ci porta a sospettare che esista una verità ultima e immobile, di fronte alla quale l'uomo possa smarrirsi come di fronte al segreto mistico della domanda metafisica *tout court*: perché vi sia qualcosa piuttosto che il nulla<sup>18</sup>. La particolarizzazione cui danno luogo le forme simboliche è così perniziosa per il ritrovamento della forma ontologica originaria nel *Dasein*, poiché in questo caso esisterebbe uno spirito assoluto e inafferrabile e una forma del qui per l'essere mai veramente universale nella sua individualità – vale a dire che ogni individualità possibile

<sup>15</sup> P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Mohr, Freiburg i.B. 1888, pp. 88 ss.; Id., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen 1912, p. 99; C. Möckel, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer e il suo rapporto con Husserl e Natorp*, in S. Besoli- M. Ferrari-L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 159; il metodo, ovviamente, non era estraneo nemmeno a Cohen. Si veda a tal proposito: H. Dussort, *L'École de Marbourg*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, p. 71.

<sup>16</sup> J. G. Fichte, *Sistema di etica*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 5 ss.; E. Cassirer, *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1920, p. 147; C. W. Hendel, introduzione a E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. I, tr. eng. di R. Manheim, Yale University Press, New Haven & London, p. 34.

<sup>17</sup> F. W. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. I, Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg, § 3, p. 166.

<sup>18</sup> G. W. Leibniz, *Principi razionali della natura e della grazia*, ed. it. a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, § 7; oppure la celebre proposizione 6. 44 del *Tractatus* di Wittgenstein: «Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998<sup>6</sup>, p. 108); si veda ovviamente anche Heidegger, secondo il quale, non a caso, la domanda metafisica fondamentale si rivela innanzitutto a un'interiorità profondamente disperata (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968; Id., *Che cos'è metafisica?*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001).

potrebbe essere considerata legittimamente, e quindi falsamente, universale<sup>19</sup> (l'esserci mitico, l'esserci linguistico ecc.). Seguiamo però a questo punto la strategia heideggeriana nei suoi diversi passaggi

### 3. *Questione di metodo: filosofia della cultura e analitica dell'Esserci*

In primo luogo, Heidegger richiama di nuovo la floridezza delle notizie offerte dall'etnologia e sostiene che sembrerebbe più semplice elaborare, a questo punto, un concetto naturale di mondo; ma dice: «Ciò è solo apparenza». Anzi, rincara la dose asserendo che la ricchezza di dati particolari rischia di distoglierci dal problema fondamentale. Nemmeno tanto sommessamente, sta dunque dicendo che il metodo cassireriano, che prima aveva mostrato di apprezzare, non risponde ad un'interrogazione filosofica autentica.

Questo problema è sanzionato in modo esplicito subito dopo, all'interno di quella che è a tutti gli effetti una doppia critica mossa a Cassirer. Heidegger dice: «Il raffronto sincretistico di tutto con tutto e la tipizzazione non danno per sé la conoscenza genuina dell'essenziale»<sup>20</sup>. Va però detto che voler ridurre il metodo cassireriano a questo è scorretto, sebbene poi ciò ponga dal punto di vista interno del sistema di Cassirer un problema. Difatti, se Cassirer non accetta l'idea di un assoluto già costituito ma dato soltanto dalla fenomenologia delle forme, e se quindi cerca di seguire le diverse manifestazioni culturali e spirituali senza, per così dire, un pregiudizio teleologico o metafisico, è anche vero che per lui le forme simboliche specifiche sono sempre il calco di una struttura originaria dello spirito. Siccome a questa struttura non corrisponde alcuna sostanza – nemmeno nel senso dinamico di uno autosviluppo –, l'unica maniera di determinarla è studiare i diversi modi della significazione, quindi ancora una volta: espressione, rappresentazione e simbolizzazione propriamente detta. Ma anche qui se l'universale non è afferrato è comunque messo a tema, agisce sul particolare<sup>21</sup>. Il secondo rilievo è invece più efficace: «La disposizione del molteplice dentro uno schema non garantisce sufficientemente la reale comprensione del contenuto in esso ordinato»<sup>22</sup>. Qui il

<sup>19</sup> Da qui se ne traggono anche pericolose conseguenze politiche nei termini della propaganda nazionalistica: cfr. W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni. 1919-1929*, op. cit., p. 67.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 72.

<sup>21</sup> E. Cassirer-M. Heidegger, *La disputa di Davos*, cit., pp. 228-229.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 72.

bersaglio è chiaramente il principio stesso della costruzione trascendentale dell'esperienza, tramite il riferimento al principio kantiano della sintesi. In effetti, nemmeno la filosofia della cultura prescinde da quest'idea, se è vero che nell'architettura delle forme simboliche gli invarianti precedono le diverse direzioni dell'oggettivazione. Così alle forme pre-esistono lo spazio, il tempo, il numero, la causalità ecc., quali formule condizionali *a priori* di ogni contenuto possibile. Analogamente, possiamo considerare espressione, rappresentazione e significazione come forme sintetiche dello spirito oggettivo. Per Heidegger avviene però qui un capovolgimento fra contenente e contenuto, segnatamente perché nel contenente (l'invariante o la funzione significativa), e cioè nell'operazione dell'ordinare, il contenuto è sempre presupposto:

Un genuino principio ordinativo ha un suo contenuto oggettivo [*Sachgehalt*], che non è mai reperito nell'ordinare, ma viene già in esso presupposto. Così l'ordinamento delle concezioni del mondo richiede l'idea esplicita di mondo in generale. E se il «mondo» anch'esso è un costitutivo dell'Esserci, l'elaborazione concettuale del fenomeno del mondo richiederà una penetrazione nelle strutture fondamentali dell'Esserci<sup>23</sup>.

Evidentemente, per Heidegger esiste una specifica forma della sintesi che possiede un valore preminente su ogni altro possibile ordinamento del molteplice. Esiste cioè un'intenzionalità originaria che non può andare semplicemente dispersa nelle diverse forme e nei contenuti dell'esperienza (lo spazio, il tempo, il mito ecc.).

#### 4. *È possibile una valutazione comparata tra analitica dell'esserci e filosofia della cultura?*

Per la gravità della questione, sarà utile procedere attraverso scansioni ulteriori. *Su come debba essere posto il problema ontologico.* Mi sembra che il primo considerevole cambiamento col concetto di mondo sia allontanare l'idea che l'ontologia fondamentale si occupi della relazione fra pensiero ed essere, in particolare se con ciò ci riferiamo al nesso che intercorre fra soggetto-anima e mondo-oggetto, conoscenza e realtà: secondo Heidegger si tratta di una mossa illegittima che eleva a fondamento quello che è soltanto un aspetto irriflesso dell'essere nel mondo, dovuto al fatto che il *Dasein* incontra, «nel suo mondo», anzitutto gli enti che differiscono da lui. Ciò che non mi persuade è

<sup>23</sup> *Ibid.*

se questo schema possa essere esteso anche alla «teoria della conoscenza» di Cassirer. Si può concedere che la teoria della conoscenza si appigli a questo modo fondamentale dell'in-essere, concependolo come il vero fondamento ontologico della comprensione del mondo; ma se si dice solo questo si rimane a Kant. Nella filosofia di Cassirer, per contro, non ci sono cose che si oppongono alla conoscenza di un soggetto, poiché l'ente è ridotto a termine di una certa sintesi speculativa (direi matematica in particolare): l'in-essere del mondo oggettivo è letteralmente un'invenzione dello spirito, che accetta di riconoscere la modalità della presenza dell'oggetto contro quella del soggetto soltanto in certe forme, mentre la rigetta più decisamente in altre. In particolare, questo modo dell'in-essere è legittimato nel linguaggio, ma è destituito di fondamento nella rappresentazione scientifica. Credo pertanto che la rappresentazione della conoscenza che Heidegger fornisce nel capitolo II non possa essere ascritta integralmente a Cassirer, nel senso che l'opposizione dogmatica fra il «dentro» del *Dasein* e il fuori del mondo è esattamente ciò contro cui lotta strenuamente anche Cassirer. Si potrebbe peraltro dimostrare, a questo punto, come l'anti-sostanzialismo cassireriano, il quale ha una precisa radice hegeliana<sup>24</sup>, si disfi in maniera ancora più convincente di quanto accade nel progetto heideggeriano della nozione metafisica di individuo. D'altra parte, l'impostazione dialettico-fenomenologica non si sbarazza dello schema pensiero-essere, che anzi eleva a *prius* inconcusso della sistematica filosofica, presentandosi quindi in qualità di forma terminale dell'ontologia classica<sup>25</sup>. *In-essere e forma simbolica*. A questo punto possiamo chiederci se nelle forme simboliche vi è mondo. Come si comporta l'in-essere nella forma simbolica? com'è stare dentro una forma simbolica? Mi pare che il problema sia qui affrontato soltanto in modo particolare, vale a dire che l'essere-nel-mondo [*In-der-Welt-Sein*] può essere giustificato soltanto all'interno di ciascuna forma: la coscienza mitica è nel mondo attraverso l'espressione, la fusione di significante e significato, di tu ed esso ecc., mentre non appena penetriamo sul terreno del linguaggio l'esistenziale cambia, sebbene vi sia qualche elemento di continuità fra le diverse funzioni e le differenti oggettivazioni. Le ragioni

<sup>24</sup> E. Cassirer, *Philosophische Probleme der Relativitätstheorie* (1920), in *Vorlesungen und Vorträge zu philosophischen Problemen der Wissenschaften 1907-1945*, in *Nachgelassen Manuskripte und Texte*, a cura di J. Fingerhut, G. Hartung und R. Kramme, Bd. 8, Meiner, Hamburg 2010, p. 226.

<sup>25</sup> E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 2010, pp. V ss. Si pensi per l'appunto al giudizio di Heidegger sulla logica di Hegel come punto di arrivo della metafisica occidentale. Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 130 ss.; pp. 185 ss.

interne del sistema cassireriano gli si ritorcono contro: rinunciando all'assoluto, esso non offre un autentico prototipo generale della forma, che ritiene inafferrabile, ma la deve nondimeno mettere a tema. Si vede quindi come il problema sia proprio stabilire se questo essere nella forma, come in-essere particolare, sia l'unico modo possibile di essere nel mondo. E se questa non sia una menomazione.

#### 4.1 *I difetti strutturali della filosofia delle forme simboliche secondo Heidegger*

Dal punto di vista di Heidegger, quindi, nella filosofia delle forme simboliche mancano gli elementi per una fenomenologia generale. Il problema è che non c'è un elemento che si ripete, da una forma all'altra, come base dell'apertura dell'orizzonte oggettivo, se non il rimando a un concetto generico di significazione: il mondo del mito e il mondo del linguaggio rispondono a principi, quali gli invarianti o le funzioni significative, che solo formalmente possono essere accomunati (lo spazio e il tempo sono ancora soggettivamente e oggettivamente eterogenei). Dunque il contrasto vige fra la nitidezza della specificazione e l'universalità generale dell'essere-nel-mondo, vera e propria cifra dell'intenzionalità. La generalità dell'approccio heideggeriano si ricava inoltre dalla caratterizzazione della «cura». La cura fonda la trascendenza del *Dasein*, il suo essere sempre un dentro senza diventare un mero elemento di contrapposizione, al cospetto del quale il mondo può essere inteso come l'insieme di enti che sono disponibili per il *Dasein* stesso, il quale se ne può quindi occupare (*sich sorgen*) e più in generale entrarvi in una qualche relazione. Le forme simboliche escludono invece che un tale risultato globale possa essere raggiunto, perché è impossibile unificare il concetto di essere; e se non lo è, nemmeno l'unità della coscienza potrà essere pensata in senso metafisico, fenomenologico, esistenziale ecc. L'universalità della coscienza è il correlato di un'universalità spirituale che in realtà in ogni forma si estrinseca in maniera diversa – dunque anche la coscienza in sé sarà inattingibile e la difficoltà è dire questo individuale *sui generis* come il singolare più universale di tutti. D'altra parte, si può obiettare di nuovo che anteporre alla trascendenza del *Dasein* lo stato della coscienza mitica, in cui non è possibile operare una distinzione fra significante e significato, fra rappresentante e rappresentato, implichi incorrere nell'errore stigmatizzato da Heidegger di confondere l'Esserci «quotidiano» con l'Esserci «primitivo». Heidegger rifiuta infatti la rappresentazione monolitica dello spirito mitico, ritenendola una semplice rielaborazione della mentalità sostanziale. L'unico modo di salvare Cassirer è quindi, paradossalmente, trasformare l'intrinseca problematicità di certe sue decisioni sistema-

tiche, accettandone il possibile vantaggio fondazionale in termini metafisici. Cassirer sa in effetti bene che la coscienza mitica non può essere identificata con lo spirito in generale, ma soltanto con la sua prima figura; ciononostante, è sempre possibile costruire un ponte fra il significato generale dello spirito e ciò che accade nella singola forma. Una stessa *energeia* spirituale si annida nei diversi movimenti dell'oggettivazione, tant'è che vi sarà persino una teoria superiore alle forme simboliche, avente come scopo la formulazione prima dei vettori fondamentali della significazione. Limitandoci però alla prospettiva fenomenologica delle forme simboliche, possiamo certamente constatare la mutazione del prospetto hegeliano, giacché non si parte più dall'Idea e dall'affermazione logicamente astratta dell'identità fra pensiero ed essere, ma ne si assume in maniera ancora più radicale il valore di immediatezza e poi del suo necessario svolgimento. Dall'unità immediata pensiero-essere, determinazione ontologica fondamentale della coscienza mitica (tesi), si passa al rapporto oppositivo linguaggio-realtà del linguaggio (antitesi) e infine alle forme del pensiero scientifico, in cui l'identità pensiero-essere termina nelle sue plurime mediazioni matematiche e funzionali (sintesi). Tuttavia, rimane scoperto il problema del *terminus a quo*<sup>26</sup>. Rispetto a Heidegger, noi non troviamo il dato fondamentale della trascendenza del *Dasein* nel suo essere nel mondo, quanto piuttosto il suo essere immerso in una dimensione in cui le cose concrete sono permeate dalla forza oggettiva dello spirito; l'Esserci mitico è soltanto una parte di qualcosa di più vasto in cui la coscienza stessa non ha ancora assunto del tutto i tratti della singolarità (lo farà a partire dalla religione propriamente detta<sup>27</sup>). Ma la primitività dell'Esserci mitico è al contempo l'espressione non riflessa di ciò che accade nelle forme spirituali più alte, cioè quelle della scienza, in cui la coscienza può ridurre l'intera trama del reale ad una connessione necessaria dei fenomeni. Sotto questo aspetto, la funzione di simbolizzazione agente nel mito, la quale rende, allo stesso tempo, ogni contenuto concreto una forza personale e inconsciamente dinamica che non ha nulla di diverso dal soggetto che pure l'uomo in parte sarà, è la stessa forza che poi, in modo cosciente, realizza nella scienza la trasvalutazione del fuori della realtà. In poche parole, come dicevo, il sistema di Cassirer prevede una precisa fondazione ontologica nel senso del nesso pensiero-essere, capace di liberarsi da ogni ombra di soggettività: il suo intento non è scoprire una vera individualità,

<sup>26</sup> E. Cassirer-M. Heidegger, *La disputa di Davos*, op. cit., pp. 227 ss.

<sup>27</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, cit., pp. 327 ss.

distinguendola da quella metafisicamente invalsa nei termini dell'anima, della sostanza pensante ecc.; ma presuppone che la vera forma della ragione sia quella logico-oggettiva della cultura, dello spirito, che si irraggia in un vorticoso sistema di specchi e oggettivazioni di un'immagine originaria che nella sua realtà staticamente complessiva è tuttavia inafferrabile. Anzi, secondo la filosofia di Cassirer, è a rigor di termini soltanto questa stessa pluralità eidetica il vero senso dell'assoluto. È tuttavia evidente che tale concetto di assoluto resti valido fintantoché si regge l'ipotesi che un disegno fenomenologico colleghi l'esserci mitico a quello scientifico, e quindi torniamo al problema della *diminutio* con cui concludevo il sottoparagrafo precedente.

#### 4.2 *Per una adeguata rappresentazione del simbolico come «significatività»*

L'analisi del concetto di «mondo» è a sua volta destinata a suscitare sorprese, poiché Cassirer vi compare in due momenti fondamentali, a proposito della definizione di «rimando» (*Verweisung*) e «segno» (*Zeichen*) e rispetto al senso della «relazione». Procediamo comunque in modo graduale. Anzitutto, sarebbe ora meglio parlare di «mondità» (*Weltlichkeit*) e non di «mondo», per non confondere la sua natura di esistenziale rispetto invece alle semplici concezioni categoriali (tra le quali annoveriamo quella classica del mondo come insieme di enti). Heidegger precisa dunque che la mondità è un carattere del *Dasein*<sup>28</sup>. Vista l'influenza delle analisi di von Uexküll e i limiti che ho in questa sede, basta qui soltanto precisare che la nozione di «*Umwelt*», la quale costituisce, anche nell'analitica esistenziale, la prima forma di mondo che ha il *Dasein*, non ne identifica il carattere originario; vale a dire che l'uomo ha un ambiente che gli è prossimo e in cui agisce come stordito dalla sua medietà, in quanto ha un mondo e non viceversa. D'altra parte nell'ambiente non predomina l'atteggiamento contemplativo, bensì quello commerciale: il primo concetto che il *Dasein* ha delle cose è quello di πράγμα, ciò che può essere utilizzabile (*Zuhandenheit*). La distruzione del paradigma sostanziale della cosa implica che l'ente come utilizzabile sia inserito all'interno di una fitta tela di rimandi, per cui in realtà nel suo aspetto ambientale il *Dasein* è immerso in una dimensione che è allo stesso tempo tecnica e semiotica. E questo per una serie di motivi. In primo luogo, 1) non esiste mai l'utilizzabile al singolare, ma ogni utilizzabile si trova sempre nell'intreccio di una rete di mezzi e quindi di «rimandi»; questi rimandi costituiscono un contesto – anche se non tematico

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 14, p. 86.

– entro il quale il mezzo viene scoperto. In secondo luogo, 2) la «visione ambientale preveggenza» che ne scaturisce non contempla semplicemente i mezzi, ma li attesta come utilizzabili perché essi sottostanno al «per» di una qualche funzione, ragion per cui è l'azione come scopo a creare un rimando che il mezzo, come utilizzabile, soddisfa<sup>29</sup>. In terzo luogo, 3) la materia stessa viene coinvolta in questa trama di segni, dal momento che gli utilizzabili sono sempre fatti di qualcosa, che a sua volta rimanderà ad altri contesti; proprio nella scoperta di una materia si giungerà poi ad un punto in cui la determinazione per uno scopo dell'utilizzabile si opacizza, perché si incontrerà qualcosa che sembra disponibile prima che sia possibile farne un mezzo – il ferro prima della spada. In quarto luogo, 4) anche questa pura materia è in realtà utilizzata in un altro senso, diciamo qui schiettamente semantico: ogni ente, anche quello naturale, e quindi apparentemente sostanziale, è prodotto dal rimando che integra nella sua essenza colui che lo impiega. Heidegger dice per esempio che «le piante del botanico non sono i fiori di campo»<sup>30</sup> – anche questo argomento è ripreso direttamente da von Uexküll<sup>31</sup>. Essere nel mondo vuol dire quindi stare in mezzo ai segni; e si sta in mezzo ai segni anche quando la via dall'utilizzabile al suo scopo è sbarrata. Questa tesi chiama direttamente in causa le forme simboliche e in generale il complesso della teoria del segno di Cassirer, e ciò per due motivi: a) la realtà oggettiva viene tematizzata come complesso semiotico, in cui ogni elemento concreto non indica mai semplicemente sé stesso; b) l'esplicitazione del ruolo cruciale della relazione. Nel § 17 Heidegger richiama infatti in pieno, ma senza citarlo, la tesi di Cassirer sull'utilizzo del segno da parte del *Dasein* mitico. La coscienza mitica sa benissimo che il suo mondo è fatto di segni non tanto perché essi ci permettono di rimandare alla cosa o al significato oggettivo che rappresentano, quanto piuttosto perché sono essi stessi, e in quanto tali, quella cosa o quel significato<sup>32</sup>). Ebbene, Heidegger pensa che questa maniera di vedere le cose, secondo cui non abbiamo ancora una differenza fra «segno» e «designato», «*Zeichen*» e «*Gezeigtes*», sia anch'essa soltanto un modo della iper-cosalità – la chiama addirittura «ontologia della cosalità» –, nel quale non si distingue fra ciò per

<sup>29</sup> Ivi, § 15, p. 92.

<sup>30</sup> Ivi, p. 93.

<sup>31</sup> J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909, pp. 117-119; pp. 248 ss.; Id., *Theoretische Biologie*, Springer, Berlin 1928<sup>2</sup>, pp. 1-3; 99-100; G. Kriszat-J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1956, pp. 19-30; pp. 94-101; A. Portmann, *Vorwort* zu Kriszat, G. – von Uexküll, J. (1956), *Streifzüge...*, cit., pp. 10-11.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 17.

cui avviene la designazione, ciò attraverso cui essa avviene e il designante stesso. Secondo la stessa fenomenologia cassireriana, in effetti, se il *Dasein* mitico non ha ancora esperito la possibilità della rappresentazione oggettiva delle cose, allora esso non potrà nemmeno intendere il suo mondo ultra-semiotico come un mondo di cose-segni, e pertanto l'idea stessa, appena enunciata, che nel mito i segni siano iper-cose è semplicemente contraddittoria. Con ciò Heidegger ha quindi anche cortocircuitato il rimando fra fenomenologia e struttura dello spirito, in quanto ora la realizzazione del *logos* scientifico come *logos* di relazioni senza sostanze non costituisce più il compimento finale dell'iniziale esperienza mitica, in cui questo assoluto è arguito ma non correttamente tematizzato, semplicemente perché un assoluto del genere non si è mai dato nella coscienza<sup>33</sup>. Anzi, il vero dato originario consiste proprio nella trascendenza dell'Esserci, nella sua capacità di orientarsi persino nel mondo magico, quando il segno già gli dice qualcosa oltre sé stesso sulla base del rimando che lo rende possibile e lo obbliga ad agire, ad essere per l'appunto, più o meno individualmente, nel fuori del mondo e di sé stesso. Insomma già qui il segno non è una cosa semantica, ma richiede a chi è investito della sua carica una decisione che si concretizza in un'azione. Dunque l'essere-nel-mondo è l'essere sempre intenzionale. È più facile, ora, comprendere il punto di vista critico di Heidegger facendo per un attimo un riferimento alla paleoantropologia. Verosimilmente, si tratta dell'unica scienza che non può ancora studiare l'uomo sulla base di una decisione preliminare circa la sua essenza: le sue definizioni sono quasi sempre tipologiche e anatomico-funzionali, assumono il minor numero possibile di premesse e sono entro certi termini «arcifossili», cioè mai condizionate da un soggetto<sup>34</sup>. Per esempio, in Leroi-Gourhan l'identità umana è data dalle seguenti tre caratteristiche: 1) stazione eretta; 2) liberazione della mano; 3) apertura del ventaglio corticale<sup>35</sup>. Secondo questa interpretazione, è evidente che la prima chiarificazione ontica del mondo avviene nei termini della ragione mediale: l'intenzionalità dell'uomo è essenzialmente tecnica, tant'è che per parlare paleontologicamente di «uomo» ci

<sup>33</sup> Detonazione avvenuta poi a Davos, quando Heidegger segnalava che l'esposizione di una filosofia dello spirito oggettivo non può e non vuole comunque prescindere dall'essere radicata «così saldamente nella sua dinamica interna da rendersi visibile nella metafisica dell'esserci stesso come accadere fondamentale non successivamente, ma esplicitamente e preliminarmente». Cfr. E. Cassirer-M. Heidegger, *La disputa di Davos*, cit., p. 228.

<sup>34</sup> Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, ed. it. a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 22 e sgg.

<sup>35</sup> A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, 2 voll., tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977, vol. I, pp. 25-31.

basta trovare un fossile seppellito con i suoi utensili<sup>36</sup>. Ma gli utensili non sono, almeno in prima istanza, oggetti totemici o soggetti a particolari tabù, in quanto essi rispondono semplicemente a certe necessità intramondane che possono essere qualificate in termini di azioni – direi pure «risposte a certi stimoli», se non rischiasse di passare per comportamentista. Il martello copre l'esigenza del martellare, il *chopper* quella del tagliare ecc.: in tutto questo l'uomo si è già radicalmente liberato dalla natura a cui pure appartiene. Checché ne voglia Heidegger, quindi, è la paleoantropologia scientifica a costituire il correlato necessario di una filosofia dell'Esserci. Soltanto in questo modo l'analisi dell'esistenza nel suo elemento universale di individualità può raggiungere il suo obiettivo: delineare i tratti fondamentali della «quotidianità». Questo atteggiamento di apertura verso la scienza, che è ovviamente più naturale per un neokantiano come Cassirer, concede però all'approccio heideggeriano notevole importanza, giacché la descrizione che Leroi-Gourhan fa dell'origine tecnologica dell'agire umano è per l'appunto molto vicina alle esigenze dell'analisi esistenziale. Basta riflettere sui seguenti punti: 1) la specifica conformazione anatomica dell'uomo lo predispone verso una serie di azioni elementari che ne scandiscono l'intenzionalità di base (le più importanti sono sicuramente la prensione e la percussione, che derivano dalla libertà dalla mano); 2) in secondo luogo, gli stessi elementi naturali non sono semplicemente presenti, poiché contengono a loro volta un riferimento a soluzioni proattive (per esempio il fuoco riscalda, cuoce, fonde, modella ecc.), e sono quindi, solo in questo senso fondamentale del rimando, simbolici (non quindi nel senso del mito cassireriano, per cui il fuoco si identificerebbe con la forza divina che lo suscita, personale e impersonale allo stesso tempo); 3) ovviamente è a questo punto un'attività genericamente direzionata (cioè largamente contingente) a determinare, per così dire, l'immediato essere nel mondo dell'uomo, la sua naturalità: la tecnologia è l'estensione contigua del naturale, in realtà il suo primo modo, dal momento che i mezzi elementari d'azione sulla materia, gli utensili, ricalcano innanzitutto la forma delle possibilità attive dell'uomo e degli animali come risposta agli stimoli ambientali e, appunto, l'azione della materia stessa<sup>37</sup>. È pertanto paleontologicamente che l'uomo

<sup>36</sup> Ivi, pp. 76 ss. Sulla differenza radicale fra tecnica animale e tecnica umana, cfr. Id., *Gli uomini della preistoria. L'arte, la tecnica, le cacce, la vita quotidiana nell'età della renna*, tr. it. di E. Spagnol Vaccari, Feltrinelli, Milano 1976<sup>2</sup>, pp. 73-76.

<sup>37</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Évolution et Techniques*, vol. I, *L'homme et la matière*; vol. II, *Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris 1943-1971, vol. I, pp. 18 ss.; pp. 32 ss.; pp. 43 ss.; pp. 87 ss.; vol. II, pp. 9-11; pp. 13 ss.

vive come un dentro all'interno di un fuori, da cui non è però del tutto separato, cioè che vi si muove come pura intenzionalità, ed è questa originaria indipendenza dalla biologia della natura a costituire l'autentico significato simbolico dell'agire umano<sup>38</sup>. Sotto questo aspetto, nemmeno *Form und Technik* (1930) cambia le cose, poiché qui la tecnica viene concepita soltanto come un modo derivato, assieme al linguaggio, di uno stesso produrre originario che è simbolico in quanto è logico-oggettivo<sup>39</sup>. Questo significa, dunque, che anche la filosofia di Cassirer non è che ontologia della *Vorhandenheit*<sup>40</sup>. Correlato necessario di questo aspetto è l'*Entfernung* come strategia di avvicinamento dell'Esserci al mondo; per converso, in Cassirer è proprio il carattere metamorfico a connotare la presa di distanza dell'uomo dal mondo e così la sua trascendenza, ma in questo secondo caso la trascendenza non può essere originaria, poiché deriva, come appurato, dall'unità di un incondizionato iniziale<sup>41</sup>. La sentenza emessa contro Cassirer è ancora più veemente nel § 18, quindi, laddove viene infine condannato lo stesso significato del concetto cassireriano di relazione. Interpretando il kantismo in chiave dialettico-fenomenologica, Cassirer aveva infatti posto nella dinamica del pensiero, intesa inizialmente in chiave matematica, il segreto della stessa dinamica dell'essere; a ciò che si muove nell'essere corrisponde quanto viene mosso nel pensiero<sup>42</sup>, per cui ogni singola entità sta nell'essere alla stessa maniera in cui un singolo valore trova posto all'interno di una funzione: la legge matematica ordina i suoi elementi così come una sintesi intellettuale organizza il molteplice. D'altra parte, è assolutamente evidente che nei contenuti della legge matematica non si trovi alcun ente effettivo, e che la garanzia che essa funzioni nella real-

<sup>38</sup> Non a caso, la lunga catena di esteriorizzazioni, che dall'utensile imitante la cinematica della mano e le risposte della natura giunge al mega-computer e all'androide, termina con l'esonero del corpo, come è particolarmente evidentemente nel *transhumanism* e, per esempio, nell'uploading mentale. Cfr. M. O'Connell, *Essere una macchina. Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte*, tr. it. di G. Pannofino, Adelphi, Milano 2018, pp. 53 ss.

<sup>39</sup> E. Cassirer, *Form und Technik*, in Id., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, Meiner, Hamburg 1985, pp. 61-62. Altra divergenza, a dispetto delle apparenze: l'allontanamento dalla sfera sensibile come cifra dell'agire è ovviamente aliena al progetto analitico heideggeriano. Da segnalare inoltre che lo schema di segno e rimando sembra applicarsi bene anche a teorie contemporanee, come quella di L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera ha trasformato il mondo*, tr. it. di M. Durante, Cortina, Milano 2017, pp. 27 ss.

<sup>40</sup> F. Cecchetto, *Distuggere e costruire...*, op. cit., pp. 103 ss.

<sup>41</sup> Si vedano le considerazioni di Cecchetto a proposito del corso del 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), nel quale il giudizio sulla filosofia cassireriana della cultura aveva già assunto la forma appena discussa: ivi, pp. 104 ss.

<sup>42</sup> Una formulazione interessante della premessa speculativa, intesa come analogia di natura e cultura, si trova non casualmente nell'antropologia di C. Lévi-Strauss, *Mito e significato. Cinque conversazioni*, Il Saggiatore, Milano 2016; come pure vi si trova una teoria degli invarianti (pp. 30-36).

tà si basa sul fatto che il pensiero produce ciò che, nel razionalismo classico, della natura non si riesce a comprendere, e cioè il suo stesso movimento. Come detto, Heidegger vede questa fondazione monodimensionale del divenire come un appiattimento sul dogma sostanziale. La relazione stessa non può essere intesa come un elemento puramente teoretico, come è nel caso della funzione matematica, ma deve essere declinata in chiave fenomenologica, alla luce di una intenzionalità originariamente autentica. I diversi aspetti semiotici del commercio intramondano e della mondità – l'«essere in vista di» (*Um-willen*), il «per» (*Um-zu*), il «con» (*Womit*) –, infatti, non sono puramente posti dal pensiero, ma designano altrettanti modi dell'essere nel mondo, che l'Esserci per così dire recepisce o in cui, semplicemente, si trova già:

Il complesso di rimandi che, in quanto significatività, costituisce l'essenza del mondo, può essere interpretato formalmente come un sistema di relazioni. Bisogna però tener presente che tali formalizzazioni livellano a tal punto i fenomeni da svuotarli del loro contenuto fenomenico autentico, particolarmente quando si tratta di rapporti così «semplici» come quelli che la significatività cela in sé. «Relazioni» e «relati» come il «per», l'in-vista-di-cui, il «con» di un'appagatività si contrappongono, nel loro contenuto fenomenico, a ogni funzionalizzazione matematica. Inoltre essi non sono qualcosa di pensato, qualcosa di posto in primo luogo dal «pensiero», ma sono rapporti in cui si mantiene già da sempre come tale il commercio pendente cura. Questo «sistema di relazioni», costitutivo della mondità del mondo, vanifica così poco l'essere dell'utilizzabile intramondano che, in base alla mondità del mondo, sorge la possibilità di scoprire questo ente nel suo «in sé sostanziale». È solo in virtù di questo incontro con l'ente intramondano che nasce la possibilità, nel campo di questo ente, di rendere accessibile ciò che è soltanto una semplice-presenza. Questo ente può essere determinato matematicamente in «concetti di funzione» relativamente alle sue «proprietà» solo sul fondamento del suo esser soltanto semplice-presenza. Ma concetti di funzione di questo genere sono ontologicamente possibili solo rispetto a un ente il cui essere abbia il carattere della pura sostanzialità. I concetti di funzione sono sempre possibili solo come concetti di sostanza formalizzati<sup>43</sup>.

Heidegger riesce così a dimostrare che il funzionalismo è solo una costruzione *ex-post facto* dell'essere semplicemente presente. La funzione è l'assoluto logico a partire dal quale viene determinato l'ente oggettivo: se questo non è più quindi la cosa in quanto oggetto esterno, d'altra parte è ora proprio la funzione stessa l'unico essere oggettivo, in quanto unità speculativa di pensiero ed essere. Ricapitolando, Heidegger nega la soluzione dialettica, e quindi il primato fenomenologico della coscienza mitica, poiché la ritiene una proiezione del pensiero sostanziale; e se con ciò si intende che anche dietro la coscienza mitica si trovi lo scheletro della ragione scientifica, ovverosia di una

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 18A, p. 114.

stessa ragione assoluta che si dissimula dietro le sue maschere, allora dobbiamo tenere ben presente la critica heideggeriana al sistema di Cassirer. Troviamo quindi rovesciato il punto di vista della filosofia della cultura: nell'ottica di una critica all'essere come sostanza, l'unica strategia lecita sembra quella di orientare il discorso verso un nuovo concetto di individuo, capace di integrarsi a sua volta con l'unica forma possibile dell'intenzionalità fenomenologica (stavolta husserliana), la quale è, come dimostrato poi dalla *Krisis* di Husserl, intenzionalità pre-matematica<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Su questi temi si veda anche: M. Friedman, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, tr. it. di M. Mugnai, Cortina, Milano 2004.

# L'esserci come "Doppelgänger" del soggetto moderno

Francesco Del Bianco

## 1. Prologo

Il *Doppelgänger* è figura orrorifica del folkore tedesco, già "classica" per la letteratura gotica. Si tratta dell'archetipo del "doppio", oggi ben presente nell'immaginario della cultura pop: l'inquietante alter-ego che, in virtù del suo assomigliare a qualcuno, evoca l'orrore nello spazio della residua differenza da costui. Tale "scarto" che, distinguendo il duplicato dall'originale, ne genera la mostruosità, tematizza la possibilità della sostituzione del protagonista e, quindi, il problema della sua reale identità. Se altri racconti prevedono che l'eroe sia tormentato da manifestazioni dell'ignoto che, affiorando da un irredimibile passato, da un futuro ostile, o finanche da un'aliena eternità, assediano la sua vita dall'*esterno*, nel caso del *Doppelgänger* l'orrore si manifesta come verità sempre già presente all'*interno* della quotidianità del protagonista. La tragedia non è, così, solo un'impensata possibilità della sua esistenza, ma addirittura la più propria del suo destino. L'eroe, infine, è trascinato in un processo di duplicazione e dissociazione del sé che ha termine in una versione orrorifica della "tabula rasa" ricercata dall'asceta: in *interiore homine habitat veritas* e, in un tempo orfano di Dio, ivi albergano anche l'oscurità e il dramma.

Gran parte dell'attuale fortuna del tema del "doppio" si deve alle sue numerose e diversificate apparizioni, all'inizio del Novecento e nello spazio fra le due guerre, sulla scena letteraria della *Finis Austriae*. Se l'ordalia del Gregor Samsa di Kafka, il cui "riflesso" è un orribile scarafaggio, è l'esempio più celebre di questo fenomeno, è però l'*Uomo senza qualità* di R. Musil a esplorare con maggiore completezza la questione del doppio nella letteratura mitteleuropea. Il serial killer Moosbrugger, la conturbante sorella/gemella Agathe, fino al vero e proprio "altro sé" che il protagonista Ulrich percepisce in azione di sabotaggio al fondo della sua interiorità, sono tutte

incarnazioni (via via sempre più *interne* all'originale) di questa figura in cui ciascuno può specchiarsi e, al contempo, smarrirsi.

Considerando la filosofia del Novecento, l'archetipo del *Doppelgänger* può esemplificare il rapporto fra l'esserci heideggeriano e il Soggetto pensato dalla modernità. Fra esse non vi è semplice contrapposizione, poiché il *Dasein* non è un mero polo anti-soggettivo, né entità proveniente da un "altrove" oggettivamente inteso rispetto al mondo. Esso è il tentativo di pensare, piuttosto, un "Soggetto senza qualità": l'uomo liberato dal suo legame disperdente con la dimensione mondana senza che, tuttavia, essa venga liquidata quale scenario del suo vivere.

Alla luce di questo, intendiamo indagare la categoria di *Dasein* non a partire da *Essere e Tempo*, dove ottenne i suoi natali, ma là dove ascese come potenza effettiva sulla scena filosofica. Tale "battesimo" occorse nel 1929, con l'occasione della disputa fra Heidegger e Cassirer a Davos: qui Heidegger non fornì un'alternativa *esterna* all'antropologia del pensiero moderno difesa dal contendente, ma mise in atto un processo di "duplicazione e sostituzione" delle sue categorie a partire dal cuore di quella tradizione. Il travisamento che confuse i commentatori, nonché lo stesso Cassirer, circa ciò che era accaduto a Davos, non è nient'altro che la distorsione spaesante in cui il *Doppelgänger* precipita chi è vittima della sua apparizione.

## 2. *La questione di Davos*

Dal 17 marzo al 6 aprile del 1929 si tenne a Davos un "corso universitario internazionale" che raccolse tutta la scena filosofica europea. L'evento culminò nel confronto fra Martin Heidegger ed Ernst Cassirer. L'incrociarsi dei due pensatori passò alla storia come una contesa atta a impadronirsi delle chiavi di quell'eredità kantiana. La critica tese da subito ad inquadrare il carattere di bivio filosofico rappresentato dal dibattito: spesso, tuttavia, esso fu inteso come relativo ad un mero esercizio filologico sui testi di Kant, atto ad esemplificare due differenti metodi di trattare i problemi tipici di una tradizione filosofica e della disciplina scientifica in generale. Un giudizio più interessante fu dato da Franz Rosenzweig che, morendo nell'inverno successivo al dibattito di Davos, lasciò due pagine di commento (poi rese celebri da Löwith<sup>1</sup>)

<sup>1</sup> K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in «*Philosophy and Phenomenological Research*», 3.1 (September 1942), pp. 53-77.

su quanto era avvenuto in Svizzera. Rosenzweig e Cassirer si erano entrambi formati alla corte di Hermann Cohen, ma questa “aria di famiglia” non impedì all’autore ebreo di vedere in Heidegger il vincitore di Davos, nonché l’erede spirituale del suo maestro nell’approccio a Kant.

Il giudizio di Rosenzweig diventa più comprensibile se si entra nel merito del dibattito: Cassirer e Heidegger non si confrontarono, infatti, circa una generale presentazione della filosofia kantiana. I due proposero, semmai, un impossessamento filosofico dell’autore, alla volta di un approfondimento delle loro idee circa un’esigenza che proprio il ricorso a Kant permetteva di riconoscere quale punto di partenza comune. Come osserva Valerio Verra, è alla luce di questo che si spiega il respingersi ultimo delle idee di Cassirer e Heidegger, nonché «l’andamento del dibattito di Davos»<sup>2</sup>: in esso non si scontrarono «soltanto due interpretazioni di Kant, ma due diverse concezioni delle origini e delle funzioni della razionalità che ha animato di sé gran parte della storia della filosofia»<sup>3</sup>. Ciò su cui si consumò il disaccordo dei due autori a Davos era, così, la risposta circa un comune interrogativo di partenza: la domanda sull’orientamento dell’uomo nel mondo, che entrambi avevano messo al centro del loro lavoro del decennio e che ora veniva ricalibrata in modo da emergere, nella sua centralità, sul terreno di scontro scelto.

Come argomenta Costantino Esposito, nell’interpretazione heideggeriana di Kant «l’orizzonte trascendentale del pensiero critico consiste nel progetto originario della trascendenza con cui l’esserci comprende l’essere»<sup>4</sup>. Dato che la struttura trascendente dell’essere-umano stesso è l’“apriori” di ogni conoscenza degli enti metafisici speciali, «la *metaphysica specialis* deve fondarsi nella *metaphysica generalis*»<sup>5</sup>. L’analitica esistenziale dell’esserci coincide con una sorta di “metafisica della metafisica”: fondazione di ogni fondazione del domandare circa l’essenza dell’uomo.

D’altra parte, Cassirer condivideva la necessità di «riconoscere l’importanza centrale dell’immaginazione trascendentale e, quindi, della dottrina dello schematismo della filosofia kantiana»<sup>6</sup>, trovandosi d’accordo con la volontà dell’interlocutore di spostare l’attenzione sull’interrogativo riguardo l’uomo.

<sup>2</sup> V. Verra, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981, p. XIX.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e Tempo»: dalla fenomenologia all’ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Bari 2005 (seconda edizione), p. 165.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> V. Verra, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. XIX.

Valida era così, per entrambi, l'affermazione di Heidegger per cui «quando Kant dice: le tre questioni fondamentali possono essere ricondotte alla quarta e cioè alla questione “che cos'è l'uomo”, la questione è divenuta problematica nel suo carattere di questione»<sup>7</sup>.

Ma tale consonanza iniziale era funzionale solo alla scelta del campo di battaglia. Dall'individuazione della domanda circa l'uomo come necessario punto di partenza per ogni prospettiva metafisica, Cassirer trae: «lo spunto per sviluppare il suo concetto di simbolo quale fondamento dell'intersoggettività, quale principio di uno “spirito oggettivo” che metta la finitezza al riparo dal rischio di relativismo e di incomunicabilità»<sup>8</sup>.

Alla domanda postagli dall'uditorio su come fosse data all'essere-umano la possibilità di partecipare di una qualche forma di infinità, Cassirer rispondeva coerentemente che «non c'è per l'uomo altra via che quella mediata della forma»<sup>9</sup>, intendendo che:

l'uomo, in quanto trasforma la sua esistenza in forma, cioè in quanto deve trasferire in una qualche figura oggettiva tutto ciò che in lui è esperienza vissuta – figura oggettiva in cui egli si oggettiva – non si libera certo radicalmente dalla finitezza del punto di partenza (...), ma venendo fuori in crescita dalla finitezza, la porta oltre in qualcosa di nuovo, che è l'infinità immanente<sup>10</sup>.

Se l'essere-umano non può certo «compiere il salto dalla sua propria finitezza in un'infinità realistica»<sup>11</sup>, per Cassirer egli «deve compiere quella meta-basi che dall'immediatezza della sua esistenza lo introduce nella regione della forma pura»<sup>12</sup>. L'autore soggiungeva, infine, che «dal calice di questo regno degli spiriti affluisce a lui l'infinità»<sup>13</sup>, intendendo che, partecipando alla costruzione della dimensione culturale, l'uomo attua un inveramento eternamente in divenire della sua finitudine altrimenti cieca: «nell'infinità non si costituisce soltanto un contrasto alla finitezza, ma, proprio, in un certo senso,

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929; ed. it., *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina e V. Verra, Laterza, Bari 1981, p. 288; tr. it., p. 230. D'ora in poi: HGA III.

<sup>8</sup> V. Verra, *Introduzione*, in: M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. XIX-XX.

<sup>9</sup> HGA III p. 286; tr. it., p. 228.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Sono i versi di Schiller (*L'Amicizia*) con i quali già Hegel aveva chiuso la *Fenomenologia dello Spirito*. Nell'originale di Schiller l'espressione era leggermente diversa, in quanto richiamante al “regno delle anime”: Cassirer cita la versione modificata da Hegel, in cui si dice “regno degli spiriti”. Si veda in riferimento la nota 1 dell'appendice II di: *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 228.

la totalità del compimento della finitezza stessa. Ma proprio questo compimento della finitezza costituisce l'infinità»<sup>14</sup>.

Obiettivo dichiarato della filosofia per Cassirer era, così, mettere l'uomo dinnanzi al compito di umanizzazione che gli spetta essenzialmente, rendendolo consapevole nella necessità di sviluppare la dimensione dello spirito, «anziché rimanere in un'inaccessibile e muta sfera di vita e d'animalità»<sup>15</sup>.

Heidegger, dall'altra parte, si presentava a Davos provenendo da un *tour de force* che, facendolo avvicinare in ultima istanza proprio a Kant, lo portava a conclusioni opposte. In quello stesso 1924 in cui Cassirer cominciava a scrivere *Philosophie der symbolischen Formen*, Heidegger era stato chiamato all'Università di Marburgo. Se nella fase friburghese si era assistito all'orientamento della fenomenologia verso il "fatto originario" della vita, qui andava in scena la radicalizzazione ontologica del metodo di Husserl, alla volta di un'esplicitazione "costruttiva" dei modi in cui, a partire dall'analitica esistenziale, si può risalire a problematizzare i modi d'essere degli altri enti, fino a porre la questione fondamentale dell'Essere<sup>16</sup>. Il lavoro iniziato nel 1922 con il *Natorp-Bericht*<sup>17</sup>, proseguendo in un gran numero di corsi leggendari, si concretizzava nel 1927 con la stesura di *Sein und Zeit*. Il percorso dell'opera maggiore si era, tuttavia, interrotto alla seconda sezione della seconda parte, lasciandola mancante di molto di ciò che era stato promesso nei primi paragrafi del libro. La difficoltà che aveva costretto Heidegger a disattendere al programma è ben espressa nell'ultimo paragrafo dell'opera: «per quanto illuminante appaia la *differenza* tra l'essere dell'esserci esistente e l'essere dell'ente non conforme dell'esserci (ad esempio la mera "sussistenza") essa costituisce però solo il punto di partenza della problematica ontologica, e non qualcosa i cui la filosofia si possa acquietare»<sup>18</sup>.

Esplorata fino in fondo la "via" d'accesso al problema dell'Essere dal punto di vista dell'esserci, Heidegger era costretto a riavvolgerne la trama, domandandosi se vi fosse un'altra «via che conduca dal *tempo* originario al senso dell'*essere?*» e, ancora, se «il tempo si rivela forse come l'orizzonte

<sup>14</sup> HGA III, p. 286; tr. it., p. 229.

<sup>15</sup> F. Cecchetto, *Distruggere e costruire. Cassirer e Heidegger a Davos*, Il Poligrafo, Padova 2012, p. 43.

<sup>16</sup> F. Volpi, *Vita e opere*, in *Guida a Heidegger*, cit., p. 24.

<sup>17</sup> Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922); ed. it., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, indicazione della situazione ermeneutica*, trad. di V. Vitiello, in *Filosofia e Teologia*, IV, 1990, pp. 489-532. D'ora in poi: HGA LXII.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), a cura di von Hermann, Klostermann, Frankfurt a Main, 1977, p. 576; ed. it. *Essere e Tempo*, traduzione di P. Chioldi a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 618. D'ora in poi: HGA II.

dell'essere?»<sup>19</sup> A questi interrogativi, Heidegger aveva tentato di rispondere con gli ultimi corsi tenuti a Marburgo. In particolare, il corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) voleva essere una «nuova elaborazione della III sezione della prima parte di *Essere e Tempo*»<sup>20</sup>. La sua “novità” stava nel fatto che Heidegger riprendeva il ragionamento circa il passaggio dalla temporalità originaria al senso generale dell'Essere per «la via traversa di una discussione di determinati problemi particolari»<sup>21</sup> (i “fondamentali della fenomenologia”). In tal modo le acquisizioni preparatorie dell'analitica dell'esserci trovavano la loro “ripetizione” in quanto «questioni latenti al fondo dei concetti metafisici tradizionali»<sup>22</sup>. Ciò che in *Sein und Zeit* era l'analisi della “quotidianità” dell'esserci, si allargava ora a inglobare la stessa tradizione filosofica d'Occidente, «luogo del nascondimento e insieme del tramandamento della domanda sul senso dell'essere in generale»<sup>23</sup>.

Le interpretazioni heideggeriane di Kant, della filosofia medievale e di Cartesio, offrono così la mappatura necessaria per far emergere «l'intera sistematicità del problema dell'essere in generale»<sup>24</sup>, scavalcando l'ultimo ostacolo che aveva interrotto *Essere e Tempo*<sup>25</sup>. Ciò che diventa centrale, in tale progetto, è l'imporsi della questione della *differenza ontologica* come punto focale di tutta la riflessione heideggeriana, e quindi della trattazione kantiana che l'autore “distrugge” per appropriarsi del problema stesso. Heidegger andava, così ad elaborare ciò che aveva promesso nei paragrafi 6 e 8 dell'opera: una «distruzione» sistematica nel senso di un'interpretazione/riappropriazione della «concezione kantiana e aristotelica del tempo, mediante la concezione cartesiana della sostanza pensante»<sup>26</sup>. Il passaggio dalla temporalità dell'*esistenza comprendente* alla temporalità dell'*orizzonte da comprendere* non può, infatti, esser messo a tema che «nei termini di questa differenziazione, la quale

<sup>19</sup> Ivi, p. 577; tr. it., cit. p. 620.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, a cura di F. W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975, p. 1; tr. it., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988, p. 23. D'ora in poi: HGA XXIV.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e Tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, cit., p. 161.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. HGA XXIV, p. 22 e 25; tr. it., p. 15 e 17.

<sup>26</sup> C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e Tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, cit., p. 164.

non è una semplice divaricazione tra due estremi, ma coincide appunto con lo stesso senso temporale dell'essere»<sup>27</sup>.

È in questo particolare chiaro-scuro ermeneutico, che diventa comprensibile la posizione di Heidegger a Davos. Su quel palcoscenico, «la centralità dell'immaginazione trascendentale» era per lui sì un punto di partenza come per il suo interlocutore, ma soltanto:

per un'interpretazione ontologica del criticismo rispetto alla quale appare insufficiente qualsiasi tentativo, come quello di Cassirer, di proporre una concezione più duttile e articolata della razionalità, di "allargare", come è detto nella recensione heideggeriana della *Filosofia delle forme simboliche*, la critica della ragion pura in una "critica della cultura" e delle sue diverse sfere<sup>28</sup>.

Per Heidegger non era «affatto così ovvio muovere dal concetto di logos» per superare il finito nella dimensione dell'intersoggettività culturale: «la questione della possibilità della metafisica richiede una metafisica dell'esserci stesso, come possibilità del fondamento della questione della metafisica»<sup>29</sup>. Per lui, «alla questione di che cosa sia l'uomo non si può (...) dar risposta con un sistema antropologico»<sup>30</sup>, poiché solo una *metafisica dell'esserci* può sciogliere l'enigma sull'uomo, «laddove con una tale espressione - "metafisica dell'esserci" - non si intende una *metafisica che verte all'esserci* quanto *la metafisica che accade unicamente come esserci*»<sup>31</sup>. Egli opponeva così a Cassirer la sua idea del *Dasein* come fondamento per un domandare fenomenologico nel metodo, ma *radicalmente* ontologico nell'intento: la natura umana si rivelava come l'accadere della metafisica, ossia del fatto che l'Essere è legato indissolubilmente alla comprensione finita che può averne l'uomo. In tal senso egli giungeva a sostenere che: «Più originaria dell'uomo è la finitezza dell'esserci in lui»<sup>32</sup>.

È alla luce di questo più vasto orizzonte di scontro che Rosenzweig si collocava dalla parte di Heidegger: quella dei contestatori dell'idea moderna di soggetto, in nome di una visione "meta-etica" dell'uomo rispetto a cui la *teologia crucis* di Paolo di Tarso, Agostino e Lutero rappresentava un'antica profezia.

<sup>27</sup> Ivi, p. 162.

<sup>28</sup> V. Verra, *Introduzione*, in *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. XIX- XX.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> HGA III, p. 288; tr. it., cit., p. 230.

<sup>31</sup> C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e Tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, cit., p. 165.

<sup>32</sup> HGA III p. 231 e 229; tr. it., cit., p. 199 e p. 197.

### 3. *La filosofia al bivio*

Con tali premesse, la contrarietà d'intenti dei due autori non poteva esser più profonda. Per Cassirer «la filosofia deve far sì che l'uomo diventi tanto libero, quanto può diventarlo»: essa è il movimento di fuga «dall'angoscia come semplice tonalità affettiva»<sup>33</sup>. Egli sosteneva che la «libertà può essere propriamente trovata soltanto sulla via della progressiva liberazione» in un «processo infinito» la cui meta è da intender nel senso «del “rigettare lontano (...) l'angoscia di ciò che è terreno”»<sup>34</sup>.

Heidegger, dal canto suo, vedeva nelle idee di Cassirer il segno che «la finitezza dell'esserci», e così la comprensione dell'Essere, giacciono «nella dimenticanza»<sup>35</sup>. Anch'egli puntava alla «liberazione dell'esserci dell'uomo», ritenendo che dovesse «essere l'*unica cosa* (...) che la filosofia come filosofare può produrre»<sup>36</sup>, ma intendendola in senso opposto. All'osservazione di Cassirer, per cui sarebbe stato incapace di comprendere «la libertà, ma soltanto l'incomprensibilità della libertà», Heidegger rispondeva che «la libertà non può essere compresa e la domanda: com'è possibile la libertà è un controsenso»<sup>37</sup>. Egli affermava, inoltre, che «non essendo la libertà oggetto di comprensione teoretica, ma piuttosto del filosofare, questo non può significare altro se non che la libertà c'è soltanto e può esserci soltanto nella liberazione»<sup>38</sup>. La «libertà nell'uomo», cioè, poteva darsi per lui solo nella forma di un drammatico «liberarsi della libertà dell'uomo»<sup>39</sup>, poiché:

il senso proprio di questa liberazione non si trova nel liberarsi, in una certa misura, per le immagini figurative della coscienza e per il regno della forma, ma nel liberarsi per la finitezza dell'esserci, entrare proprio in quella condizione dell'esserci che è l'essere-gettato, entrare nel conflitto insito nell'essenza della libertà<sup>40</sup>.

Heidegger percorreva la strada che attraverso «l'analisi dell'angoscia» giunge alla «possibilità di pensare qualcosa come il nulla, anche soltanto come idea (...)»<sup>41</sup>. Dal suo punto di vista, infatti, «soltanto se comprendo il nulla, o l'angoscia, ho la possibilità di comprendere l'essere», poiché come tale «l'essere

<sup>33</sup> Ivi, p. 287; tr. it., cit., p. 229.

<sup>34</sup> *Ibid.*; questo è un altro verso schilleriano, tratto dal poema “*L'ideale e la vita*”.

<sup>35</sup> Ivi, p. 233 e 285; tr. it., cit. p. 201; pp. 227-228.

<sup>36</sup> Ivi, p. 285; tr. it., cit., p. 227.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Ivi, p. 289; tr. it., cit. pp. 230-231.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 283-284; tr. it., cit., p. 226.

è incomprendibile, se è incomprendibile il nulla» ed «è soltanto nell'unità della comprensione dell'essere e del nulla che scaturisce la questione del "perché"»<sup>42</sup>.

A Davos, proprio secondo il linguaggio di Rosenzweig, Cassirer si faceva erede della tradizione "dalla Ionia a Jena" rigettando «l'angoscia di ciò che è terreno»<sup>43</sup>, mentre Heidegger si insinuava, grazie alle armi fornitegli da Husserl e da Dilthey, nella breccia già aperta da Kierkegaard, Nietzsche e Stirner, ponendo l'essenza dell'uomo come meta-etica<sup>44</sup>. All'"Io che è", di cui Cassirer parlava in continuità con tutta la tradizione moderna, Heidegger contrapponeva un "l'io sono"<sup>45</sup> in carne ed ossa, seppur in vista del suo sacrificio ultimo in nome dell'Essere. L'uomo simbolico di Cassirer era l'ultima apparizione del soggetto moderno sulla scena filosofica europea, mentre l'esserci heideggeriano si concretizzava come il tentativo di dare definitiva dignità filosofica al sentimento di spaesamento che fin dall'inizio del Novecento lo stava corrodendo dall'interno:

per determinare l'essenza di quello che chiamo esserci non è sufficiente il solo contributo di quello che si definisce come spirito e neppure di quello che si chiama vita; l'importante è invece l'unità originaria e la struttura immanente della relazionalità di un uomo che entro certi limiti è incatenato in un corpo e nell'essere incatenato nel corpo si trova in una propria forma di legame con l'ente in mezzo al quale si trova non come uno spirito che vi guarda dall'alto, bensì in quanto l'esserci, gettato in mezzo all'ente, compie liberamente un'irruzione nell'ente; irruzione che è sempre storica e, in ultima analisi, contingente. Così contingente che la forma suprema dell'esistenza dell'esserci si può ricondurre a pochissimi e rari istanti di quella durata dell'esserci che intercorre tra la vita e la morte; soltanto in pochissimi istanti infatti l'uomo vive al culmine della sua propria possibilità, mentre per il resto si muove sempre in mezzo al suo ente<sup>46</sup>.

In tal modo, Heidegger anticipava ciò che avrebbe detto qualche mese dopo, con la prolusione *Che cos'è la metafisica?*. Il momento di verità per l'essere-umano si ha là dove non solo non c'è umanità, ma nemmeno più l'uomo, quanto semmai *qualcos'altro* che, assomigliandogli, ne differisce: ciò che ciascuno scova, quale nucleo inessenziale del sé, nell'esperienza rivelatrice dell'angoscia. In essa: «non "tu" e "io", ma "si" è presi da sgomento. Soltanto il puro essere esistenziale, nell'ondeggiamento di tale sospensione che non può afferrarsi a niente, è quel che resta»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Cfr. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Einführung von R. Mayer, Martinus Nijhoff, Haag 1976, p. 3; tr. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, ristampa 1996, p. 2.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 8-9; tr. it., cit., pp. 10-11.

<sup>45</sup> Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986, pp. 29 ss.; tr. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano 1988, pp. 53-54.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 290; tr. it., cit., p. 231.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken*, a cura di F. W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt

Se per il punto di vista di Cassirer, ciò che rivela l'evento intercorrente fra uomo e mondo ha il carattere di una duplice costruzione, dell'uomo e del mondo, «così come realizzatosi nella cultura e sempre nuovamente realizzantesi»<sup>48</sup>, per quello di Heidegger si tratta di una *distruzione*, che svela crudamente la relazione tra essere ed Esserci come matrice negativa (ni-ente) delle stesse significatività dell'ente<sup>49</sup>. In tal senso, la dimensione di speranza umanista difesa da Cassirer è per Heidegger il “verso dove” l'uomo si ritiene «per fede “sicuro”»<sup>50</sup> d'essere avviato, o ancora il “dove” che «per conoscenza razionale, reputa di conoscere»<sup>51</sup> quale sua origine, ma che in realtà impedisce la conquista di un'autentica consapevolezza soteriologica circa il proprio destino. L'esserci è, in una sola volta, qualcosa di rassomigliante eppur diverso rispetto al soggetto<sup>52</sup>: un polo ontologico spogliato di tutta la ricchezza “personale” e complessa della nozione pensata dai moderni, ma per questo riconoscibile come nucleo costitutivo, eppur rimosso, di quella stessa complessità. Per Heidegger, infine:

il problema dell'essenza dell'uomo ha soltanto senso ed è soltanto giustificato dal fatto di essere motivato dalla problematica centrale della filosofia stessa che deve ricondurre l'uomo al di là di se stesso e nella totalità dell'essente per rendergli così manifesta, nonostante la sua libertà, la nullità del suo esserci; una nullità che (...) è (...) stimolo a comprendere che c'è propriamente azione efficace là dove c'è resistenza e che la filosofia ha il compito di rispingere (...) l'uomo nell'asprezza del suo destino, distogliendolo dall'aspetto pigro di un uomo che si limita a utilizzare le opere dello spirito<sup>53</sup>.

Qualcosa di equivalente l'autore lo dirà a Elizabeth Blochmann in una lettera di poco successiva agli eventi di Davos (12 settembre 1929):

attraverso l'imperante laboriosità e i suoi successi e risultati siamo radicalmente sviati nella nostra ricerca -, noi reputiamo erroneamente che l'essenziale debba essere costruito, e dimentichiamo che esso cresce solo se noi viviamo *completamente*, vale a dire al cospetto della Notte e del Male - secondo il nostro cuore. Decisivo è questo primordiale *negativo*: mettere *nulla* sulla via della profondità dell'esserci. (...) La vera gioia ha bisogno del dolore e accade sempre come dono dell'attimo. Chi sa attenderlo conferisce al suo esserci la giusta dignità<sup>54</sup>.

a. M. 1976, p. 111; tr. it., *Che cos'è la metafisica?*, a cura di A. Carlini, La Nuova Italia, Firenze 1979<sup>2</sup>, p. 19. D'ora in poi: HGA IX.

<sup>48</sup> Cfr. F. Cecchetto, *Distuggere e costruire. Cassirer e Heidegger a Davos*, cit., p. 45.

<sup>49</sup> Cfr. HGA IX, pp. 114-115; tr. it., pp. 22-24.

<sup>50</sup> M. Heidegger, HGA II, pp. 135-136; tr. it., p. 169.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cfr. F. Cecchetto, *Distuggere e costruire. Cassirer e Heidegger a Davos*, cit., p. 75.

<sup>53</sup> HGA III, p. 291; tr. it., cit., p. 232.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Briefwechsel 1918-1969*, tr. it. a cura di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, il Melangolo, Genova 1991, p. 59.

#### 4. Epilogo

Ciò che caratterizza il finale delle storie in cui un soggetto si trova innanzi il suo *Doppelgänger*, è il sorgere di un paradosso che imprigiona nell'orrore tutta la vicenda. Seppur avvenga su terreno filosofico, il caso di Davos non fa eccezione. Per argomentare quest'ultimo punto, ci rifacciamo al punto di vista di Emmanuel Levinas che, nel 1929, aveva assistito come dottorando ai seminari di Davos. Quattro anni più tardi, egli tornava a commentare il confronto fra Heidegger e Cassirer<sup>55</sup>, tematizzando inquietanti sinergie fra gli eventi del '29 e la vicenda di *Zauberberg*, romanzo di T. Mann ambientato nella stessa località svizzera dove si svolsero i seminari.

Nella lettura di Levinas, il dualismo di *Zauberberg* fra la "valle", scenario della vita quotidiana, e la "montagna", dove sorge il sanatorio, è ricondotto a due opposte concezioni di ciò che è decisivo per l'uomo. Nella valle è egemone il punto di vista della "via francese", fondato su un dualismo platonico-cartesiano: la vita biologica dell'individuo, letta come "inerme materia", è sottomessa al primato di una ragione universale chiamata a darle forma nel dominio oggettivo della cultura. Sulla montagna si snodano, invece, gli impervi sentieri della "via tedesca": una "malattia" dello spirito che incurva il soggetto razionale verso la fatticità della vita individuale, elevandola a sorgente della verità. L'incontro di Castorp con questa "malattia" è tutt'uno con quello che lo lega alla protagonista femminile dell'opera. La passione erotica che lo attira verso la giovane è la maschera con cui la bramosia per il fondo cieco dell'esistenza riesce ad impossessarsi di lui. Il protagonista «incontra per la prima volta *Thanatos* sotto la forma di *Eros*»<sup>56</sup> e in questo evento si compie la scissione abissale fra la personalità, agglomerato di "qualità" che lo legano al mondo, e l'"altro sé" che, invece, mette il segno negativo davanti a tutto ciò. Per questa via d'amore e di malattia, dunque, si rivela con certezza come «il dolore sia più reale della ragione che vuole sopprimere il dolore, che la verità non sia l'osservazione imparziale di idee eterne, ma il terrificante grido di un'esistenza che lotta per se stessa», e che, ancora, «comprendere la spiritualità non significa conoscere l'animo umano per mezzo dell'intelletto, ma vivere senza sforzarsi di fuggire dalla

<sup>55</sup> Cfr. E. Levinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, «Cités», 25, 2006, tr. it. a cura di G. Pintus, *Comprensione della spiritualità delle culture francese e tedesca*, Inschibboleth, Roma 2017.

<sup>56</sup> F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., p.72.

vita, conoscere la delusione, il dolore, la gioia»<sup>57</sup>, poiché «una tale conoscenza è la vera vita spirituale»<sup>58</sup>.

In questa sua catabasi, Castorp è attorniato da due personaggi che Levinas sovrappone ai protagonisti del dibattito avvenuto, nel 1929, proprio sulla *Montagna Magica*. L'illuminista Settembrini diviene caricatura di Cassirer; il gesuita Naphta l'alter ego di Heidegger. Se il primo, antesignano della “via francese”, è cieco innanzi alle istanze della vita individuale, il secondo è determinato a incamminarsi sulla “via tedesca”, verso la profondità dell'esistenza. Il continuo travisamento di Cassirer rispetto ad Heidegger corrisponde allo sconcerto con cui Settembrini risponde, alla fine del romanzo, alla sfida a duello rivoltagli da Naphta: al gesuita non rimarrà che rivolgere il colpo mortale contro la propria tempia per farsi prendere sul serio, così come Heidegger, nel tentativo di inverare la propria idea di un essere-per-la morte, finirà per aderire al nazismo, piuttosto che ritornare ai presocratici.

Imprigionati in una «dialettica interminabile»<sup>59</sup>, Settembrini/Cassirer e Naphta/Heidegger lasciano libero campo perché Castorp (che è poi l'archetipo di quell'“uomo tedesco come sintomo” che anche Musil eleggerà ad icona della sua opera) venga sedotto e sostituito dal suo *Doppelgänger*: colui che nel libro di Mann ha nome “Peeperkorn”. Questi è incarnazione della fine di ogni prospettiva di senso per l'essere-umano: «parla per monosillabi e le sue frasi non hanno un legame fra di loro», tanto che «sembra che non pensi», ma è in possesso di una forza che non è quella «della materia grezza dei materialisti, né (...) della natura dei panteisti», ma «la potenza puramente spirituale della persona tale come se la immaginano i Tedeschi, collegandola con il mondo organico»<sup>60</sup>. Peeperkorn, che si afferma fra i due litiganti come sigillo dell'impossibilità di una “terza via” che riconduca il molteplice ad unità, non è nient'altro che il “cinico” in giacca e cravatta di cui ad oggi parla Peter Sloterdijk<sup>61</sup> e che nel 1933, indossando invece l'uniforme, andava al potere sfruttando lo spazio che né la “via francese”, né quella “tedesca”, riuscivano ad asservire a un progetto di orientamento di sorta. Nient'altro che l'immagine

<sup>57</sup> E. Levinas, *Comprensione della spiritualità delle culture francese e tedesca*, cit., pp. 74-75.

<sup>58</sup> Ivi, p. 69.

<sup>59</sup> E. Levinas, *Comprensione della spiritualità delle culture francese e tedesca*, cit., p. 85.

<sup>60</sup> Ivi, p. 82.

<sup>61</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), tr. it. a cura di A. Ermano e M. Perniola, *Critica della Ragion Cinica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

di quell'orrore, atterrente e pur seducente, che caratterizza il bivio impossibile a cui conduce ogni storia che contrapponga l'uomo a quel tormentoso "sospetto" per la sua stessa vita che si cela nell'immagine del *Doppelgänger*.



## Il logos ermeneutico di *Sein und Zeit*

Simona Venezia

Anche se in *Sein und Zeit* non viene esplicitamente usata l'espressione *logos ermeneutico*, è proprio un *logos* di tipo *ermeneutico* quello che presiede l'analitica dell'esserci così come viene impostata e sviluppata – seppur in maniera incompiuta – in questo testo. Parliamo di *logos ermeneutico* e non di *logos fenomenologico*, che pure sarebbe legittimo, e neanche di *logos semantico*<sup>1</sup>, che pure sarebbe plausibile, perché soltanto il primo può tracciare tenendoli insieme gli stratificati lineamenti teoretici essenziali – che vanno da un'analitica antipsicologica della temporalità di stampo fenomenologico applicata a un mondo dotato di intrinseca significatività a una trattazione antistoricistica della connessione di temporalità e storicità, entrambe in prospettiva ontologica – di un tale percorso di pensiero. Questo nonostante l'analitica dell'esserci si strutturi 'rigorosamente' sul metodo fenomenologico<sup>2</sup> e sia pensata proprio come una valorizzazione di tale metodo, capace di rispettare i presupposti della fenomenologia come scienza del fenomeno indagato nella sua datità primaria addirittura più di quanto sarebbe stato fatto dallo stesso maestro Husserl. Tuttavia, questo celebre «innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia»<sup>3</sup> diviene necessario proprio per riuscire a pensare insieme Husserl e Dilthey (due dei punti di riferimento più rilevanti del testo), ovvero per tenere insieme l'ambito del fenomeno e quello della storia (e della vita), ambiti altrimenti irriducibili eppure volutamente pensati nella *Daseinsanalyse* nella loro coappartenenza alla grande questione del tempo.

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (d'ora in poi PGZ), in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. (d'ora in poi GA), Bd. 20, 1979, pp. 115-116; tr. it., *Prolegomena alla storia del concetto di tempo*, Il melangolo, Genova 1991, pp. 105-107.

<sup>2</sup> Cfr. almeno M. Heidegger, *Sein und Zeit* (d'ora in poi SZ), GA Bd. 2, 1977, § 7, pp. 36-52; tr. it., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2008<sup>3</sup>, pp. 41-55.

<sup>3</sup> Cfr. P. Ricœur, *Le conflit de l'interprétations. Essais d'Herméneutique*, Le Seuil, Paris 1969, pp. 7ss.; tr. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972, pp. 20ss.

Il passaggio, ridotto eppure denso, nel quale Heidegger si misura in una critica serrata con il *logos apofantico* proprio della tradizione filosofica occidentale di derivazione aristotelica – che rappresenterebbe una vera e propria ipoteca concettuale onnipervasiva gravante sull'impostazione della tradizione filosofica – non si configura come una scontata messa in discussione polemica, ma si anima in un raffronto vivo e necessario con quell'orizzonte storico-culturale di riferimento rappresentato dalla metafisica occidentale. Siamo ancora lontani dai toni inflessibili dello Heidegger successivo che vede nella metafisica, in quanto antesignana della scienza moderna e matrice della tecnologia contemporanea, l'apoteosi nichilistica dell'oblio dell'essere, un nemico da abbattere nella sua imposizione del «reale come fondo»<sup>4</sup>, nonostante già nel testo del '27 sia ben chiaro che l'analitica ontologico-fenomenologico-ermeneutica fondata sulla temporalità dell'esserci viene proposta in recisa opposizione alla metafisica della presenza che pensa il tempo come permanente successione di istanti, un fondamento incontrovertibile nella sua rassicurante linearità. Non va dimenticato che di lì a poco, nella prolusione *Was ist Metaphysik?* del 1929, Heidegger definirà la metafisica stessa come l'«accadimento fondamentale nell'esserci. Essa è l'esserci stesso [*Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Da-sein selbst*]<sup>5</sup>, definizione in parte sorprendente per chi ha sempre individuato in questo vero e proprio *imprinting* della filosofia una rappresentazione fatalmente obiettivante rispetto all'originale e originaria potenza della sapienza presocratica. Prima della sovrapposizione nichilistica di metafisica e oblio dell'essere, dunque, la metafisica poteva tracciare anche un orizzonte di appartenenza essenzialmente ermeneutico<sup>6</sup>, inteso come un contesto di riferimento ineludibile, seppur da superare ad ogni costo. Ed è per questo che il *logos ermeneutico* non si pone soltanto come mera contrapposizione al *logos apofantico*, contrapposizione che già di per sé pretende di essere

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, GA Bd. 7, 2000, p. 23; tr. it., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 17.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken*, GA Bd. 9, 1976, p. 122; tr. it., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001<sup>9</sup>, p. 65.

<sup>6</sup> Ricordiamo che la questione ermeneutica emerge nel pensiero heideggeriano a partire dal *Natorp-Bericht* del 1922 e trova nel corso tenuto a Friburgo nel semestre estivo del 1923 un altro passaggio significativo prima di *Sein und Zeit*; cfr. rispettivamente M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA Bd. 62, 2005, pp. 343-399; tr. it., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Göttinga*, Guida, Napoli 2005; Id., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA Bd. 63, 1988; tr. it., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1988.

ultrametafisica, bensì primariamente come un *logos* essenzialmente *ametafisico*. L'istanza ultrametafisica si impone maggiormente all'indomani della cosiddetta svolta/*Kehre*, nel momento in cui Heidegger cerca di recidere quei legami con la tradizione metafisica che prima di tutto innervano il tessuto del linguaggio. Dall'intrinseca commistione linguistico-concettuale di una metafisica sempre più intesa come una logica della rappresentazione del «pensiero calcolante»<sup>7</sup> scaturisce come è noto la necessità di sondare linguaggi alternativi, come quello dei Presocratici, quello poetico oppure quello di altre tradizioni come le orientali, linguaggi del pensiero che sempre più appaiono l'unico accesso possibile a un altro pensare [*anderes Denken*]<sup>8</sup>.

Prima di questa accelerazione verso un oltrepassamento [Überwindung] della metafisica – seppur inteso in quanto superamento [Verwindung]<sup>9</sup>, quindi essenzialmente come un *attraversamento* – l'analitica di *Sein und Zeit* si confronta, dunque, necessariamente con la tradizione che intende contrastare. Nel *Peri Hermeneias* il *logos apofantico* viene individuato da Aristotele nell'enunciazione, ovvero in quel discorso che è capace di significare e di esprimere essendo suscettibile di essere vero o falso: «ogni discorso è capace di significare, non però come uno strumento, ma [...] per convenzione; non ogni <discorso> è enunciativo, bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o il dire il falso. E non in tutti quanti i discorsi sussiste: per esempio, la preghiera è sì un discorso, ma non è né vera né falsa»<sup>10</sup>. Nel corso estivo del 1925 Heidegger sottolinea la distinzione che lo Stagirita attua tra *logos semantico* e *logos apofantico*: «Aristotele differenzia dunque il *logos* inteso in senso generale, nella misura in cui è in generale *semantikos*, nella misura in cui significa il discorrere [*Reden*] in generale, dal *logos*, nella misura in cui esso è *apophantikos*»<sup>11</sup>. Il *logos semantico* è dunque anche il discorso non enunciativo, ovvero quella discorsività non teoretica che attiene alla sfera della «preghiera, del desiderio, dell'orazione»<sup>12</sup>; esso non deve essere pensato in quanto oggetto di un apprendimento cognitivo, ma in quanto ciò che struttura anche pragmaticamente

<sup>7</sup> Cfr. almeno M. Heidegger, *Gelassenheit* (30. Oktober 1955), in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA Bd. 16, 2000, pp. 519ss.; tr. it., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 30ss.

<sup>8</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65, 1989; tr. it., *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007.

<sup>9</sup> Cfr. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 67ss.; tr. it., *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 45ss.

<sup>10</sup> Aristotele, *Della Interpretazione*, Rizzoli, Milano 1992, 4, pp. 84-85.

<sup>11</sup> PGZ, p. 116; tr. it., p. 106.

<sup>12</sup> *Ibid.*

buona parte della comunicazione umana, così come verrà teorizzato soprattutto nell'illocutorietà degli atti linguistici<sup>13</sup> dalla filosofia del linguaggio ordinario. Semantica è la relazione che tramite il linguaggio permette all'uomo di costruire le connessioni personali e sociali con cui e in cui conduce la sua esistenza<sup>14</sup>. L'atteggiamento teoretico invece si esprime attraverso l'apofantici- tà dell'asserzione giudicativa che anche nel sottoparagrafo 7B di *Sein und Zeit* Heidegger collega alla linguisticità del discorso nella peculiare declinazione del *deloun* in quanto quella predicazione delotica che «rende manifesto ciò di cui nel discorso “si discorre”»<sup>15</sup>. Nel vasto ambito della significazione semantica, ovvero di quella *phone semantike* che «mostra qualcosa nel senso del *significare*, che offre qualcosa di comprensibile»<sup>16</sup>, la manifestatività delotica del *logos apofantico* indica una particolare prestazione intellettuale che permette di connettere la discorsività linguistica all'emersione dell'essere nella parola, rendendo possibile non soltanto di pensare il fenomeno, ma anche di dirlo e di comunicarlo. Nonostante la scoperta dell'essenziale deloticità del *logos apofantico*, tuttavia quest'ultimo non può risultare sufficiente per comprendere il tentativo perseguito in *Sein und Zeit*, in cui teoria e prassi non sono due attività separate<sup>17</sup>, ma risultano interagenti e coappartenenti nel concorrere alla definizione di una soggettività aperta al mondo che è il *Dasein* in quanto *In-der-Welt-sein*<sup>18</sup>: il *logos apofantico* rimane una prestazione legittima ma 'limitata' all'ambito del teoreticismo, un'operazione giudicativa dell'intelletto che separa il soggetto giudicante dal mondo che intende giudicare e di conseguenza non può che agire solo successivamente alla precomprensione che in tutto il testo viene pensata sempre necessariamente vincolante per la comprensione dell'essere. La manifestatività fenomenica viene resa accessibile dalla discorsività apofantica, ma non può in alcun modo essere compresa nella differenza ontologica che sempre deve attenere alla contestualizzazione del fenomeno nell'orizzonte di comprensibilità del mondo: il compito della comprensione necessita per siffatto motivo di un approccio ermeneutico. Per raggiungere ciò, nel § 33 Heidegger oppone l'apofantico all'ermeneutico, argomentando

<sup>13</sup> Per quanto riguarda la *Speech Act Theory* come applicazione dell'intuizione aristotelica al campo della pragmatica degli atti linguistici si cfr. almeno J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, London 1962, p. 1; tr. it., *Quando dire è fare*, Marietti, Genova 1974, p. 45.

<sup>14</sup> Cfr. almeno SZ, §§ 17-18.

<sup>15</sup> SZ, § 7B, p. 43, tr. it., p. 47.

<sup>16</sup> PGZ, p. 116; tr. it., p. 106.

<sup>17</sup> «Il comportamento “pratico” non è “ateoretico”», in SZ, § 15, p. 93, tr. it., p. 92.

<sup>18</sup> Cfr. almeno ivi, §§ 12-13.

la necessità di confrontarsi con la struttura portante del *logos*, ovvero quella dell'*Als*, dell'*in-quanto* che ha a sua volta «la struttura del *qualcosa in quanto qualcosa* [*Etwas als Etwas*]»<sup>19</sup>, la cui configurazione consiste in quella del *rinvio* [*Verweisung*]<sup>20</sup> a qualcosa d'altro che viene assunto preliminarmente (ciò a cui rimanda l'«in quanto» stesso) ai fini di superare l'*in-quanto apofantico* con l'*in-quanto ermeneutico*. La portata ontico-ontologica della struttura dell'*in-quanto* non è stata riconosciuta dalla tradizione metafisica: l'*apophantisches Als* è infatti il «lasciar vedere»<sup>21</sup> dell'asserzione [*Aussage*] pensata come il giudizio predicativo-assertivo suscettibile di verità o falsità e che «fu assunto fin dall'antichità come il “luogo” autentico e primario della verità [*der primäre und eigentliche »Ort« der Wahrheit*]»<sup>22</sup>. Il problema, dunque, non è nella 'limitatezza' dell'apofantico del giudizio come parametro di rilevazione di verità/non-verità, il problema è che questa apofantico ha coperto tutto il campo della verità imponendo per la filosofia una deriva teoreticistica, ovvero il dominio generalizzato della verità logico-predicativo-assertiva. Da peculiare declinazione teoretica della verità, questa verità si è ben presto presa tutto il posto della verità. È proprio per tale motivo che diviene fondamentale pensare il *logos ermeneutico*, cosa che Heidegger non fa in maniera tematica, ma del quale riesce a delineare alcuni lineamenti essenziali soprattutto nella trattazione dello *hermeneutisches Als*, di quel comprendere qualcosa in quanto qualcosa le cui potenzialità vengono realizzate dall'*interpretazione* [*Auslegung*] come «quell'attuazione originaria [*ursprünglicher Vollzug*]» che «non consiste in una proposizione asseverativa teoretica, ma nel riporre o nel cambiare l'utilizzabile che risulta inadatto alla visione ambientale e prendente cura»<sup>23</sup>: da qui la rivoluzionaria scoperta dell'asserzione come derivata dall'interpretazione e non viceversa<sup>24</sup>. Così come tramite l'utilizzabilità/*Zuhandenheit*<sup>25</sup> Heidegger intende sottrarre al teoreticismo della semplice-presenza/*Vorhandenheit*<sup>26</sup> l'esclusività di un'indagine dell'oggetto come ente isolato e neutro conforme allo

<sup>19</sup> Ivi, § 33, p. 198; tr. it., p. 184.

<sup>20</sup> Cfr. almeno ivi, §§ 15-18.

<sup>21</sup> Ivi, § 7B, p. 44; tr. it., p. 48.

<sup>22</sup> Ivi, § 33, p. 205; tr. it., p. 190.

<sup>23</sup> Ivi, § 33, p. 209; tr. it., p. 194, traduzione modificata.

<sup>24</sup> Cfr. ivi, § 33, p. 209; tr. it., p. 193.

<sup>25</sup> «Il modo di essere del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità*», in ivi, § 15, p. 93; tr. it., p. 92.

<sup>26</sup> «Cartesio non lascia che il modo di essere dell'ente intramondano sia esibito da questo ente stesso, ma, sul fondamento di un'idea dell'essere (essere = semplice-presenza costante) non provata e oscura nella sua origine, prescrive per così dire al mondo il suo essere "autentico"», in ivi, § 21, p. 128; tr. it., pp. 122-123.

sguardo scientifico e speculativo di tipo obiettivante proprio tematizzando un concetto di *mezzo* – sempre contestualizzato, calato nel mondo e funzionalisticamente connotato – considerato come concetto primario, all'*apophantisches Als* viene sottratto il carattere di sapere originario e viene riportato a un'operazione intellettualistica, a un'attività teoreticistica che individua l'ente solo come un *Gegenstand*, un oggetto che ci sta di fronte e che come tale possiamo inquadrare in concetti e in categorie. Soltanto lo *hermeneutisches Als* riesce a pensare l'ente come *Zeug*<sup>27</sup>, dunque, un mezzo che serve a qualcosa, che viene usato da qualcuno per qualcosa, quindi giammai qualcosa di isolato ma sempre inserito in un suo contesto. Prima di qualsiasi considerazione teoretica, l'ente intramondano ci si mostra da se stesso nella struttura primariamente significativa della *Zuhandenheit* rientrando in quella visione ambientale/*Umsicht*<sup>28</sup> che precede qualsiasi visione teoreticistica e che si manifesta non nella sostanzialità di un'essenza, ma nel rinvio di una significatività.

Eppure, nonostante questo varco, non viene compiuto il passo successivo, ovvero quello di tematizzare in maniera strutturale un *logos* di tipo *ermeneutico*. E questo per più di un motivo: dopo *Sein und Zeit*, di fatto, Heidegger abbandona l'ermeneutica<sup>29</sup>. Tale congedo segna uno dei passaggi più dirimenti di tutto il suo percorso, complementare e allo stesso tempo scatenante la *Kehre* che, insieme all'abbandono della fenomenologia come metodo di indagine e dell'analitica esistenziale come individuazione di un nuovo modo di intendere la soggettività come *Dasein/In-der-Welt-Sein*, impone il superamento di ogni visione ontica a favore di una ontologia radicale dell'essere «senza cura per l'essente»<sup>30</sup>. E questo anche perché ai tempi della *Daseinsanalyse* il *logos ermeneutico*, se pure fosse stato effettivamente tematizzato, non avrebbe potuto essere considerato che nei termini di un'alternativa, di una possibilità tra le altre di pensare davvero il *logos*, essenzialmente in un'ottica di opposizione – in tal caso ai fini di un superamento del *logos apofantico* della tradizione. Questo può essere confermato dal fatto che l'*asserzione/Aussage* e l'*interpretazione/Ausle-*

<sup>27</sup> Cfr. almeno ivi, §§ 15-18.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, § 15, p. 93; tr. it., p. 92.

<sup>29</sup> Riferimenti significativi all'ermeneutica dopo la *Kehre* sono presenti in diverse pagine del colloquio tra un interrogante e un giapponese, cfr. M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, GA Bd. 12, 1985; it., *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, tra cui uno al «circolo ermeneutico» (ivi, p. 142; tr. it., p. 122); circolo ermeneutico citato successivamente anche nel seminario su Eraclito tenuto con Fink del 1966/67; cfr. M. Heidegger /E. Fink, *Heraklit*, cit., p. 33; tr. it., pp. 21-22.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, GA Bd. 14, 2007, p. 29; tr. it., *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 131.

gung vengono definite in maniera corrispondente: Heidegger infatti utilizza un calco linguistico per cui l'asserzione determinante viene definita come una *mitteilend bestimmende Aufzeigung*, ovvero una «manifestazione che determina e comunica»<sup>31</sup>, mentre l'interpretazione comprendente viene definita come una *umsichtig verstehende Auslegung*<sup>32</sup>, ovvero un'«interpretazione ambientalmente comprendente», due enunciazioni di fatto speculari. Tale specularità viene ancora pensata in un ambito contrastivo: tutta l'analitica dell'esserci oscilla tra la contrapposizione dei due *Seinsmodi* fondamentali di *autentico* e *inautentico*, di *proprio* [*eigentlich*] e *improprio* [*uneigentlich*]<sup>33</sup>, e così anche il concetto di *logos* non può che rimanere impigliato in questo condizionamento. Sarà proprio questa logica dell'opposizione a essere superata negli sviluppi successivi del pensiero heideggeriano in cui il *logos* verrà indagato, soprattutto sulla scorta della grande lezione eraclitea, come «quel semplice»<sup>34</sup> che deve essere pensato esclusivamente nella sua originarietà come riunione [*Sammlung*] e riunificazione [*Versammlung*]<sup>35</sup>, la riunione ontologica che non disperde e non accumula, una raccolta che accoglie e che custodisce, ovvero «l'unire e l'unificare in relazione [...] all'ente in quanto tale»<sup>36</sup> e che quindi si pone come un *logos* originario, antecedente a ogni possibile, seppur rilevante, differenziazione. Un *logos* di questo tipo non può essere perseguito dall'ermeneutica: è questa la convinzione che la *Kehre* impone al pensiero heideggeriano sempre più ontologicamente orientato. Nonostante in *Sein und Zeit* l'ermeneutica sia in realtà presente in maniera fondamentale fin dall'inizio, già dalla celebre tripartizione del § 2 tra *cercato*, *ricercato* e *interrogato*: al *Gefragtes*, ovvero al *cercato* come domanda dell'essere attraverso il coinvolgimento dell'*interrogato*/*Befragtes* come esserci, Heidegger aggiunge infatti l'*Erfragtes*, ovvero il *ricercato* come *sensu dell'essere* [*Sinn des Seins*]<sup>37</sup>, questione che potrebbe addirittura essere considerata più importante di quella della differenza ontologica<sup>38</sup>. Al contrario del *logos apofantico*, il *logos ermeneutico* cala la domanda dell'es-

<sup>31</sup> SZ, § 33, p. 208; tr. it., p. 192.

<sup>32</sup> Ivi, § 33, p. 210; tr. it., p. 195.

<sup>33</sup> Ivi, § 9, p. 57; tr. it., p. 61.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 213; tr. it., p. 141.

<sup>35</sup> Ivi, p. 216; tr. it., p. 143.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Heraklit, GA Bd. 55, 1994*<sup>3</sup>, pp. 266ss.; tr. it., *Logica. La dottrina eraclitea del logos*, in *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, pp. 175ss.

<sup>37</sup> SZ, § 2, pp. 8-9; tr. it., pp. 17-18.

<sup>38</sup> Cfr. T. Sheehan, *La Kehre a Marburgo*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Mulino, Genova 2004, p. 157.

sere in un contesto di senso che compito dell'analitica sarà dimostrare essere quello temporale. Il senso dell'essere è la domanda dell'essere come tempo che coinvolge sempre e necessariamente l'esserci: questo senso dell'essere come tempo è la *cura*, quell'«unità ontologica di esistenza e fatticità [ontologische Einheit von Existentialität und Faktizität]»<sup>39</sup> che sola riesce a tenere insieme i tre momenti temporali strutturali dell'esserci estaticamente aperti di passato, presente e futuro inchiodando l'esserci alla sua imprescindibile temporalità. In tale ambito il *logos ermeneutico* pensa il *Dasein* in quanto progetto aperto al mondo come a un contesto di significati che lo individuano come tempo. Primariamente l'esserci si relaziona al mondo interpretativamente, ovvero comprendendo e vagliando i segni e i significati che già popolano il mondo<sup>40</sup>.

Ed è qui che prepotentemente si inserisce un altro punto di riferimento fondamentale che insieme a Husserl e Dilthey incide in maniera profondissima anche in questa fase del percorso heideggeriano, ovvero Friedrich Nietzsche. È proprio Nietzsche a parlare per la prima volta di una soggettività interpretante [*auslegendes Dasein*] e lo fa nel modo seguente: «Fino a che punto si estenda il carattere prospettico dell'esistenza, o se essa addirittura non abbia oltre a ciò un altro carattere, se un'esistenza senza interpretazione, senza "senso", non diventi appunto un "nonsense", se, d'altra parte, ogni esistenza non sia già essenzialmente un'esistenza *che interpreta* [*auslegendes Dasein*] – tutto questo, com'è giusto, non può essere deciso nemmeno attraverso la più diligente analisi, l'autoindagine dell'intelletto più penosamente coscienziosa; infatti, in questa analisi, l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e *soltanto* in esse»<sup>41</sup>. *L'auslegendes Dasein* di cui Nietzsche parla in questo brano segna l'incipit di un nuovo modo di intendere l'ermeneutica per la filosofia contemporanea che trova in *Sein und Zeit* un passaggio relevantissimo seppur non definitivo. Il *Dasein* di cui parla Nietzsche si riferisce a un uomo pensato essenzialmente come *animal interpretante*<sup>42</sup>, un uomo che può essere trovato soltanto se si individua nell'interpretazione un fenomeno primario dell'esistenza e non un'attività opzionale tra le altre, un'operazione meramente accessoria, in modo da perseguire quella ermeneutica

<sup>39</sup> SZ, § 39, p. 227; tr. it., p. 221.

<sup>40</sup> Su tale questione mi permetto di rinviare a S. Venezia, *Il mondo tra relazione e interpretazione: la filosofia alla prova dei fatti*, in «Giornale di Metafisica», 2/2018, pp. 711-722.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Unser neues „Unendliches“*, in *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Kritische Studienausgabe*, de Gruyter, Berlin/New York, 1999 (d'ora in poi KSA), Bd. 3, p. 374, p. 626; tr. it., *Il nostro nuovo «infinito»*, in *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano (d'ora in poi OFN), 1965, vol. V, tomo II, p. 253.

<sup>42</sup> Cfr. E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 2000<sup>2</sup>, p. 62.

della liberazione che, mentre nel pensiero nietzschiano si impone come una celebrazione della volontà di potenza come principio energetico vitale dell'esistenza che ha come compito basilare proprio quello di modificare fattivamente la realtà tramite l'interpretazione, nell'analitica dell'esserci heideggeriana attesta il vincolo ontologico dell'ermeneutica in tutta la sua obbligatorietà. L'apporto di Heidegger si inserisce proprio in questa prospettiva nietzschiana con una consapevolezza non pienamente quantificabile nel testo del '27, ma che tuttavia dimostra un debito assolutamente cogente<sup>43</sup>. Come vedremo, questo debito opera tuttavia una modifica oltremodo significativa nel tentare di dimostrare l'essenziale coappartenenza – seppur differenziale – di *Verstehen* e di *Auslegung*, di comprensione e interpretazione: Nietzsche non può essere convinto di una tale coappartenenza a causa dello statuto del *Verstehen*, che egli non solo intende sottrarre a ogni forma di mediazione e di filtro decodificativo, ma che pretende di connettere al prospettivismo della volontà di potenza che agisce direttamente sul vivente trasformandolo, convertendolo per tentare di liberarlo definitivamente dai deleteri giochi della morale e della religione. L'obiettivo del *Wille zur Macht* non può ridursi soltanto a quello della mera comprensione, se per comprensione si intende ancora un feticcio dello scoprimento dell'"ignoto" così come ha preteso per troppo tempo la tradizione filologico-storica – e anche quella ermeneutica –, o se la si intende come una forza stabilizzatrice e determinatrice nel momento in cui essa dovrebbe invece essere pensata esclusivamente come una forza essenzialmente interpretante: «la volontà di potenza *interpreta*: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza. Le mere diversità di potenza non potrebbero ancora sentire se stesse come tali: ci dev'essere qualcosa che voglia crescere e che interpreti sul suo valore ogni altra cosa che voglia crescere. [...] In verità *l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente l'interpretare*»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Ricordiamo che Heidegger colloca il pensiero nietzschiano tra le fonti di ispirazione del suo pensiero fin da giovane: «Quello che gli esaltanti anni tra il 1910 e il 1914 hanno significato per me non può essere espresso a parole in maniera adeguata. Posso solo indicare una ristretta selezione: la seconda, ampliata in maniera significativa, edizione de *La volontà di potenza* di Nietzsche, le traduzioni delle opere di Kierkegaard e Dostoevskij, il crescente interesse per Hegel e Schelling, le opere di Rilke e i poemi di Trakl, e le opere complete di Dilthey»; cfr. M. Heidegger, *Antrittsrede in Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahreshft 1957-58*, Winter, Heidelberg 1957/9, pp. 20-21 (presente anche in Id., *Vorwort zur ersten Ausgabe der „Frühen Schriften (1972)“*, in *Frühe Schriften*, GA Bd. 1, 1978, p. 56).

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, 2 [148], pp. 139-140; tr. it., *Frammenti postumi 1885-1886*, OFN, 1975, vol. VIII, tomo I, p. 126.

L'ermeneutica della fatticità di *Sein und Zeit* non può che essere debitrice di questo nuovo ruolo che l'interpretazione assume grazie all'*animal interpretante* nietzschiano che interpreta non soltanto tracciando prospettive capaci di scardinare dogmatismi e false credenze, ma anche incidendo sulla propria effettività ai fini di un accrescimento di potenza. L'interpretazione come fenomeno primario dell'esistenza e come azione che incide sul vivente si configura come dirimente anche per tentare di pensare fenomenologicamente un'ontologia del *Dasein* che oltrepassi ogni soggettivismo teoreticistico grazie alla dimensione dell'*In-der-Welt-sein* che precomprende<sup>45</sup> l'evento del mondo in cui si trova già contestualizzato in una rete di riferimenti, rimandi, rinvii e significati. La precomprensione permette di pensare l'interpretazione come costituzione primaria dell'esserci<sup>46</sup>: l'inerenza che sempre vincola il comprendente al compreso non viene filtrata o mediata dall'interpretazione, ma aperta, resa possibile da un atteggiamento interpretativo considerato come primaria relazione ai segni e ai significati che costituiscono il mondo e che dal mondo sono costituiti.

È proprio in *Sein und Zeit* che il *comprendere* diventa per la prima volta un *comprendersi*<sup>47</sup>: per la prima volta la comprensione non si delinea come la prestazione intellettuale di un soggetto, ma implica l'essere inseriti nel contesto del mondo in una relazione sempre significativa e partecipata. Il gioco della comprensione fa giocare i giocatori<sup>48</sup> alla partita dell'esistenza in una coappartenenza sempre viva di *Dasein* e *Welt* come quel processo di apertura per il quale soggettività e mondo sono sempre implicati e si costituiscono a vicenda grazie a quella «totalità di rimandi [*Verweisungsganzheit*]<sup>49</sup>» che permette ogni attivazione di senso definendo l'esperienza stessa del mondo. In tale ambito l'interpretazione non è una decodificazione successiva alla com-

<sup>45</sup> Cfr. SZ, § 3, p. 15; tr. it., p. 23.

<sup>46</sup> Ivi, § 32, pp. 197-204; tr. it., pp. 183-189.

<sup>47</sup> Prima dunque del comprendere come «comprendersi davanti al testo» sostenuto da Ricœur, inteso come atto necessariamente vincolato alla mediazione del testo in quanto luogo di disvelamento privilegiato della temporalità della soggettività; cfr. almeno P. Ricœur, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975; tr. it., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 2001, p. 77.

<sup>48</sup> Lo sviluppo del concetto di 'gioco' come elemento essenziale di un'ermeneutica antisoggettivistica e ontologica è una delle prospettive teoretiche fondamentali presenti in H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Hermeneutik I, Gesammelte Werke Bd. I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1990; tr. it., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1995<sup>10</sup>.

<sup>49</sup> «[...] rimando e totalità di rimandi sono, in un certo senso, costitutivi della mondità stessa», in SZ, § 17, p. 103; tr. it., p. 100.

preensione, essa non può essere pensata in quanto mera concretizzazione di un processo cognitivo determinato, ovvero in quanto «presa di conoscenza del compreso», ma viene individuata come l'«elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione»<sup>50</sup>: l'interpretazione è dunque la progettazione della comprensione come possibilità, apertura vincolata alla primaria significatività del nostro essere un mondo dentro il mondo. Questa primaria significatività indica un'apertura relazionale che apre il *Verstehen* non alla mediazione della conoscenza ma alla coappartenenza dell'interpretazione, ovvero non a una acquisizione di significati, ma alla loro trasformazione nel contesto del mondo. Il carattere originario della significatività che permea il rapporto tra esserci e mondo implica che «l'interpretazione non sia una procedura accessoria del conoscere, ma costituisca la struttura originaria dell'essere-nel-mondo»<sup>51</sup>: nella relazione con il mondo non sussiste una dimensione più originaria dell'*interpretazione comprendente*, quella *verstehende Auslegung* «che compie la mediazione mai definitiva tra uomo e mondo, e quindi la sola reale immediatezza e datità è che comprendiamo qualcosa come qualcosa»<sup>52</sup>.

Il *logos ermeneutico*, dunque, si fonda sulla coappartenenza differenziale di comprensione e interpretazione come presupposto ineludibile del superamento di quel soggettivismo su cui invece si basa il *logos apofantico* in quanto discorso giudicativo-assertivo che struttura una verità logica, che in realtà secondo Heidegger risulta soltanto successiva rispetto alla verità dell'esistenza come temporalità ontico-ontologica che verrà ricondotta dopo la *Kehre* a una verità pienamente ontologico-disvelativa<sup>53</sup>. La deloticità dell'asserzione che permette al fenomeno di manifestarsi nel linguaggio verrà riversata nella disvelatezza del non-nascondimento dell'*aletheia* proprio grazie a questo passaggio fondamentale che avviene in riferimento a una comprensione intesa come trasformazione del mondo possibile solo nel momento in cui chi trasforma il mondo tramite segni e significati viene da esso trasformato in un circolo da intendersi non come un circolo vizioso<sup>54</sup>, ma come quell'orizzonte in cui

<sup>50</sup> Ivi, § 32, p. 197; tr. it., p. 183.

<sup>51</sup> H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in *Wahrheit und Methode - Ergänzungen - Register*, in *Hermeneutik II, Gesammelte Werke Bd. 2*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993<sup>2</sup>, p. 339; tr. it., *Testo e interpretazione*, in *Verità e metodo* 2, Bompiani, Milano 1995, pp. 300-301.

<sup>52</sup> Ivi, p. 339; tr. it., p. 300.

<sup>53</sup> Per quanto riguarda *Sein und Zeit*, si cfr. almeno il § 44.

<sup>54</sup> «Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si "vede" come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. [...] L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in

«ci muoviamo costantemente» e in cui «siamo presi in esso»<sup>55</sup> e che alla viziosità autoreferenziale di un meccanismo chiuso di presupposti e dimostrazioni sostituisce la corrispondenza progettante di un continuo gioco di rimandi e di rinvii: «in quanto è questa comprensione, [l'esserci] “sa” come stanno le cose a proposito di se stesso, cioè del suo poter-essere. Questo “sapere” non scaturisce da una introspezione immanente, ma appartiene all'essere del ci, che è essenzialmente comprensione»<sup>56</sup>.

Rielaborando la lezione nietzschiana dell'interpretazione come primaria volontà di potenza dell'*animal interpretante*, Heidegger giunge ad attribuire alla *verstehende Auslegung* lo statuto di fenomeno originario dell'esistenza, una metamorfosi continua di se stessi in continua relazione con gli altri e con il mondo. In questo modo si può comprendere fino in fondo una delle definizioni più rilevanti di *Sein und Zeit*, quella secondo la quale la soggettività come *Dasein* deve essere pensata come un progetto [*Entwurf*]<sup>57</sup>: «l'esserci, in quanto comprensione, progetta il suo essere in possibilità»<sup>58</sup>. Sia comprensione che interpretazione sono infatti «modi», «strutture» fondamentali dell'essere dell'esserci inteso come possibilità, come *poter-essere* [*Seinkönnen*]<sup>59</sup>, un esserci non più pensato come una soggettività avulsa dal mondo e giudicatrice di esso in base a presupposti teoreticistici, ma come un'apertura che coappartiene al mondo che intende giudicare progettandosi in esso. Una progettualità aperta al mondo che realizza se stessa delineando prospettive, tracciando orizzonti di comprensibilità, istituendo nuovi significati e riadattando quelli in cui già da sempre si ritrova inserita, dunque, non un soggetto come quello che Heidegger ritiene essere quello appartenente alla tradizione metafisica che giudica il mondo separato da esso e che pretende di strutturare conoscenze incuranti della continua e sinergica relazione che vincola l'esserci al mondo a cui già appartiene. Finalmente in questo modo si può comprendere tutta la rilevanza della traduzione con cui Heidegger rende il termine *logos* con

cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* [*Vor-Struktur*] esistenziale propria dell'esserci stesso», in *SZ* § 32, p. 203; tr. it., pp. 188-189.

<sup>55</sup> Cfr. M. Heidegger /E. Fink, *Heraklit*, in *Seminare, GA Bd. 15*, 2005<sup>2</sup>, p. 33; tr. it., *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 21-22.

<sup>56</sup> *SZ*, § 33, p. 210; tr. it., p. 195.

<sup>57</sup> «L'esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare. Il progettare non ha nulla a che vedere con l'escogitazione di un piano mentale in conformità al quale l'Esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'Esserci, in quanto tale, si è già sempre progettato e resta progettante fin che è», in *ivi*, § 31, p. 193; tr. it., p. 179.

<sup>58</sup> *SZ*, § 32, p. 197; tr. it., p. 183.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, § 31, p. 191; tr. it., p. 178.

*discorso [Rede]*<sup>60</sup>: tale necessità scaturisce non solo dall'urgenza di superare l'idea di una *ratio* universale e sostanzialistica e in generale ogni idea di «ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento»<sup>61</sup> ad esso collegata dalla tradizione, ma soprattutto per connotare linguisticamente l'apertura del *Dasein* al mondo di significati e di rimandi in cui il *Dasein* stesso diventa *In-der-Welt-sein*: in quanto coappartenente e cooriginario agli altri esistenziali dell'esser-situati/*Befindlichkeit* e del comprendere/*Verstehen*, «il discorso con-costituisce l'apertura dell'essere-nel-mondo e la sua struttura è preformata da questa costituzione fondamentale dell'esserci»<sup>62</sup>, esso, infatti, «in quanto costituzione esistenziale dell'apertura dell'esserci, è costitutivo dell'esistenza dell'esserci»<sup>63</sup>.

Scopo del *logos ermeneutico* dell'ermeneutica ontologico-fenomenologica heideggeriana – che fin dai primi anni era stata pensata non come una declinazione della tradizione filologico-interpretativa, ma come un'essenziale sapienza della fatticità capace di mettere in crisi sia soggettivismo che oggettivismo – è dunque quello di pensare in un orizzonte ontologico il rapporto tra l'esserci inteso come una possibilità progettante e aperta e il mondo. L'abbandono dell'ermeneutica a favore di un'ontologia radicale che non ricerca più l'accesso all'essere tramite un *logos* della fatticità, ma collocandosi in un *logos* disvelativo di ascendenza eraclitea, pone la domanda su quanto Heidegger sia riuscito nel suo intento, tuttavia non in riferimento all'effettiva fuoriuscita dalla metafisica che lui stesso alla fine pensava, come abbiamo accennato, sotto l'ottica di un superamento-attraversamento della *Verwindung* e non di un oltrepassamento escludente della *Überwindung*, ma sull'effettivo rifiuto dell'ermeneutica a favore dell'ontologia. Pur essendo l'ontologia successiva alla *Kehre* programmaticamente finalizzata a un azzeramento di ogni riferimento all'ente, è pur vero che essa non può dismettere completamente la propria identità di essere domanda sull'implicazione essenziale che sempre inerisce essere ed ente e che è il vero centro teoretico del *logos ermeneutico*. La differenza ontologica non è il punto di arrivo del percorso, ma rimane il punto di partenza perché tale implicazione progettuale è pur sempre una domanda ermeneutica. La domanda non è dunque se l'ermeneutica venga abbandonata,

<sup>60</sup> Ivi, § 7B, p. 43; tr. it., p. 47.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Ivi, § 34, p. 215; tr. it., p. 199.

<sup>63</sup> Ivi, § 34, p. 214; tr. it., p. 198.

ma quanto ermeneutica possa essere l'ontologia heideggeriana dell'*Ereignis*<sup>64</sup>, di quell'evento dispropriativo-appropriativo che non necessita alcun ente per essere ciò che è. Quanto anche l'ontologia più radicale necessiti di un *logos ermeneutico* che ponga al centro il rapporto di essere ed ente nella relazione tra mondo ed esserci senza estremizzarsi su nessuno dei due poli.

In quanto un testo compiuto proprio nella sua incompiutezza, *Sein und Zeit* fa emergere dunque i lineamenti teoretici essenziali di un *logos ermeneutico*, ovvero di un *logos* umano, finito, ametafisico, e allo stesso tempo significativo, temporale, contestualizzato, spingendo a chiederci se in fin dei conti non sia proprio questo quel *passo indietro* [*Schritt zurück*]<sup>65</sup> che Heidegger ha identificato come il vero obiettivo di un pensiero 'autentico' che non pretende di inventare qualcosa di nuovo a tutti i costi, ma che tenta di pensare quello che è già sempre presente, eppure nascosto, in tal caso l'essere come dimensione originaria antecedente ogni predicatività. Nella sua elaborazione della relazione primaria di esserci e mondo come una commistione di interazioni in un contesto aperto di significati e di rimandi il *logos ermeneutico* permette di pensare un essere come l'essere di un esserci mai puro, asettico, neutro, ma sempre aperto e relazionato, smascherando in una purezza irraggiungibile e in fin dei conti non auspicabile l'inconfessata utopia del teoreticismo.

<sup>64</sup> Cfr. almeno M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit.; Id., *Zur Sache des Denkens*, cit.; Id., *Das Ereignis*, GA Bd. 71, 2009; tr. it., *L'evento*, Mimesis, Milano 2017.

<sup>65</sup> Cfr. M. Heidegger *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57)*, in *Identität und Differenz*, GA Bd. 11, 2006, pp. 58-59; tr. it., *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 63-64.

Mondo, Essere e Trascendenza.  
La questione cosmologica nella lettura di  
*Essere e Tempo* di Eugen Fink.

Lorenzo De Stefano

1. *Introduzione*

In una conferenza radiofonica del 1964, per omaggiare i 75 anni di Heidegger, Fink ricorda come il tratto decisivo e distintivo della filosofia del maestro sia stato essenzialmente il concetto di *Endlichkeit* e questo in due declinazioni fondamentali: la finitezza dell'Esserci e del suo progetto che è essenzialmente la *Sache des Denkens* di *Essere e Tempo* e, in secondo luogo, la finitezza stessa dell'essere in quanto si presenta sempre come storicamente determinato<sup>1</sup>. La questione dell'inizio – intesa sia come messa in questione del principio di ogni filosofare sia come provenienza ontologica – congiuntamente alla questione della finitudine, sono il portato effettivo dell'analitica heideggeriana e il debito evidente che la cosmologia di Fink ha contratto con tale sistema di pensiero.

Ripercorrere in questa sede l'insieme delle relazioni e reciproci condizionamenti che intercorrono nella vicenda personale e filosofica di Fink e Heidegger, relazioni che, detto per inciso, si derubricano dall'arrivo di Heidegger a Freiburg nel 1928, proseguono più o meno nascostamente durante il periodo di assistentato sotto l'egida di Husserl e non si interrompono durante i tumultuosi anni '40 e nel dopoguerra, appare un'impresa che va al di là delle nostre possibilità e dello scopo del saggio. Tuttavia, è importante tener fermo un punto: Heidegger, assieme e forse dal punto di vista delle affinità tra i sistemi di pensiero, più di Husserl, è stato per Fink un maestro prima, e un prolifico interlocutore poi, come testimonia il celeberrimo *Heraklit Seminar* del 1966. Il rapporto tra i due non fu tuttavia unidirezionale, lo stesso Heidegger, come si evince da alcuni documenti del *Nachlass* di Fink ancora in fase di pubblica-

<sup>1</sup> L'evento è segnalato da V. Cesarone in *Una fenomenologia aletheiologica, Fink interprete di Heidegger* in A. Ardovino (a cura di), *Eugen Fink, interpretazioni fenomenologiche*, Nuova Editrice Universitaria, Roma 2011.

zione, considerava il filosofo di Konstanz uno dei suoi principali interlocutori e uno dei più puntuali critici<sup>2</sup>.

Occorre, quindi, preventivamente sgomberare il terreno da una qualsiasi impostazione ermeneutica che veda nella cosmologia finkiana una declinazione meontica o gnostica dell'ontologia heideggeriana; i due sistemi sono sicuramente affini, a tratti simbiotici, ma non sovrapponibili.

In questa sede costeggeremo la questione e ci soffermeremo specificatamente sull'influenza che *Essere e Tempo* ha avuto nello sviluppo della cosmologia di Fink, la terza via della fenomenologia friburgense.

Fink è uno dei primi ed entusiasti ricettori dell'*Habilitationsschrift* heideggeriano che lesse già nel 1927 nello *Jahrbuch* di Husserl<sup>3</sup>. *Essere e Tempo* è uno dei classici del pensiero filosofico, assieme alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, alla *Critica della Ragion pura* di Kant e dell'opera di Nietzsche, con cui Fink non smetterà mai di confrontarsi durante tutta la sua esperienza intellettuale.

Conformemente a ciò possiamo ritracciare nell'opera di Fink tre vie cronologicamente e tematicamente scandite in cui si consuma il confronto con l'opera heideggeriana:

- 1) La prima fase va dal 1928 alla fine degli anni trenta e coincide con il periodo di assistentato presso Husserl. In essa l'analitica esistenziale è lo strumento teorico di cui Fink si avvale proprio per mettere in questione la fenomenologia del maestro, in particolare per quel che riguarda la questione dell'origine stessa dell'io trascendentale e la sua fondazione nell'io fenomenalizzante. Tale fase vede il suo snodo nella *VI Meditazione* cartesiana oltre che in numerose annotazioni raccolte in EFGA 3/2.
- 2) La seconda riguarda i corsi dell'immediato dopoguerra in particolare *Einleitung in die Philosophie* del 1946, *Das Wesen der menschlichen Freiheit* del 1947, e soprattutto *Welt und Endlichkeit* del 1949, dove il filosofo di Konstanz discute la filosofia heideggeriana in fieri in rela-

<sup>2</sup> Segnaliamo ad esempio il documento E015-427 intitolato *Hütte im Oytal* contenente le annotazioni di alcuni colloqui con Heidegger tra il 1936 e il 1938 e il documento E015-403 recante delle *Notizen* dell'estate del 1945 sul tema *Heimatliebe und Nationalstolz*.

<sup>3</sup> Dai libretti universitari di Fink a Friburgo custoditi presso la *Eugen Finks Forschungsstelle* di Mainz, si evince che i corsi heideggeriani frequentati furono le *Vorlesungen* del 1928/29 *Einleitung in die Philosophie*, quella del 1930 *Grundbegriffe der Metaphysik* la cui versione pubblicata fu dedicata da Heidegger allo stesso Fink, quella del 1932 *Vom Wesen der Wahrheit e Der Anfang der abenländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*.

zione allo sviluppo della questione cosmologica. A tenere banco è, in particolare, il passaggio dal paradigma ancora metafisico della *analitica esistenziale* di *Essere e Tempo* considerata la fase epigonale della metafisica della soggettività, alla appena prefigurata *Kehre* della *Ursprung des Kunstwerkes* e dello *Humanismusbrief*. In questa fase, Fink sviluppa una propria declinazione della differenza ontologica come differenza cosmologica, proprio a partire dal superamento della prima filosofia heideggeriana e in continuità con la *Kehre*. Come vedremo, tale passaggio è già preconizzato in alcune *Notizen* del 1928 proprio a margine di *Essere e Tempo*.

- 3) In terzo luogo, l'influenza di *Essere e Tempo* è rinvenibile nell'elaborazione dell'antropologia cosmologica di Fink degli anni '50 e '60, in particolare nei *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, segnatamente alla caratterizzazione della morte e del gioco, indici a un tempo della finitudine umana e della sua trascendenza e radicamento nel fondamento: la *Abgrundige Nacht der Welt*<sup>4</sup>.

Rimandiamo per quel che concerne le complesse tematiche inerenti il primo punto ai lavori di Bruzina *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*<sup>5</sup> e all'ormai classico testo di van Kerckhoven *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*<sup>6</sup> per soffermarci sulla seconda questione, sui corsi dell'immediato dopoguerra che segnano la maturazione del pensiero finkiano dalla fenomenologia speculativa della *VI Meditazione* all'elaborazione di una propria *Richtung* filosofica: la questione del mondo – in quanto fondamento trascendentale. Propedeutica a tal fine è l'analisi di alcune annotazioni di Fink del 1928 e 1929 su alcuni passi di *Essere e Tempo*, che, a nostro avviso, lasciano intravedere alcuni motivi della futura svolta cosmologica<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> In questa occasione non possiamo approfondire la questione, pertanto si rimanda a P. Janssen, *Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjectivismus*, in C. Nielsen, H.R. Sepp (a cura di), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2011, pp. 134-153.

<sup>5</sup> Cfr. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink, Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, New Haven & London 2004.

<sup>6</sup> G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione: la posta in gioco nella Sesta meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova 1998.

<sup>7</sup> Una prima compiuta formulazione della problematica cosmologica la si trova in uno scritto inedito del 1934 intitolato *Welt und Weltbegriff*.

## 2. Il primo confronto con *Essere e Tempo*: *Esserci, Ente e Mondo*

Iniziamo proprio la nostra analisi a partire da tali note del 1928-29 riguardanti due questioni specifiche dell'opera heideggeriana: il ruolo generale dell'analitica e la questione dell'ente intramondano.

Riportiamo in seguito la prima annotazione:

Ciò che Heidegger designa come analitica esistenziale, vale a dire il rischiaramento dell'Esserci secondo le sue strutture apriori (come mondo-ambiente, gettatezza, progetto), non è altro che la chiarificazione dei "presupposti (*Ausgangspunkte*) della Filosofia". La situazione del domandante, la stessa domanda autentica e la sua motivazione a partire dalla Situazione, il portare questa Coscienza di sé retroriferita a un coglimento a partire dalle ovvietà, il tematizzare il "circolo" in una maniera corretta, è la chiarificazione fenomenologica dell'atteggiamento naturale<sup>8</sup>.

L'analitica esistenziale, rimane secondo Fink, nell'alveo della problematica fenomenologica circa l'indagine trascendentale del presupposto primo, lo *Anfang* di ogni filosofia e lo farebbe in una maniera più originaria rispetto all'impostazione di Husserl. La analitica esistenziale è qui connotata come una chiarificazione fenomenologica dell'atteggiamento naturale, struttura i cui presupposti rimangono non tematizzati o, quanto meno, adombrati nell'impostazione husserliana. Essa, radicando l'atteggiamento naturale nell'esistenza dell'Esserci, fungerebbe da vera e propria fenomenologia dell'atteggiamento fenomenologico nella circolarità di rimandi, nella fondazione già sempre ontologica dell'esperienza ontica a partire da una certa ingenuità e chiusura. In questo ha la stessa potenza destrutturante della *epochè*, essendo, tuttavia, più radicalmente orientata a indagare i presupposti fondamentali non solo della conoscenza, ma dell'essere, dell'essere dell'ente e della semplice presenza. In questo contesto, la stessa categoria di fenomeno, che in Husserl è risolta interamente nell'oggettualità, viene declinata, di per sé, solo come una particolare modalità della presenza<sup>9</sup>.

Proprio la critica alla nozione di oggetto, che rimane una costante della critica ad Husserl tanto di Heidegger quanto di Fink, ci porta alla seconda serie di annotazioni risalenti al 1929 concernenti i §15-18 di *Essere e Tempo* dedicati

<sup>8</sup> E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, in *Gesamtausgabe* 3/1, a cura di R. Bruzina, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006, p. 44.

<sup>9</sup> Su questo tema Fink e Heidegger ritorneranno anche nel 1966 nel seminario su Eraclito così come lo stesso Fink nella conferenza del 1957, *Concetti operativi della Fenomenologia husserliana*, in *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2004, tr. it. a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, pp.155-171.

alla *Analisi della mondità ambientale e della mondità in generale*, a conferma che il problema del mondo, oltre a costituire un *leitmotiv* filosofico per Fink sin dagli anni dello “apprendistato fenomenologico”, è sin dall’inizio alimentato e stimolato dalla rimediazione delle opere heideggeriane. A tenere banco qui è l’essere dell’ente intramondano che si incontra nel commercio quotidiano, non nella percezione, ma nel prendersi cura maneggiante ed usante già fornito di una propria conoscenza. Come è noto, secondo Heidegger, nel prendersi cura tipico della visione ambientale preveggente l’oggetto non è mai incontrato come tale o come semplice presenza, ma come utilizzabile già da sempre inserito in una serie di rimandi ed adombramenti. L’indagine fenomenologica è, pertanto, preliminarmente rivolta all’essere dell’ente pre-tematico che si incontra in questo prendersi cura, non è, quindi, conoscenza delle determinazioni e qualità ontiche di un ente, ma determinazione strutturale dell’essere dell’ente in questione. Il mero guardare e il descrivere non aprono al modo di essere del mezzo che si manifesta da se stesso nell’utilizzabilità e all’interno di una catena di rimandi ad altri mezzi. Il mezzo, pertanto, rimanda sempre a un mondo, a un “che” da fare, a un operare; «il solo *guardare* alle cose nel loro rispettivo “aspetto”, anche se acutissimo, non può scoprire l’utilizzabile. Lo sguardo che guarda alle cose solo “teoreticamente” è estraneo alla comprensione della utilizzabilità»<sup>10</sup>. L’opera è la concrezione dei molteplici rimandi implicati nel mezzo, tra cui anche i materiali, il mondo e la natura stessa<sup>11</sup>, similmente a quanto affermato da Heidegger stesso nello *Ursprung des Kunstwerkes*, ovvero l’opera come concrezione ed evento tra mondo e terra. Tale impostazione, come vedremo, avrà un forte ascendente sul progetto cosmologico finkiano. A tal proposito scrive Fink nel primo degli appunti del 1928 su *Essere e Tempo*:

L’essere-nel-mondo quotidiano oppure il commercio nel mondo, con l’ente intramondano. Il commercio si disperde in una molteplicità di modi della cura. La domanda fenomenologica è la domanda circa l’ente che si incontra nel commercio. (Struttura della domanda fenomenologica risp. Presentazione: Pre e con-tematica e tematica autentica). Accessibilità fenomenologica: autotrasposizione nel compimento della vita. [la problematica di questa “auto traspo-

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in HGA vol. II, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, tr. it. a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2006, p. 92.

<sup>11</sup> Ivi. p. 93.

sizione”; la tesi di Heidegger: l'Esserci è già ontologico ossia autocomprendentesi]. L'Esserci è sempre già sempre in atto, vive prendendosi cura. Pre-tema: la cosa? No. Πραγματα. Il mezzo. Il mezzo è costituito attraverso il rimando (servibilità, idoneità, etc...). Mezzo genuinamente accessibile nel commercio. Chiarificazione del commercio, del comprendere utilizzante è la visione ambientale preveggenze, ovvero la comprensione della struttura dello “um zu”. La visione ambientale preveggenze è subordinazione sotto una molteplicità di rimandi. Visione e puro guardare, semplice guardare verso. La relazione teoretica è semplice-guardare-verso (*Nurnochhinsehen*), pura ocularità!

L'iniziale utilizzabile in una anonima utilizzabilità. Il commercio quotidiano si ferma inizialmente all'opera, dove si trova ogni prendersi cura. Opera= a che dello strumento, da che cosa del materiale, Materiale=φύτα=natura. Possibilità di un semplice comportamento contemplativo. Opera=rimando all'utilizzatore, all'uomo, al mondo pubblico. Natura come caso limite della utilizzabilità – opera è sempre rimandi, che motivano a un possibile scoprimento dell'ente intramondano. L'intera analisi non è psicologia o genesi fenomenologica: ma presentazione di una struttura a priori dell'Esserci. La semplice presenza è scopribile solo sulla via della utilizzabilità. Il conoscere come modo fondato dell'In-essere. Utilizzabilità non è un carattere soggettivo, è in-sé. (L'identità di un utilizzabile e di un semplice presente: provenienza geografica di un flusso non è “sorgente dal fondamento”)<sup>12</sup>.

In queste note, a dir il vero abbastanza ellittiche, notiamo come l'attenzione di Fink sia rivolta in sequenza alla conduzione della domanda fenomenologica all'interno della analitica esistenziale in quanto domanda intorno all'utilizzabile; alla trasposizione della fenomenologia stessa all'interno della vita dell'Esserci come possibilità, in quanto l'Esserci è già sempre in atto; alla distinzione tra atteggiamento pre-teoretico della visione ambientale preveggenze e teoretico; al carattere dell'opera come sistema di rimandi dischiudente una struttura trascendentale a priori dell'In-essere. Sofferamoci un attimo su quest'ultimo punto, in quanto cruciale anche per comprendere la successiva svolta cosmologica. Il commercio con l'ente utilizzabile, che avviene nella cura compreso come struttura del “per” (*um-zu*), incontra l'opera come insieme di rimandi aprenti un mondo e con esso la struttura dell'ente semplicemente presente. La presenza si disvela solo nella utilizzabilità, nei suoi ri-

<sup>12</sup> E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt 3/1*, cit., pp. 365 s.

mandi all'uomo, alla natura in quanto limite dell'utilizzabile, alla materia e al mondo sociale in cui l'opera stessa sorge; in poche parole, qui è già presente in nuce l'impostazione heideggeriana de *L'Origine dell'opera d'arte* e dell'operare tecnico come modalità della *poiesis* e dello *alethes*, un fare dispiegante tuttavia ancora radicato, e Fink coglierà in *Welt und Endlichkeit* molto puntualmente questo punto, nella struttura a priori dell'Esserci stesso. Ciò che è rilevante è tuttavia il coglimento di come l'ente intramondano – l'opera – riveli sempre un mondo, mondo che è ciò che si manifesta ritraendosi nell'ente. Tale funzione di *medium* cosmologico, rivestito dall'opera, verrà assolta nel Fink maturo dal gioco come fenomeno fondamentale dell'Esserci<sup>13</sup>, ma di questo parleremo in seguito.

La seconda annotazione insiste sul § 16 di *Essere e Tempo* su *la conformità al mondo propria del mondo-ambiente quale si annuncia nell'ente intramondano*.

La riportiamo integralmente proprio per la sua inerenza alla problematica del mondo:

Alla costituzione ontica dell'Esserci appartiene l'Essere nel mondo, Esserci ha già da sempre una precomprensione ontologica del mondo. La quale si annuncia come sorpresa come nel commercio di un mezzo non utilizzabile, inutilizzabilità – modo dell'utilizzabilità, semplice presenza. Mancanza del necessario. Semplice presenza come non impiegabilità. Smorzare il movimento della cura, sorprendere. La semplice presenza, un modo deficitario della utilizzabilità. Inutilizzabilità in quanto impedimento. Che attraverso i modi della sorpresa, della importunità e della impertinenza della motivata semplice presenza, è non più pura presenza, ma ancora connessa col con il carattere di mezzo, in quanto inutilizzabile. – La sospensione del commercio prendentesi cura porta la sua struttura di rimandi verso un esplicito sbalordimento (*Eindrücklichkeit*) (La visione ambientale preveggennte esce dal suo atteggiamento ingenuo nel riflessivo.) La visione ambientale preveggennte che spinge nel vuoto vede l'insieme dei rimandi, si annuncia il mondo ambiente: nessuna utilizzabile, nessuna semplice presenza!! Il mondo ambiente per la visione ambientale preveggennte è ingenuamente già da sempre aperto! Mondo ambiente= in che del prendersi cura. La semplice presenza si costituisce primariamente non “sul ponte” della cura, ma / attraverso (motivato) semplice-guardare-verso (*Nur-noch-Hinsehen*); [conoscere una relazione privata con l'ente intramondano ?]. In-essere=il non-tematico, avveduto, aprirsi nei rimandi costitutivi per l'utilizzabilità della totalità dei mezzi<sup>14</sup>.

Questa seconda annotazione ci appare di particolare rilevanza in quanto si annuncia la non entificabilità del mondo nel suo scarto rispetto all'ente in-

<sup>13</sup> Cfr. Id., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, cit., pp. 261 ss.

<sup>14</sup> E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt 3/1*, cit., p. 366.

tramondano, che come vedremo a breve, costituirà l'intuizione fondamentale dell'ontologia di Fink. Il mondo, che è già da sempre implicitamente aperto nella visione, si annuncia compiutamente nella sospensione dell'atteggiamento naturale, nella sospensione della visione stessa. Ma in tal modo, pur rimanendo il mondo un esistenziale dell'Esserci come l'essere-nel-mondo e "in che" della cura (*Worin des Besorgens*) e quindi ancora come orizzonte di manifestazione, il suo annuncio è tale solo sulla scorta di una differenza ontologicamente costitutiva con l'ente intramondano; in una formula che sarà poi cara a Fink «*die Welt kein Seiendes, kein Ding ist*»<sup>15</sup>.

### 3. *Mondo e Finitudine, l'oltrepassamento della filosofia di Essere e Tempo*

La prima occasione pubblica in cui Fink si confronta con Heidegger è la *Vorlesung* del '46 *Einleitung in die Philosophie* che non a caso inaugura la sua carriera da docente a Freiburg. In questo contesto, vede una prima formulazione il problema cosmologico proprio attraverso la discussione delle filosofie di Husserl e Heidegger, definite «le due più importanti teorie riguardo il mondo, apparse nella nostra contemporaneità filosofica»<sup>16</sup>. Per entrambi i pensatori, continua Fink, il problema del mondo è un problema filosofico fondamentale «proprio in quanto il mondo, contiene in sé tutti gli enti, tutti gli oggetti e i soggetti e tutte le modalità delle loro relazioni»<sup>17</sup>, tuttavia, entrambe le teorie «non riescono ad andare oltre un concetto soggettivo di mondo»<sup>18</sup>.

D'altro lato, però, i due padri della fenomenologia hanno avuto il merito di mettere in questione l'ovvietà del mondo, tematizzata ora come *natürliche Einstellung*, ora come *Geworfenheit*. Questo passaggio dall'ingenuità filosofica all'"autenticità", che si apre in una sospensione della *Umsicht*, è il segno della finitudine di ogni filosofia nel suo inizio, nel suo essere progetto finito, delimitato dalla *Sterblichkeit des Daseins*, che si dà solo a partire da una determinata "situazione" mondana, situata tanto storicamente, quanto emotivamente.

<sup>15</sup> Id., *Einleitung in die Philosophie*, a cura di F.-A. Schwarz, Königshausen&Neumann, Würzburg 1985, p. 85.

<sup>16</sup> «*Die beiden bedeutensten Theorien über die Welt, die in unserer philosophischen Gegenwart aufgetreten sind*»: Ivi, p.115.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

La discussione del pensiero heideggeriano è scandita nella *Vorlesung* dalla contrapposizione al metodo di Husserl: a differenza del padre della fenomenologia, che vede nell'intenzionalità la struttura originaria di ogni donazione di senso, Heidegger, e sulla sua scorta lo stesso Fink, ritengono l'intenzionalità un momento a sua volta fondato a partire da una determinata relazione ontologica, che non abbiamo paura di definire *a priori*<sup>19</sup>: il rapporto tra *Essere* ed *Esserci*, ovvero il fatto che l'Esserci è sempre in una determinata comprensione dell'Essere, in quanto *Was-sein* e *Daß-sein* costituenti la costituzione ontologica dell'ente. La "ingenuità" heideggeriana è, pertanto, di altra natura rispetto a quella husserliana, è oblio della differenza tra essere ed ente, esistente e esistenziale, autentico e inautentico, invece di un oblio dei processi genetici e delle strutture a priori della conoscenza. Da questo punto di vista, la filosofia non sarebbe altro che il portare a tema la naturalità nel suo far emergere le strutture autentiche di senso di ciò che, innanzitutto e perlopiù, si dà nell'ingenuità.

Lo scopo dell'opera fondamentale di Heidegger – scrive Fink riferendosi ad *Essere e Tempo* – è di spiegare l'oscura precomprensione del senso dell'essere in uno sforzo che espressamente ripete e supera i tentativi della tradizione occidentale di impadronirsi del senso dell'essere, ossia nell'esplicitare il tempo come orizzonte della domanda sul senso dell'essere<sup>20</sup>.

L'ingenuità è apertura per le cose, non per l'essere-aperto delle-cose stesse; ad essere messa in questione in *Essere e Tempo* è, dunque, la presenza dell'ente, la fenomenalità stessa del fenomeno<sup>21</sup> di cui l'essere oggetto per un soggetto è uno dei modi possibili, e non, come credeva Husserl l'unico. In questa *Vorlesung*, ci sentiamo di convenire con Bruzina<sup>22</sup>, Fink utilizza l'analitica esistenziale di *Essere e Tempo* proprio per oltrepassare la fenomenologia di Husserl, per evidenziare come la fenomenologia, nel non mettere in questione lo statuto stesso della soggettività, della fenomenicità e nella concezione del mondo come *Boden e Horizont* costituito<sup>23</sup>, cada in un atteggiamento naturale e sotto

<sup>19</sup> Ivi, p. 38.

<sup>20</sup> Ivi, p.40.

<sup>21</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., §7, pp. 41 ss.

<sup>22</sup> Cfr. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink, Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, cit., pp. 137 ss. e 155 ss.

<sup>23</sup> Per un'analisi delle declinazioni del problema del mondo in Husserl si rimanda a S. Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, in *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 3, *Phänomenologie und Praxis*, pp. 151-179, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976, pp. 151-179.

l'ipoteca del soggettivismo metafisico. Il punto per Fink è proprio reindirizzare la fenomenologia, verso una nuova forma di sapere speculativo non più metafisico, che sappia emanciparsi dal soggettivismo<sup>24</sup>.

È questo il portato fondamentale di una fenomenologia che, nelle parole di von Herrmann, non si vuol più né trascendentale, né ontologico esistenziale prima, e aletheiologica poi<sup>25</sup>, ma cosmologica. Il processo di autocomprendimento dell'Esserci di *Essere e Tempo*, insegna, a tal proposito, che il comprendere è sempre progettuale, e accade nella filosofia come progetto di senso *nell'è dell'Esserci* in quanto luogo della verità. Verità che è sempre pensata a partire dal *Wesen des Menschen*: «L'essere dell'ente prende forma come progetto. Questo progetto, in quanto in esso ogni ente è già precedentemente trasceso, Heidegger lo chiama trascendenza dell'Esserci»<sup>26</sup>.

Filosofare è un movimento che mette in questione il modo di essere dell'ente nella totalità – il mondo – e l'ente che di questa totalità è “formatore” in esso sempre implicato: l'Esserci<sup>27</sup>. La filosofia si determina, pertanto, nell'opera di Heidegger come onto-logia e, in quanto l'Esserci è il luogo di questa comprensione dell'essere, metafisica dell'Esserci (*Methaphysik des Daseins*)<sup>28</sup>. Eppure ciò non basta a Fink. Il raggiungimento di uno stato veramente trascendentale che possa fungere da *Anfang*, come testimoniano già le annotazioni del 28/29, deve assumere i crismi di una *Entmenschung* – che è sempre una *Entsubjektivierung*, da cui anche l'analitica di *Essere e Tempo* non riesce ad affrancarsi.

Husserl così come Heidegger concepisce il mondo come un orizzonte soggettivo – Husserl come quello dell'esperienza, Heidegger come quello comprendere anticipativo dell'ente. In entrambi i pensatori il titolo mondo figura come una grande tematica centrale nella loro filosofia. E tuttavia il mondo stesso rimane al di fuori rispetto alle domande poste. Proprio in quanto mondo che contiene in sé ogni ente, tutti gli oggetti e i soggetti, e tutte le modalità dei loro rapporti, ma questa è solo un'annotazione<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Su questo tema si rimanda alla conferenza del 1951: *L'analisi intenzionale ed il problema del pensiero speculativo*, in E. Fink, *Prossimità e distanza*, cit., tr. it., pp. 125-137.

<sup>25</sup> Cfr. F.-W. von Herrmann, *Bewusstsein Analytik und Weltproblem*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; su tale tema vedi anche V. Cesarone, *Una fenomenologia aletheiologica. Fink interprete di Heidegger*, cit.

<sup>26</sup> E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 47.

<sup>27</sup> Per la concezione dell'uomo come formatore di mondo (*weltbildend*) si rimanda a M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in HGA XXIX-XXX, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, tr. it. a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 1999.

<sup>28</sup> Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p.48.

<sup>29</sup> Ivi, p. 115

Tale annotazione avrà sbocco naturale nella tematizzazione del mondo come quell'orizzonte trascendentale pre-soggettivo e quindi oltre-metafisico nell'opera fondamentale del dopoguerra *Welt und Endlichkeit*, su cui dobbiamo necessariamente soffermarci. Fink, in questo frangente, dedica tre capitoli alla discussione del *Weltbegriff* heideggeriano.

La lezione, tenuta la prima volta nel 1949 e successivamente nel 1966 pressoché invariata<sup>30</sup>, vuole nelle parole dello stesso Fink: «*das Problem, das bei Heidegger verdeckt bleibt, aufhellen*»<sup>31</sup>, ovvero portare a tematizzazione esplicita il problema del mondo che proprio in quegli anni inizia a emergere anche nella filosofia heideggeriana. L'emergere del problema del mondo, la grande rimozione della tradizione metafisica occidentale, è affrontato a partire dalla discussione della filosofia kantiana nella *Dissertatio* del 1770 e nella *Critica della ragion pura*, per poi passare alla fenomenologia e alla discussione del mondo come esistenziale in *Essere e Tempo*, in *L'essenza del fondamento* e ne *L'origine dell'opera d'arte*. Per Fink, il mondo ci è noto già da sempre, ma allo stesso tempo dimenticato, a partire da una costitutiva originaria familiarità (*Ur-bekanntheit*); allo stesso tempo esso è in relazione all'ente stesso in quanto esso è lo schiudente (*Entbergende*), che, nel suo essere aperto, pone nella luce tutte le cose, dà loro spazio e lascia tempo, ma esso stesso permane in tale fare dischiudente per lo più celato. Lo schiudente è in se stesso non dischiuso»<sup>32</sup>.

Il mondo è, di conseguenza, un che di ambiguo, è ciò con cui e in cui siamo sempre in relazione e a un tempo l'orizzonte sorgivo, anche dal punto di vista materiale, delle cose. Fink, così come lo Heidegger dello *Ursprung des Kunstwerkes*, non dà alcuna connotazione morfologica del mondo, ma lo determina a partire dalle sue *Auswirkungen*, dai suoi effetti e dal suo fare dischiudente-celante.

Nella cosmo-ontologia di Fink, il nascondimento dello *alethes*, che caratterizza la storia della metafisica occidentale, è comprensibile solo come oblio della differenza cosmologica, dell'origine del mondo e non come semplice oblio del senso dell'essere. Il mondo, lungi dall'essere un ente semplicemente presente, fenomeno, ma anche esistenziale o orizzonte, è evento originario di

<sup>30</sup> La lezione nella versione del 1966 è stata pubblicata nel 1990 a cura di F.-A. Schwarz i tipi della Königshausen & Neumann di Wolfsburg e recentemente ripubblicata, nella versione originale del 1949, nel volume 5/2 della *Gesamtausgabe* per i tipi della Alber Verlag.

<sup>31</sup> E. Fink, *Welt und Endlichkeit* in *Gesamtausgabe 5/2, Sein und Enlichkeit*, a cura di R. Lazzari, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2016.

<sup>32</sup> Ivi, p. 213.

ogni essere e di ogni fenomenicità. L'antinomia cosmologica della *Ragion pura* è, secondo Fink il luogo in cui l'eccedenza del mondo sul fenomeno, il suo essere fondamento viene pienamente presentita dopo l'iniziale tematizzazione nella filosofia delle presocratica<sup>33</sup>. Tuttavia, sostiene Fink, il carattere ideale del mondo fa ripiombare il *Weltdenken* kantiano nel soggettivismo, soggettivismo cui anche l'analitica esistenziale non riesce a sottrarsi. Dalla ipoteca concettuale del soggettivismo nemmeno la fenomenologia husserliana riesce ad emanciparsi<sup>34</sup>, ed è solo con la filosofia heideggeriana della *Kehre* che la problematica del mondo inizia ad emergere. Fink dedica tre capitoli/lezioni alla discussione del *Weltbegriff* heideggeriano<sup>35</sup>.

In *Essere e Tempo*, sostiene Fink, Heidegger parla ancora la lingua della fenomenologia<sup>36</sup>; la prima grande determinazione del mondo ha il carattere di un *Analyse*, in quanto «né la descrizione ontica dell'ente intramondano né l'interpretazione ontologica dell'essere di questo ente investono, come tali, il fenomeno del «mondo». In ambedue questi approcci all'«essere obiettivo», il fenomeno del «mondo», se pur in modi diversi, è già «presupposto»<sup>37</sup>. Il mondo non è fenomeno, ma già implicato in ogni fenomenalità, essendo pensato a partire proprio dalla differenza con l'ente intramondano. Tuttavia in *Essere e Tempo* Heidegger non pensa in maniera sufficientemente radicale tale differenza, ma permane ancora all'interno del paradigma kantiano.

Effettivamente nell'opera heideggeriana il mondo viene all'attenzione primariamente come *In-der-Welt-Sein*, come “esistenziale”, poiché è proprio questa analitica a dare l'accesso al problema e non una radicale *Entmenschung* che interroghi l'ente nella sua totalità a prescindere da qualsiasi riferimento soggettivo – forse in questo senso Fink parrebbe concordare con Husserl nel

<sup>33</sup> Questo lo scambio di battute fra Fink e Heidegger nello *Heraklitseminar*: «Heidegger: Lei usa dunque “cosmologico” nel senso del greco *kosmos*. Ma allora perché parla di “cosmologico”? Fink: non penso l'elemento cosmologico muovendo da Eraclito, ma piuttosto da Kant e precisamente dall'Antinomia della ragion pura». Cfr. M. Heidegger - E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, tr. it. a cura di A. Ardovino, Laterza, Bari 2010, p. 210.

<sup>34</sup> Questo tema emerge esplicitamente nella conferenza del 1959 *La tarda filosofia husserliana del periodo friburghese* in E. Fink, *Prossimità e distanza*, op. cit., pp. 173-188. Sull'affinità tra la fenomenologia e il pensiero kantiano cfr. E. Fink, *L'idea di una filosofia trascendentale in Kant e nella fenomenologia in Prossimità e distanza*, cit., pp. 31-56. Sul tema vedi anche R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

<sup>35</sup> Fink specifica essere ancora *unterwegs* in via di definizione nella parabola che va da *Essere e Tempo* a *L'essenza del fondamento* e *L'Origine dell'opera d'arte*. Cfr. Id., *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 336.

<sup>36</sup> Ivi, p. 339.

<sup>37</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 85-89.

bollare la analitica dell'Esserci come un'antropologia. Per il pensatore di Konstanz la possibilità di un oltrepassamento della metafisica occidentale riposa nella possibilità di pensare il mondo al di fuori di qualsiasi legame con la soggettività. Heidegger pensa il mondo ancora a partire dall'esistenza, mentre un'effettiva *Kehre* sarebbe, al contrario, pensare l'esistenza a partire dalla totalità *kosmos*:

La domanda circa il mondo è la domanda circa la totalità dell'ente. Questa può essere dapprima intesa, in modo tale che in maniera preminente viene cercata una totalità che abbraccia tutto ciò che è, che pervade, unisce e tiene assieme tutte le cose essenti: l'intero come *immorsatura* (*Klammer*) e la *fugende Fuge* (disposizione disponente) che lega e divide, e che tutti i divisi tiene assieme in sé nella totalità, il grande insieme di tutte le cose: questo chiamiamo noi il concetto cosmico di mondo<sup>38</sup>.

Il carattere del mondo nello Heidegger di *Essere e Tempo* è di un esistenziale dipendente dalla vita comprensiva dell'Esserci, il suo luogo è l'analitica dell'Esserci, il suo modo è l'emergere dall'essere sempre situato in una determinata comprensione dell'essere e in una serie di rimandi che ne costituiscono la *Geworfenheit*, intesa soprattutto come storicità. Per Fink al contrario è il carattere storico dell'Esserci, la stessa essenza (*Wesen*) dell'uomo così, come la sua esistenza, i suoi fenomeni fondamentali gioco, potere, morte, lavoro e eros ad essere una rifrazione dell'*Ereignis* del *Welt* nel *Dasein*, tale è l'impostazione fondamentale dell'antropologia esistenziale<sup>39</sup>. Il piano trascendentale è perfettamente invertito. Le stesse caratteristiche ontologiche dell'ente intramondano, *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* sono tali per Fink unicamente perché il mondo ha già da sempre individuato, nel suo gioco (*Spiel*) tra cielo e terra<sup>40</sup> ogni ente con cui l'uomo, nel linguaggio, ha un rapporto essenzialmente simbolico.

Pur tenendo fermo Fink che essere-nel-mondo è sempre essere in una verità, tuttavia questa verità intesa come dis-velamento è una prerogativa dell'accadere ontologico e pre-soggettivo del mondo, della dialettica tra *alethes* e *lethe*, ovvero cielo e terra di cui l'esistenza è sempre rifrazione come l'autocoscienza hegeliana<sup>41</sup> a partire dai suoi fenomeni fondamentali.

<sup>38</sup> E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p.341.

<sup>39</sup> Cfr. Id., *I fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., pp. 309 ss.

<sup>40</sup> Cfr. Id., *Welt und Endlichkeit*, cit., pp. 400 s.

<sup>41</sup> Sui rapporti tra la cosmologia di Fink e la filosofia di Hegel si rimanda a S. Bertolini, *L'esperienza ontologica al termine della metafisica*, in Eugen Fink. *Interpretazioni fenomenologiche*, cit., pp. 79-96.

Inoltre, Fink ritiene che la stessa trattazione dello spazio e della temporalità in *Essere e Tempo*, lungi da essere una ri-appropriazione dell'originario *Bewegung der Welt*, riposi nell'alveo delle visioni bergsoniane e kantiane; Heidegger nel fare della temporalità la dimensione stessa della Cura e dello spazio una dimensione dell'essere-nel-mondo, pur comprendendo la portata mondana di tali determinazioni, le misinterpreta conferendovi un carattere esistenziale.

Nel momento in cui le tre estasi temporali dell'Esserci danno forma alla temporalità originaria, il tempo intramondano delle cose del mondo è sempre un qualcosa dipendente dall'Esserci; ciò impedisce ad Heidegger di rendere realmente conto del mondo come il *Grund* su cui e a partire da cui tale ente sempre si manifesta, sempre già formato prima di ogni attività. In sintesi, l'analitica esistenziale non spiegherebbe proprio quel carattere di "predatità" del mondo, obliandolo dietro una presunta trascendenza dell'Esserci. Per Fink le cose stanno diversamente: è il mondo, cui l'esistenza si rapporta sempre *post festum*, ad essere fondamento, è il mondo la condizione di possibilità di spazio e tempo, il sostrato preontico, rilasciante spazio e concedente tempo e individua ogni ente finito. La finitudine dell'Esserci è concepibile per Fink solo a partire da un orizzonte, ontologico che sia in qualche modo illimitato e individuante, come l'autore avrà modo di chiarificare ne *I fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*. Il finito diviene così, in una visione che molto deve ad Hegel ed Eraclito, un momento di questo infinito *Logos* del mondo, contesa originaria tra *Himmel e Erde*. Solo un mondo concepito in tal modo, che peraltro si annuncia anche nella *Wandlung* del pensiero heideggeriano<sup>42</sup> apre la strada a un'ontologia cosmologica pienamente post-metafisica, che Fink delinea proprio a partire dalle battute finali di *Welt und Endlichkeit* e sarà operativa già nella lezione dell'anno successivo *Zur ontologischen Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*, su cui non possiamo soffermarci diffusamente.

<sup>42</sup> Fink si riferisce in particolare a *L'essenza del fondamento* dove la posizione fondamentale di *Essere e Tempo* viene concepita come progetto del mondo dell'Esserci (*Weltentwurf des Daseins*), ossia la sua trascendenza. Tuttavia il mondo in tale scritto viene sempre compreso a partire da un'apriori comprensione dell'essere che si dà nella differenza tra ente intramondano ed essere, ovvero il mondo stesso. «La comprensione dell'essere dell'uomo è trascendere, è un movimento trascendentale. *La luce della comprensione dell'essere* è sempre già antecedentemente passata al di sopra di tutto l'ente e lo mantiene aperto allo spazio della chiarezza (*Lichtraum*) per il suo manifestarsi (*Erscheinen*); la trascendenza costituisce il "mondo" da cui tutte le cose traggono la loro manifestazione» (E. Fink., op. cit., p. 356 ss.).

#### 4. Conclusioni

Effettivamente, Fink vede già nello Heidegger de *L'essenza del fondamento* e dalla prolusione *Che cos'è Metafisica?* che egli possedeva nella prima edizione del 1929, l'abbandono della fenomenologia e il prodromo a quella svolta che si delinea a partire dalla conferenza del '35 *L'origine dell'opera d'arte*.

Il *Vortrag*, poi confluito in *Holzwege*, sulle tracce dell'opera, pensata come «messa in opera della verità», apre a un'idea di mondità non più dipendente esclusivamente dall'esistenza umana, ma costituita a partire da una serie di nessi significativi, che rendono aperto un popolo per se stesso.

Qui è il riferimento alla terra nella sua contesa col mondo come orizzonte culturale ad essere prioritario: «Dove si custodisce il dischiudersi di ogni dischiudentesi in quanto tale. In ciò che si dischiude disvela la sua essenza la terra in quanto ciò che custodisce»<sup>43</sup>. L'opera è far pervenire nell'aperto questo nascondimento: «*Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden in Werk gesetzt*»<sup>44</sup>. Fink evidenzia come nella conferenza ci sia una declinazione del concetto di *aletheia*, non più esistenziale e dipendente dal progetto dell'Esserci, per quanto sia messa in opera sempre da un operare e da una dimensione culturale e quindi umana, ma come evento presoggettivo, in quanto originato dal nulla dell'ente nella contesa tra mondo e terra, tra *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*<sup>45</sup>. L'accadere della verità è un qualcosa che pertiene all'ente preso in sé. Come abbiamo detto, a partire da *Welt und Endlichkeit*, e soprattutto nelle opere degli anni '50 come *Sein und Mensch*, *Sein Wahrheit Welt, Alles und Nicht, Spiel als Weltsymbol* Fink riconverte il dualismo tra *Erde* e *Welt*<sup>46</sup> heideggeriano in contesa tra *Himmel und Erde*, *Tag und Nacht*. Tali potenze sono innanzitutto cosmiche prima ancora che storico-culturali, sono l'immorsatura che unisce e pervade ogni singolo ente tra la chiusura della *physis* e il chiarore del *logos*, da cui ogni cosa ha la sua

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Holzwege* a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, p. 27.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 21.

<sup>45</sup> Fink a tal proposito in *Welt und Endlichkeit* è chiaro: La *aletheia* stessa viene ad essere con questo caratterizzata nella sua maniera propria. Essa viene concepita come *l'incontro controverso* tra il "Mondo" il quale ha il modo d'essere dell'Esserci dell'uomo, e la "terra" che è il *non-umano*. La contesa tra i due "è" verità. [...] Con la formula della contesa tra mondo e terra la verità è concepita ontologicamente in modo nuovo; ciò che essa è, il suo Essere stesso è tratto fuori dalla dimensione dell'uomo e posta in una relazione, dove l'ente nella totalità si apre da sé all'uomo. Verità è primariamente qualcosa che avviene da sé nell'ente, appunto il sorgere di tutte le cose dal chiudente fondamento della terra, che risveglia tutto ciò che è». (Ivi, pp. 368-369).

<sup>46</sup> Cfr. Ivi, pp. 367 ss.

origine, individuazione e trapasso secondo necessità, *kata to chreon* come nel frammento di Anassimandro<sup>47</sup>.

Da questa prospettiva, è l'essere – per Fink il mondo – che nel suo diradarsi fa abitare l'Esserci nella sua *Lichtung*; così come la *ek-sistenza* dell'uomo si rapporta alla verità dell'essere, così, crediamo, il mondo in quanto esistenziale si rapporta al mondo in senso cosmologico. L'uomo è l'essere mondano – non perché progetta un mondo, ma perché unico tra tutti i viventi si può elevare e portare nella sua esistenza a manifestazione, la totalità che tutto abbraccia, lega, dispone e tiene – che a tutto dà spazio e concede tempo. La differenza decisiva in questa formulazione, ci pare essere la presa di distanza di Fink da una aletheiologia concepita come *Lichtmetaphysik*: se Heidegger pensa il concetto di mondo (*Weltbegriff*) essenzialmente a partire dalla verità, dalla *aletheia*, dalla *Lichtung*, ossia dal momento primariamente luminoso, Fink, sulla scorta di Eraclito e Hegel lo pensa dialetticamente<sup>48</sup>. Non è unicamente la luce del mondo, il cielo a diradare l'ente, ma egualmente l'oscurità, la terra che si riflette nell'esistenza umana nel misterioso fenomeno della morte e del gioco<sup>49</sup>. Il mondo è pertanto composizione e superamento dialettico dei due momenti, del cielo e della terra, del *sophon* e della *physis*<sup>50</sup>.

Ciò porterà Fink ad elaborare una filosofia cosmologica dalle venature gnostiche, in cui le suggestioni heideggeriane verranno ibridate con la dialettica dell'assoluto hegeliana, ma soprattutto con la filosofia presocratica e Nietzsche, il filosofo che più integralmente ha saputo pensare il mondo e l'essere in una direzione cosmologica post-metafisica.

Non possiamo dilungarci ulteriormente nel seguire gli sviluppi della filosofia di Fink, rimane solamente da chiederci quanto effettivamente l'accusa mossa all'analitica esistenziale di essere una metafisica della soggettività,

<sup>47</sup> Per l'interpretazione di Fink di Anassimandro cfr. *Le domande fondamentali della filosofia antica*, cit., pp. 83 ss.

<sup>48</sup> Su tale punto Fink è esplicito in *Sein und Mensch, Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Verlag Karl Alber, München 2004, p. 254.

<sup>49</sup> A tal proposito si rimanda alla tematizzazione di morte e gioco in E. Fink, *I fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., pp. 91 ss. e 261 ss.

<sup>50</sup> I termini greci non sono casuali, Fink vedeva proprio nella cosmologia eraclitea, nella contrapposizione tra la potenza rischiarante del *sophon* e la chiusura della *physis* l'originaria manifestazione pre-metafisica del pensiero del mondo. Il corso *Die Grundfragen der antiken Philosophie* (Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, tr. it. di S. Bertolini, a cura di A. Ardovino, Donzelli, Roma 2013) tenuto da Fink nel 1947-48 incentrato sulla interpretazione delle filosofie di Anassimandro, Eraclito e Parmenide, è il contesto in cui la cosmologia e la critica alla metafisica occidentale giungono a una prima compiuta formulazione.

condivisa peraltro da altri allievi di Heidegger, su tutti Löwith e Anders<sup>51</sup>, sia fondata. Secondo quanto sottolinea von Herrmann in *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*<sup>52</sup>, il fatto che il mondo sia un esistenziale non implica, di per sé, una soggettivizzazione. L'Esserci, come per altro Heidegger non manca di sottolineare, non è sussumibile al soggetto cartesiano o sotto la categoria della sostanzialità<sup>53</sup>. In *Essere e Tempo* non c'è alcuna uguaglianza tra essere, esistenza e mondo. Le tre strutture della Cura, ovvero i tre esistenziali principali: il progetto, l'essere gettato, e l'esser presso il mondo, dischiudono il mondo e, pertanto, in qualche modo, lo presuppongono. Il mondo viene dischiuso nella sua significatività e progettato negli esistenziali, nella comprensione, nell'interpretazione e nel linguaggio. Ciò implica che il mondo non è un esistenziale fondamentale. La soggettivazione si baserebbe, dunque, su un'erronea identificazione tra l'apertura del mondo in cui l'Esserci è sempre gettato, con l'apertura dell'Esserci a se stesso come progetto gettato. Fink nelle *Vorlesung* in esame tende ad accentuare, in conformità a quanto afferma lo stesso Heidegger nel *Brief über den Humanismus* e prima ancora nei postumi *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*<sup>54</sup>, la differenza di prospettiva tra la filosofia di *Essere e Tempo* e la *Kehre*, differenza che è un girare attorno il crinale di una stessa montagna. Allo stesso modo, il pensatore di Konstanz nell'accentuare il momento sottrattivo della *lethe* rispetto alla *aletheia*, svilupperà una prospettiva cosmologica alternativa alla filosofia dell'evento heideggeriana, al *Geviert*, che come lo stesso filosofo ebbe modo di confessare a von Herrmann durante la conferenza di Heidegger *La cosa*, si mantiene bipartita, senza alcuno spazio per il divino, e quindi per il mortale come potenze originarie<sup>55</sup>.

Tuttavia, ciò che si impone come evidenza incontrovertibile è il legame a tratti simbiotico che unisce i due sistemi di pensiero, che, come abbiamo avu-

<sup>51</sup> A tal proposito si rimanda a K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen* in *Natur und Humanität des Menschen*, Springer, Heidelberg 1957, pp. 171-206 e G. Anders, *Nihilismus und Existenz e Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie*, in *Über Heidegger*, a cura di G. Oberschlick, Verlag C. H. Beck, München 2001. Il testo è stato pubblicato in edizione italiana in G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, tr. it. di N. Curcio, Donzelli, Roma 1998, pp. 72-115.

<sup>52</sup> F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1974.

<sup>53</sup> Né l'Esserci né il mondo sono pensati sotto la categoria della *sub-stantia* o del *sub-jectum* come Heidegger denota nel cap. III sez. B di *Essere e Tempo*, cit., pp. 85 ss.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in HGA 65, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, tr. it. di A. Iadicco, Adelphi, Milano, 2007.

<sup>55</sup> L'aneddoto è riportato da V. Cesarone in *Una fenomenologia aletheologica, Fink interprete di Heidegger*, cit.

to modo di ricostruire, si nutrono l'uno dell'altro in un lasso di tempo che va da fine anni '20 fino alla morte di Fink avvenuta nel 1975 e che tutt'oggi non smettono di dialogare nel tentativo di decifrare ciò che è sempre ancora da pensare in quanto sempre ritratto: l'insondabilità del fondamento.

## Sezione II

*Etica, prassi, politica a partire da Essere e Tempo*



# Etica ed esistenza. Su un possibile dialogo fra Heidegger e Sartre

Anna Pia Ruoppo

## 1. *Etica ed esistenza in Essere e Tempo*

Con la pubblicazione di *Essere e Tempo* nel 1927, Heidegger si pone l'obiettivo di riproporre la questione del senso dell'essere, passando per l'esposizione preliminare delle strutture d'essere di un ente particolare, l'Esserci, la cui essenza viene individuata nella capacità di autocomprendersi. Egli assume come filo conduttore dell'analisi una definizione formale di tale esserci come quell'ente che sono sempre io che comprendendosi nel suo essere si rapporta a questo essere. Tal essere-sempre-mio risulta caratterizzato dalla possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità.

Esplicitamente poi, nei così detti paragrafi metodologici, Heidegger individua il compito dell'analitica in una «comprensione *esistenziale*»<sup>1</sup>, la quale costituisce l'esserci ontologicamente nella sua struttura, distinguendola esplicitamente, da «una comprensione *esistentiva*»<sup>2</sup>, che invece funge da guida all'esistenza. Solo quest'ultima riguarderà «il *problema* dell'esistenza», che è da intendersi come «un “affare” ontico dell'esserci»<sup>3</sup>. Il tema dell'analitica esistenziale viene definito come la comprensione esistenziale e non esistentiva, quindi come l'ontologia e non l'etica.

Nonostante le sue dichiarazioni programmatiche, però, l'attenzione da Heidegger dedicata alla dimensione concreta dell'esistenza e i toni con cui tale esistenza veniva descritta fecero subito pensare ai suoi lettori ad un'opera dai forti connotati pratici. Tant'è che già nel 1928, Griesenbach, nel suo testo *Gegenwart. Eine Kritische Ethik*, assumeva l'analitica esistenziale come modello

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1971, p. 29. D'ora in poi: EeT.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

di una filosofia morale e, nello stesso anno, Herbert Marcuse, dopo essersi allontanato da Friburgo per lavorare in una libreria di Berlino, vi ritornò per studiare e lavorare fianco a fianco con Heidegger<sup>4</sup>, avendo colto in *Essere e Tempo* un vero e proprio ritorno della filosofia al concreto e alla prassi.

Ed è per la saggezza, l'eroismo, addirittura, per una sorta di santità che permetteva di resistere agli eventi, intravisti in questa filosofia, che Sartre si era interessato ad essa, comportandosi - secondo quanto egli stesso, nel 1940, annota nei *Carnets de la drôle de guerre* - «come gli Ateniesi, i quali, dopo la morte di Alessandro, si allontanavano dalla dottrina di Aristotele per avvicinarsi alle dottrine “più brutali”, ma “più totalitarie” degli Stoici o degli Epicurei dai quali apprendere l'arte del vivere»<sup>5</sup>. Heidegger stesso racconta come, dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo* un giovane studioso gli avesse chiesto quando avrebbe pubblicato un'etica. Non solo l'immediata recezione di Heidegger, ma anche l'impatto esercitato dal suo pensiero sul più lungo periodo forniscono la prova della tensione pratica in esso presente: alla filosofia di Heidegger si fa infatti risalire quella *Riabilitazione della filosofia pratica* che ha giocato un ruolo fondamentale nel panorama filosofico tedesco negli anni Sessanta e Settanta del Novecento<sup>6</sup>.

Assumendo quindi questo orizzonte problematico, nel presente scritto intendo interrogare l'analitica esistenziale intorno alle seguenti questioni: perché nonostante Heidegger intendesse realizzare un'analisi della struttura ontologica dell'esistenza, nell'analitica esistenziale venne intravista una dimensione pratica, fino a suscitare nei lettori di *Essere e Tempo* il desiderio del completamento di tale analisi con la formulazione di un'etica? E quale aspetto della filosofia di Heidegger ha favorito la discussione intorno alla riabilitazione della filosofia pratica? Ciò che mi interessa chiarire è se i primi lettori di *Essere e Tempo* hanno sistematicamente frainteso il dettato heideggeriano e l'intenzione programmatica di formulare un'ontologia fondamentale partendo dall'analisi dell'esistenza. E posto che si tratti di un fraintendimento, ciò che intendendo chiarire è quali sono le motivazioni intrinseche che ne sono alla base. Cosa spinse i primi lettori di Heidegger, a considerare *Essere e*

<sup>4</sup> Come è noto, Marcuse restò a Friburgo fino al 1933, anno in cui fu costretto ad abbandonare la Germania, interrompendo la stesura della tesi di abilitazione in seguito pubblicata con il titolo...; tr. it., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969.

<sup>5</sup> J.P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre* (septembre 1939-mars 1940), a cura di A. Elkaïm, Gallimard, Paris 1995.

<sup>6</sup> Cfr. F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla “Riabilitazione della filosofia pratica”*, in *Teorie etiche contemporanee*, C. A. Viano (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 1995<sup>2</sup>, pp. 128-148.

*Tempo* come una vera e propria opera di filosofia morale, o a desiderare l'integrazione dell'analitica dell'esistenza con un'etica? E perché i suoi ascoltatori declinarono il suo pensiero in chiave decisamente pratica?<sup>7</sup>

Il tentativo di trovare una risposta prende le mosse da un'osservazione: l'analitica esistenziale dedica ampio spazio a fenomeni come la coscienza, la risolutezza, la decisione, la colpa; fenomeni che generalmente rientrano in ambito pratico. Non solo. Ad un'analisi più approfondita risulta subito evidente che, nonostante l'esplicita intenzione di Heidegger a muoversi su un piano meramente ontologico, l'analisi dell'esistenza non è neutra, ma, anzi, è attraversata da una *dimensione assiologica* che si impone con forza; basti pensare alla contrapposizione originaria fra l'autentico e l'inautentico. Tale dimensione risulta essere strettamente connessa con la concettualità attraverso cui Heidegger descrive e comprende l'esistenza, a cui il filosofo perviene mediante un'operazione di appropriazione e distruzione della tradizione filosofica. Negli anni '20, infatti, il filosofo tedesco sviluppa la determinazione della sua idea di filosofia e di esistenza in continua *Auseinandersetzung* con la filosofia proto-cristiana, con Aristotele e come studi più recenti hanno mostrato, con Lutero<sup>8</sup>. Attraverso il suo metodo di distruzione e riappropriazione egli fa confluire la terminologia e la concettualità degli autori con cui si confronta nella sua comprensione dell'esistenza.

Nonostante i concetti utilizzati come base per la comprensione dell'esistenza pertanto siano privati del loro contenuto e siano assunti nella loro struttura come indicazioni formali, essi, al di là delle intenzioni dell'autore, conservano «una traccia della loro provenienza»<sup>9</sup>. È il confronto con Aristotele

<sup>7</sup> Numerose sono le pubblicazioni sul rapporto del pensiero di Heidegger con l'etica e più in generale con la filosofia pratica. Per un orientamento sull'ampio dibattito si vedano i volumi collettanei: A. Genthmann-Siefert - O. Pöggler (a cura di), *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989<sup>2</sup>; P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994; A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.

<sup>8</sup> Cfr. almeno: O. Pöggler, *Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt*, in «Heidegger-Jahrbuch», vol. 1, Alber Verlag, Freiburg i.Br., 2004, pp. 185-196; Ch. Sommer, *Heidegger, Aristotle, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires de Être et Temps*, Presses Universitaires de France, Paris 2005; A. P. Ruoppo, *La vita come inquieto essere in cammino: Heidegger interprete di Aristotele in dialogo con Lutero*, in «Il pensiero», 2010/2011, pp. 105-125.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica di Aristotele. Elaborazione per le facoltà teologiche di Marburgo e di Gottinga*, Guida, Napoli 2005, p. 36. Heidegger dà conferma di tale radicamento concettuale quando afferma che «il fatto» che l'interpretazione dell'esistenza trovi il proprio filo conduttore in «un'idea dell'esistenza in generale "presupposta" come tale» o che «a base dell'interpretazione ontologica dell'esistenza dell'Esserci», ci sia «un ideale concreto dell'Esserci» «non solo non deve né essere negato né ammesso a denti stretti, ma deve essere compreso ed elaborato nella sua *necessità positiva* a partire dall'oggetto tematico della ricerca stessa». Cfr. EeT, p. 378.

infatti che caratterizza la comprensione dell'esistenza in senso pratico ed è l'"appropriazione" di Lutero che le conferisce la tensione assiologica fra una dimensione autentica e una inautentica.

Seguendo l'insegnamento del Riformatore, attraverso la mediazione di Paolo e Agostino, da un lato e di Aristotele, dall'altro, infatti Heidegger porta ad espressione nella sua concezione dell'esistenza un radicale, concreto, storico essere-il singolo, caratterizzato da una dinamica di annullamento e redenzione, pericolo e salvezza, che esclude qualsiasi riferimento al normativo e, in senso più generale, all'universale.

Come ben vide Cassirer, ogni dedizione all'universale è per Heidegger una 'deiezione' – un toglier via lo sguardo dall'Esserci "autentico" – una dedizione alla inautenticità, al 'Si', "una specie di 'peccato originario'" dalla profonda matrice religiosa. È in questo rifiuto dell'universale e del normativo che va individuato il primo limite nell'ottica di una formulazione di un'etica nell'analitica esistenziale.

Tuttavia seppur non trovi espressione in un'etica astratta e universale la contrapposizione fra una dimensione autentica e una dimensione inautentica dell'esistenza lascia emergere un motivo etico nell'analitica esistenziale. Nell'esistenza infatti si localizza una dimensione inautentica in cui l'esserci affronta e gestisce le difficoltà, le contraddizioni, in una parola, la molestia della vita, in modo meccanico, ripetitivo e etero-determinato, senza decidere della propria esistenza, ma adempiendo piuttosto a compiti, regole e misure già decise. E una dimensione autentica in cui, ri-prendendosi dalla perdizione, l'esserci si assume come compito, diviene trasparente a se stesso, e contrappo-nendosi a qualsiasi routine, decide di decidere, assumendo su di sé la responsabilità della propria finitezza e destinandosi di volta in volta nell'attimo della decisione, senza il riferimento ad una norma o ad un criterio e come unica personale misura di autenticità.

Nel modo in cui è compreso il rapporto fra queste due dimensioni tuttavia si iscrive il limite anche della dimensione etica intesa come contrapposizione di due *ethoi*. Solo apparentemente l'esserci infatti è posto dinnanzi all'indifferente scelta fra la dimensione dell'esistenza inautentica che scorre secondo il ritmo del tempo cronologico e quella autentica che si invia nel presente a partire dall'anticipazione del futuro e la ripresa del proprio passato nella decisione. Per Heidegger la libertà, in senso proprio, non è mai scelta indifferente fra più possibilità, ma la libera scelta del proprio destino, ovvero un destinarsi fedele al proprio se stesso, il quale esclude la possibilità di divenire altro da sé. E anche se qui destino non significa

necessità, passiva accettazione del proprio passato, ma sua attiva ripresa, l'esserci non può mai divenire altro da sé, e la scelta non è mai veramente una libera scelta fra possibilità, quanto piuttosto una scelta fra il subire il proprio se stessi e il riprenderlo nella decisione, rendendolo *in questo modo* libero. L'esistenza ricava le sue possibilità effettive radicandosi nella storia, la quale «non ha il suo centro di gravità né nel passato, né nel presente e nella sua 'connessione' col passato, ma nello storicizzarsi autentico dell'esistenza, quale scaturisce dall'avvenire dell'esserci»<sup>10</sup>. In questo orizzonte non è importante stabilire «l'a-che cosa l'esserci di volta in volta si decida»<sup>11</sup>; la decisione costituisce semplicemente «la *fedeltà* dell'esistenza al proprio se-stesso» e si esprime in un sentimento di rispetto di fronte «all'unica *autorità* che un esistere libero possa riconoscere, cioè di fronte alle possibilità ripetibili dell'esistenza»<sup>12</sup>.

In questa rappresentazione dell'autentica esistenza in quanto apertura per la situazione storica, uno dei primi lettori interessati alla dimensione pratica dell'analitica esistenziale, Hebert Marcuse intravede il punto più altro raggiunto dalla filosofia borghese e nello stesso tempo il punto di rottura, evidente nella concezione dell'essere libero in quanto poter scegliere la necessità e nell'assumere la storia come unica autorità capace di determinare la 'fedeltà alla propria esistenza'<sup>13</sup>. Tematizzando lo storicizzarsi come l'invio che partendo dall'anticipazione della fine ripete l'essente stato nell'attimo, Heidegger manca, secondo Marcuse, qualsiasi senso critico rispetto all'oggi e tralascia qualsiasi analisi della costituzione materiale della storicità. Questa concezione si traduce in una mancata tematizzazione dell'agire come possibilità di trasformazione e spinge il giovane Marcuse a voler integrare la concezione heideggeriana della storicità con un metodo dialettico in grado di aprire la strada all'azione rivoluzionaria.

Nell'analitica esistenziale Heidegger invece dichiara di evitare esplicitamente l'uso del termine agire per non dover dare spiegazioni circa il rapporto fra attività e resistenza<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> EeT, p. 459.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 468.

<sup>13</sup> Cfr. H. Marcuse, *Contributi ad una fenomenologia del materialismo storico*, in *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista. Tre studi 1928-1936*, a cura di G. Casarico, Unicopli, Milano 1980, pp. .... A tale proposito: cfr. A. Osti, *Storicità, prassi e rivoluzione: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale nel giovane Marcuse*, (qui, pp.).

<sup>14</sup> EeT, p. 364.

Tuttavia egli afferma che «la decisione non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa». In questo contesto si inserisce l'affermazione che «in quanto deciso l'esserci agisce già»<sup>15</sup>. L'azione però non nasce da una presa di distanza dalla situazione, come Heidegger afferma infatti «il voler-aver-coscienza, determinato come essere per la morte non implica nessun atteggiamento di distacco o di fuga dal mondo, ma porta l'Esserci affrancato da ogni illusione, nella decisione dell'agire»<sup>16</sup>.

Se per Heidegger quindi udire la chiamata della coscienza significa porsi nell'agire effettivo, tuttavia nessuna indicazione e nessun criterio può essere assunto a guida dell'azione. Al contrario: «La coscienza nella sua chiamata non dà ingiunzioni pratiche di alcun genere, unicamente perché essa desta l'esserci all'esistenza, al suo poter essere se stesso più proprio. Se fornisse le massime attese su cui fondare la possibilità di calcoli precisi, la coscienza sottrarrebbe all'esistenza niente meno che la possibilità di agire»<sup>17</sup>.

A conclusione di questo percorso è possibile quindi affermare che se la comprensione pratica dell'esistenza e la presenza di una tensione assiologica aprono l'analitica dell'esistenziale ad una dimensione etico-pratica, il rifiuto dell'universale e del normativo, la concezione della libertà come accettazione della necessità, la mancanza di distacco critico dalla situazione e la riduzione dell'agire alla dimensione puntuale della decisione rappresentano i maggiori limiti per comprensione dell'agire e per la formulazione di un'etica.

Heidegger formalizzerà la sua difficoltà di formulare un'etica come disciplina nella famosa *Lettera sull'Umanismo*. Qui Heidegger parte dall'affermazione che «noi non pensiamo in modo sufficientemente decisivo l'essenza dell'agire»<sup>18</sup>. L'agire non è un produrre effetti, ma un portare a compimento. Ma poiché si può portare a compimento solo ciò che già esiste, ovvero l'essere, l'agire porta a compimento il riferimento dell'uomo all'essere. La forma più elevata di agire è quindi il pensiero. In tale costellazione, pur riconoscendo che il desiderio di un'etica aumenti quanto più aumenta il disorientamento dell'uomo<sup>19</sup>, Heidegger non ritiene che un'indicazione di comportamento possa derivare da un disciplinamento del pensiero attraverso l'etica, ma, com-

<sup>15</sup> Ivi, p. 363.

<sup>16</sup> Ivi, p. 374.

<sup>17</sup> Ivi, p. 356.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 31.

<sup>19</sup> Cfr. A.P. Ruoppo, «Più essenziale di ogni fissazione di regole è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere». *La risposta heideggeriana al disorientamento dell'uomo contemporaneo*, in «Il Cannocchiale», gennaio-aprile 2013, Edizioni Scientifiche, Pisa 2013, pp. 149-158.

piendo un passo indietro verso una dimensione ritenuta più radicale, intende quel «pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente»<sup>20</sup>, come un'"etica originaria"<sup>21</sup>; senza voler in questo modo trarre da una rappresentazione teoretica dell'essere indicazioni per la vita pratica, focalizzandosi invece su una forma di pensiero che si muova al di là della distinzione fra teoretico e pratico<sup>22</sup>.

## 2. *Il confronto con Sartre*

In realtà la famosa *Lettera* rappresentava una risposta alla conferenza che con il titolo *L'esistenzialismo è un umanesimo?* poco tempo prima il giovane Jean-Paul Sartre aveva tenuto a Parigi severamente scossa dalla Guerra. Chiamando in causa in modo critico direttamente Martin Heidegger e il suo pensiero, Sartre individuava il *proprium* dell'esistenzialismo nella libertà con cui l'uomo può progettare e vivere la propria vita. In questo modo egli tentava di portare avanti il progetto enunciato a conclusione di *L'Essere e il Nulla* di sviluppare una filosofia morale. Nelle battute conclusive del testo del '43 egli affermava di essere consapevole che «l'ontologia per se stessa non può formulare delle prescrizioni morali»<sup>23</sup>, e che non è possibile trarre degli imperativi dai suoi indicativi, egli riteneva tuttavia che l'ontologia potesse lasciare intravedere «quello che sarebbe stata un'etica che avesse assunto le proprie responsabilità di fronte ad una *realtà umana in situazione*»<sup>24</sup>.

Anche Sartre in realtà non arriverà mai alla formulazione di un'etica per l'esistenza<sup>25</sup>. Tuttavia la ricerca di una morale e l'attenzione alla dimensione pratica della vita rappresenta uno dei fili conduttori del suo pensiero. Ed è possibile addirittura ipotizzare che sia stata proprio la delusione rispetto all'evoluzione di quel pensiero a cui si era avvicinato per "apprendere l'arte del vivere", ovvero il pensiero dell'esistenza di Martin Heidegger, ad aver ispirato Sartre nella formulazione dei capisaldi della sua concezione dell'esistenza. È possibile evidenziare infatti come nella sua analisi esistenziale (anch'essa motivata da intenti ontolo-

<sup>20</sup> Ivi, p. 93.

<sup>21</sup> A tale proposito cfr. J.-L. Nancy, *L'etica originaria di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996.

<sup>22</sup> Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, cit., pp. 94-95.

<sup>23</sup> EeT, p. 710.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Si veda a tale proposito F. Caeymaex, *L'Existentialisme come étique de Heidegger à Sartre*, in «Les Temps Modernes», 2008/4, n. 650, pp. 248-269.

gici<sup>26</sup>) Sartre metta a fuoco più o meno esplicitamente alcuni aspetti della concezione heideggeriana dell'esistenza con l'intenzione di criticarli, individuando esattamente quegli elementi che nell'orizzonte heideggeriano avevano rappresentato un limite alla formulazione di un'etica. In questa sede ci soffermeremo sulla definizione della libertà come nullificazione che si contrappone alla libertà intesa come possibilità di ripetere e di assumere su di sé il proprio destino/esser-gettato; sulla tematizzazione del negativo e sul potenziale trasformativo dell'azione.

Come abbiamo visto è possibile individuare uno dei problemi che sono alla base dell'assenza di una esplicita formulazione di un'etica nel pensiero di Heidegger nella mancanza di distacco critico dalla situazione in cui l'esserci è gettato. Questa mancanza di distacco deriva dalla mancata comprensione della negazione e del nulla nell'ambito dell'analitica esistenziale.

Nonostante il filosofo tedesco affermi di essersi dedicato molto presto al problema della negazione<sup>27</sup>, egli non ha messo mai a fuoco il problema del nulla, se non a partire dalla situazione emotiva dell'angoscia. La negazione non è contrapposizione dialettica, ma è il vuoto da cui deriva l'angoscia e come conseguenza di essa, la decisione. Ciò significa che nell'orizzonte di pensiero heideggeriano non è possibile la trasformazione del reale come ciò che è del tutto nuovo e originale. Il cambiamento è possibile solo attraverso il salto esistenziale che deriva dal vuoto che genera angoscia e quindi decisione e con essa riordino degli elementi esistenziali su un piano differente. Sartre invece – questa è la mia ipotesi – con una diversa concezione del nulla apre la strada alla possibilità di critica e, di conseguenza, di trasformazione del reale<sup>28</sup>.

Per il filosofo francese, il nulla non è una dimensione della realtà, ma è un effetto della capacità dell'uomo di nullificare, ovvero di prendere le distanze dalla realtà, iniziando una nuova catena causale. Tale capacità è per Sartre la libertà, la quale si manifesta nell'angoscia, che deriva dalla constatazione che «fra i motivi e l'atto si insinua sempre un *niente*»<sup>29</sup>. Questa conce-

<sup>26</sup> Cfr. J.P. Sartre, *L'Essere e il Nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 520: «Il mio progetto ultimo e iniziale [...] è lo schizzo d'una soluzione del problema d'essere». Ivi, p. 411: «Dopo aver descritto questo fatto concreto, saremo in grado di concludere sui rapporti fondamentali dei tre modi d'essere e potremo forse abbozzare una teoria metafisica dell'essere in generale».

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger-H. Rickert, *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, a cura di A. Donise e A.P. Ruoppo, Ortothes, Salerno 2017, p. 99.

<sup>28</sup> Citando Deleuze, secondo il quale Sartre sapeva inventare il nuovo, L. Basso nel suo recente testo dal titolo *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre Corte, Verona 2016, evidenzia come una delle caratteristiche fondamentali del pensiero di Sartre sia proprio la capacità di pensare il nuovo e la trasformazione.

<sup>29</sup> Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 69.

zione presenta elementi di continuità con quella di Heidegger secondo il quale l'angoscia deriva dalla consapevolezza di essere il nullo fondamento di una nullità. Per entrambi i filosofi l'angoscia infatti è legata alla libertà, come un nuovo infondato inizio, Heidegger però interpreta il nullo fondamento di una nullità come *ripresa*, ripetizione del già dato su un diverso piano esistenziale. Sartre invece cercando di pensare la negatività e con essa la trasformazione all'interno dell'esistenza si pone la domanda su «cosa significa per la coscienza la necessità d'essere ciò che non è e di non essere ciò che è»<sup>30</sup>.

A differenza di Heidegger, Sartre inoltre dedica ampio spazio ad uno studio dell'azione in generale. Significativamente anche relativamente al tema dell'azione la sua analisi prende le mosse da un riferimento critico al collega tedesco. A conclusione dei capitoli dedicati all'esperienza intersoggettiva, Sartre scrive:

Non basta descrivere il per sé come progettante semplicemente le sue possibilità al di là dell'essere-in-sé. Il progetto di queste possibilità non determina staticamente la configurazione del mondo: cambia il mondo ad ogni istante. [...] Heidegger tace il fatto che il per-sé non è solamente l'essere che costituisce un'ontologia degli esistenti, ma è anche l'essere per cui delle *modificazioni ontiche* sopraggiungono all'esistente in quanto esistente. Questa possibilità continua di *agire*, cioè di modificare l'in-sé nella sua materialità ontica, nella sua carne, deve evidentemente essere considerata come una caratteristica essenziale del per-sé; come tale deve trovare il suo fondamento in un rapporto originario del per-sé con l'in-sé<sup>31</sup>.

Diversamente da Heidegger, quindi Sartre ritiene esplicitamente che agire vuol dire:

modificare l'aspetto del mondo, disporre di mezzi in vista di un fine, produrre un complesso strumentale e organizzato tale, che, mediante una serie di concatenazioni e legami, la modifica apportata ad uno degli anelli della catena porti delle modifiche in tutta la serie e infine produca un risultato previsto<sup>32</sup>.

L'azione che può produrre tale trasformazione è per principio intenzionale e implica una negatività, una presa di distanza dalla situazione, la quale può essere trasformata se ci si pone a distanza da essa e si mette in atto il progetto di mutarla, concependo un altro possibile stato di cose. Anche nella prospettiva di Sartre gioca un ruolo fondamentale il modo di concepire la storia. La libertà è infatti sempre fattuale, è localizzata in una situazione che rappresenta il punto di partenza dell'azione: «non c'è libertà che in una situazione e non c'è situazione che mediante la libertà. La realtà umana incontra dappertutto resistenze e osta-

<sup>30</sup> Ivi, p. 112.

<sup>31</sup> Ivi, p. 494.

<sup>32</sup> Ivi, p. 499.

coli che non ha creato. Ma queste resistenze e questi ostacoli non hanno senso che mediante la libera scelta, che la realtà umana è»<sup>33</sup>. Il passato è uno di questi ostacoli: non possiamo prendere nuove decisioni senza partire da esso. «Ogni azione destinata a staccarmi dal mio passato deve essere dapprima concepita a partire da *quel passato*, cioè deve prima di tutto riconoscere che nasce proprio a partire da quel passato che vuol distruggere»<sup>34</sup>. La storia quindi non è l'orizzonte da cui l'esistenza ricava le sue possibilità effettive, riprendendole e ripetendole nella decisione, ma il punto di partenza da distruggere e nullificare nell'azione.

Tuttavia per quanto la comprensione della libertà come nullificazione e dell'azione come potenziale trasformativo costituiscano la base per una filosofia morale, anche Sartre non arriverà mai alla formulazione di un'etica. Il suo discorso resterà impigliato intorno alla definizione di un criterio universale, che egli proverà a definire attraverso la nozione di "universale singolare"<sup>35</sup>, inteso come espressione dell'insieme di uomini che si trovano nella stessa situazione storica; a conferma del fatto che pur nelle sue diverse formulazioni un'analitica dell'esistenza difficilmente può riuscire a fornire un univoco criterio d'orientamento all'azione.

Non a caso entrambi i filosofi, abbandonarono il progetto esistenziale per soffermarsi, anche in questo caso, nella loro particolare modalità, sulla analisi della struttura del reale, inteso da un lato come destinarsi dell'essere nella storia al quale l'uomo è chiamato a rispondere e a corrispondere, dall'altro come dispiegarsi storico dialettico che funge da base per l'attività trasformatrice dell'uomo<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Ivi, p. 560.

<sup>34</sup> Ivi, p. 568.

<sup>35</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L'universale singolare. Saggi Filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano 2009.

<sup>36</sup> Questa divaricazione di prospettive si annunciava con chiarezza negli scritti che, anche questa volta a distanza di pochi anni, entrambi i pensatori dedicano al problema della verità: il saggio heideggeriano *Sull'essenza della verità*, e lo scritto di Sartre *Verità ed Esistenza*. In essi la chiave di volta è data dal differente modo di intendere l'affermazione: "l'essenza della verità è la libertà". Se nello scritto heideggeriano è ormai chiaro che il protagonista della storia è l'essere e il suo liberare l'ente lasciandolo essere, Sartre invece, legando il discorso della verità all'esistenza, pone al centro la questione della responsabilità, continuando in questo modo a perseguire il tentativo di una fondazione morale. Si veda a tale proposito: M. Meletti Bertolini, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 153-163. L'attenzione dedicata da Sartre alla questione della responsabilità ha fatto sì che un autore come Aronson attribuisse a Sartre il merito di aver formulato una "morale della verità". Cfr. a tale proposito: R. Aronson, *La Morale de la vérité, «Etudes sartiennes»*, 5, Paris, 1993. L'interpretazione di Fretz accentua invece maggiormente il rapporto verità-storia in vista della formulazione di un'etica nell'epoca contemporanea della scienza e della tecnologia moderna. Cfr. a tale proposito: L. Fretz, *La place de Vérité et existence dans le développement philosophique de J.-P. Sartre*, in *Gli Scritti postumi di Sartre*, a cura di G. Invitto e A. Montano, Genova, Marietti, 1993, pp. 239- 255.

# Storicità, prassi e rivoluzione: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale nel giovane Marcuse

Andrea Osti

## Introduzione

Il coinvolgimento di Marcuse nella vita politica della Germania risale agli ultimi anni della prima guerra mondiale, durante la cosiddetta *Novemberrevolution*. Quando alla fine del 1918 le strade di Berlino erano in preda a scioperi generali e rivolte, il giovane Marcuse, iscrittosi nel 1917 alla SPD, cominciava a manifestare vicinanza alle posizioni rivoluzionarie, partecipando attivamente alle manifestazioni organizzate dai leader spartachisti e ritrovandosi in seguito ad essere eletto generale nel *Soldatenrat* di Reinickendorf. A causa della collaborazione con «forze reazionarie, distruttive e repressive»<sup>1</sup>, la SPD non poteva che apparire ai suoi occhi, soprattutto dopo l'omicidio di Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, priva di quella coscienza sociale e rivoluzionaria che aveva visto manifestarsi nella capitale tedesca durante i mesi precedenti.

Sebbene la strada verso Marx fosse segnata, il giovane studente dovette aspettare ancora qualche anno prima di chiarificare apertamente la propria posizione nei confronti del pensiero marxista: dopo il trasferimento in una Friburgo lontana dalla vita politica della capitale, Marcuse dedicherà la sua attenzione al *deutscher Künstlerroman*, argomento della sua dissertazione di dottorato (1922)<sup>2</sup>. Fu proprio in questi anni che egli cominciò a meditare il pensiero di Marx e Hegel, nutrendosi di una metodologia ermeneutica dittheyana e passando in parte per i lavori del primo Lukács; ma soprattutto, fu a Friburgo che fece la conoscenza di un «*Privatdozent* timido e ostinato», il quale otto anni dopo gli si presenterà come il carismatico «successore di Husserl, che tiene lezione in un auditorium straboccante con almeno seicen-

<sup>1</sup> H. Marcuse, *Five Lectures*, Beacon Press, Boston 1970, p. 103.

<sup>2</sup> Per un resoconto storico-biografico rimando a D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1983, pp. 14-32.

to studenti»<sup>3</sup>. Dopo essere rientrato a Berlino infatti, Marcuse decise di fare ritorno fra le aule della Albert-Ludwigs, spinto dalla profonda ammirazione per *Essere e Tempo*, pubblicato nel 1927. Da quel momento Martin Heidegger rappresenterà un punto di riferimento filosofico fondamentale per il giovane Marcuse, il quale si troverà così a interiorizzare l'analitica esistenziale attraverso gli strumenti offerti dal materialismo storico e dalla dialettica.

Nel 2005 due studiosi americani, Richard Wolin e John Abromeit, hanno raccolto per il centenario della nascita di Marcuse, col titolo *Heideggerian Marxism*<sup>4</sup>, gli scritti che a loro parere meglio rappresentano l'originale ibridazione marcusiana tra materialismo storico e fenomenologia esistenziale. Si tratta di saggi pubblicati tra il 1928 e il 1933 e apparsi su differenti riviste, alcuni dei quali tradotti in inglese negli anni '70<sup>5</sup>. Ad essi segue l'intervista in cui Marcuse indicava i motivi della sua presa di distanze da Heidegger a causa della sua compromissione politica col nazismo<sup>6</sup>. Questa raccolta di saggi testimonia il difficile rapporto che fin dall'inizio era intercorso tra i due: a partire dalla rifiutata *Habilitationschrift* (1930); dalla scoperta dei *Manoscritti* del 1848 e dal deterioramento del clima politico tedesco (1932)<sup>7</sup>, si vede come Marcuse tenda sempre più ad abbandonare l'entusiasmo che aveva trovato nella fenomenologia esistenziale. Nuove prospettive venivano inaugurate dall'inedita disponibilità di testi dello stesso Marx e da un confronto sempre più serrato con Hegel; quelle vecchie scadevano in elementi reazionari, autoritari e repressivi con l'inaspettata elezione di Heidegger a rettore<sup>8</sup>.

Un certo tipo di diffidenza nei confronti della metodologia heideggeriana è già osservabile nei *Contributi a una fenomenologia del materialismo stori-*

<sup>3</sup> Lettera a Maximilian Beck, 9 Maggio 1929, ivi, p. 34.

<sup>4</sup> H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, a cura di R. Wolin e J. Abromeit, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2005.

<sup>5</sup> In Italia si segnala l'attenzione di G. Casarico, *Introduzione a H. Marcuse, Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista. Tre studi 1928-1936*, a cura di G. Casarico, Unicopli, Milano 1980, pp. I-XXV, ma anche G.E. Rusconi, *La teoria della critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968; P.A. Rovatti, *Teoria critica e fenomenologia* in «Aut-Aut», 131-132, 1972, pp. 1-19 e A.P. Ruoppo, *Ethics, Practical Philosophy, and the Transformation of the World: The Dialogue between Heidegger and Marcuse*, in «META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», III, n. 1, 2011, pp. 118-129.

<sup>6</sup> I momenti di maggiore dialogo tra il pensiero di Heidegger e quello di Marcuse sono fondamentalmente due: negli anni '20 e negli anni '60, quando la questione della tecnica riporterà al centro del dibattito internazionale il filosofo di Meßkirch. Su questi aspetti cfr. A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, New York 2005.

<sup>7</sup> Cfr. J. Abromeit, *Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger*, in *Herbert Marcuse. A critical reader*, J. Abromeit - W Mark Kobb (ed.), New York 2004, pp. 138-142.

<sup>8</sup> H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, cit., pp. 169-170.

co, il primo articolo pubblicato da Marcuse sull'argomento, ma nel 1928 egli credeva ancora che l'analitica esistenziale avrebbe potuto mostrarsi all'altezza del suo ruolo storico, a patto che questa avesse trovato nel materialismo e nella teoria della rivoluzione il suo completamento. *Essere e Tempo* «sembra significare un punto di svolta nella storia della filosofia: il punto dove la filosofia borghese si dissolve dal suo interno e spiana la strada a una nuova "concreta" filosofia»<sup>9</sup>, ma - nota Marcuse - se la fenomenologia non conosce una forma di correzione metodologica, essa rischia per i suoi stessi presupposti di riportare il suo oggetto nella sfera dell'astrazione, impedendo anzitutto di vedere i rapporti storico-materiali che stanno alla base dell'esistenza e, di conseguenza, mancando di individuare la necessità storica dell'azione radicale<sup>10</sup>.

Certamente questo tentativo originale di Marcuse non nasce con il proposito di ricavare categorie marxiane dalla filosofia di Heidegger<sup>11</sup>. E in effetti qualche decennio più tardi Marcuse si chiederà se costui avesse mai letto i testi di Marx prima della seconda guerra mondiale<sup>12</sup>. Piuttosto, *Essere e Tempo* avrebbe rappresentato ai suoi occhi la possibilità di una formulazio-

<sup>9</sup> Id., *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, in «Philosophische Hefte», I, n. 1, 1928, p. 52. Di seguito propongo le mie traduzioni direttamente dal testo tedesco. Una prima traduzione italiana di questo scritto appare in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista*, tr. it. di A. Marini, cit., pp. 3-42.

<sup>10</sup> Id., *Beiträge*, cit., p. 59. La critica ai concetti "astratti" dell'analitica esistenziale è stata sollevata più tardi anche dallo stesso G. Lukács, *Storia e coscienza di Classe*, tr. it. di G. Piana, Sugar Editore, Milano 1971, p. XXV, il quale imputa ad Heidegger di aver pensato al problema dell'estraniamento come a «un'eterna "condition humaine"». A queste considerazioni si legano le critiche mosse da Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1975, pp. 53-118, che inquadrano ideologicamente la filosofia di Heidegger nel "bisogno di ontologia" proprio della filosofia tedesca. Cfr. anche Id., *Il gergo dell'autenticità*, tr. it. di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989; E. Mazzarella, *Pensiero e ideologia. Contributo ad un pensiero (del) futuro: «Ueber» Marx ed Heidegger*, in K. Axelos, *Marx e Heidegger*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1977, pp. 19-27. Sulla questione si veda anche R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, tr. it. a cura di N. Curcio, M. Bonola, TEA, Milano 2001, pp. 489-502.

<sup>11</sup> Definisco questo tipo di approccio "ermeneutico" e lo distinguo da quello più di tipo storico-esegetico di Goldmann e Gabel. Come sosterrà K. Axelos, *Marx e Heidegger*, cit., pp. 98-99, Marx e Heidegger non dicono «la medesima cosa (*das Gleiche*)», ma ciò che tentano di meditare è «lo stesso (*das Selbe*): nell'essere unito nella differenza». A tale proposito, Marcuse mi sembra possa essere designato come un antesignano di opere come quelle di Axelos che, necessario da sottolineare, si muovono entro l'orizzonte della meditazione heideggeriana sulla storia della metafisica (cosa che in *Essere e Tempo* è contenuta in un senso germinale). Cfr. anche Id., *Arguments d'une recherche*, Editions de Minuit, Paris 1969 e *Marx, penseur de la technique: De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, UGE/Les Éditions de Minuit, Paris 1961.

<sup>12</sup> La nota tesi di L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, tr. it. di E. Dorigotti Volpi, Bertani Editore, Verona 1976, pp. 81 ss., prevede che nei §§ 10 e 83 di *Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005<sup>5</sup>, p. 65 e p. 510 Heidegger stesse facendo riferimento al testo di G. Lukács, op. cit., pp. 107-316 e al suo concetto di "reificazione" (*Verdinglichung*). Lo stesso Lukács, nella prefazione all'edizione del 1967 (ivi, pp. XXII-XXIII), vede nel tentativo di Goldmann la conferma che il problema dell'estraniamento aveva travalicato i confini del marxismo ortodosso per imporsi entro il panorama marxista-esistenzialista nella Francia del secondo dopoguerra.

ne rigorosa delle indagini sulla storicità (*Geschichtlichkeit*) portate avanti da Droysen e Dilthey<sup>13</sup> e affinate per il tramite della fenomenologia husserliana, la quale non farebbe altro che prendere le mosse da un principio analogo a quello della dialettica: «Phänomenologie bedeutet: Frage und Zugang von den Gegenständen selbst leiten lassen, die Gegenständen voll in den Blick bringen»<sup>14</sup>.

Al pari della fenomenologia, la dialettica non è un metodo per così dire “arbitrario” e applicato dall'esterno al suo oggetto. Piuttosto, essa risulta corrispondere (*entsprechen*) al suo stesso oggetto, che è primariamente storico. Da tale corrispondenza scaturisce un certo tipo di conoscenza, la quale non si limita semplicemente a constatare dati di fatto, ma si spinge ad attuare quella trasformazione radicale reclamata dalla condizione di necessità in cui si trova il suo stesso oggetto. In sostanza, la dialettica muove dall'esserci storico-materiale per tornare a ritorcersi su di esso: è metodica (perché chiarifica le cose riguardo a un determinato esserci storico), ma anche teoria della rivoluzione. In tal modo Marcuse, recuperando il ruolo eminentemente pratico della conoscenza scientifica, intende inserirsi in quella crisi del marxismo che aveva contraddistinto lo sviluppo della seconda Internazionale<sup>15</sup> e che era stata portata alle estreme conseguenze dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d'ottobre.

Il marxismo [...] appare non come teoria scientifica, sistema delle verità il cui senso risiede solamente nella loro correttezza di conoscenze, ma come teoria dell'agire sociale, dell'azione storica. Il marxismo è la teoria della rivoluzione proletaria e la critica rivoluzionaria della società borghese; è scienza in quanto l'agire rivoluzionario, che vuole liberare e consolidare, ha bisogno della comprensione della sua necessità storica, ossia della verità del suo essere. Esso vive nell'inscindibile unità di teoria e prassi, scienza e azione, e ogni indagine marxista deve preservare questa unità come supremo filo conduttore<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 52. Su questo aspetto cfr. M. Dal Pra, *Presentazione* a H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1969, pp. XII-XIII.

<sup>14</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 58.

<sup>15</sup> Il lavoro di Marcuse si riallaccia direttamente alle posizioni di G. Lukács, op. cit., e K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, tr. it. di G. Backhaus, Sugarco, Milano 1978 - opere che nel dibattito marxista degli anni '20 avevano spostato l'attenzione sull'importanza della dialettica e della filosofia nell'impianto marxiano, distanziandosi dalla versione obiettivo-scientifica del socialismo della Seconda Internazionale. Non potendo affrontare l'argomento a causa della sua ampiezza, rimando alla puntuale ricostruzione di A. Arato, *Antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia*, in *Storia del Marxismo*, a cura di E. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri, V. Strada, C. Vivanti, vol. II, Einaudi, Torino 1979, pp. 693-757. Cfr. anche J. Abromeit, *Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger*, cit., pp. 133-135.

<sup>16</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 45.

Da queste affermazioni comprendiamo che il materialismo storico, se inteso come quell'insieme di conoscenze che si riferiscono all'esserci storico concreto-effettivo, non può mai essere considerato teoria scientifica se non comporta alcuna ripercussione sull'esserci storico attuale e dunque sull'accadere della storia stessa: «Le verità del marxismo non sono verità del conoscere, ma dell'accadere [*die Wahrheiten des Marxismus sind keine Wahrheiten des Erkennens, sondern des Geschehens*]»<sup>17</sup>.

Nei prossimi capitoli cercherò di indagare il modo in cui Marcuse intende correggere l'impostazione e i risultati dell'analitica esistenziale sullo sfondo di una riappropriazione critica di Marx. Per ragioni di metodo, in questa sede ho deciso di affrontare analiticamente soltanto l'articolo del 1928, presentandosi già come compito abbastanza oneroso rintracciare i diversi livelli di interpretazione che Marcuse, a confronto con la tradizione marxista, offre del testo heideggeriano.

## 1. *La Grundsituation del marxismo*

Si è visto come la questione della metodologia rappresenti un punto centrale nelle tesi di Marcuse. L'unità di teoria e prassi costituisce il fondamento della metodologia del sapere perché l'oggetto della conoscenza coincide col soggetto conoscente: «Al soggetto del conoscere l'oggetto della conoscenza che gli è assegnato non sta contro come un essere altro, a lui estrano (come accade invece nella conoscenza degli oggetti fisici), ma questo “vive in esso”, ha lo stesso modo d'essere»<sup>18</sup>. Il soggetto del conoscere è l'esserci storico nella sua costituzione materiale, così come l'oggetto del conoscere è lo stesso esserci storico nel suo esistere storico-materiale. La situazione in cui l'esserci pone la domanda sul suo essere-storico, comprendendo la propria posizione nel mondo e ricavando da essa un compito necessario, è chiamata da Marcuse la “situazione fondamentale” (*die Grundsituation*) del marxismo. La situazione-fondamentale non sta ad indicare una cornice di possibilità entro la quale possono accadere dei semplici “fatti”: affinché una prassi sia veramente storica, essa deve costituirsi come «possibilità dell'azione radicale [*Möglichkeit der ra-*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 46.

*dikalen Tat*]}<sup>19</sup> – ovvero un'azione che abbia *origine* da un esserci storicamente situato e che si riverberi su di esso, trasformandolo “alla sua radice”.

Ogni azione è un'umana “trasformazione di circostanze” [*Veränderung der Umstände*], ma non ogni azione trasforma anche l'esistenza umana. Si possono cambiare le circostanze senza cambiare l'esistenza dell'esserci umano che in - e con - queste circostanze vive. Solamente l'azione radicale trasforma con le circostanze anche l'esistenza umana che in esse agisce: “Il coincidere del cambiamento delle circostanze e dell'attività umana può solamente essere compreso e concepito razionalmente come prassi rivoluzionaria”.<sup>20</sup>

Se l'azione radicale coincide con la prassi rivoluzionaria, significa che nella situazione fondamentale dell'esserci umano ne va della possibilità della sua impossibilità, proprio perché l'esserci su cui tale azione deve riverberarsi si trova in una condizione di indigenza (*Notwendigkeit*)<sup>21</sup> - ossia il cui capovolgimento appare allo stesso tempo come bisogno impellente, ma anche come fattualmente impossibile. Questo connubio di necessità, indigenza e possibilità ad agire non è altro che la necessità, indigenza e possibilità della rivoluzione come azione storica. Pertanto «l'azione radicale ha una necessità immanente solo se essa è storica, se la sua necessità è una necessità storica, proprio perché l'esserci umano si realizza essenzialmente nella storia, attraverso la storia è determinato»<sup>22</sup>. Ma che cosa significa più propriamente che l'esserci umano ha una comprensione *storica* di se stesso? In che cosa consiste quella condizione materiale che fa dell'esserci un ente storicamente determinato? Perché tali condizioni devono costituire determinati momenti unici della storia? Più in generale, però, bisogna chiedersi: perché i fenomeni della *storicità* e della *storia* costituiscono lo sfondo e il riferimento ultimo entro il quale teoria e prassi marxista devono mantenersi?

<sup>19</sup> Ivi, p. 47.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 47-48. Il passo tra virgolette è tratto da K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in «Marx-Engels-Archiv», Bd. I, D. Rjazanov (a cura di), Verlagsgesellschaft mbH, Frankfurt a. M. 1926, p. 228.

<sup>21</sup> La lingua tedesca prevede che il termine *Notwendigkeit* sia letteralmente leggibile come *Wendung* (rivolgimento) della *Not* (indigenza). Quest'ultima significa soprattutto una *Notlage*, cioè una condizione di bisogno, nel senso del *Mangel* (carezza), della *Bedürftigkeit* (indigenza) e anche dell'*Armut* (povertà); condizione che non è un mero *negativum* se considerata come momento della *Notwendigkeit*: essa suggerisce piuttosto l'esigenza che la *Not* subisca un “rivolgimento” (*Wendung*). Questo rivolgimento-della-necessità diventa il “necessario” (*das Notwendige*) - ciò che doveva essere fatto perché era richiesto dalla situazione stessa. Marcuse gioca su questo fattore morfologico-lessicale e conferisce al termine una sfumatura deontologica. Cfr. H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 48. Considerazioni analoghe si trovano in Id., *Über konkrete Philosophie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 62, 1929, p. 118. Mi permetto di segnalare inoltre che anche lo stesso Heidegger farà ampiamente uso di questo schema linguistico per descrivere la possibilità del passaggio all'altro inizio della storia (cfr. M. Heidegger, *La storia dell'Essere*, tr. it. di A. Cimino, Marinotti, Milano 2012, p. 75).

<sup>22</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 48.

## 2. *Il materialismo storico e il fondamento della storicità*

Nell'*Ideologia Tedesca*<sup>23</sup>, abbandonata ben ottantasei anni alla “critica roditrice dei topi”, Marx e Engels propongono per la prima volta un’idea coerente della storia in base a quel complesso di conoscenze che costituiscono il fondamento del “materialismo storico”<sup>24</sup>. È proprio a partire da questo contesto teorico che Marcuse riprende liberamente alcuni concetti fondamentali dalla tradizione marxiana, con l’intento di fare luce sul fenomeno dello storico e della storia.

Questa concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l’uno sull’altro)<sup>25</sup>.

Ciò che per Marx e Engels costituisce il fondamento *reale-effettivo* della storia sono i processi di produzione. La “prima azione storica” consiste nella creazione dei mezzi per soddisfare i bisogni materiali (*Befriedigung der Bedürfnisse*) - produzione della vita materiale -, «condizione fondamentale di qualsiasi storia, che [...] deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini»<sup>26</sup>. In questo primo senso, ogni forma di azione storica è una forza produttiva ed ha già coinvolto in se stessa la natura, in quanto “ricambio organico” tra questa e l’uomo. Allo stesso tempo essa è ri-produttiva, in quanto ogni modo di produzione è un modo determinato di estrinsecare la vita effettiva degli uomini.

<sup>23</sup> K. Marx - F. Engels, *L’Ideologia Tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2018. Marcuse ha a disposizione solo la prima parte dell'*Ideologia Tedesca*, pubblicata per la prima volta in tedesco nel 1926 nel *Marx-Engels-Archiv*.

<sup>24</sup> Nonostante K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009, pp. 15-19 avesse notoriamente ridotto quest’opera a un “conto privato” che, insieme a Engels, avrebbe dovuto scontare con gli “ideologi tedeschi”, tuttavia lo stesso F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 14-15 non nega che proprio la prima parte del manoscritto contenga «una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica» (sottolineatura mia).

<sup>25</sup> K. Marx - F. Engels, *L’ideologia tedesca*, cit., p. 100.

<sup>26</sup> Ivi, p. 92.

Ogni azione conduce al soddisfacimento del bisogno, il quale ha come sua conseguenza la produzione di nuovi bisogni. Il momento della creazione di nuovi bisogni, e quello del loro conseguente soddisfacimento, costituisce la motilità primordiale del processo storico (*Grundbedingung aller Geschichte*): essa si manifesta soprattutto quando «gli aumentati bisogni creano nuovi rapporti sociali e l'aumentato numero della popolazione crea nuovi bisogni»<sup>27</sup>. Trovandosi la vita materiale a produrre continuamente i propri mezzi di sussistenza, nella creazione incessante di nuovi bisogni gli uomini si sottomettono di volta in volta a un'organizzazione sociale che stabilisce determinati rapporti (divisione del lavoro). Per comprendere il carattere "storico" di un determinato esserci, dunque, è necessario considerare il modo di produzione di tale esserci, ossia l'insieme delle forze produttive (*Produktionskräfte*) in atto insieme a uno stadio sociale determinato e ai rapporti di cooperazione - divisione del lavoro - che da questo scaturiscono. In tal senso l'attività umana è complessivamente un'elaborazione della natura da parte degli uomini e un'elaborazione degli uomini da parte degli uomini. Questa base materiale-effettiva della storicità sta a fondamento della "coscienza", che sorge soltanto nel momento in cui «interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale»<sup>28</sup>.

I tre momenti descritti da Marx ed Engels (forza produttiva, situazione sociale e coscienza) non si impongono come mere datità che indicano una struttura statica di ogni essere storico: questi possono e debbono entrare in contraddizione tra loro a causa della stessa divisione del lavoro e della creazione di rapporti antagonistici fra classi. Questo perché la storia

non è altro che la successione delle singole generazioni [*Aufeinanderfolge der Generationen*], ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata [...]. A mano a mano poi che nel corso di questo sviluppo si allargano le singole sfere che agiscono l'una sull'altra, a mano a mano che l'originario isolamento delle singole nazionalità viene annullato dal modo di produzione sviluppato dalle relazioni e dalla conseguente divisione naturale del lavoro fra le diverse nazioni, la storia diventa sempre più universale [...]»<sup>29</sup>.

Secondo la visione materialistica, la storia è effettivamente «un legame che assume sempre forme nuove»<sup>30</sup>, perché messa in atto da una continua dina-

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 83.

mica di creazione-soddisfacimento dei bisogni e da un incessante antagonismo di classe. Ma ora, scrivono Marx e Engels, si è in grado di assistere a dei processi inediti: l'introduzione di una nuova forza produttiva in Inghilterra può sovvertire l'intera esistenza della Cina e dell'India; la storia diviene universale, «e in connessione con tutto ciò, viene fatta sorgere una classe che deve sopportare i pesi della società, forzata al più deciso antagonismo contro le altre classi»<sup>31</sup>, la quale formando la maggior parte dei membri della società stessa è così in grado di prendere coscienza del suo ruolo rivoluzionario universale. Il proletariato è gettato nella necessità storica, attraverso la rivoluzione comunista, di sopprimere la divisione del lavoro e abolire il dominio di classe.

Alla luce di questo “patrimonio minimo” del materialismo storico, Marcuse può così rileggere la storicità propria dell'esserci umano nel contesto dello sviluppo storico universale: la situazione storica fondamentale viene a coincidere con quel momento irripetibile della storia universale in cui una classe, il proletariato, si presenta come «ultimo portatore del movimento storico [*als letzter Träger der geschichtlichen Bewegung erscheint*]]»<sup>32</sup>, ossia come quel concreto portatore dell'azione radicale in quanto, allo stesso tempo, portatore della sua coscienza di classe. L'idea stessa di conoscenza (*Erkenntnis*) dovrà essere conforme, allora, alla situazione fondamentale: la conoscenza proviene dall'esserci storicamente gettato nella sua condizione di classe universale, mostra ad esso come stanno le cose riguardo al proprio essere e rende tali cose non solo “vere” (*wirkliche*), in quanto corrispondenti a uno stadio dello sviluppo storico-sociale, ma anche efficaci (*wirksame*)<sup>33</sup>; la verità, cioè, come prodotto ultimo della chiarificazione esistenziale della condizione dell'esserci storico del proletariato, si trasforma in prassi, poiché l'esserci storicamente gettato nella situazione fondamentale non sta di fronte ad essa come a una realtà obiettiva, come a un qualcosa di semplicemente “corretto” (*richtig*)<sup>34</sup>, ma vi viene condotto dinanzi come a quella verità reale-effettiva del suo essere-nella-storia, costringendolo allora ad un agire pratico-rivoluzionario<sup>35</sup>. Le situazioni fondamentali sono proprio quei “rari attimi della storia”, quei *Wen-*

<sup>31</sup> Ivi, p. 99.

<sup>32</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 50.

<sup>33</sup> Id., *Über konkrete Philosophie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVII, 1929, p. 112: «So muss die Wahrheit im Existieren auch wirksam sein».

<sup>34</sup> Ivi, p. 113, n. 2.

<sup>35</sup> Cfr. Ivi, p. 111. Il concetto di verità per Marcuse è descrivibile solo nei termini di *Aneignung* (appropriazione), e non come mera “validità-oggettiva” (*Geltung*). Il che implica che si dà verità quando essa ha un “senso” per un determinato esserci storico.

*depunkte*<sup>36</sup> in cui la coscienza coincide con la prassi agente sulla realtà storico-sociale (e dunque anche su quella naturale) trasformandola radicalmente. Poiché gli uomini possono ignorare la loro condizione storica necessaria; possono fallire e degradarsi a semplici oggetti nel decorso della *Weltgeschichte*, ecco che il ruolo della conoscenza diviene assiale, in quanto condizione di possibilità della prassi.

Alla luce di ciò, Marcuse può concludere che il marxismo - se ricondotto alla sua matrice dialettico-filosofica - è in grado di garantire una spiegazione adeguata, attraverso il farsi coscienza del materialismo storico e della teoria della rivoluzione, della realtà diveniente della *storia* e del *fenomeno dello storico*. Come si inserisce l'analitica esistenziale in tutto questo?

### 3. Essere e Tempo e la teoria della storicità

Se è vero che Marcuse riconosce fin da subito l'eterogeneità della prospettiva marxiana rispetto a quella di Heidegger, dell'analitica dell'esserci, ciò nondimeno, «decisivo è il nuovo impulso filosofico che ha prodotto queste interpretazioni. Nella consapevolezza della sua acutissima necessità viene sollevata la domanda fondamentale di tutta la filosofia vivente: cos'è l'esistenza autentica e com'è possibile in generale l'esistenza autentica?»<sup>37</sup>.

Come già anticipato, l'impalcatura fenomenologico-esistenziale di *Essere e Tempo* ha il pregio di mettere in luce la struttura storica dell'esserci a partire dalla sua concretezza esistente: il fatto che l'analisi di Heidegger prenda le mosse dal fenomeno della significatività (*Bedeutsamkeit*) del mondo-ambiente; che la *praxis* rivesta un ruolo primario rispetto alla *theoria* (che deriva appunto da una modificazione della prima), rappresenta per Marcuse un punto di vista filosofico inedito nella filosofia "borghese" tedesca, sia in termini di superamento dei tradizionali problemi della conoscenza sia di consapevolezza della determinazione eminentemente pratica dell'esistenza umana<sup>38</sup>. Ma secondo Marcuse le analisi di Heidegger si spingono oltre. Costituendo l'"essenza" dell'esserci la sua esistenza, l'analitica esistenziale concepisce l'esserci come quell'ente che è rimesso costan-

<sup>36</sup> Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dell'evento)*, tr. it. a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, p.234; p.262; p. 310, *passim*.

<sup>37</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 55.

<sup>38</sup> Cfr. H. Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, cit., p. 115.

temente al suo essere in quanto avere-da-essere (*Zu-sein*), possibilità che può comportare la perdita di se stesso o il non essersi ancora conquistato. Essendo inoltre la condizione primaria dell'esserci l'essere anzitutto e per lo più deietto presso il mondo di cui ci *si* prende cura, ossia l'essersi costantemente smarrito dal se-stesso più autentico, l'esserci manifesta la possibilità strutturale, come sua possibilità più propria, di essere richiamato al suo se-stesso autentico smarrito nel si-stesso. Secondo Marcuse questo fenomeno è il punto centrale dell'analitica esistenziale, perché con la risolutezza (*Entschlossenheit*) «è aperta la strada per l'ostensione della storicità come determinazione fondamentale dell'esserci, e questo è il punto per noi decisivo della fenomenologia di Heidegger»<sup>39</sup>.

Nella risolutezza, effettivamente, l'analitica esistenziale giunge alla soglia della costituzione storica dell'esserci. Non è un caso che la *Entschlossenheit*, «il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole»<sup>40</sup>, pervenuto alla propria autenticità come decisione anticipatrice, piuttosto che sganciare definitivamente l'esserci dal mondo nel quale risultava deietto

modifica cooriginariamente l'essere-scoperto del "mondo" in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Il "mondo" utilizzabile non muta quanto al suo "contenuto" e la ricerca degli altri non viene cambiata, eppure l'essere-per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri vengono ora determinati in base al più proprio poter-essere se-Stesso dell'Esserci. La decisione, in quanto *autentico-esser-se-Stesso* non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. [...] La decisione porta invece il se-Stesso nel rispettivo essere-presso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri<sup>41</sup>.

Questo passo descrive in maniera sottile la natura pratico-agente propria dell'esserci "deciso". Per quanto qui la categoria stessa di "cambiamento" conosca una certa forma di moderazione, l'importante è che la decisione modifichi radicalmente lo sguardo e le possibilità per l'agire dell'esserci colpevole. Alla luce della chiamata della coscienza, l'esserci non potrà più progettarsi a partire dalla deiezione nel mondo-pubblico del si. Nella risolutezza l'esserci si comprende anzitutto a partire dall'essere suo proprio, dalla sua autenticità, e solo "in seguito" viene ri-gettato nel mondo-ambiente in cui era deietto e da cui ora desume le sue possibilità esistentive.

<sup>39</sup> Id., *Beiträge*, cit., p. 54 (sottolineatura mia).

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 354. Marcuse tralascia completamente l'analisi della chiamata della coscienza, così come la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia e l'essere-per-la-morte.

<sup>41</sup> Ivi, p. 355.

Avviene qui un movimento allo stesso tempo contrario e complementare rispetto a quello della chiamata della coscienza (§§ 57-60): mentre questa riprendeva l'esserci dalla deiezione (angoscia) e lo rigettava alla sua possibilità più propria (essere-per-la-morte), la decisione ri-getta l'esserci autentico al suo proprio mondo, ma con la differenza che ora quel "Ci" in cui l'esserci viene gettato, e che deve nuovamente assumere, è dischiuso in base ai momenti essenziali della cura (esistenzialità - fatticità - deiezione) come un *esser-ci* autenticamente deciso nella situazione (*Situation*). In tal senso Marcuse dimostra di avere compreso che la risolutezza non è una liberazione assoluta dall'esistenza deietta dell'esserci. Infatti nella situazione l'esserci ri-gettato nella fatticità si è anzitutto reso libero *per la propria ripresa*, desumendo le possibilità esistentive proprio dalla sua gettatezza: «Anche nella risolutezza, nella quale si costituisce l'essere autentico dell'esserci, questi resta deietto. La sua libertà consiste solo nella disponibilità totale ad assumere quell'eredità nel compimento, spontaneamente accettato, della necessità»<sup>42</sup>.

Di conseguenza l'esserci può ora progettarsi nelle sue possibilità esistentive in base all'assunzione di un'eredità (*Übernahme der Erde*); esso comincia ad agire e a progettarsi storicamente. Con l'assunzione dell'eredità l'esserci è deietto nella sua storia, ma al contempo è pro-gettato nel suo essere-avanti-a-sé come stante di fronte al proprio destino. Il destino rappresenta ora il corrispettivo del momento dell'esistenzialità, perché radicato nel futuro autenticamente compreso, ma questo si dischiude solamente nell'unità con la gettatezza storica dell'esserci. In tale possibilità ereditata e aperta al proprio destino l'esserci ha l'occhio per il proprio tempo, è pronto ad accogliere il farsi-incontro delle circostanze: nel suo essere-presso l'ente intramondano è pronto ad "agire" per esso, reclamando il suo autentico ruolo nella "fedeltà" alla propria ripetizione e nella "lotta" (*Kampf*) per il proprio destino.

In questo contesto è ben evidente come la *Grundverfassung* della storicità possa imporsi come fondamento del dialogo con la "filosofia pratica": la prassi originaria dell'esserci diviene azione storica "radicale", perché l'esserci storicamente fondato deve prima essersi ripreso dalla sua deiezione, tornando infine a progettarsi a partire da quest'ultima. L'autentico progettarsi storico dell'esserci attinge dunque da un essente-stato che assume la forma di una ripetizione (*Wiederholung*), la quale non è una mera "restaurazione", ma appropriazione aperta al proprio destino delle possibilità che,

<sup>42</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 54.

in quanto assunte, l'esserci storicamente situato si tramanda criticamente. Non è un caso che Heidegger riconduca i tre tipi di storiografia descritti da Nietzsche nella *Seconda inattuale* alla storicità estaticamente fondata dell'esserci, e che arrivi a comprendere ogni forma di "ripetizione" come *critica del presente*:

Ma nella misura in cui l'oggi è interpretato in base alla comprensione ad-veniente-ripetente della possibilità di esistenza afferrata, la storiografia autentica diviene una de-presentificazione dell'oggi, cioè una separazione dolorosa dalla pubblicità deiettiva dell'oggi. La storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del «presente»<sup>43</sup>.

Già nel § 74 Heidegger aveva definito la ripetizione come un *Widerruf*, in quanto questa non può presentarsi come una mera restaurazione del passato. Scaturendo da un progetto storico dell'esserci (che dunque si è già ripreso dalla deiezione), essa deve costitutivamente scontrarsi con l'oggi ed essere, piuttosto che una passiva accettazione di una eredità, la contro-risposta che l'esserci storico dà non solo all'oggi da de-presentificare, ma anche all'eredità stessa che viene assunta in vista dell'oggi. Marcuse comprende questo aspetto eminentemente "critico" della ripetizione, tanto da concepire il *Widerruf* non come un «semplice rivivere [*bloßes Wiederleben*], restituzione dell'esistenza passata-deietta, ma qualcosa di nuovo, una risposta alle possibilità passate. In quanto tale la contro-risposta deve necessariamente scontrarsi con l'oggi [*Und als solche muss sie notwendig mit dem Heute zusammenstoßen*] e può essere conquistata soltanto in contrapposizione all'esistente faticamente nell'oggi»<sup>44</sup>.

#### 4. *Attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*

A questi punti Marcuse può chiedersi lecitamente se l'impostazione metodica di Heidegger possa avere una validità di fondo per il materialismo storico. Come già anticipato, la ricerca svolta da Heidegger non rimarrebbe all'altezza del suo compito storico, perché le questioni esistenziali, se «poste e risolte per l'esserci in generale, sono vuote, cioè senza obbligazione [*Verpflichtung*] o fede, caratteri che devono essere loro attribuiti in quanto problemi esistenziali»<sup>45</sup>. Nonostante con Heidegger la filosofia ritorni a presentarsi nel suo senso più

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 466.

<sup>44</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 54.

<sup>45</sup> Ivi, p. 56.

alto come scienza pratica, questa esaurisce il suo *radikaler Anstoß* nell'astrattezza della sua analisi. Heidegger non pone minimamente la domanda sull'esserci contemporaneo: l'oggi che questi conclama in *Essere e Tempo* non è l'oggi di una situazione storica determinata, né rimanda a una meditazione sul destino storico dell'uomo contemporaneo. In sostanza, in *Essere e Tempo* mancherebbe una visione della storia, una conoscenza che comprenda i differenti mondi storici-concreti in quel processo di superamento e trapasso, governato nel suo fondamento dalla lotta di classe, che invece la dialettica storico-materialistica è in grado di individuare.

Dal momento che l'analitica esistenziale non coinvolge alcuna forma di processualità storica, la stessa prassi rivoluzionaria perde il suo carattere storico concreto. Si può capire allora il motivo per il quale la fenomenologia deve subire la sua correzione attraverso la dialettica: quest'ultima infatti indaga la legge dello sviluppo «del trapasso dei fenomeni da una forma all'altra, da un ordinamento di quel nesso a uno nuovo»<sup>46</sup>, il cui «valore scientifico [...] sta nella spiegazione delle leggi specifiche che regolano nascita, esistenza, sviluppo e morte di un organismo sociale dato, e la sua sostituzione da parte di un altro, superiore»<sup>47</sup>. Nel più autentico valore che Marx assegna alla dialettica, l'indagine di una forma di esistenza storica si appropria del suo materiale nei particolari, lo analizza nelle sue differenti forme di sviluppo e ne rintraccia l'interno concatenamento per inserirsi nello stesso trapassare del fenomeno, «perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente [la dialettica, *scil.*] include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto»<sup>48</sup>. La metodica del pensiero marxista, al contrario dell'analitica esistenziale, dimostra di essere «all'altezza dell'immanente necessità del movimento storico (*geschichtliche Bewegung*)»<sup>49</sup>, in quanto non solo comprende il processo storico diveniente-reale, ma si pone anche al suo interno estenuandone il momento negativo.

Se certamente Marcuse tende a leggere nella struttura estatico-temporale dell'esserci il fondamento di una teoria rivoluzionaria, questo non si può certo dire che fosse lo stesso intento di Heidegger: per costui la temporalità è condizione di possibilità dell'esistenza storica dell'esserci, ma solo in quanto

<sup>46</sup> K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, vol. 1.1, tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 43.

<sup>47</sup> Ivi, p. 44.

<sup>48</sup> Ivi, p. 45.

<sup>49</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 58.

la temporalità è il senso della cura. La divergenza di impostazione non può che condurre a una divergenza complessiva di risultati. Mentre Marcuse può ricavare da Heidegger le radici ontologiche della prassi rivoluzionaria, l'analitica esistenziale mostra semplicemente di aver individuato nella temporalità il senso e la struttura della cura; risultato che già preliminarmente deve mirare al senso dell'Essere.

Per la stessa ragione di fondo, Marcuse può leggere l'essere-nel-mondo in base alla modificazione materiale dello stesso concetto di "mondo", ma l'impianto trascendentale dell'analitica esistenziale non consente di vedere proprio quella concretezza che ogni dialettica materialistica intende portare allo scoperto: «Come deve determinarsi più da vicino questo concreto complesso di significatività (*Bedeutungszusammenhang*)?»<sup>50</sup>. Heidegger non ha accennato in nessun luogo alla differenza specifica tra i diversi tipi di "mondi" storicamente concreti. Per questo motivo Marcuse contrappone al suo mero essere-nel-mondo il concetto di *Lebensraum*<sup>51</sup>. Con questo termine egli intende il concreto complesso di significatività entro il quale si dispone la *Mitwelt* e la *Umwelt*. Questo è il contro-rispettivo storico concreto del *freischwebendes Abstraktum*<sup>52</sup> del concetto di mondo, è la sua costituzione materiale (*der materiale Bestand der Geschichtlichkeit*) che comprende forze produttive e rapporti di produzione. Il *Besorgen* descritto da Heidegger diviene allora una *Sorge um seine Produktion und Reproduktion*<sup>53</sup>, cura che non determina una priorità logica del "materiale" sullo "spirituale", ma che coinvolge ambo i fenomeni nella loro co-originarietà storico-esistenziale<sup>54</sup>.

Ma allora che rimane della *fenomenologia* del materialismo storico se questa porta l'esserci nell'astrazione a causa della sua stessa impostazione di fondo? Nonostante la sua distanza dal mondo storico-concreto, alla fenomeno-

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Sorprendente è che Marcuse impieghi qui un termine di cui si stava già appropriando la rivoluzione conservatrice. Su questi aspetti cfr. Id., *Heideggerian Marxism*, cit., pp. 199-201, n. 57 e A. Söllner, *Disciples de gauche de la révolution conservatrice: La théorie politique d'Otto Kirchheimer et de Herbert Marcuse dans les dernières années de la République de Weimar*, in *Weimar ou l'explosion de la modernité*, a cura di G. Raulet, Éditions Anthropos, Paris 1984, pp. 113-30.

<sup>52</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 62.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Interessante notare come, a discapito di talune interpretazioni riduzionistiche del materialismo, Marcuse riprenda le tesi di K. Liebknicht, *Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig 1922, pp. 95 ss, il quale insiste sul fatto che le radici dei rapporti economici possono e debbono essere riscontrate in ambiti non direttamente economici, ossia nelle ideologie, le quali, piuttosto che risultare semplici emanazioni del processo produttivo, operano altresì in esso come un'unità organica di causazione.

logia spetterebbe comunque un compito assai importante, soprattutto perché la dialettica

non deve accontentarsi nella sua analisi di stabilire il luogo storico delle singole datità, di constatarne il radicamento in una situazione storica dell'esistenza umana, - ma deve anche indagare oltre, vedendo se tale datità si esaurisca in quella o se in essa non sia immanente anche un proprio senso, certo non extrastorico, ma tuttavia permanente attraverso ogni storicità [*ob ein durch alle Geschichtlichkeit während eigener Sinn innewohnt*]<sup>55</sup>.

In questo modo la dialettica potrebbe raggiungere un affinamento metodologico più adeguato rispetto al suo oggetto di indagine, ossia la possibilità di scovare, al di là della concretezza della sua analisi, un aspetto permanente dell'esserci-storico che si manifesti in ogni forma storico-concreta. In sostanza, la fenomenologia del materialismo storico sarebbe in grado di guadagnare un tipo di conoscenza che ambisce alla struttura stessa della storicità (*Struktur der Geschichtlichkeit*), la quale solamente Dilthey aveva sistematizzato prima di Heidegger. La fenomenologia del materialismo storico avrebbe il grande vantaggio di scoprire che «tutte le verità che riguardano la struttura della storicità in generale e dell'esserci storico in generale [*die Struktur der Geschichtlichkeit überhaupt und des geschichtlichen Daseins überhaupt*] sono, in questo senso, universalmente valide»<sup>56</sup>. Tentativi di stabilire più specificamente i momenti di questo tipo di fenomenologia vengono avanzati da Marcuse nella parte finale del suo contributo, ma si limitano a definire in un senso ancora germinale (come germinale era la comprensione del materialismo storico nella *Ideologia Tedesca*) la struttura del *Lebensraum*, determinato in senso primario dai bisogni esistenziali (*existenziale Bedürfnisse*) e modificato nei suoi ampliamenti e restringimenti storici.

In tale contesto Marcuse sembra intuire un aspetto che diverrà fondamentale per lo Heidegger degli anni '30: i cambiamenti storici dell'esserci sono allo stesso tempo mutamenti del suo essere-nel-mondo, e dunque «ogni movimento autenticamente storico si rivela come “mutamento di senso” [*erweist sich jede eigentlich geschichtliche Bewegung als “Sinn-Veränderung”*]»<sup>57</sup>. Ciò nonostante, la spinta ermeneutica dei *Contributi* di Marcuse sembra esaurirsi in una serie di considerazioni alquanto sommarie, in vere e proprie suggestioni che lasciano trasparire non solo forzature testuali evidenti del testo heideggeriano, ma anche

<sup>55</sup> H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 59.

<sup>56</sup> Ivi, p. 60.

<sup>57</sup> Ivi, p. 66.

snodi teoretici non totalmente esplicitati. A puro titolo esemplificativo, Marcuse intravede un'analogia tra i fenomeni della deiezione e della reificazione, ma egli non si spinge a un'analisi del valore d'uso e di scambio (cosa presente in Lukács) né considera che per Heidegger la deiezione non è una condizione che può essere eliminata, ma che piuttosto rappresenta lo scadimento necessario dell'esistenza dalla quale l'esserci, nei rari istanti in cui agisce storicamente, si riprende e in cui sempre ritorna. Da notare infine, come Marcuse tenda a scambiare la coscienza storica dell'esserci (che per lui coincide con la coscienza di classe) con la coscienza della finitudine dell'esistenza, che invece Heidegger si sforza di mettere in luce nella situazione emotiva dell'angoscia e nel precorrimiento. La lettura di *Essere e Tempo* proposta da Marcuse si mostra dunque potenzialmente in grado di ricavare un'ontologia dell'esistenza storica e dell'agire rivoluzionario, ma questo avviene a patto di leggere Heidegger senza quegli elementi tipicamente aristotelici e luterani - argomento di studio della tradizione ermeneutica<sup>58</sup> - che hanno svolto un ruolo così importante nella genesi di *Essere e Tempo*.

<sup>58</sup> Cf. F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, in «Filosofia Politica», n. 3, 1998, p. 381: «Oggi, dopo la pubblicazione dei corsi universitari del giovane Heidegger, abbiamo la possibilità di verificare quanto la riscoperta gadameriana della *phronesis* - al pari della ripresa dell'idea di *praxis* da parte di H. Arendt, anch'essa allieva di Heidegger - dipenda dall'interpretazione di Aristotele proposta da Heidegger nei suoi primi corsi universitari di Friburgo e Marburgo. E appare sempre più chiaro che questi corsi rappresentano la lontana "preistoria" della "riabilitazione della filosofia pratica" avvenuta negli anni Sessanta e Settanta». Sull'argomento si veda anche L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987, mentre circa Lutero e Aristotele nella genesi di *Essere e Tempo* rimando a Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 1995 e A.P. Ruoppo, *L'attimo della decisione: su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Il Melangolo, Genova 2011.



# Caducità e destino. Su Adorno e Heidegger

Luca Scafoglio

## 1. La “rovina” dell’essere

Il confronto con l’ontologia costituisce per la teorica critica una dimensione di fondo, in cui ne va del proprio statuto. Il presente lavoro ne indaga le premesse nella ricerca adorniana quale si snoda tra la fine degli anni Venti e l’inizio del decennio successivo: quando essa prova a dischiudere, a contatto con le figure più recenti della “rovina” del pensiero sovrano, lo spazio concettuale nel quale far cristallizzare i motivi benjaminiani della configurazione e della storia naturale, definendo in tal modo una propria postura di pensiero<sup>59</sup>. In questo quadro, della proposta ontologica è interrogata la misura in cui essa esibisca una lesione reale dell’idealismo. A imporre il confronto con Heidegger è, non da ultimo, il dibattito filosofico nell’ambito del quale maturano le riflessioni del giovane Adorno. La conferenza *L’idea di storia naturale* lo richiama esplicitamente, presentandosi come una prosecuzione della «cosiddetta discussione francofortese»<sup>60</sup>. Riferimento diretto è qui al *Kränzchen*, il “circolo ristretto”, ai cui incontri regolarmente tenuti al Café Laumer, prendono parte Paul Tillich, Karl Mannheim, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, nonché Kurt Riezler, amministratore della biblioteca dell’università, già funzionario con interessi politico-filosofici. Principalmente a quest’ultimo si deve il tentativo di mantenere aperto un ambito di discussione nel quale pren-

<sup>59</sup> Sulla più tarda critica adorniana di Heidegger, cfr. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, Bde. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970-1986, Bd. 6, pp. 413-523 (D’ora in poi: AGS); tr. it. a cura di P. Lauro, *Il gergo dell’autenticità. Sull’ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989; Id., *Ontologie und Dialektik* (1960-1961), a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002 (D’ora in poi: OD).

<sup>60</sup> Cfr. Id., *Die Idee der Naturgeschichte* (1932), in AGS 1, pp. 345-365; tr. it. a cura di F. Porcarelli, *L’idea della storia naturale*, in «Il cannocchiale», 2/1977, 1-2, pp. 91-112 (D’ora in poi: IN). La conferenza è tenuta il 15 luglio 1932 presso la *Frankfurter Ortsgruppe* della *Kant Gesellschaft*.

dono voce i maggiori rappresentanti di tre significativi orientamenti di ricerca nell'ambiente accademico francofortese: il seminario di sociologia, l'*Institut für Sozialforschung* e il socialismo religioso. Ad animare l'intellettualità francofortese più prossima ad Adorno sono state ugualmente la conferenza tenuta da Heidegger il 24 gennaio 1929 presso la *Frankfurter Kant Gesellschaft, Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*<sup>61</sup>, e, a giudicare dalle reazioni, la *Antrittsvorlesung* adorniana, dell'8 maggio del 1931<sup>62</sup>. In quest'ultima, peraltro, è già un primo rimando alle discussioni del "circolo", in particolare ai «rappresentanti dell'ontologia fondamentale» – il riferimento è allo stesso Riezler –, alle cui obiezioni è dedicata la parte conclusiva dell'intervento<sup>63</sup>.

In *L'attualità della filosofia* la critica adorniana dell'ontologia si snoda lungo due linee argomentative. La «domanda sull'essere in quanto tale» (*Frage nach Sein schlechthin*) formulata dai «nuovi progetti ontologici» – si sostiene in prima istanza – mira in verità all'«essere in quanto totalità» (*Sein als Totalität*): l'essere accessibile e corrispondente al pensiero, *Sein*, dunque, quale principio di pensabilità del reale. Da qui risulterebbe poi «l'idea dell'ente» (*Idee des Seienden*): la rappresentazione della realtà in quanto «compatta e conchiusa», dell'ente condotto a «chiara trasparenza»<sup>64</sup>. Precisamente tale pretesa di totalità rende prossima la "nuova ontologia" a quell'idealismo che pure questa intenderebbe lasciarsi alle spalle: in entrambi è la pretesa della ragione di «ritrovare se stessa nella realtà», in tal modo «giustificandola». Nell'ambito del seminario interno all'Istituto per la ricerca sociale che si tiene di lì a poco – e che per certi versi sembra documentare una prima prosecuzione della "discussione francofortese" già avviata –, Adorno chiarisce che il pensiero si fa idealistico quando assume quale proprio *organon* la nozione di "totalità", a garanzia che ciò che accade ogni volta sia inteso in quanto dotato di senso<sup>65</sup>. Ciò equivale all'articolazio-

<sup>61</sup> Cfr. M. Heidegger, *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 80/I, Klostermann, Frankfurt a. M. 2016, pp. 213-251. Su come la relazione di Adorno sull'idea di storia naturale costituisca una sorta di risposta alla conferenza heideggeriana: cfr. R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, Sviluppo teorico. Significato politico*, tr. it. di P. Amari, E. Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 105.

<sup>62</sup> Cfr. Th. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie* (1931), in AGS I, pp. 325-344; tr. it. di C. Pettazzi, *L'attualità della filosofia*, in «Utopia», 3/1973, n. 7/8, pp. 3-11 (D'ora in poi: AP). Il manoscritto è datato 7/5/31. Per un resoconto delle reazioni alla *Antrittsvorlesung*, cfr. Th. W. Adorno a S. Kracauer, 29 maggio 1931, in Th. W. Adorno, S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, a cura di W. Schopf, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 274-278.

<sup>63</sup> Cfr. AP, pp. 342 sgg.; tr. it., pp. 10 sg.

<sup>64</sup> AP, p. 325; tr. it., p. 3.

<sup>65</sup> Th. W. Adorno e altri, *Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus* (1931-32), in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bde. 1-19, a cura di G. Schmid Noerr, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985-1996, Bd. 12, pp. 349-397, qui p. 380. La traduzione, come in tutti i casi in cui non si dà edizione italiana, è mia.

ne di una «funzione simbolica»: tale la relazione tra singole determinazioni o anche “datità” e il senso stesso, unitario e presupposto, che ne fonda la connessione come proprio simbolo, lasciandosene mediare e al tempo stesso distinguendosi come un che di autonomo<sup>66</sup>. Lì dove ciò accade, è all’opera una «riduzione allo spirito» quale principio di senso del reale: nel concetto di totalità «non si cela altro, se non che tutto il reale, tutto ciò che in generale è conosciuto in quanto presente [*vorhanden*], dipende da questo spirito», del quale è dunque a sua volta «presupposta l’esistenza»<sup>67</sup>. Figure eminenti di un simile idealismo sono le variazioni della *Erkenntnistheorie* post-hegeliana: dal neokantismo alla fenomenologia. Il pensiero vi assume già i contorni della “filosofia della identità” – propriamente dell’identificazione, la cui formula compare poi esplicitamente nel *Kierkegaard*<sup>68</sup> –, giacché «qualcosa, che spirito non è, è riprodotto a imitazione [*nachgebildet*] dello spirito e riplasmato sul modello di questo, finché appare come se fosse spirito»<sup>69</sup>.

Nella riformulazione adorniana, l’“essere” dunque coincide in prima istanza col principio di autotrasparenza del reale: esso «determina l’ente in quanto ente»<sup>70</sup> in quanto ne fissa la condizione di emergenza in una pensabilità totale. D’altro canto – si dischiude qui la seconda linea argomentativa –, il dislocamento della problematica da cui muove la “nuova ontologia” restituisce una situazione nella quale l’identità di pensiero e essere «è andata in frantumi», sicché anche «l’idea dell’ente» – con ciò la sua la rappresentazione totale che raccoglie il reale in unità di senso – «è persa». È allora che, di fronte a una realtà divenuta impenetrabile e come ritrattasi, l’essere deperisce a «vuoto principio formale, la cui arcaica dignità aiuta a rivestire qualsivoglia contenuto»<sup>71</sup>. Il peculiare spessore ontologico in cui si fissa in Heidegger l’irriducibilità dell’essere rispetto all’ente – «l’essere dell’ente non “è” esso stesso un ente» –

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, p. 383. Sulla distinzione di allegoria e simbolo, qui implicata, cfr. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rohwolt 1928, poi in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Bde. 1-7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1989, Bd. 1/I, p. 343; tr. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, in *Id.*, *Opere Complete*, voll. 1-9, ed. it. a cura di E. Gianni, Einaudi, Torino 2000-2010, vol. 2, pp. 69-268, qui pp. 202 sg. (D’ora in poi: UDT).

<sup>67</sup> Cfr. Th. W. Adorno e altri, *Wissenschaft und Krise*, cit., p. 395.

<sup>68</sup> Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Mohr, Tübingen 1933, poi in AGS, Bd. 2, p. 107; tr. it. di A. Burger Cori, *Kierkegaard. La costruzione dell’estetico*, Longanesi, Milano 1962, p. 191 (D’ora in poi: K).

<sup>69</sup> Th. W. Adorno e altri, *Wissenschaft und Krise*, cit., p. 385.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (I ed. 1927), p. 8; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976 (D’ora in poi SuZ), p. 21.

<sup>71</sup> AP, p. 325; tr. it., p. 3.

o, meglio, del «senso dell'essere» rispetto all'«essere dell'ente»<sup>72</sup>, costituisce agli occhi di Adorno non altro che l'ipostatizzazione, la sostanzializzazione di una mancanza, di una distanza incolmabile: documenterebbe l'impraticabilità della via idealistica, ma anche l'incapacità del pensiero di penetrare le ragioni di tale fallimento sino alle radici della propria pretesa, aprendo così all'assunzione di una nuova postura.

In luogo della «storia originaria [*ursprüngliche Geschichte*] dell'esserci», richiamata nella conferenza heideggeriana di Francoforte quale «originario accadere della comprensione d'essere dell'esserci»<sup>73</sup>, ciò di cui si avverte sin d'ora l'esigenza è una *Urgeschichte* dell'"essere", o, se si vuole – nuovamente nell'accezione benjaminiana del termine – una "storia naturale" del pensiero: storia che, dalla sua intronizzazione a istanza sovrana, lo riconduca al peculiare movimento di un ente<sup>74</sup>. L'"essere" deve risulturne quale "rovina": nella sua pretesa irriducibilità all'ente, esso diviene il ricettacolo, l'ultimo feticcio della sovranità del pensiero, mentre ne esibisce, suo malgrado, il carattere fitizio.

## 2. *Oblio dell'ente*

La divergenza dalla prospettiva heideggeriana è profonda. In quella di Adorno ne va piuttosto – si può sostenere – di un 'oblio dell'ente', quale susunzione di questo alle condizioni di pensabilità e insieme rimozione di tale *Ur-pseudos* – è l'arbitrio costitutivo della *ratio* autonoma e, con questa, dello stesso "essere". Di ciò la nuova domanda ontologica opererebbe una "ripetizione". Proprio mentre interroga l'ente «a proposito del proprio essere»<sup>75</sup>, e pare promettere così l'accesso ad una dimensione dell'ente stesso celata alla consueta oggettivazione teorica e l'incrinatura della reificazione, la *Seinsfrage* deve, sin da principio, lasciarselo alle spalle: la determinatezza spazio-temporale delle "cose" e, tra queste, dei nessi di vita, è, in forza del peculiare movimento "dall'esterno verso l'interno"<sup>76</sup>, ricondotta alla *Offenbarkeit* – rinviene

<sup>72</sup> SuZ, pp. 8, 15; tr. it., p. 21, p. 27.

<sup>73</sup> Id., *Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, p. 237.

<sup>74</sup> È «l'orgoglio dello spirito creato che si pone in trono come creatore e tanto più in basso affonda nella natura quanto più crede di sfuggirle levandosi verso l'alto»: K, p. 83; tr. it., p. 150. Sulla nozione di *Urgeschichte*, cfr. UDT, p. 342; tr. it., p. 202.

<sup>75</sup> SuZ, p. 9; tr. it., p. 22.

<sup>76</sup> «nicht aus einem Innen nach Aussen, sondern eher umgekehrt»: M. Heidegger, *Philosophische Anthropologie*

nella trascendenza dell'esserci la condizione della propria emergenza –, per smarrirvi ogni spessore e esserne restituita come “semplice presenza”.

Nella «“presupposizione” dell'essere»<sup>77</sup>, riletta in chiave adorniana, l'intento di ogni precedente conoscenza ontologica deve vedersi – malgrado la “distruzione” – confermato, in quanto ricondotto a momento costitutivo del *Dasein*. Si lascerebbe cogliere sin d'ora una circolarità differente da quella contro la quale Heidegger si para, e sulla quale Adorno tornerà in modo tematico nel suo più tardo confronto con l'ontologia heideggeriana<sup>78</sup>. Da un canto, in quanto fa gravare sull'umano l'intera domanda sull'essere, l'autore di *Sein und Zeit* deve mettere a nudo, al fondo di ogni riflessione che si vuole “ontologica”, il «comportamento di un ente»<sup>79</sup>: è questo che ‘ontologizza’ – dischiude la dimensione dell'essere, nella diversa accezione che tale movimento assume in Heidegger e in Adorno. Dall'altro, precisamente il riferimento all'essere conferisce a tale comportamento, alla riflessività dell'umano, il suo peculiare statuto ontologico, orientandone l'interpretazione secondo un *logos* il cui «primato» lo fa autonomo e lo stacca in modo irreversibile dallo sfondo dell'ente – nei confronti del “discredito ontologico” così riversato sul mondo naturale una riserva affine sarebbe stata avanzata da prospettive anche distanti dalla teoria critica<sup>80</sup>. Per un verso lo ‘sfondamento’ ontologico pare ritrarsi nuovamente nella sfera del soggetto, per dispiegarvi quell’“ordine dell'essere” (*Seinsordnung*) cui l'empirico continua a negarsi. Per l'altro, la realtà, riassorbita nel campo della soggettività quale condizione del suo apparire, conserva rispetto a quella una irriducibilità che la nozione di “essere” si limita a registrare quale incrinatura dell'immanenza fenomenologica e «negazione del soggettivo»<sup>81</sup>.

*und Metaphysik des Daseins*, p. 238. Cfr. *ivi*, pp. 238 s.

<sup>77</sup> SuZ, p. 11; tr. it., p. 23; cfr. SuZ, pp. 299 sgg.; tr. it., pp. 278 sgg.

<sup>78</sup> Cfr. la discussione della *Vorgängigkeit* dell'essere in OD, pp. 95 sgg.

<sup>79</sup> SZ, p. 7; tr. it., p. 20.

<sup>80</sup> Cfr., a titolo esemplificativo, da una prospettiva interna alla fenomenologia, l'obiezione di Brisart, secondo il quale si rinnoverebbe nella onto-teologia heideggeriana «un motivo metafisico assai rischioso», e cioè «la tendenza ad elevare tra l'esser-ci del mondo e l'esser-ci dell'uomo una barriera di totale esclusione ontologica»: R. Brisart, pp. 55-72, qui p. 60 e p. 67.

<sup>81</sup> AP, pp. 327 sg., 330; tr. it., pp. 4-5. Sulla nozione di «materiale *Phänomenologie*», di cui il Francofortese fa uso tra i primi a indicare le elaborazioni fenomenologiche, tra le quali si colloca la prospettiva heideggeriana, all'insegna del «passaggio dalla regione formale-idealistica a quella materiale e oggettiva», cfr. AP, p. 328; tr. it., p. 5; in seguito Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, Bd. 1, p. 197; tr. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, p. 188. Sugli sviluppi ontologici della fenomenologia, cfr. recentemente gli studi raccolti in «Discipline filosofiche», 26/2016, 1, *Ontologie fenomenologiche*, a cura di S. Bertolini, F. Fabbianelli.

Il riferimento al “nulla”, in cui si raccoglie la distanza dal pensiero della tradizione, è frattura del senso e crisi della totalità, lesione dell'idealismo e apertura alla discontinuità reale da cui si leva il pensiero, ma anche ritrascrizione, in ciò, di un “senso dell'essere”<sup>82</sup>. Da qui lo statuto precario del complesso di angoscia, morte e gettatezza, quali articolazioni del nulla in categorie ontologiche, in verità ampiamente infiltrate dalla finitezza del vivente, dunque dalle corrispondenti determinazioni ontiche. La trascendenza dell'esserci ne è restituita, suo malgrado, quale «trascendenza al vitale essere così» (*Transzendenz zum vitalen Sosein*)<sup>83</sup>. L'ontologia – tale la conclusione di Adorno – si scioglie in una «metafisica della morte» e la fenomenologia «trapassa in vitalismo». Al tempo stesso, la fluidificazione dei confini tra la sfera ontologica e quella ontica, l'elevazione dunque da grandezza empirica a *Wesenbestimmung*, immette la morte in un campo di ambivalenza: non si limita a rendere accessibile la dimensione naturale, vivente, delle cose, ma ne offre, al tempo stesso, la sanzione, ‘assolutizzandola’ – la conferma, mentre la trasfigura, provando a strapparne di nuovo un senso. Perciò l'ente vi compare sotto l'indice della colpa: assume i contorni di quel «creato abbandonato» che Adorno rinviene nell'opera di Kierkegaard, all'insegna dell'ostilità che lo spirito sovrano da sempre manifesta nei confronti della natura<sup>84</sup>.

### 3. Storia e configurazione

È noto come l'alternativa adorniana si raccolga nel programma di una filosofia come configurazione: lavoro di disposizione esercitato su plessi scientifico-disciplinari e costruzioni filosofiche, sino a farne emergere gli «elementi singoli e dispersi», per raccogliarli non in una totale e definitiva *Seinsordnung*, ma in «tentativi di disposizione» – *Versuchsanordnungen* –: figure esposte alla possibilità di intersecarsi, sovrapporsi, riscriversi, la cui pretesa di verità ri-

<sup>82</sup> Vitiello rileva come proprio di fronte alla domanda «sul sorgere dell'uomo dall'altro da sé» si giochi in Heidegger la forza decostruttiva del “nulla” rispetto all'ontologia tradizionale, quale denuncia del paralogismo della ragione che «fa la storia di se stessa, anticipando sé a sé, ritrovando se stessa in quel che assume essere ‘prima’ di lei»; rileva però ugualmente come tale istanza dia luogo a una genealogia mancata, proprio in quanto il vivente e l'umano – il *Dasein* – rimangono meramente giustapposti: cfr. V. Vitiello, *La radice dell'intenzionalità: Husserl e Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 127-154, qui, rispettivamente, p. 49, p. 147, p. 150.

<sup>83</sup> AP, p. 330; tr. it., p. 5.

<sup>84</sup> K, p. 66, p. 78; tr. it., p. 119 e p. 140. Cfr. SuZ, § 58.

posa sulla capacità di avvicinare e lasciar condensare attorno a sé una «realtà priva di senso»<sup>85</sup>. Ora, precisamente la rivisitazione del motivo benjaminiano della costellazione equivale per Adorno a una riformulazione del rapporto di «ontologia e storia»<sup>86</sup>: se l'opera della configurazione riposa sulla movenza di un pensiero che, in luogo della pretesa di sovranità della *ratio* autonoma, «si arresta e trattiene» (*stehen bleiben*) lì dove «la realtà irriducibile irrompe», tale “irruzione” si compie «in modo concretamente storico» (*konkret geschichtlich*). “Storia” è pertanto, in prima istanza, ciò che «impone l'alt al pensiero» altrimenti tendente all'autonomia, negandosi a un senso complessivo. Nella formulazione del nesso “ontologia e storia” si raccoglie però una ulteriore esigenza. Ne va certo dell'opposizione “storia *versus* essere”, inteso quest'ultimo come garante della totalità di senso; nel contempo, rimane la questione di come lo storico debba intendersi alla luce dell'«esclusione di ogni questione ontologica in senso tradizionale»<sup>87</sup> – nell'ambito della quale deve ricadere lo stesso progetto heideggeriano –: la domanda se e in che termini “ciò che è storico” (*das Geschichtliche*) possa rivendicare uno specifico spessore ontologico, se possa cogliersi cioè un “essere della storia” o darsi – come le formule adorniane paiono suggerire sin d'ora – una ontologia ‘senza essere’. Tali questioni si lasciano ulteriormente determinare in quanto rimandano, sovrapponendovisi, a quelle poste a Adorno dalle “immagini storiche” benjaminiane – dalle implicazioni teoriche di cui quelle sono cariche. Si tratterebbe cioè di rendere conto della storia stessa, in quanto incisa dalle “immagini” del pensiero, cristallizzata in esse – della stessa configurazione quale specifico accesso allo storico.

Del libro di Benjamin sul barocco, la riserva di Adorno è rivolta alla dottrina delle idee: egli vi coglie – richiama in una nota a Kracauer – l'inclinazione a un «piatto platonismo, ostile alla storia e davvero mitologico», in fondo non a caso ripetutamente relato all'eidetica fenomenologica<sup>88</sup>. Che lo statuto delle idee benjaminiane rimanga estremamente problematico trova conferma nei protocolli del seminario *über Benjamins* “*Ursprung des deutschen Trauer-*

<sup>85</sup> AP, p. 335, p. 341; tr. it., p. 7, p. 10.

<sup>86</sup> AP, p. 337; tr. it., p. 8. Sulla presenza dei motivi benjaminiani nel giovane Adorno, cui farebbe seguito, intorno alla metà degli anni Trenta, una maggiore presa di distanza, e sul teologico quale oggetto del contendere, cfr. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, tr. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2003, pp. 197 sgg., 293, e S. Breuer *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, p. 109, p. 209, p. 233.

<sup>87</sup> AP, p. 339; tr. it., p. 9.

<sup>88</sup> Th. W. Adorno a S. Kracauer, 12 maggio 1930, in Th. W. Adorno, S. Kracauer, *Briefwechsel*, cit., pp. 208 sg.

*spiels*”, tenuto da Adorno nel semestre estivo del 1932. Per un verso, vi torna la domanda se il metodo di Benjamin non debba dare luogo alla «giustapposizione di distinte formazioni dell'essere [*Seinsgebilde*], in sé compiutamente conchiuso e eterne», quali «eterne idee platoniche», tanto da smentire e abbandonare il proprio materiale storico, «negarlo» (*Aufhebung*), per trapassare in «idea statica, persistente e assicurata in eterno»<sup>89</sup>. Insomma, inquieta Adorno l'inclinazione ad un primato della visione, tale da spingere Benjamin in prosimità, più che della fenomenologia, delle sperimentazioni del *George-Kreis*<sup>90</sup>.

Per l'altro, come il tema dell'*Intentionslose* deve segnare per Benjamin la distanza dagli «adepti di tutte le dottrine rientranti nel paganesimo neoplatonico»<sup>91</sup>, così Adorno prova a far valere delle idee una «demarcazione rispetto alla dottrina platonica delle idee»<sup>92</sup>, accentuandone il carattere storico, quindi risolvendole in costellazioni spazio-temporali, quali formazioni che fanno la loro comparsa in un preciso momento storico, per dileguare insieme con quella specifica congiuntura – irriducibili alle condizioni precedenti, e in questo senso “originarie”, eppure possibili solo sulla base di quelle situazioni. Nella persistenza statica di tali *Gebilde* dovrà riconoscersi allora un che di storico, essi esibiscono il carattere della «rovina»: la loro eternità tradisce piuttosto il momento impenetrabile, di opacità, che inerisce al loro sorgere proprio in quanto non riposa su un senso complessivo, e al tempo si rivela eternità apparente, in verità «tempo irrigidito» (*erstarrte Zeit*).

Difficile distinguere in che misura la seconda traccia, che sembra destinata a prevalere, restituisca la *Erkenntnistheorie* benjaminiana così come Adorno ora la intende, o piuttosto il senso in cui egli stesso la sta consapevolmente piegando; o colga, ancora, un progressivo spostamento in atto nella riflessione dell'amico<sup>93</sup>. In ogni caso, nella *Antrittsvorlesung*, i motivi di Benjamin, ampiamente ripresi – a partire dal carattere «a-intenzionale» della verità quale rinuncia al «decorso ininterrotto dell'intenzione» e condizione di emergenza

<sup>89</sup> Id., Über Benjamins 'Ursprung des deutschen Trauerspiels'. Protokolle, in «Frankfurter Adorno Blätter», 4/1995, pp. 68 sg.

<sup>90</sup> Su George e il *George-Kreis*, cfr. A. Orsucci, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Edizioni della Normale, Pisa 2012, pp. 370 sgg.

<sup>91</sup> W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rohwolt 1928, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, unter Mitwirkung v. Th. W. Adorno u. G. Scholem, Bde. 1-7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1989, Bd. 1/I, p. 215; tr. it. di R. Solmi, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino p. 12.

<sup>92</sup> Th. W. Adorno, Über Benjamins 'Ursprung des deutschen Trauerspiels', cit., p. 69. Cfr. *ivi*, p. 70.

<sup>93</sup> UDT, p. 216; tr. it. mod., pp. 76 sg.

degli «elementi singoli e disparati»<sup>94</sup> – vanno incontro a una sensibile rimodulazione. Mentre rimane nell'ombra il riferimento della verità agli «oggetti della teologia», e con questo l'intero nesso di caducità e redenzione attorno al quale si articola l'allegorico<sup>95</sup>, è nettamente accentuato il carattere costruttivo del metodo: l'esposizione del '31 comprime la distanza tra le idee e la configurazione di elementi cosali, attraverso la quale quelle, nel libro sul barocco, vengono a rappresentazione<sup>96</sup>, per risolverle piuttosto in immagini conseguite per «costruzione» – tali che, invece che offrirsi alla contemplazione quali «autodati» di segno fenomenologico, «devono invece essere prodotte dagli uomini»<sup>97</sup>.

#### 4. *Mito e Gefüge*

Nella menzionata lettera a Kracauer, accanto al tema della configurazione è richiamata, quale decisiva acquisizione benjaminiana, la nozione del “mitico”, così come è svolta in *Goethes Wahlverwandtschaften*, dove, appunto, «il mitico, la natura stessa è pensata come dialettica, l'“apparenza” [*Schein*] salvata»<sup>98</sup>. Non solo rileva, con ciò, la traccia che in effetti orienta il lavoro al *Kierkegaard*, in tal modo ricondotto a luogo eminente del confronto con lo stesso Benjamin; piuttosto, il testo suggerisce come il percorso che Benjamin svolge attraverso il romanzo goethiano costituisca per Adorno una traccia decisiva in vista della riapertura e dell'approfondimento della questione della configurazione e della storia, dunque della stessa questione ontologica, a partire dal complesso categoriale precedentemente lasciato da parte: le vicende della caducità quale punto di intersezione, lungo il filo conduttore del mitico, di natura e storia. Ne va di una appropriazione originale della storia naturale, che la conferenza del '32 prova a articolare sul terreno di una ripensata

<sup>94</sup> UDT, p. 208; tr. it., p. 70, così anche per il riferimento seguente.

<sup>95</sup> UDT, pp. 405 sgg.; tr. it., pp. 264 sgg.

<sup>96</sup> UDT, p. 214; tr. it., p. 75.

<sup>97</sup> AP, p. 341; tr. it., p. 10. Può riuscire utile a tal proposito richiamare la distinzione tra la costituzione (*Konstitution*) fenomenologica dell'oggetto, che non inficia, anzi conferma il primato della *Selbstgegebenheit* e della descrizione, e la produzione (*Erzeugung*), messa in chiaro in E. Tugendhat, *über den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1970, pp. 174 sgg.

<sup>98</sup> Cfr. Th. W. Adorno a S. Kracauer, 12 maggio 1930, cit., p. 208. Cfr. W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, «Neue Deutsche Beiträge», 1924-1925, poi in BGS, Bd. 1/1, pp. 123-201; tr. it. di R. Solmi, «Le affinità elettive» di Goethe, in Id., *Opere Complete*, vol. 1, pp. 523-589.

ontologia. Qui infatti si decide per Adorno lo statuto della *Naturgeschichte*: lì dove si tratta di dar conto tanto dell'emergenza dell'elemento "cosale" nella storia – dell'irrigidirsi di questa in «paesaggio primevo», in natura dunque –, quanto del movimento in forza del quale la natura stessa si fa storia, spezzando il governo del mito<sup>99</sup>. Mentre si coglie il ritorno della natura della storia, deve ugualmente sciogliersi l'equivoco di una natura da sempre sussistente e immobile, mitica. È una simile revoca dell'opposizione di natura e storia che Adorno ritiene di pertinenza di una ontologia non idealistica.

L'«abolizione della tradizionale opposizione di natura e storia» è in effetti quanto l'interrogazione neo-ontologica promette, avviandola – salvo poi mancarla, in forza della persistente matrice idealistica. Snodo della – per certi versi sorprendente – parziale sovrapposizione di *Naturgeschichte* e *Seinsfrage* è l'appaiamento delle nozioni di "natura" e "essere": «la questione dell'ontologia, così come oggi viene posta» – scrive il Francofortese – «non è altro che ciò che ho inteso per natura»<sup>100</sup>. Area di sovrapposizione dei due plessi categoriali è il mitico: nella sua luce la natura si rivela fondo, "essere" della storia, «ciò che è da sempre, che sorregge la storia degli uomini, quale essere per destino congiunto [*schicksalhaft gefügtes*], prestabilito [*vorgeordnet*]», «ciò che in quella viene a manifestazione [*erscheint*] rimanendole sostanziale». Il riferimento benjaminiano al mito orienta lo sguardo rivolto alla nuova ontologia, fungendo, per così dire, da 'filtro', ma va anche incontro a una declinazione inedita, a contatto con i luoghi 'corrispondenti' che da quella rilevano. Suggestioni in tal senso andranno individuate, all'interno del campo ontologico, nelle esposizioni di Riezler, attraverso il cui prisma Adorno dà a volte l'impressione di leggere lo stesso Heidegger – l'insistenza sul richiamo della "discussione francofortese" troverebbe qui le sue ragioni<sup>101</sup>. Egli ha certo presente la "metafisica della libertà" delineata in *Gestalt und Gesetz*: il tentativo di ricondurre la necessità della legge, statica e generale, alla spontaneità delle molteplici forme in conflitto, dinamiche e individuali, per raccogliere nel "fato" l'unità del processo<sup>102</sup>. Al tempo stes-

<sup>99</sup> Sulla «piega ontologica» assunta dalla storia naturale nella conferenza adorniana del '32, cfr. I. Testa, *Doppia svolta. L'ontologia allegorica del primo Adorno e l'ombra di Heidegger*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, pp. 159-179, qui p. 163.

<sup>100</sup> IN, p. 346; tr. it., p. 92. Per la citazione che segue, IN, p. 346; tr. it. mod., p. 91.

<sup>101</sup> Per un profilo dell'ontologia di Riezler e dei luoghi del confronto con Heidegger, cfr. L. Strauss, *Kurt Riezler*, in Id., *What is Political Philosophy and other Studies*, The Free Press, Glencoe 1952, pp. 233-260, in part. pp. 240 sg., 245 sgg.

<sup>102</sup> K. Riezler, *Gestalt und Gesetz*, Musarion, München 1924. Sul percorso tracciato qui da Riezler e sulla collo-

so, gli si devono imporre gli sviluppi cui l'intera problematica sta andando incontro sotto l'impatto di *Essere e Tempo*, al tempo delle discussioni francofortesi, nel senso del dispiegamento, su un nuovo terreno ontologico, del nesso di natura e essere, destino e libertà – un profilo se ne lascia trarre dal commento a Parmenide, di lì a poco dato alle stampe<sup>103</sup>.

Per Riezler, l'Eleate porta alla chiarezza concettuale della *Seinsfrage* la concezione che si leva dai poemi omerici e trapassa nella riflessione dei fisiologi. In tale *continuum* di mito e pensiero, *physis* allude non alla natura in quanto specifica regione dell'ente – e in seguito campo di indagine delle *Naturwissenschaften* –, ma all'ente stesso, riportato al proprio essere. La domanda sulla *physis* va intesa dunque quale domanda sull'essere<sup>104</sup>, la quale risulta però sin da principio equivoca: in quanto domanda sull'«ordine dell'ente», mira all'«intero» (*das Ganze*), alla totalità ordinata degli enti in quanto «oggetti», nella loro determinatezza spazio-temporale<sup>105</sup>; secondo il suo «senso originario» – da recuperare contro i fraintendimenti della tradizione post-parmenidea –, è piuttosto «domanda sul medesimo». Ora, quest'ultimo non è l'uno quale unità indifferenziata e statica, né totalità nel senso dell'insieme. A tale «uno» e «intero» Riezler rivendica piuttosto lo statuto del *Gefüge*: «fato», ma, letteralmente, «nesso», che tiene insieme con la cogenza di un «assetto», assegnando a ciascuno il suo decorso, quindi «incastro»<sup>106</sup>. Un simile governo (*Walten*) è tanto più «inesorabile» (*unerbittlich*) in quanto operante attraverso e dall'interno (*durchwaltend*) degli enti stessi<sup>107</sup>: esso coincide con la fenomenicità dell'essere quale condizione di emergenza dell'ente, per cui l'essere si manifesta celandosi 'dietro' l'ente, in tal modo portato a apparire. È l'essere «in quanto ordine e destino», cui tutto l'ente è sottomesso, che «nei molti viene a manifestazione come il medesimo», come necessità e legame<sup>108</sup>. D'altro canto, poiché l'essere, nel mentre appare, rimane, nel suo fungere, occulto, per un verso deve gravare come un che di imperscrutabile, «troneggiare» da dietro; per l'altro, può uscire dalla visuale, rimanere

cazione dell'opera nell'itinerario della riflessione riezleriana, cfr. anche G. Baptist, *Die Aufgaben des Möglichen und die Erforderlichkeit des Unmöglichen. Notizen zu Kurt Riezler und Martin Heidegger*, in A. Grossmann, Ch. Jamme (a cura di), *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 188-193.

<sup>103</sup> K. Riezler, *Parmenides. Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970 (I ed. Frankfurt a. M. 1934).

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 9, p. 73.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 12.

celato dall'ente stesso – ciò che avviene a partire dall'esposizione aristotelica, segnando il corso del pensiero occidentale. Da qui la conclusione: «non vi è per i Greci» – come per Riezler stesso – «altro essere che tale *Gefüge*. Il suo ordine [...] è senza vie d'uscita [*unasuweichlich*]»; è un “destino” che è altro e più della sorte individuale, un “diritto” (*Recht*) privo di dimensione normativa morale o politica, dalla quale possa trarsi un senso: il diritto dell'essere – si mette in chiaro – «non è *eunomia*»<sup>109</sup>. Significativamente, la condizione cui l'ente è assegnato e sulla quale governa «la legge dell'essere» è la caducità: divenire e trapassare sono “potenze” o “momenti” dell'essere, le prime linee di articolazione del *Gefüge*. Consegnato a questo, l'ente perde di consistenza, è livellato a «palcoscenico [*Schauplatz*] delle potenze»<sup>110</sup>; considerato indipendentemente dal legame, il singolo diviene evanescente: così, secondo la sapienza omerica, «le cose e le loro relazioni, gli uomini non sono, prese per sé, niente»<sup>111</sup>.

Si impone come i medesimi tratti che definiscono la potenza del *Gefüge* si cristallizzano nelle nozioni per le quali Adorno svolge la *Naturgeschichte*, in “connessione naturale” e “coercizione universale”<sup>112</sup>. Allentato il nesso esclusivo col barocco, sottratto pertanto ad un riferimento esplicitamente teologico, il motivo della storia naturale è insediato nelle vicende dell'ontologia, per trovare qui, a confronto con l'idealismo rovinante, la propria articolazione concettuale – non diversamente esso viene al centro della riflessione su Kierkegaard, che di quella rovina segna una prima tappa. Tale dunque l'acquisizione più propria della nuova ontologia, che dà conto del suo carattere ‘realistico’: essa scioglie il connubio di essere e senso e lascia rilevare, attraverso la dimensione storica, l'avvicinarsi naturale di nascita e morte, tanto imperscrutabile quanto ‘insensato’. Meglio, essa restituisce l'ente come «un che di cosale» (*Dinghaftes*)<sup>113</sup>, in cui sono portate a indistinzione la qualità storico-naturale e quella storico-sociale: caducità e reificazione – il nesso allegorico che, nel *Kierkegaard*, stringe insieme, rimandando dall'una all'altro, la condizione creaturale e il mondo irrigidito delle merci<sup>114</sup>.

Da qui, ontologia e storia naturale si divaricano nuovamente. Che ne vada, in ultima istanza, della *Verdinglichung*, è chiaro anche ai teorici della nuova

<sup>109</sup> Ivi, p. 20.

<sup>110</sup> Ivi, p. 19; per il riferimento seguente, cfr. ivi, p. 16. Sul pensiero heideggeriano in quanto *Schauplatzdenken*, in cui la soggettività si riduce a «palcoscenico dell'ontologia», cfr. OD, p. 143.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> «... questo essere non è altro che la connessione naturale, del tutto cieca, indeterminata»: OD, p. 258.

<sup>113</sup> IN, p. 347; tr. it. mod., p. 93.

<sup>114</sup> Cfr. K, pp. 70 sgg.; tr. it., pp. 126 sgg.

ontologia. Commentando in una lettera a Gadamer alcuni luoghi del *Parmenides*, Riezler lo esplicita: il riferimento alle “potenze” del *Gefüge*, da intendere come momenti di questo, «non come cosa [*Ding*]», «è diretto contro la reificazione»<sup>115</sup>, che dall’empiria pare distendersi sino a toccare gli stessi tratti dell’essere. O piuttosto accade l’opposto. Nella prospettiva ontologica la reificazione è propriamente una determinazione della *ratio*: in forza della separazione dall’essere, prevalente nel pensiero occidentale, le articolazioni dell’essere stesso sono fraintese in “essenze presenti” e l’ente risolto nella dispersione nello spazio e nel tempo, secondo una determinatezza che, in assenza del riferimento all’essere, diviene la misura di cose singolari fattesi autonome e prive di significato<sup>116</sup>. Se non che, la condizione storico-naturale dell’ente non è qui, nella nuova ontologia, semplicemente riportata alla luce. Invece di essere ‘posta in comunicazione’ con la “seconda natura”, quella più recente, essa riceve piuttosto, come tale, la sua sanzione: in tanto l’ente è ‘riscattato’, in Riezler, dalla reificazione, in quanto è consegnato al destino – il suo mero “essere-così” è confermato in quanto compreso a partire dal *Gefüge*. In questo, necessità e libertà sono ridotte a indistinzione. Un movimento affine Adorno rileva nell’ontologia heideggeriana: con la reintegrazione del modo di essere dell’ente entro il progetto dell’esserci quale *Geschichtlichkeit*, «l’ente diviene a se stesso senso»: rimane così com’è, e passa ingiudicato. La sospensione neo-ontologica del senso deve rivelarsi provvisoria: solo, in luogo di un senso portatore di un’istanza normativa, più o meno in tensione con l’esistente, l’esistente stesso è fatto senso, sicché «la tensione dilegua»<sup>117</sup>.

## 5 *Il movimento della caducità*

Riesce all’interrogazione neo-ontologica di riportare la storia alla sua dimensione naturale, per intenderla a partire da questa. In tal senso essa davvero si approssima allo storico-naturale. Deve però mancare, della natura, l’interno dinamismo, sicché quella, la dimensione naturale, persiste quale «puro essere

<sup>115</sup> K. Riezler a H.-G. Gadamer, 16 marzo 1936, cit. in H.-G. Gadamer, *Nachwort*, in K. Riezler, *Parmenides*, cit., p. 94.

<sup>116</sup> Sulla nozione di *Verdinglichung* in Heidegger, cfr. A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, pp. 29 sgg.; tr. it. di C. Sandrelli, *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007, pp. 25 sgg.

<sup>117</sup> IN, p. 349; tr. it., p. 94.

che riposa al fondo, o all'interno, dell'essere storico»<sup>118</sup>. Una volta che tale rigidità si è trasmessa al contenuto storico, “la storia” stessa può essere recuperata al senso solo in quanto dislocata in una «struttura onnicomprensiva dell'essere», in forza di una «trasfigurazione in ontologia»<sup>119</sup>, che assorbe e ‘trasvaluta’, quale “fatticità”, anche ciò che residua e «cade al di fuori della comprensione», e il cui svolgimento nell'esposizione heideggeriana andrà ricercato nei nessi di storicità e temporalità, gettatezza e *Geschick*. Con ciò la nuova ontologia ripropone dell'idealismo il «vecchio motivo [...] dell'identità».

L'adorniano «riorientamento ontologico della filosofia della storia» mira, di contro, a «comprendere l'essere storico in quanto ontologico, dunque in quanto essere della natura», ad operare, cioè, «la trasformazione della storia concreta in natura dialettica»<sup>120</sup>. Si tratta cioè di cogliere, nell'ambito della natura stessa, la lesione della “connessione che si regge sulla coercizione” (*Zwangszusammenhang*) – di chiarire come essa si riproduca secondo una modalità che ne rende possibile l'incrinatura. Qui, attorno al nodo del mito infranto, si stabilizza l'appropriazione adorniana della storia naturale – nonché il primo confronto con Benjamin. Questi, in luogo di una «resurrezione teologica» «infinitamente distante», ha impiantato la lesione del mito «nella immediata vicinanza»<sup>121</sup> dell'esperienza storica irrigidita, dischiudendone il nesso con la dimensione naturale – con la caducità. Ha prospettato davvero “la salvezza dell'apparenza” – dell'empiria –, in forza del riferimento a «fenomeni di una storia originaria», dal riflesso teologico, di volta in volta ritornanti, nei quali si fisserebbe l'elemento storico-dinamico<sup>122</sup>. Per Adorno, si tratterebbe piuttosto di «proseguire» («weiter zu gehen») <sup>123</sup> lungo la traccia della caducità, sino a assumerla non come mera coazione naturale, ma, al di fuori di ogni trasfigurazione in una libertà ontologicamente assicurata, come ciò che al contempo espone la natura al movimento e la rende storica in quan-

<sup>118</sup> IN, p. 355; tr. it., mod., p. 99

<sup>119</sup> IN, 351; tr. it., p. 96.

<sup>120</sup> IN, p. 355; tr. it., p. 99.

<sup>121</sup> IN, p. 357; tr. it., p. 101. Riguardo alla soluzione escatologica, Adorno si riferisce a G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Cassirer, Berlin 1920, p. 52; tr. it. di F. Saba Sardi, *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, Sugar, Milano 1962, pp. 97 sg.

<sup>122</sup> Così il tema è ugualmente formulato: «Adorno overcame the ontological impulse of Benjamin's work while maintaining the intention of all allegory and constellative thought in the form of immanent critique», dove però difficilmente si può condividere l'accentuazione della «Hegelian intention of this essay»: R. Hullot-Kentor, *Things beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor Adorno*, Columbia University Press, New York 2006, p. 246.

<sup>123</sup> IN, p. 359; tr. it., p. 103.

to vi si compie, in forza di questo stesso movimento, «il passo enigmatico che conduce fuori dalla natura pur rimanendo in essa»<sup>124</sup>. E un simile “passo” dovrà esplorarsi non come mera «possibilità dell’essere», ma «volgendosi radicalmente all’ente come tale, nella sua concreta determinatezza infrastorica»<sup>125</sup>. L’ontologia dell’ente ogni volta determinato prospetta la decifrazione, nel particolare, della costellazione del mitico e del “più che mito”. Tale intrinseca storicità, quale capacità di autoelevazione della natura, è al centro dell’«abbozzo di ontologia»<sup>126</sup> che Adorno ha lasciato cristallizzare dal confronto con la filosofia kierkegaardiana. Per un verso a renderne conto è chiamata, qui, una consapevolezza emersa dalla lesione della coscienza sovrana: un pensiero che «respira»<sup>127</sup> – vero antagonista del *Dasein* –, corporeo dunque, avvertito della propria coappartenenza alla natura e come tale in grado di cogliere, del vivente, quanto esso sfidi, già nella coazione vissuta, nei modi della sofferenza e del desiderio, i confini del mito. Per l’altro, in seguito l’intero progetto parrà ad Adorno eccessivamente prossimo alle «intenzioni metafisiche» del pensatore danese e «idealistico», fosse pure nel tono<sup>128</sup>. Entro la cornice programmatica ontologica dalla quale si prenderà a breve commiato, si è delineata attorno alla *Naturgeschichte* una dimensione di fondo della riflessione adorniana, nuovamente interrogata dal ritorno sul nodo del teologico e dalle più tarde meditazioni sulla metafisica<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> K, p. 172; tr. it., p. 300.

<sup>125</sup> IN, p. 354; tr. it., p. 99.

<sup>126</sup> K., p. 199; tr. it., p. 343.

<sup>127</sup> In termini in prima istanza affini, la «possibile nascita del linguaggio dal respiro del corpo» costituisce la traccia di una genealogia del soggetto alternativa a quella heideggeriana. Cfr. V. Vitiello, *Alla radice dell’intenzionalità*, cit., p. 154.

<sup>128</sup> Th. W. Adorno, *Notiz* (1961), in K., p. 261; tr. it., *Prefazione all’edizione italiana*, p. 10.

<sup>129</sup> Cfr. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, poi in AGS, Bd. 6, pp. 7-412; tr. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, in particolare le sezioni “Spirito del mondo e storia universale. *Excursus* su Hegel” e “Meditazioni sulla metafisica”.



## L'analitica esistenziale e la “prova della storia”. Jan Patočka interprete di Heidegger

Matteo Angelo Mollisi

L'interesse italiano per il pensiero di Jan Patočka, negli ultimi anni, non si è soltanto accresciuto, ma ha anche mutato in parte il proprio volto: dietro all'immagine storico-biografica, alla figura dell'oppositore, del resistente e infine del martire politico<sup>1</sup>, infatti, si è iniziato a vedere il lato più propriamente filosofico e ad insistere sul lascito teoretico di uno dei più originali tra gli allievi di Husserl e di Heidegger e in generale tra i protagonisti della corrente fenomenologica novecentesca<sup>2</sup>. Ed è proprio alla fenomenologia che bisogna riportare il nucleo di quest'opera fino a qualche anno fa in Italia quasi del tutto inesplorata, operazione che in Francia, invece, è stata compiuta da un pezzo: già nel 1981 Ricouer, nella sua prefazione all'edizione francese dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, arrivava a collocare il filosofo ceco sullo stesso piano di Merleau-Ponty, pensatore col quale Patočka presenta più di un punto di contatto<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Come è abbastanza noto, Patočka fu il primo firmatario di Charta 77, movimento incentrato soprattutto sulla rivendicazione dei diritti umani e della democrazia in opposizione al governo filosovietico cecoslovacco. A tal proposito cfr. J. Patočka, *Che cos'è e che cosa non è Charta 77*, in id., *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, a cura di F. Tava, Unicopli, Milano 2012, pp. 173-76. In conseguenza di questo suo impegno politico, il filosofo ceco morì il 13 marzo 1977 in seguito all'esaurimento fisico causatogli dagli estenuanti interrogatori della polizia.

<sup>2</sup> Tra le molte iniziative editoriali e di ricerca italiane che negli ultimi anni si sono rivolte al versante teoretico e fenomenologico della filosofia di Patočka, cfr. quantomeno J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, tr. it. di G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, con una postfazione di R. Barbaras, Centro studi Campostrini, Verona 2009. Questa raccolta include alcuni testi di fenomenologia “pura” appartenenti a diversi periodi del percorso speculativo patočkiano, nonché la monografia di R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009, incentrata sull'eredità dei due “maestri” della fenomenologia nello sviluppo del pensiero del filosofo ceco. L'ormai consolidato interesse sia per il polo fenomenologico sia per quello storico-politico della riflessione e della figura di Patočka è del resto testimoniata da una raccolta di interventi come quella di M. Carbone e C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, Orthotes, Napoli 2012.

<sup>3</sup> P. Ricouer, *Prefazione*, in J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. di D. Stimilli, introduzione di M. Carbone, prefazione di P. Ricouer e con uno scritto di R. Jakobson, Einaudi, Torino 2008, pp. XXVII-XXXVII, p. XXVII.

Assorti nella scoperta di questa “terza dimensione” della figura di Patočka, faremmo tuttavia male a dimenticarci del volto politico e storico del filosofo ceco, soprattutto se abbiamo di mira il rapporto del suo pensiero con quello di Martin Heidegger. In questo senso, sembra quasi di trovarsi di fronte ad un paradosso, o ad un gioco di specchi: Patočka e Heidegger, il martire della democrazia da un lato e l'aspirante guida spirituale del nazionalsocialismo dall'altro; l'uno che disvela gradualmente una costituzione di teoreta dietro la cronaca e l'azione, l'altro che compromette la propria teoresi nella prassi in uno schema inverso e al contempo gelidamente speculare. Questo paradosso, poi, raggiunge il parossismo se consideriamo una verità della quale, in questa sede, cercherò per sommi capi di rendere conto: l'influenza heideggeriana sul pensiero di Patočka, lungi dall'essere frammentaria ed occasionale, è ampia, radicale, quasi onnipervasiva; essa intride di sé molte delle fibre essenziali della sua articolazione, ne disegna l'orizzonte e ne promuove con forza il cammino; primo riferimento, appoggio imprescindibile di molti dei suoi slanci speculativi, Heidegger non rappresenta per Patočka soltanto il grado più avanzato della fenomenologia, lo stadio teoretico successivo ad Husserl dal quale si rende possibile criticare quest'ultimo: egli, invece, è più che mai presente proprio quando la fenomenologia abbandona il piano della contemplazione per farsi riflessione sulla storia, etica, finanche politica; Heidegger è per Patočka l'avanguardia del pensiero occidentale anche e soprattutto su questo terreno che oggi appare quantomai infecondo. I *Saggi eretici*, il suo lavoro più noto e ambizioso, sono appunto la testimonianza, peraltro abbastanza esplicita, di questa convinzione. Con il suo solito acume, Derrida ha usato un'immagine presa dall'opera di Patočka per alludere alla profonda influenza di Heidegger su questa stessa opera: la presenza heideggeriana nei *Saggi*, egli dice, è simile a quella della «lettera rubata» di un noto racconto di Poe: come quest'ultima è tanto più nascosta quanto più viene messa sotto gli occhi di tutti, nei luoghi più esposti, così il ruolo di Heidegger è tanto più esplicito nelle pagine di Patočka quanto più viene passato sotto silenzio<sup>4</sup>; Patočka usava questa stessa immagine nel quinto dei suoi *Saggi* per esprimere la dinamica del massimo occultamento dell'essere, che coincide con la sua massima manifestazione, nell'epoca della tecnica, rimandando esplicitamente ad Heidegger – ma senza nominarlo. Da Derrida

<sup>4</sup> J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, introduzione di S. Petrosino, postfazione di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2002, pp. 75-77.

da dobbiamo raccogliere l'invito a non farci ingannare da questa «logica del segreto», come lui la chiama, impegnandoci a portare alla luce questo fondo heideggeriano dei *Saggi* che si dissimula in superficie.

Assolvere questo compito, dunque, significa mostrare come Patočka tragga dalla materia heideggeriana uno sguardo, tanto coerente rispetto ad essa quanto "eretico", capace di abbracciare ad un tempo l'uomo e la storia. Ed è qui che entra in gioco con forza l'analitica esistenziale: proprio certi momenti dell'indagine di *Essere e Tempo*, infatti, rappresentano per Patočka dei punti di partenza decisivi per il progetto filosofico dei *Saggi*. Qui possiamo iniziare a constatarne un importante elemento di divergenza rispetto ad altre "filosofie della storia" di ispirazione heideggeriana: esso consiste nel fatto che l'analitica, nel complesso, viene tenuta da Patočka in maggiore considerazione rispetto alle fasi speculative del cosiddetto "secondo" Heidegger, rispetto alle quali, pur mostrando spesso una grande considerazione e un debito altrettanto degno di nota, egli appare in generale abbastanza freddo: su questa linea, per lui, il rischio è quello di limitarsi all'«irrazionalismo di quell'essere preliminare alla cui grazia e disgrazia si troverebbe esposto il senso stesso dell'essere umano»<sup>5</sup>.

Tuttavia, Patočka non è di certo l'unico ad aver tratto da *Essere e Tempo* elementi decisivi per una meditazione sulla storia e sul destino dell'Occidente, riconnettendoli a suggestioni provenienti da momenti successivi dell'itinerario speculativo heideggeriano che più direttamente sembrano volgersi a questi temi. La storia dell'essere, in qualche modo, rimanda sempre all'esserci e dunque a quello sguardo puro, e con ciò almeno in parte a-storico, che con l'analitica esistenziale Heidegger tenta di gettare sull'uomo. Certo, è pur sempre impossibile dimenticare il radicale cambio di prospettiva che fa seguito

<sup>5</sup> J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, tr. it. di G. Pacini e A. Pantano, a cura di A. Pantano e con uno scritto di G. D. Neri, Milano-Udine 2012<sup>2</sup>, p. 124. Tra i temi sui quali, invece, l'influenza del pensiero heideggeriano successivo alla *Kehre* è positivamente decisiva sulla meditazione patočkiana, a spiccare è soprattutto quello della tecnica: oltre a J. Derrida, op. cit., in proposito si può vedere ad esempio F. Dastur, *La question de la technique: le dialogue entre Patočka et Heidegger*, in N. Frogneux (a cura di), *Jan Patočka. Liberté, existence, monde commun*, Le cercle herméneutique, Argenteuil 2012, pp. 43-64, e M. Sá Cavalcante Schuback, *Sacrifice and Salvation: Jan Patočka's reading of Heidegger on the Question of Technology*, in I. Chvatik ed E. Abrams (a cura di), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Spinger, Dordrecht 2011, pp. 23-37. La mancata condivisione della linea del cosiddetto "secondo Heidegger" da parte del filosofo ceco, peraltro, è tutt'altro che univoca anche sul piano d'indagine puramente fenomenologico. Infatti non mancano valorizzazioni esplicite della *Kehre* heideggeriana ai fini del progetto fenomenologico «asoggettivo» di Patočka e del superamento del «soggettivismo» di Husserl che esso intende realizzare; cfr. ad esempio J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?* cit., p. 264, laddove egli afferma che «il rischio di soggettivismo è stato evitato da Heidegger attraverso la svolta verso l'essere».

alla pubblicazione di *Essere e Tempo*, e a tal proposito non si può mancare di notare come proprio il tema della storicità, nonostante fosse già ampiamente presente nelle pagine dell'opera più nota di Heidegger, giochi un ruolo di primissimo piano nell'articolarsi di questa svolta. È per questo che, in generale, l'interesse retrospettivo rivolto all'analitica ha finito per privilegiare quelle componenti di quest'ultima che meglio si prestavano a lasciarsi filtrare da una simile ottica. Tutto l'impianto di *Essere e Tempo*, potremmo dire, rimanda ad una bipolarità fondamentale, ad una sorta di aporia sulla quale l'architettura dell'opera si erge: da un lato, infatti, vi è il polo della "fondazione" che riecheggia nella *Fundamentalontologie*, il polo del trascendentale, dell'apriori, della ricerca della struttura invariabile; dall'altro lato, invece, vi è il polo storicistico-fattuale, che al contrario spinge verso la dissoluzione di ogni terreno e di ogni forma e verso la deposizione di ogni pretesa che miri ad una qualsiasi struttura disincarnata dal tempo, dall'interpretazione e dalla finitudine dell'essere. Ora, è proprio questo secondo polo ad essere stato privilegiato da molte delle interpretazioni dominanti con le quali una riflessione come quella di Patočka può essere confrontata. Se consideriamo che pochi anni dopo la scrittura dei *Saggi*, in Italia, prendeva piede quella che Vattimo ha chiamato «ontologia del declino», allora abbiamo un ottimo termine di paragone: con la sua «fondazione ermeneutica», Vattimo ha tentato esattamente di rileggere *Essere e Tempo* sotto il filtro di tutto quanto è venuto dopo, sia nella meditazione di Heidegger sia nel dibattito europeo che da Heidegger veniva ispirato; la fondazione tentata nell'analitica esistenziale veniva completamente sciolta in un corrispettivo «sfondamento», sulla linea dell'oltrepassamento heideggeriano del *Grund* metafisico e della nuova tematizzazione di un essere ormai «debole»; così, altrettanto indebolite risultavano le pretese di dire qualcosa sull'uomo e sulla storia, sull'Occidente e sul senso della sua vicenda. Tutto ciò che restava era una *pietas* rivolta ad un mero susseguirsi e tramandarsi di messaggi e di testimonianze, ad un evento completamente schiacciato sulla linea orizzontale del suo mero accadere<sup>6</sup>.

Ma così, potremmo dire, veniva in buona parte svalutato il primo polo dell'analitica esistenziale, quello della fondazione. Ora, se il polo della storicità e della componente fattuale che sempre si accoppia ad ogni apriori può senza

<sup>6</sup> Tra i molti testi ai quali questa originale appropriazione della meditazione di Heidegger è stata affidata, cfr. ad esempio G. Vattimo, *Verso un'ontologia del declino*, in id., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 38-53.

dubbio essere caratterizzato come "ermeneutico", è altrettanto legittimo far risalire la tensione verso il trascendentale e la fondazione alla fenomenologia – proprio quella fenomenologia alla quale Patočka appartiene. Ed è appunto in quanto fenomenologo che Patočka può trasporre elementi dell'analitica esistenziale, o ad essa ispirati, in una filosofia della storia senza lasciare che la storia li travolga fino a snaturarne l'essenza, pur mantenendosi del tutto desto nei confronti delle problematiche che l'epoca del nichilismo porta con sé ed evitando di percorrere vie troppo affrettate in cerca di soluzioni accomodanti.

In questo senso, appare degno di nota che le prime pagine dei *Saggi eretici* siano appunto dedicate ad un problema fenomenologico per eccellenza: quello del «mondo naturale». Centro della riflessione di Patočka fin dai primi anni del suo percorso speculativo<sup>7</sup>, esso rispondeva all'esigenza, tipicamente husserliana, di ricercare uno strato originario del nostro essere nel mondo, un fondo dell'esperienza dal quale ogni costituzione di realtà in definitiva trae il suo senso. Sebbene Patočka riconosca una simile direttiva di indagine già in alcuni positivisti, egli ne ritrova l'espressione più esplicita in quella preparazione ad una scienza del mondo-della-vita che Husserl affidava alle pagine della *Crisi delle scienze europee*. Eppure, nonostante i suoi indubbi meriti, Husserl viene criticato da Patočka proprio sulla questione della storicità: dell'impianto della *Crisi* viene radicalmente rifiutata la pretesa di giungere ad un *invariabile*, irrigidimento assolutistico di questo fondo dell'esperienza che dovrebbe valere per tutti gli uomini e per tutte le epoche. Questo fondo, per Patočka come per Heidegger, è invece già da sempre *interpretato*, già da sempre diffratto in un *als*, in un «in quanto»; è per questo che di un invariabile è possibile parlare «solo in un senso formale»: unica invariante è appunto la «sintesi ontico-ontologica», l'eventuarsi dell'essere che di volta in volta mette in gioco l'ente in una determinata apertura, consegnandolo all'uomo in uno scorcio ogni volta diverso<sup>8</sup>. Il concetto heideggeriano di «apertura», pertanto, viene esplicitamente definito da Patočka la «base più adeguata» sulla quale l'indagine sul mondo naturale si possa fondare<sup>9</sup>.

Queste osservazioni, tutte prese dal primo dei *Saggi*, non devono tuttavia spingerci verso una lettura troppo "debolista" dell'operazione di Patočka.

<sup>7</sup> E cioè fin dalla tesi di abilitazione di Patočka del 1936, della quale esiste la traduzione in francese: J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. di E. Abrams e con una prefazione di L. Langrebe, Vrin, Paris 2016.

<sup>8</sup> Id., *Saggi eretici*, cit., pp. 13 sgg.

<sup>9</sup> Ivi, p. 12.

Egli, infatti, vuole a tutti i costi ricavare da Heidegger quella che potrebbe essere considerata l'unica via di fuga dal relativismo e dallo storicismo, l'unico spiraglio dal quale si rende ancora possibile scorgere qualcosa come un senso. Potremmo delimitare in questo modo la natura di tale via: se l'unica verità di fondo, relativa all'essere, è appunto questo squarcio sull'abisso di carattere storico-evenemenziale, si tratta per così dire di far scaturire qualsiasi altra verità, e così qualsiasi *struttura*, da questo stesso abisso, da ciò che la sua verità implica e che *riflette* nella verità della nostra apertura, nella nostra regione epocale; se il senso di ogni campo di esperienza è in ultima analisi riconducibile a questo fondo che lo mette in gioco, si tratta di afferrare i tratti del campo che conducono fino al dileguarsi dei suoi confini nella notte dell'essere. Ogni affermazione del relativismo implica un assoluto, una verità che relativa non è: se vi è un significato non vuoto della più antica delle confutazioni filosofiche, Patočka lo coglie perfettamente, e tutto lo sforzo dei suoi *Saggi* è appunto indirizzato a questa risalita dalla regione a ciò che la apre, compiuta però in vista del ritorno all'apertura stessa e del *residuo di senso* che essa esibisce al culmine di questo movimento del pensiero<sup>10</sup>. Il punto archimedeo di questo sforzo – e questo è a mio avviso un tema decisivo – è il medesimo che si può

<sup>10</sup> Cfr. in proposito soprattutto l'andamento argomentativo del terzo dei *Saggi eretici* (cit., pp. 59-86), dedicato alla questione del senso della storia: qui Patočka, dopo aver constatato l'impossibilità che nella storia sia rintracciabile un senso dato una volta per tutte, essendo il senso sempre legato ad un suo possibile «sconvolgimento» – ciò che, nell'ottica del filosofo ceco, non è altro che la stessa storicità umana in quanto tale –, rifiuta al contempo l'ipotesi scettica e ultranichilistica di un senso meramente relativo, nietzschianamente «creato» dal soggetto, o addirittura di una vera e propria assenza di senso entro la quale l'uomo potrebbe muoversi pur continuando a vivere. Per Patočka, che qui si rifa non solo ad Heidegger ma anche a Weischedel (cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, a cura e tr. it. di L. Mauro, Il Melangolo, Genova 1996, vol. II), il senso è invece sempre e costitutivamente *assoluto* in quanto concerne l'essente nella sua totalità, e mai soltanto una «parte» di esso; inoltre, è l'esistenza stessa, heideggerianamente, a presupporre un senso, senza il quale essa non potrebbe dirsi tale (l'uomo in quanto uomo, a differenza degli animali, delle piante e delle cose inanimate, vive in un'apertura di senso). Ma questo senso esistenziale e non relativo che la vita umana sempre presuppone dovrà configurarsi, nell'ambito della storia umana e in particolare della sua fase nichilista nel culmine della quale la meditazione di Patočka si sviluppa, come «figura» del senso (assoluto) che scaturisce precisamente dallo sconvolgimento del senso dato nella sua immediatezza, come esperienza della transitorietà e della messa in prospettiva di ogni senso possibile, di ogni interpretazione epocale dell'essente e della sua significatività: una figura che il filosofo ceco associa soprattutto ai temi socratici (nonché heideggeriani) della *ricerca*, della *domanda*, dell'*essere sempre in cammino*, e che infine, come afferma Ricouer nella sua prefazione, mette capo ad un vero e proprio «socratismo politico», ad un invito alla prassi concreta sulla base di criteri in parte «deboli» (l'esperienza dello sconvolgimento di ogni senso dato) e in parte decisamente più impegnativi e per certi versi nietzschianamente *inattuali* (la «responsabilità» dell'assunzione dell'eredità europea e del senso – comunque *assoluto* – della storia), che non a caso hanno causato a Patočka critiche di eurocentrismo e gli hanno procurato le simpatie di pensatori che, come ad esempio Giovanni Reale (cfr. G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Cortina, Milano 2003), hanno inteso proporre una resistenza in parte «forte» alla crisi dei valori che ha caratterizzato l'Occidente degli ultimi due secoli.

riconoscere nell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, e che Patočka stesso crede di poter rilevare, "contraendo" intorno ad esso tutto il pensiero di Heidegger (e con ciò, potremmo dire, prendendo alla lettera il noto detto di quest'ultimo secondo il quale «ogni pensatore pensa in fondo una sola cosa»). Questa cosa – l'unica, forse, che a questo livello può realmente essere data da pensare – è già implicata nello stesso concetto di apertura: essa è nientemeno che il *rapporto* tra esserci ed essere, rapporto che si esprime in una *comprensione* dell'essere sempre insita nell'uomo, e nella *responsabilità* che ne scaturisce. Sia i *Saggi eretici* che *Essere e Tempo* si configurano come ramificazione, come irradiazione da questo nucleo che si colloca all'incrocio tra l'apertura e ciò che apre, come strutture che si dispiegano dal punto in cui il relativo incontra l'assoluto, mostrando la sua ineludibile derivazione da esso: Patočka non si accontenta, insomma, di una mera ontologia dell'evento; egli tenta invece di ancorare ad essa un'ulteriore ontologia che ritrovi la struttura e il senso di *una vicenda* che l'evento apre, e proprio a partire dall'evento stesso, da ciò che è *im-plicato* nell'apertura in quanto tale. L'Occidente è per Patočka portatore di un senso proprio in quanto dispiegamento di questa implicazione di ciò che dona e dà in gioco il senso stesso; l'ombra dell'*entelechia* husserliana e la problematizzazione socratica di un senso da rigiocarsi ogni volta come orizzonte riescono a coesistere in un equilibrio la cui condizione di possibilità è una corretta postura nell'appropriazione della filosofia heideggeriana. Fondazione e storicità, fenomenologia ed ermeneutica partecipano anch'esse della proporzione introdotta da questo equilibrio: soltanto una convivenza tra queste due istanze può consentire di rispettare l'imperativo, imposto da Heidegger al pensiero successivo una volta per tutte, di «stare nel circolo nella maniera giusta».

Dal rapporto dell'esserci all'essere nella forma della comprensione fino alla responsabilità per ciò che in questo rapporto è dato in consegna, passando per snodi cruciali come la situazione dell'angoscia e l'assunzione della finitudine nell'essere-per-la-morte: ecco lo schema che più nitidamente rimane intatto nella trasposizione dell'analitica all'ambito della storia compiuta dai *Saggi*. Ma se il percorso di *Essere e Tempo*, lasciato a se stesso, tende più che altro ad occultare le proprie potenzialità ontico-etiche<sup>11</sup>, quello di Patočka vorrebbe invece porsi esplicitamente come fondazione di una vera e propria azione po-

<sup>11</sup> Sulle implicazioni etiche dell'analitica esistenziale heideggeriana, cfr. A. P. Ruoppo, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Il Melangolo, Genova 2011.

litica, preludio teorico dell'esito pratico che tutti conosciamo. Tuttavia, prima di interrogarsi su questo sconfinamento della teoria nella prassi, sbocco quasi obbligato di un tale confronto, faremmo bene ad esaurire gli spunti teorici che l'accostamento dei *Saggi* all'analitica ci offre. Così, allo schema sopra riportato bisognerebbe anzitutto integrare un'approfondita indagine sul debito che i tre «movimenti dell'esistenza umana», e cioè le strutture fondamentali che Patočka riconosce nel suo mondo naturale, esibiscono nei confronti dei tre esistenziali heideggeriani cooriginari nella Cura e con le corrispondenti tre estasi della *Zeitlichkeit*: il primo movimento, detto «di accettazione» o «di radicamento» nel mondo, con la *Befindlichkeit*, della quale riprende il nesso ontico-ontologico tra la dimensione «situata» e passiva dell'uomo e la componente emotiva dell'esistenza<sup>12</sup>; il secondo movimento, ossia quello «di difesa» e «di prolungamento nel funzionamento», con il *Verfallen*, con la tendenza al decadimento presso l'ente intramondano e all'alienazione nell'inautenticità che nella forma della «deiezione» Heidegger assegnava strutturalmente all'esistenza<sup>13</sup>; il terzo movimento (o «della libertà» e «di apertura»), infine, con il *Verstehen* e con la nozione di *Eigentlichkeit* che soprattutto ad esso è legata<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Il movimento di radicamento, afferma Patočka citando quasi letteralmente *Essere e Tempo*, descrive l'ambito esistenziale della «disposizione emotiva», del «come stiamo», «come ci sentiamo», di un rapporto con la totalità, non raggiungibile altrove, che avviene «nell'affettività, nel modo in cui si «intonano» con noi, nel come le siamo esposti, come siamo aperti e sensibili nei suoi confronti» (J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit. pp. 112-13).

<sup>13</sup> Al pari della deiezione heideggeriana, questo movimento esistenziale di Patočka viene descritto come «fuga», «dispersione» e «caduta» (cfr. *ivi*, pp. 117 sgg. e 67 sgg.), nonché come «perdita totale di sé nella presenza delle cose» (*ivi*, p. 113), e perciò come fondamento di una tendenza alla reificazione di sé e ad una comprensione oggettivante degli enti e del mondo. Identico a quello di Heidegger è pure il «davanti-a-che» di questa fuga, ciò da cui l'esistenza essenzialmente fugge, e cioè la *morte*, la propria *finitudine* costitutiva – una finitudine ed una mortalità che questa dinamica deiettiva, nel suo tentativo di rimozione, paradossalmente *conferma* più che mai (*ivi*, pp. 117-18), secondo uno schema evidentemente ricalcato dall'analitica heideggeriana e che come tale si situa, in una versione «cronologica», alla base della struttura argomentativa dei *Saggi eretici* e della filosofia della storia di Patočka. Del resto, quanto a questo movimento di alienazione e alla corrispettiva «emancipazione» (mediante l'assunzione della propria finitudine da parte dell'uomo) affidata al terzo movimento della vita, è lo stesso filosofo ceco ad ammettere esplicitamente il suo debito verso le categorie heideggeriane (cfr. *ivi*, pp. 123-24), rompendo dunque (almeno occasionalmente) quel silenzio e quel «segreto» che, come ha notato anche Derrida, avvolgono gran parte di questa radicale operazione patočkiana di appropriazione e rielaborazione dei temi e delle prospettive di Heidegger.

<sup>14</sup> Della comprensione heideggeriana questo movimento patočkiano riprende soprattutto l'associazione alla dimensione *progettuale* dell'uomo e alla corrispettiva estasi temporale dell'*avvenire*: cfr. ad esempio *ivi*, p. 117, e *id.*, *Saggi eretici*, cit., p. 38, laddove è specificato, anche qui su chiara ispirazione heideggeriana, che anche il primo e il secondo movimento sono caratterizzati dal dominio di un'estasi temporale (rispettivamente, il passato o «esser stato» e il presente); su questo tema in particolare, nonché in generale per alcuni spunti di riflessione sul rapporto tra esistenziali heideggeriani e movimenti patočkiani (comprese le differenze tra i due, legate ad esempio alla maggiore valorizzazione, anche in chiave autentica, della dimensione *intersoggettiva* da parte del filosofo ceco),

Se consideriamo che nei *Saggi eretici* Patočka identifica la nascita della storia, e con essa della filosofia e della politica, con l'*emersione* del terzo movimento che nella pre-istoria si trovava invece allo stato «latente», mentre il dominio dei primi due movimenti relegava la vicenda umana ad un mero «vivere per vivere»<sup>15</sup>, non è difficile accorgersi di come nella ricostruzione di una tale derivazione si renda possibile l'accesso al senso più profondo dell'operazione di Patočka, al suo tentativo di dispiegare nel corso degli eventi delle strutture – gli esistenziali dell'analitica – che da un lato tentano di sfuggire alla storia in virtù del loro carattere formale, mentre dall'altro rimandano essenzialmente ad essa sulla base della storicità originaria dell'esserci a partire dalla quale sono tracciate, nonché dell'impossibilità, espressa già nella nota preliminare di *Essere e Tempo*, di svincolare dall'orizzonte del tempo la questione fondamentale in risposta alla quale esse vengono individuate: quella del senso dell'essere.

In questo senso, per concludere, è difficile pensare ad un uso più "attuale" dell'analitica esistenziale di quello di Patočka: non solo per l'intrinseca attualità di un'opera – i *Saggi eretici* – che Mauro Carbone ha definito «l'ultimo grande libro di filosofia del XX secolo»<sup>16</sup>, ma anche per la piena coscienza, rintracciabile nell'operazione di Patočka, della peculiare e un po' ambigua accezione nella quale è possibile parlare di "attualità" di un'opera che, per certi versi, non può essere detta attuale né inattuale in quanto cova l'ambizione, tipicamente filosofica, di pervenire ad una sorta di eternità, collocandosi in quello spazio alle soglie del tempo, in quel peculiare «passato senza tempo» che Hegel assegnava all'essenza, al *Wesen* che risuona nel *gewesen* – ma al

cfr. R. Terzi, *op. cit.*, pp. 230 sgg.

<sup>15</sup> Cfr. soprattutto J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., pp. 15 sgg. e pp. 31 sgg.

<sup>16</sup> M. Carbone, *Jan Patočka: eretizzare la tradizione*, in *ivi*, pp. VII-XXIV. Con questa formula, Carbone intende suggerire che l'importanza e l'attualità dei *Saggi eretici* e della meditazione di Patočka nel suo complesso traggono alimento in primo luogo dalla particolare posizione e dal punto di vista epocale che essi incarnano: posta a conclusione di un "secolo breve filosofico" che Carbone, parafrasando Hobsbawm, fa chiudere a *La condizione postmoderna* di Lyotard (1979), l'opera più nota del filosofo ceco, scritta tra il 1973 e il 1975, pone un'ultima volta la questione dell'universale nella storia subito prima che lo scritto lyotardiano ne delegittimi la possibilità, affermando la fine di ogni «metanarrazione» e di ogni visione di un senso unitario nel processo storico; l'attuale urgenza del tentativo patockiano sarebbe però rilanciato dalla crisi delle versioni ben più edulcorate del pensiero postmoderno (una su tutte: la «fine della storia» di Fukuyama) che avevano finito per divenire egemoni, dimenticando la profondità di sguardo sulla storia e sull'uomo che una meditazione come quella di Patočka non cessa di offrirci. Cfr. anche M. Carbone, *I Saggi eretici tra post-europa e postmoderno*, in *id.* e C. Croce, *op. cit.*, pp. 137-47. Sul rapporto di Patočka col cosiddetto pensiero postmoderno in generale, cfr. E. F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, SUNY Press, Albany 2002, pp. 161 sgg.

contempo proiettandosi con uno slancio inaudito nel senso della radicale riddiscussione di questa zona franca della filosofia che ha segnato il Novecento. La distruzione dell'apriori inizia con Nietzsche e apre il sipario su un'epoca nella quale, per dirla con una citazione molto nietzschiana del primo Jünger, «le immagini degli idoli vanno in cocci e ancora una volta forme già plasmate si fondono in mille altiforni per essere colate in nuovi valori»<sup>17</sup>; un nuovo *dinamismo* è ora richiesto ad ogni concetto che voglia in qualche modo dirsi aprioristico: da «immobili pezzi da museo», potremmo dire citando una suggestiva considerazione di Jorge Luis Borges sul platonismo, le forme devono farsi «vive, potenti e organiche»<sup>18</sup>. Ma questa ridefinizione dinamica dell'apriori è ben diversa da una sua deposizione, così come il *Verwindung* del platonismo e della metafisica appare come qualcosa di molto più complesso di una qualsiasi forma di rovesciamento indiscriminato; a fronte di tentativi sterili, sclerotizzati o unilaterali di intendere la posizione di Heidegger nel contesto di tale movimento epocale, la via che da *Essere e Tempo* porta ai *Saggi eretici* di Patočka appare forse più degna di essere esplorata.

<sup>17</sup> E. Jünger, *La battaglia come esperienza interiore*, tr. it. di S. Buttazzi, Piano B, Prato 2014. Citiamo non a caso un testo estremamente influente sull'«esito» dei *Saggi eretici* di Patočka, il quale, nel sesto e ultimo saggio, e cioè nel momento di delineare un'etica comunitaria ed una forma di prassi intellettuale da prescrivere nel contesto dell'apocalittico scenario di un'Occidente distrutto dalla crisi dei valori e da due guerre mondiali, identifica nell'esperienza del combattimento al fronte, per come è descritta proprio da questo libro giovanile di Jünger e da Teilhard de Chardin, una possibile, decisiva fonte di rigenerazione spirituale. Secondo il filosofo ceco, infatti, nel vissuto del fronte conviverebbero da un lato la rivelazione del significato assoluto della *singularità* esistenziale dell'uomo, continuamente mortificata (anche dopo le due guerre) da filosofie della storia e da ideologie (comprese quelle pacifiste) del tutto indifferenti a tale significato, e dall'altro il principio *comunitario* di ispirazione eraclitea della «concordia tra discordi», da Patočka riconosciuto come nucleo fondante dell'esperienza della *polis* greca e poi reinterpretato con accenti più evangelici come «preghiera per il nemico», «amore per quelli che ci odiano», «dedizione di sé», in un'ottica volta dunque a riproporre un'unità fondativa e riattualizzabile della vicenda europea che tenga conto sia delle sue radici greche sia di quelle cristiane.

<sup>18</sup> J. L. Borges, *Storia dell'eternità*, in id., *Tutte le opere*, tr. it. a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1984, vol. I, pp. 517-615, p. 19.

## Elementi di semiosi kantiana in *Sein und Zeit* (§§ 1-17)

Rossella Saccoia

Per poter affrontare adeguatamente un tema altrimenti vastissimo, è opportuno cominciare con alcune precisazioni introduttive che aiuteranno a vincolare il discorso entro confini ben definiti. La principale di queste, del resto, appare fin da subito nel titolo del presente contributo: nel corso dell'argomentazione proveremo a far emergere le ragioni della proposta, toccando esclusivamente i primi 17 paragrafi di *Essere e Tempo*, tralasciando pertanto le altre parti dell'opera del '27, così come le molteplici e ben note testimonianze del costante rapporto di Heidegger con Kant durante gli anni di Marburgo<sup>1</sup> e per tutto il corso del suo filosofare<sup>2</sup>.

Un'altra metodica condizione riguarderà la selezione che, per ovvie ragioni tematiche, è richiesta quando si ha a che fare con un pensiero di sì vasta

<sup>1</sup> Limitandoci soltanto ai corsi marburghesi dove la presenza di Kant è significativamente attestata, bisogna segnalare i seguenti momenti: M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA XX, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979; tr. it., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, il Melangolo, Genova 1991, in particolare, per la versione italiana si vedano le pp. 20-21, pp. 213-214 e p. 224; Id., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, WS 1925-26, GA XXI, a cura di W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; tr. it., *Logica. Il problema della verità*, traduzione di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1986. Riguardo a questo corso, tenuto nel semestre estivo dell'anno accademico '25-'26, si rimanda nello specifico alle pp. 178 e ss. Si veda anche il corso non ancora tradotto in italiano Id., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, WS 1926-27, GA XXIII, a cura di H. Vetter, Klostermann, Frankfurt a. M. 2006 e quello tenuto nell'inverno del 1927: Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA XXIV, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; tr. it., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, con una *Introduzione* di C. Angelino, a cura di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1988, in part. pp. 24-48, pp. 120-146, pp. 300-315. Da ultimo, cfr. Id., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, W. S. 1927-1928, GA XXV, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it., *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, a cura di A. Marini, Mursia, Milano 2002.

<sup>2</sup> Non è qui possibile rinviare a tutti i luoghi in cui Heidegger tratta il pensiero di Kant negli anni successivi a *Sein und Zeit*, ma è d'obbligo ricordare almeno M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA III, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973; tr. it., *Kant e il problema della metafisica*, a cura e con una *Introduzione* di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1999 e Id., *Kants These über das Sein*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1963; tr. it., *La tesi di Kant sull'essere*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 393-427.

portata, come quello kantiano: a tal proposito ci limiteremo soltanto a mostrare alcuni punti, a parer nostro dirimenti, della *Logica* e dell'ultimo scritto del 1798, l'*Antropologia da un punto di vita pragmatico*. Per ultimo, bisognerà dare per assunta l'idea di una significativa vicinanza tra semiotica e pragmatismo, inteso quest'ultimo non tanto come una scuola determinata, bensì come un *atteggiamento* del ragionare, un filosofare fattizio e incanalato a verificare gli effetti programmatici delle posizioni filosofiche, e dunque, in ultima analisi, come una sorta di "guida pratica" per orientarsi nel reale.

L'intento del presente contributo sarà allora, dal punto di vista storiografico, quello di mostrare come, almeno nella prima fase del filosofare heideggeriano, sembri possibile riscontrare alcuni cenni di un tono motivato pragmatisticamente. E a tal proposito è opportuno segnalare che tale proposta interpretativa ha trovato parte della sua legittimità anche in voci autorevoli, tra le quali indichiamo in particolare le testimonianze rappresentate da Karl Otto Apel<sup>3</sup>, Richard Rorty<sup>4</sup> e Jürgen Habermas, il quale, in occasione del commosso ricordo di Richard Rorty, scrive di essere a conoscenza del fatto che egli, Rorty, «apprezzasse assai più lo Heidegger pragmatista di *Sein und Zeit* che non il pensatore esoterico in devoto ascolto della voce dell'essere»<sup>5</sup>. L'affermazione appena riportata ci offre non solo la possibilità di introdurre la questione, ma anche di precisare, da ultimo, che la nostra lettura avrà come postulato implicitamente assunto la netta frattura che distingue la prima e la seconda fase del filosofare heideggeriano<sup>6</sup>, e che è qui accennata da Habermas.

<sup>3</sup> Del pensatore tedesco, oltre a diversi contributi sul valore di verità della filosofia ermeneutica, vanno specialmente ricordati K. O. Apel, *Costituzione del senso e giustificazione di validità. Heidegger e il problema della filosofia trascendentale*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 131-155. Questo saggio tradotto in italiano nel volume appena indicato è apparso per la prima volta in forma diversa col titolo *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*, in Forum für Philosophie Bad Homburg (a cura di), *Martin Heidegger: Innen- und -Außer-ansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 131-175. Dello stesso autore si veda *Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», I (1955), pp. 142-199.

<sup>4</sup> Oltre che ai passaggi dedicati a Heidegger nel suo celebre *The Philosophy and the Mirror of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it., *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004, in part. pp. 156 ss. e 365 ss., si veda il recentissimo studio di M. Gabriel, *Der neue Realismus zwischen Konstruktion und Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin 2018.

<sup>5</sup> J. Habermas, "... And to Define America. Her Athletic Democracy": *The Philosopher and the Language Shaper. In Memory of Richard Rorty*, in «New Literary History», XXXIX/1, 2008, Remembering Richard Rorty (Winter, 2008), pp. 3-12, qui p. 4; tr. it., "Qualcosa.../ che vi spieghi l'America e la sua atletica democrazia". Nel ricordo di Richard Rorty come filosofo, scrittore, intellettuale politico, in «Iride», XX, sett.-dic., 2007, pp. 427-437, qui, p. 428. Dello stesso Habermas va anche ricordato l'importante contributo dal titolo *Peirce and Communication*, in K. L. Ketner (ed. by), *Peirce and contemporary thought*, Fordham University Press, New York 1995, pp. 243-266.

<sup>6</sup> Siamo consapevoli dell'enormità della letteratura critica riguardante questo tema. Ci limitiamo qui a segnala-

Esposte queste dovute premesse, è necessario ora prendere l'avvio da alcuni luoghi emblematici del testo del '27 particolarmente utili ai nostri scopi. A nostro parere, ed è l'ipotesi fondamentale del contributo, in *Sein und Zeit* si possono individuare due livelli, l'uno implicito e l'altro esplicito, di una teoria pragmatica dei segni. Il primo livello è quello che sembra attraversare la struttura stessa della ricerca ontologica heideggeriana, e le cui radici si sviluppano lungo i paragrafi qui presi in considerazione. Il secondo, più esplicito, riguarda più dettagliatamente il paragrafo dedicato propriamente a *Rimando e segno*<sup>7</sup> che, come indicato dal titolo, offre al lettore le tracce più consapevoli di un'ontologia intesa come "ermeneutica dell'effettività"<sup>8</sup>, quando per *effettività* venga inteso proprio il carattere profondo dell'agire esistenziale.

Entrando nel merito della questione, per ciò che riguarda quello che abbiamo individuato come primo livello l'elemento segnico sembra già trapassare dalla costituzione delle fondamenta del suo metodo, in particolare, a partire dal famoso paragrafo 7, dove Heidegger discute della radice del termine fenomenologia<sup>9</sup>. Com'è noto, per giungere al suo scopo egli procede analizzando prima il significato originario del termine "fenomeno" e poi di quello di "logos". La trattazione del "fenomeno" si dispiega immediatamente a partire da un'ulteriore distinzione che Heidegger evidenzia rispetto ad altre due nozioni affini, quella di *parvenza* e quella di *apparenza*. Seguiamo il suo argomentare: «apparenza come apparenza "di qualcosa" non significa

re soltanto due esponenti dei partiti opposti, ovvero Otto Pöggeler e Giorgio Penzo, i quali nella loro complessiva interpretazione heideggeriana sottolineano, il primo la continuità, e il secondo la rottura del pensiero del filosofo di Messkirch.

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Elfte, unveränderte Auflage, Niemeyer, Tübingen 1967, in part. pp. 76-83; tr. it., *Essere e Tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2011, in part. pp. 100-107.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA LXIII, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, è, com'è noto, il titolo scelto da Heidegger per la raccolta delle lezioni tenute in occasione del corso estivo tenuto a Friburgo nel 1923. Cfr. tr. it., M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992.

<sup>9</sup> Senza entrare nel merito del discepolato heideggeriano nei confronti di Husserl, e dunque di una fenomenologia che molto doveva al criticismo kantiano, basti dire che qui sembra comparire un nesso fondamentale tra Heidegger e Kant. Sappiamo bene anche che il pensatore di *Essere e Tempo*, già prima di intraprendere la stesura di quest'opera mai compiuta, mirava proprio a superare la mediatezza del pensiero kantiano e della fenomenologia husserliana. Eppure anche la effettività heideggeriana, come abbiamo già avuto modo di sottolineare non può che passare, per essere compresa, per un'attività ermeneutica, interpretativa e, dunque, tutt'altro che "immediata". E quello in cui Heidegger si addentra, e noi con lui, è proprio questo delicato terreno, delimitato, da una parte, dall'"immediatezza" ricercata - capace di cogliere la vita senza "devitalizzarla" - e, dall'altra, dalla mediatezza necessaria ad ogni pensiero. Per tutto ciò che riguarda il tema della vita fattizia durante il primo insegnamento a Friburgo, si rimanda qui soltanto a A. P. Ruoppo, *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, con una *Presentazione* di G. A. Di Marco, Le Càriti, Firenze 2008.

dunque: manifestazione di sé, ma: annunciarsi di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta»<sup>10</sup>. E poi, più avanti, a meglio precisare questa articolazione, e ponendo il fenomeno come costitutivo e indispensabile alla possibilità stessa dell'apparenza, ne dà la definizione "formale": «ciò-che-si-manifesta-in-se-stesso»<sup>11</sup>. Particolarmente interessante è che anche la ricerca del significato originario del termine *logos* è declinata da Heidegger secondo la fondamentale discriminazione tra "ciò che è in se stesso" e ciò che "non essendo, vi rimanda". A tal proposito il pensatore di *Sein und Zeit* si esprime affermando che «il λόγος lascia vedere qualcosa (φαίνεσθαι) e precisamente ciò su cui il discorso verte»<sup>12</sup>, o ancora che «il discorso "lascia vedere" [...] a partire da ciò stesso di cui si discorre»<sup>13</sup>. Ma l'espressione più congrua di quanto andiamo dicendo è quella secondo cui *logos* significherebbe «lasciar vedere qualcosa nel suo *essere assieme* a qualcosa, lasciar vedere qualcosa *in quanto* qualcosa»<sup>14</sup>, e ciò perché qui Heidegger esprime in modo assai chiaro l'elemento relazionale che intercorre tra le parti costitutive del *logos*, mostra cioè la stratificazione orizzontale che quel concetto riesce a contenere e a manifestare. Ulteriore considerazione, altrettanto significativa, va fatta in merito all'emergere del *logos* all'interno di una dimensione che, almeno in questa fase del suo pensiero, più che configurarsi come uditiva, conserva la proprietà visiva di matrice greca. Il *logos* si mostra e, mostrandosi, "lascia vedere".

Già soltanto a partire da questi rapidi spunti ci pare emerga che nella radice più intima della ricerca heideggeriana, in quanto ricerca appunto *fenomenologica*, sia presente e ben innestato l'elemento dinamico del rimandare. L'apparenza è un rimandare al fenomeno, il fenomeno, a sua volta, è un rimandare all'ente: «poiché il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che costituisce l'essere, e l'essere è sempre l'essere dell'ente, il progetto di ostensione dell'essere richiede prima un approccio adeguato all'ente». Si tratta dell'intento, da parte di Heidegger, di fondare la ricerca sull'essere a partire dall'analisi di tipo esistenziale, volta a indagare gli enti e a coglierli nella loro più propria essenza. A questo scopo, «l'ente deve parimenti manifestarsi secondo la modalità di accesso che è genui-

<sup>10</sup> Ivi, p. 29; tr. it., p. 44.

<sup>11</sup> Ivi, p. 31; tr. it., p. 46.

<sup>12</sup> Ivi, p. 32; tr. it., p. 47.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Ivi, p. 33; tr. it., p. 48.

namente propria di esso. In tal modo il concetto ordinario di fenomeno diviene rilevante fenomenologicamente»<sup>15</sup>. Perciò l'ente, a sua volta, rimanda all'essere che è sempre essere dell'ente, ed è propriamente in ragione di questo *rimando* dal quale è costitutivamente contrassegnato che derivano il suo ruolo, il suo valore e la sua "essenza": la direzione del rimando, perciò, non è mai unidirezionale, ma sempre orientata in entrambe le destinazioni. Tuttavia, anche quando si voglia mirare all'essere in generale – come Heidegger intendeva fare nel progetto originario del libro e come proverà a fare, secondo un altro metodo, di lì a poco –, questo si lascerà vedere soltanto attraverso un gioco di luci e di ombre tali da essere esso stesso, nella sua radice più intima, intessuto di una specie particolare di rimando: il rimando a se stesso. Un rimando, questo, che si esplicita nella dinamica di velamento e dis-velamento propria dell'*a-letheia*. In merito a ciò, e oltrepassando per un momento i confini della ricerca preliminarmente fissata ai primi 17 paragrafi dell'opera, Heidegger significativamente dirà che «la "definizione" della verità come esser-scoperto ed esser-scoprente non è affatto una semplice esplicazione verbale, ma trae origine dall'analisi dei comportamenti dell'Esserci che noi, innanzi tutto, siamo soliti dire "veri"»<sup>16</sup>. Niente di più esplicito di questa indicazione ci sembra poter avvalorare l'idea che quella heideggeriana si configuri, ad un tempo, in quanto ontologia ermeneutica ed ermeneutica ontologica, dove il rimando non è soltanto il corrispondente linguistico di ciò che appartiene all'essere, bensì l'elemento costitutivo di quell'essere stesso, che si incarna, dunque, nell'esserci e nei "comportamenti" che lo rappresentano. Comportamenti che rappresentano l'evidente dato che la radice del rimando stesso viene ad assumere un carattere pratico, concretizzandosi non, astrattamente, nello statico darsi dell'esserci, bensì nel concreto realizzarsi della sua esistenza.

Non è un segreto, nel fare un passo avanti nell'indagine, che la nozione di parvenza è anche tema del filosofo delle tre *Critiche*, anche se per ovvi motivi declinata differentemente. Ma è importante far notare quanto assai significative siano la forma e la funzione che tale nozione assume nella *Logica* del 1800, a proposito della natura dell'errore: «dalla natura dell'errore, nel concetto del quale [...] è contenuta, oltre alla falsità, anche la parvenza della verità come suo *carattere essenziale*, deriva [...] l'importante regola se-

<sup>15</sup> Ivi, p. 37; tr. it., p. 53.

<sup>16</sup> Ivi, p. 220; tr. it., p. 266.

guente: [...] per evitare errori, dunque, bisogna scoprirne e spiegarne la fonte: la parvenza»<sup>17</sup>. Quest'ultima è allora oggetto d'interesse della logica stessa e della ricerca intorno al vero. Sono due i punti fondamentali che, a partire da questo richiamo, vorremmo brevemente tematizzare, mostrandone le affinità con il pensiero heideggeriano fin qui posto in luce: in primo luogo, il carattere *essenziale*, ossia costitutivo, della *parvenza*, che si declina dunque come qualcosa che è tutt'altro dal meramente accessorio, e che risulta invece essere "proprio" della cosa stessa; in secondo luogo, ciò che ci sembra poter leggere *dietro* la "scoperta" della parvenza, che Kant indica come vero e proprio bisogno. Questa scoperta non può, a parer nostro, che rinviare al rimando stesso come modalità di dis-velamento attraverso il quale giungere alla verità, pur con le diverse accezioni ch'essa assume nei due filosofi. Kant prosegue:

ma sono pochissimi i filosofi che lo hanno fatto. Essi hanno solo cercato di confutare gli errori stessi, senza *indicare* la parvenza dalla quale sorgono. Ma questo disvelamento [*Aufdeckung*] e dissolvimento [*Auflösung*] della parvenza è un merito ben maggiore nei confronti della verità che non la confutazione diretta degli errori stessi, con la quale non si può turare la loro sorgente né si può prevenire che la parvenza in questione, restando ignota, c'induca di nuovo, in altri casi, a errori<sup>18</sup>.

Crediamo sia davvero interessante sottolineare come in queste righe la parvenza assuma un ruolo più importante dell'errore stesso, e ciò proprio per la sua natura ambigua e insieme costitutiva. Pure quando l'errore, infatti, rinviasse alla verità soltanto per contrasto, più sottile ancora è la differenza che verrebbe a sussistere tra la parvenza e la verità; più insidiosa la parvenza, perché essa, a differenza dell'errore, nasconde. Più significativo, allora, il dis-velamento della parvenza, perché viene a configurarsi come la presa di consapevolezza dell'essenza della parvenza stessa. Riconoscere la verità nella sua essenza più propria significa allora una previa conoscenza della parvenza, ossia la comprensione di essa nella sua natura di rimando, la scoperta ch'essa non si esaurisce in se stessa, rinviando, invece ad altro. E a tal proposito queste considerazioni kantiane ci sembrano offrire un'idea, anche se abbozzata, della conoscenza per inferenza, del carattere del conoscere che si avvale, e deve farlo, di tutta la vastità del reale, compresa la possibilità dell'errore, della par-

<sup>17</sup> I. Kant, *Logik*, in *Logik, Physische Geographie, Pädagogik, Kants Gesammelte Werke*, Bd. IX, Preußische Akademie Ausgabe, Berlin 1923, pp. 55-56; tr. it., *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 49 (corsivo nostro).

<sup>18</sup> Ivi, p. 56; tr. it., pp. 49-50 (corsivo mio).

venza, dell'equivoco. Kant, inoltre, è attento a sottolineare la possibilità della correzione dell'errore a partire solo dall'errore stesso. E poi, evidenziando in tal modo il carattere necessariamente comunitario della prassi inferenziale (quindi, della ricerca della verità), ecco che Kant assai significativamente dice: «un contrassegno *esteriore* o un'*esteriore* pietra di paragone della verità è il confronto dei nostri propri giudizi con quelli degli altri, perché l'elemento soggettivo non sarà presente nello stesso modo presso tutti gli altri, cosicché la parvenza può venire spiegata passando per questa via»<sup>19</sup>. Quell'idea abbozzata di conoscenza per inferenza, allora, si delinerebbe non come un'operazione arbitraria propria del singolo, bensì come un procedimento fondato e legittimato dalla e sulla comunanza d'intenti dei parlanti, sul dibattito pubblico<sup>20</sup>, da cui deriverebbe gradualmente la depurazione, all'interno del giudizio, dagli elementi meramente soggettivi.

E a tal riguardo è opportuna una breve integrazione di metodo, chiamando in causa Umberto Eco dalla sua opera più sistematica, il *Trattato di semiotica generale*: «la semiotica ha a che fare con qualsiasi cosa possa essere ASSUNTA come segno. È segno ogni cosa che possa essere assunta come un sostituto significante di qualcosa d'altro. Questo qualcosa d'altro non deve necessariamente esistere, né deve sussistere di fatto nel momento in cui il segno sta in luogo di esso. In tal senso, la semiotica, in principio, è *la disciplina che studia tutto ciò che può essere usato per mentire*»<sup>21</sup>. Come non poter sostare, almeno per un momento, su di una simile affermazione e sulle molteplici suggestioni che da essa derivano? Ci sembra infatti che Eco, con queste parole, non faccia che avvalorare la lettura interpretativa che muove queste pagine; non faccia che mostrare ancor più che non sia illecito pensare, in entrambi i pensatori in questione, tracce di una “filosofia del rimando”, quella che Eco, in un altro testo, attribuiva a Kant nei termini di una “semiotica implicita”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Ivi, p. 57; tr. it., pp. 50-51.

<sup>20</sup> L'ovvio riferimento è ancora una volta a J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Bde. I-II, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; tr. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, voll. I-II, Il Mulino, Bologna 1986.

<sup>21</sup> U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano 2016, p. 26. Non è qui, ovviamente il luogo per poter trattare distesamente dell'argomento, eppure ci sembra d'obbligo quantomeno accennare ad un altro spunto offertoci da questa affermazione echiana, e su cui varrebbe la pena riflettere. È infatti introdotto qui il legame particolare che vede uniti semiotica e possibilità, e che dunque mostra come questa disciplina valichi i confini dell'esistenza, ampliando il campo del reale. Non potendo entrare nel merito di questo argomento, ci limitiamo a sottolineare soltanto che una simile operazione conduce a conseguenze tutt'altro che irrilevanti, così come viene a risultare in maniera più esplicita nel pensiero pragmatista peirceano.

<sup>22</sup> Cfr. U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, p. 51 e ss.

Ritornando ora ad Heidegger, ci avviciniamo adesso all'analisi di un'altra sezione argomentativa che, ai fini della nostra indagine, si rivela particolarmente utile. Si tratta del commercio ambientale preveggen- te, che non soltanto rivelerà le sue radici semiotiche, ma definirà in modo più compiuto un elemento che è stato finora soltanto sfiorato, ossia quello dell'immancabilità della dimensione plurale e comunitaria nella *Umwelt* teorizzata da *Sein und Zeit*, visto che «dalla ricerca stessa risulterà che il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'interpretazione [Auslegung]»<sup>23</sup>, e l'interpretazione, potremmo aggiungere, non può esprimersi se non in una dimensione segnica (o "significativa", come più avanti dirà lo stesso Heidegger)<sup>24</sup> e, in quanto tale, futurativa. Ma conviene andare per passaggi gradual- i, contemplando un breve riassunto dei risultati finora ottenuti.

Si è presentata dunque davanti a noi l'immagine di una scala ascendente, che procedeva dall'apparenza al fenomeno, e poi all'ente, e poi all'essere dell'ente stesso, in una gradazione che ha una caratterizzazione metodologica e non ontologica<sup>25</sup>. Di questo percorso ascendente ci stiamo occupando soltanto dei primi passi, ma ci pare assai importante sottolineare la trama dei rapporti relazionali che si intessono già sempre quando si discute e ci si avvicina all'*In-der-Welt-sein*, la prima fondamentale stazione metacategoriale del percorso di *Sein und Zeit*. Ora, senza entrare nel dettaglio della chiarificazione di questa struttura fondamentale, vale la pena sostare sul paragrafo 15, dove Heidegger sostiene che «il chiarimento fenomenologico dell'essere dell'ente che si incontra per primo avviene seguendo il filo conduttore di quel modo quotidiano di essere-nel-mondo che indichiamo anche con l'espressione *commercio nel mondo* e *con gli enti intramondani*»<sup>26</sup>. Alla luce di questo, Heidegger può continuare affermando che «questo ente non è oggetto di una conoscenza teoretica del "mondo", ma è ciò che viene usato, prodotto, e così via»<sup>27</sup>. In questo stesso paragrafo c'è ancora un altro passaggio che bisogna osservare prima di giungere all'obiettivo terminale dell'argomentazione, ossia al paragrafo 17: Heidegger fa riferimento al sen-

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 37; tr. it., *Essere e Tempo*, cit., p. 53.

<sup>24</sup> Ci riferiamo qui in particolare al famoso §18, che nella versione italiana si intitola *Appagatività e significatività. La mondità del mondo*. Cfr. ivi, pp. 83-89; tr. it., pp. 107-115.

<sup>25</sup> Per caratterizzazione metodologica, com'è ovvio, si intende quella fenomenologica. Fenomenologia che, in tal caso, viene a coincidere con un vedere interpretante, capace di dis-velare, di vedere ogni volta quel che c'è "al di sotto" del singolo "gradino" della scala presa come metafora.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 66-67; tr. it., p. 89.

<sup>27</sup> Ivi, p. 67; tr. it., p. 89.

so originario della parola “pragmata”, che stava per “cosa”, e che, proprio in quanto originario, riusciva a “dirla” senza con ciò oggettivarla, renderla oggetto, separarla cioè dall’*Esserci* e dal mondo di cui sempre già fa parte: *pragmata*, ossia «ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (πρβξικ)»; ed è proprio a partire dal mondo greco che però diventa «oscuro proprio il carattere “pragmatico” specifico dei πράγματα, determinandoli, “innanzi tutto”, come “semplici cose”»<sup>28</sup>.

In altri termini, l’essenza delle cose non è in altro se non nel loro essere come ciò che si incontra nel *commercio* mondano, e che Heidegger chiama «mezzo (*per*). Nel commercio si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, per lavorare, di trasporto, per misurare»<sup>29</sup>: «la scarpa è costruita per portarla (è mezzo per camminare), l’orologio è fabbricato per leggervi l’ora»<sup>30</sup>. Perciò può esser detto che «quanto meno la cosa-martello è solo 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»<sup>31</sup>. Il martellare, e quindi il *per* del martello, è lo stare *per* il martello stesso, è il rimando all’essenza stessa della cosa, ciò che la dis-vela, che la mostra in ciò che è. Lo stesso vale per le cose della natura: «la foresta è legname, la montagna è cava di pietra, la corrente è forza d’acqua, il vento è vento “in poppa”»<sup>32</sup>.

A rigor di termini, allora, le cose, *tutte le cose* considerate da sé sole, non *significano* nulla. Esse non sono e non possono essere mera presenza. Non sono mai un mero *qualcosa* che si aggiunge ad un mondo preformato e già esistente, un contenuto che si immette in un contenitore. Esse *sono* quel mondo, formano quel mondo stesso. Le cose non sono meri “oggetti”, sono irrevocabilmente e sempre *qualcosa-per*. «L’opera ordinata [lo scrivere, il cucire, ecc.], da parte sua, è tale solo sul fondamento del suo uso e della connessione di rimandi in esso scoperti»<sup>33</sup>. L’utilità, o meglio, l’*utilizzabilità* è il loro carattere d’essere. Lo “scrivere”, il “cucire”, il “lavorare”, il “trasporto”, il “misurare” sono ciò per cui le cose sono, ciò che per cui hanno un *sensu* e un *significato*. E anche

<sup>28</sup> Ivi, p. 68; tr. it., p. 91.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ivi, p. 70; tr. it., p. 93.

<sup>31</sup> Ivi, p. 69; tr. it., p. 92.

<sup>32</sup> Ivi, p. 70; tr. it., p. 93. A proposito di questo aspetto si veda il saggio di R. De Biase, *Heidegger e il categoriale*, in Id., *Scritti contraffatti*, Farella, Napoli 2017, pp. 45-79.

<sup>33</sup> *Ibid.*

quando non servono più, esse, in quanto inutili, *rimandano*, in negativo, al loro carattere essenziale. In quanto tali, dunque, sono sempre in relazione al resto: «a rigore di termini, *un* mezzo isolato non “c'è”»<sup>34</sup>, è sempre *nel-mondo* e per il *fatto* stesso di essere in quel mondo. È quel mondo perché gli dà forma.

In siffatto plesso tematico si coglie facilmente come il comprendere heideggeriano debba sempre essere pragmaticamente contrassegnato, se e perché si possa parlare di un'ermeneutica della fatticità. Si tratta, questa, di un'affermazione che può essere interpretata, a sua volta, secondo il classico dualismo di genitivo soggettivo e oggettivo. Non abbiamo infatti a che fare, qui, soltanto con un'interpretazione che ha per oggetto il mondo effettivo e costituito di pratiche, bensì anche di una fatticità che si fa essa stessa attività ermeneutica, ossia gioco intessuto di infiniti rimandi, ciò che di fatto pare essere la *Umwelt* heideggeriana. A sua volta, la stessa affermazione può assumere – e a parer nostro di fatto assume – ancora un ulteriore senso: il comprendere, nel senso originario del termine, è sempre pratico perché deve essere un “aver cura”, un vedere che prende in carico la cosiddetta *visione ambientale preveggen*te, “*die Umsicht*”, ossia il mondo nel suo essere in primo luogo costituito da una totalità, da un complesso di rimandi<sup>35</sup>.

Alla luce di tutto questo, Heidegger può affermare che «la struttura dell'essere dell'utilizzabile in quanto mezzo è definita dai rimandi»<sup>36</sup>, da una trama di rimandi che è definita come *Bedeutsamkeit*, la significatività. Una significatività, però, che per non rendere le cose “oggetti”, non può che darsi in uno sviluppo sempre dinamico, mai arrestabile, mai definitivo, e dunque sempre storico, venendosi a configurarsi come una catena di rimandi che sembra rinviare alla *semiosi illimitata* di Peirce, non a caso considerato come il fondatore del pragmatismo. Ed è ancora una volta ad Umberto Eco che riteniamo opportuno rifarci per poter spiegare, nei limiti spaziali qui concessi, ciò a cui ci stiamo riferendo. La semiotica peirceana è interpretata dallo studioso italiano nei termini di una semantica in cui «ogni pensiero che il linguaggio esprime non pretende mai di rispecchiare in modo definitivo l'oggetto *dinamico* (o cosa in sé) ma sa di mettere in gioco *oggetti immediati* (puro contenuto) a loro volta interpretabili da altre espressioni che rinviano ad altri oggetti immediati in un processo semiotico che si autosostiene»<sup>37</sup>. Senza entrare nel merito della

<sup>34</sup> Ivi, p. 68; tr. it., p. 91.

<sup>35</sup> Cfr.: ivi, p. 69; tr. it., p. 92.

<sup>36</sup> Ivi, p. 74; tr. it., p. 98.

<sup>37</sup> U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, p. 572.

complessa questione riguardante il rapporto tra realtà e segno in Peirce<sup>38</sup>, la considerazione echiana appena riportata pare attribuibile, senza grande sforzo, anche a Heidegger, se non altro che per il comune ambizioso tentativo di elaborare un'ermeneutica che si spoglia di ogni atto conclusivo, categorizzante e teoreticizzante. D'altra parte, già nel 1919 il filosofo di Messkirch appariva consapevole del fatto che «se cerco di spiegare teoreticamente il mondo-ambiente, esso collassa»<sup>39</sup>.

Ed è proprio questo sforzo sempre dinamico, questo intricato gioco di rimandi sempre rinnovabili e rinnovantisi, a muovere *Essere e Tempo*, e a venire alla luce nel modo più esplicito nel diciassettesimo paragrafo, dove Heidegger tratteggia la distinzione tra *segno* e *rimando*. A questo riguardo, si legge che i segni «sono in primo luogo anch'essi mezzi, il cui specifico carattere di mezzo consiste nell'*indicare*. Sono segni di questo genere: i segnavia, le pietre di confine, i segni di tempesta per la navigazione, i segnali, le bandiere, i segni di lutto e così via. L'indicare può essere definito come una "specie" del rimandare. Il rimandare, estremamente formalizzato, è un *porre in relazione*»<sup>40</sup>. I segni hanno dunque il carattere del *per*, e comprendono qualcosa in più rispetto al rimando. I segni rappresentano ciò che indica «sempre e in primo luogo "dove" si vive, ciò presso cui il prendersi cura si sofferma, come stanno le cose»<sup>41</sup>. La freccia dell'automobile, ad esempio, è sì attivata dal guidatore, ma non per questo è *usata* solo da lui, bensì *soprattutto* da chi non conduce quell'automobile. Il segno, perciò, è ciò che ponendo in relazione all'ente molteplici esserci crea e mostra un mondo condiviso, un orizzonte di senso comune e, in tal modo, rende possibile un «colpo d'occhio ambientale»<sup>42</sup>, che «ottiene [...] un orientamento nel mondo-ambiente»<sup>43</sup>, ossia dis-vela il mondo che ci circonda e di cui sempre facciamo parte.

E vale la pena, riguardo a ciò, aprire un'ultima brevissima parentesi, intendendo quantomeno suggerire l'ipotesi che la distinzione tra rimando e segno possa a buon diritto rispecchiare quella, da noi proposta come *incipit* argo-

<sup>38</sup> Ci permettiamo di rimandare qui solo a M. R. Boschi, *Il concetto di realtà secondo Peirce: tra attesa e sorpresa*, in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale (a cura di), *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, Bompiani, Milano 2015, pp. 79-89.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA LVI/LVII, a cura di B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, p. 86; tr. it., *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993, p. 91.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 77; tr. it., *Essere e Tempo*, cit., p. 101.

<sup>41</sup> Ivi, p. 80; tr. it., p. 104.

<sup>42</sup> Ivi, p. 79; tr. it., p. 103.

<sup>43</sup> *Ibid.*

mentativo, riguardante i due livelli di discorso. Il segno, infatti, alla luce di questa rapida disamina, pare rappresentare il darsi più esplicito del rimando che, invece, sottende e penetra, in modo implicito e velato, la scala che conduce all'essere. Heidegger può infatti affermare che «il complesso di rimandi che, in quanto significatività, costituisce l'essenza del mondo, può essere interpretato formalmente come un sistema di relazioni»<sup>44</sup>. Dunque, se il segno viene a configurarsi come l'elemento costitutivo del modo quotidiano dell'eserci, del suo commercio nel e col mondo, il rimando deve invece essere considerato come la struttura fondante del segno, il suo scheletro, la sua funzione "logica" (una logica certo non formale e arida, ma ipotetica e relativizzante), che riscontriamo oltre e a prescindere dal segno stesso. Funzionerebbe, quindi, anche in questo caso, l'operazione tipicamente semiotica che distingue gli oggetti dell'analisi secondo il parametro dell'estensione e quello dell'intensione. In questo ordine di cose, il segno, collocandosi in una dimensione di maggiore determinatezza e caratterizzazione, è più ricco di significato, ma meno esteso, mentre per il rimando varrà, ovviamente, il discorso inverso. Il suo grande grado di estensione categoriale, d'altronde, gli permette di darsi senza mostrarsi; gli consente, cioè, di nascondere, dietro il fenomeno, la sua natura di rimando-a, la sua costitutiva relazionalità.

A tal riguardo, ci sembra di poter evidenziare una particolare assonanza tra questo orizzonte di senso comune – il quale in tal caso non è soltanto un alunché di desiderabile sul piano assiologico, bensì condizione necessaria di ogni mondo possibile proprio in quanto *mondo* – e ciò che emerge da una lettura complessiva dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Già lo stesso titolo ci pare particolarmente significativo: anche se da tutt'altro punto di partenza, e con lo scopo appunto di dar forma ad una antropologia intesa come (e tesa alla) formulazione di un complesso di *regole* del comportamento umano, l'atmosfera che trapela sembra affine. Anche qui, infatti, come nei paragrafi di *Essere e Tempo* che sono stati presi in esame, l'uomo è oggetto di interesse nel suo *fare*, nel suo *agire*, e nel modo di fare e di agire. Come afferma Foucault nella famosa *Introduzione* a questo testo kantiano, vi è, qui, il proposito di dare «una certa immagine concreta dell'uomo»<sup>45</sup>. Ma a darci ragione della similarità di vedute, di un fruttuoso dialogo tra il

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 88; tr. it., p. 114.

<sup>45</sup> M. Foucault, *Introduction* a I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris 2008, pp. 11-79, qui p. 12; tr. it., *Introduzione a Antropologia dal punto di vista pragmatico*, con *Introduzione e Note* di M. Foucault, traduzioni di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, pp. 9-94, qui p. 11.

pensiero kantiano e quello heideggeriano, è un'altra affermazione di Foucault, il quale fa riferimento a Kant usando dei termini che sono propri e tipici del linguaggio heideggeriano: Kant «nella Prefazione dell'*Antropologia* le assegnava come oggetto il compito di determinare ciò che l'uomo fa – o può fare e deve fare di se stesso in quanto *freihandelndes Wesen* (essere che agisce liberamente): commercio con se stessa della libertà, che si limita nel movimento attraverso cui si afferma; manipolazione in cui i compromessi dello scambio non si esauriscono mai nella chiarezza di un riconoscimento puro e semplice». E alla luce di tutto ciò, ecco come conclude il filosofo francese: «trattando dell'uomo come di un *freihandelndes Wesen*, l'*Antropologia* fa emergere tutta una zona di “libero-scambio” in cui l'uomo fa circolare le sue libertà come da una mano all'altra, legandosi così agli altri con un commercio sordo e ininterrotto, che gli assicura una residenza su tutta la superficie della terra. Cittadino del mondo»<sup>46</sup>.

Il fascino dell'uso del termine “commercio”, tipico della resa italiana della prosa heideggeriana laddove la trattazione verte sul modo quotidiano di stare nel mondo, è dunque inerente anche al pensiero kantiano, così come quello del concetto di “residenza”, che non può non *rimandare* all’“abitare” heideggeriano. Allora il cosmopolitismo kantiano sembra non soltanto derivare le sue possibilità dal “commercio” tra gli uomini, dallo scambio umano, dalla *relazione* con gli altri, ma è anche assimilato alla capacità di abitare, nel senso più proprio del termine, il mondo e ciò ch'esso implica. Per meglio dire, sia per Kant che per Heidegger, l'abitare è uno stare nel mondo creando quel mondo stesso, creazione per la quale il filosofo di Königsberg non può che non richiamare l'attenzione sul concetto di libertà.

Alla luce di tutto questo è in qualche modo emerso che un “sistema” di segni e rimandi come quello qui tratteggiato non potrebbe sussistere se non presupponendo una trama di vissuti comuni, un orizzonte di comunicabilità e di comprensibilità tutta umana e, soprattutto, uno sguardo “pratico”, “pragmatico” del mondo e sul mondo. L'elemento di condivisione e di relazionalità, infatti, può emergere soltanto se l'oggetto, come avviene in entrambi i pensatori, non viene indagato come oggetto in sé, come mera cosa, come qualcosa di statico e a sé stante, bensì come *mezzo per, rimando a*, e quindi come ciò che è sempre in un mondo e lo costituisce, e fa ciò in virtù della sua *funzionalità*, ossia del suo *senso*.

<sup>46</sup> Ivi, p. 27; tr. it., p. 29.

*Sein und Zeit* e *l'Antropologia dal punto di vista pragmatico* sono entrambe attraversate da questo costante sforzo, sforzo che avvicina, dunque, oltre le differenze, questi due grandi pensatori.

E così come in *Essere a tempo* la mediatezza del segno è l'irrinunciabile passaggio per valicare lo spazio dell'intramondano e addentrarsi nella *Sorge*, nell'*Antropologia* Kant appare ben conscio che se la «*facoltà di designare*»<sup>47</sup> è la «*facoltà di conoscere il presente*», essa è anche la facoltà che presiede, organizza e mobilita la categorizzazione tassonomica dei segni, tra i quali «*i segni prognostici* sono tra tutti i più interessanti, perché nella serie dei cambiamenti il presente costituisce soltanto un istante, e il principio di determinazione della facoltà di desiderare ha a cuore il presente solo per le sue conseguenze future, e rende attenti soprattutto a queste»<sup>48</sup>. Ed è dirimente la motivazione per cui la capacità previsionale acquista il suo specifico valore all'interno del sistema kantiano: «*c'è più interesse a possedere questa facoltà che a possedere ciascuna delle altre, perché essa è la condizione di ogni pratica possibile*»<sup>49</sup>. Un interesse *praticamente* contrassegnato, dunque, quello che ci sembra poter avvicinare, ancora una volta, i due filosofi, e che li posiziona sul terreno comune della temporalità<sup>50</sup>. Ed è in questo stesso ambito che abbiamo riscontrato un ulteriore punto di contatto, che si concretizza nella particolare predilezione, da parte di entrambi i pensatori, per la dimensione del futuro. Senza dilungarci troppo, come per Kant i segni prognostici hanno un ruolo determinante nella dimensione pratica, anche in Heidegger questa tendenza si palesa alla luce delle sue considerazioni sull'Esserci come essere-per-la-morte, come un esserci, cioè, che può sviluppare la propria costituzione d'essere, e agire in modo *appropriato*, solo quando comprende la sua finitezza e, alla luce di questa, si progetta in quanto esistente.

In questo, e negli altri sensi emersi nel corso dell'analisi, ci pare perciò non soltanto lecito, ma anche particolarmente utile, far dialogare il pensatore di *Essere e Tempo* con il filosofo delle tre *Critiche*. In tal modo, infatti, è possibile

<sup>47</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in Id., *Der Streit der Facultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kants Gesammelte Werke*, Preußische Akademie Ausgabe, Berlin 1912, p. 191; tr. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 187.

<sup>48</sup> Ivi, p. 193; tr. it., p. 191.

<sup>49</sup> Ivi, p. 185; tr. it., p. 181.

<sup>50</sup> Sebbene principalmente focalizzato sul pensiero di Lessing, vale comunque la pena rimandare a N. Merker, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989, in part. pp. 273-353, per ciò che riguarda la critica ad una concezione del criticismo che, in contrapposizione all'idealismo hegeliano, viene presentato come disinteressato e privo dell'elemento della storicità.

illuminare aspetti del suo pensiero talvolta trascurati a vantaggio di interpretazioni tendenti ad assolutizzare il problema dell'essere. Abbiamo invece provato a mostrare che, sebbene il suo sia un percorso certamente diretto alla costruzione di un'ontologia, pure Heidegger non sembra dimenticare, nella sua opera capitale, di precisare come la dimensione costitutiva dell'esserci non possa e non debba fare a meno del carattere *pragmatico*, e di profilare dunque l'esserci stesso come agente in un mondo co-originario al suo agire. In questo senso, anche Heidegger si mostra interessato a comprendere non soltanto cosa è l'uomo, ma anche cosa è in suo potere, cosa può *fare*, senza mai perdere di vista, come accade anche per Kant, la profonda consapevolezza della finitezza e dei limiti umani. E dunque, per concludere, riteniamo opportuno rifarci ancora una volta alle parole di Umberto Eco che, nelle pagine terminali del libro del 2007, così si esprime:

ed ecco perché in *Kant e l'ornitorinco* sostenevo che si debba riconoscere uno *zoccolo duro dell'essere* tale che alcune cose che diciamo su di esso e per esso non possano e non debbano essere prese per buone [...]. Parlando di "zoccolo duro" non intendevo qualcosa come un "nocciolo stabile" che potremmo un giorno o l'altro individuare, non la Legge delle leggi, ma più prudentemente delle *linee di resistenza* che rendono vani alcuni nostri approcci.

E nel passo che segue, a suggello della proposta interpretativa qui presentata, Eco continua affermando che

sarebbe proprio la fiducia in queste linee di resistenza che dovrebbe guidare anche il discorso dell'ermeneuta perché, se esso assumesse che dell'essere o del Mondo si può dire tutto, non avrebbe più senso la tensione intellettuale e morale che guida la sua interrogazione continua – e gli basterebbe dilettersi di parole in libertà. E d'altra parte che siano dei limiti lo sapeva anche Heidegger, altrimenti non avrebbe focalizzato con tanta energia il problema della Morte – il limite e la *tendenza* cosmica per eccellenza<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, cit., p. 589.



# I significati della prassi. Una re-interpretazione della *Zuhandenheit* heideggeriana

Giulia Lanzillotti

La centralità della dimensione della prassi è uno dei tratti distintivi dell'ontologia del primo Heidegger. In *Essere e Tempo*, la prassi viene indicata dalla nozione di *Zuhandenheit*, di cui Heidegger analizza l'articolazione interna, in diretto confronto con la *Vorhandenheit*. Nell'opposizione tra *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* si decreta la primarietà del dominio pratico su quello teoretico, un *leitmotiv* che attraversa gli sforzi filosofici del primo Heidegger e che nei paragrafi §§15-18 di *Essere e Tempo* trova la sua messa a fuoco specifica. Questa inversione del canone tradizionale, che a partire dalla *Metafisica* di Aristotele ha sempre privilegiato l'ambito teoretico su quello pratico<sup>1</sup>, ha suscitato l'interesse da parte di vari studiosi e ha assunto un ruolo cardine nel dibattito anglo-americano. La proposta heideggeriana – in special modo l'opera di *Essere e Tempo* e la trattazione della *Zuhandenheit* – è stata infatti favorevolmente inserita nel fiume carsico della tradizione pragmatista, grazie all'interpretazione avanzata da Richard Rorty, Hubert Dreyfus e Robert Brandom. Questi autori hanno evidenziato come la filosofia heideggeriana potesse rivelarsi in sintonia con i principi del pragmatismo e come Heidegger potesse così diventarne una figura centrale e rappresentativa. In particolare, la *Zuhandenheit* ha rivestito un ruolo decisivo nella lettura di Dreyfus, il quale ha spesso insistito sulla natura specifica e sul carattere originario della prassi heideggeriana, comprendendola alla luce di una forte “marcatura” dell'opposizione tra *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. L'interpretazione di Dreyfus non solo è diventata il riferimento principale all'interno del dibattito anglo-americano su Heidegger, ma ha acquisito un suo valore all'interno del confronto tra Dreyfus e la tradizione analitica. Sebbene la dimensione pratica della *Zuhandenheit* (nonché il suo rapporto con

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica*, I, 981b.

la *Vorhandenheit*) sia stata oggetto di molteplici analisi, essa non ha ancora esaurito le sue possibilità teoretiche e interpretative, rivelando di essere, ancora oggi, fonte di ispirazione per il dibattito filosofico contemporaneo. In questo lavoro – dopo un breve inquadramento dell'emergere della prassi nella cornice filosofica del primo Heidegger – mi soffermerò sulla natura della proposta interpretativa “continentale” e in particolar modo quella offertaci da Franco Volpi, per poi concentrarmi sulla lezione pragmatista di Dreyfus, sottolineandone le caratteristiche e le problematiche che essa innesca; infine, vorrei suggerire, nei limiti dello spazio qui disponibile, una mia ipotesi interpretativa circa il significato filosofico della nozione di *Zuhandenheit* e circa la natura della dimensione della prassi in corrispondenza con un ripensamento della nozione di *Vorhanden*, affidandomi alla lettura di Denis McManus. Vorrei mostrare con ciò come sia possibile concepire la prassi non tanto come una dimensione ontologica, in opposizione a quella della *Vorhandenheit*, ma come una dimensione *paradigmatica* dell'esperienza e della sua struttura, in cui riammettere l'elemento del linguaggio e del concetto.

## 2. *Le coordinate teoretiche della prassi nel primo Heidegger*

Nel progetto filosofico del primo Heidegger assistiamo alla costante ricerca di una via per una ontologia fenomenologica<sup>2</sup>, che poi sfocerà nel bisogno di riproporre esplicitamente la questione circa il significato dell'essere la quale, a partire da *Essere e Tempo*, sarà la domanda guida per disincagliare la ricerca filosofica dai pregiudizi portati avanti dall'impianto epistemologico della filosofia neokantiana e husserliana. In questa prima fase vediamo, piuttosto, lo snodarsi di una fenomenologia dell'esperienza: l'analisi di Heidegger si concentra infatti sulla natura della fatticità, di cui deve essere individuata la strutturazione interna, senza con ciò irreggimentarla nelle griglie gnoseologiche<sup>3</sup> o disperderla nelle correnti vitalistiche o irrazionalistiche. Per questo motivo, durante la prima fase del pensiero heideggeriano si assiste alla ricerca di nuove categorie e di nuovi strumenti concettuali che possano rendere conto della struttura del nostro essere-nel-mondo. Un simile *work*

<sup>2</sup> Si veda: M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, tr. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1998, p. 10.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990, p. 120.

*in progress* va di pari passo con la *pars destruens* che colpisce, prevalentemente, la tradizione metafisica del soggettivismo, Cartesio *in primis*, ritenuto responsabile di aver impostato la riflessione filosofica sui binari del dualismo soggetto-oggetto e di aver perpetuato l'uso filosofico del concetto di *res*. Heidegger ricorda come il pensiero moderno e contemporaneo sia ancora legato alla filosofia cartesiana, il cui segno sembra quasi indelebile<sup>4</sup>. Questa indissolubile dipendenza nasce nel momento in cui Cartesio trova nel *cogito ergo sum* il fondamento dinanzi al quale il dubbio iperbolico deve arrendersi e riconoscere l'evidente apoditticità del *cogito*. Tuttavia, in quanto ritenuti principi *ultimi*, né il senso del *cogito*, né quello del *sum* vengono indagati, facendo sì che la domanda ontologica non solo venga trascurata, ma anche ricondotta all'interno del *cogito*. Heidegger accusa la filosofia cartesiana (e con essa l'intera tradizione soggettivistica) di aver lasciato insondato il senso del *sum* e di aver subordinato l'intera strutturazione dell'esperienza al principio teoretico-gnoseologico del *cogito*<sup>5</sup>.

Inoltre, con Cartesio, il mondo, scisso in *res cogitans* e *res extensa*, trova la sua definizione strutturale nella nozione di *res*, la quale è alla base dell'edificio metafisico che concepisce l'ente come un'unità singola e inerte. Come Heidegger sottolinea: «reale è ciò che appartiene alla *res*. [...] Realtà sono i contenuti essenziali delle cose possibili [...]. Il concetto di realtà è [...] ciò che viene afferrato di un ente quando domando: *ti est*, che cosa (*was*) è l'ente? A questa domanda mi viene risposto col contenuto essenziale (*Wasgehalt*) della cosa, che la scolastica designa con il termine di *res*»<sup>6</sup>. Il concetto di *realitas* rappresenta la *determinazione* attributiva della *quidditas* dell'ente in quanto *res*, dato che la ricerca del *che-cosa* deve essere rintracciabile in una definizione di tipo nominale, che racchiuda l'essenza dell'*ens*<sup>7</sup>. Di conseguenza, all'*ens* in quanto *res* o "cosalità" è assegnata una posizionalità positiva, assoluta, poiché la definizione reale non permette che esso venga definito in base a riferimenti relazionali con ciò che potrebbe esser-altro da sé e, quindi, tale da costituire una mancanza. In questo senso, si ha una perfetta corrispondenza con la posizione del soggettivismo che concepisce l'*ego* come regione intellettuale assoluta, atemporale e circoscritta nei limiti del suo essere.

<sup>4</sup> Si veda: M. Heidegger, *Seminari*, tr. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003, p. 45: «Il problema dell'*ego cogito* che, a partire da Descartes, è al centro del pensiero moderno».

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, p. 65.

<sup>6</sup> Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1991, p. 31.

<sup>7</sup> Ivi, p. 32.

Lo strumento espressivo principe di questa metafisica onto-gnoseologica è riconosciuto da Heidegger nel giudizio apofantico, la cui funzione principale è stata tradizionalmente vista nella predicazione, ovvero nell'attribuzione di un predicato a un soggetto, di un attributo a una *res*. Ciò è possibile dal momento che il *logos apophantikos* si compone, com'è noto, di un nome e di un predicato legati tra loro da una copula, rendendo così possibile decidere il valore di verità di una attribuzione *de re*, di cui si deve comprendere il che-cosa<sup>8</sup>.

Questi sono, a grandi linee, gli elementi che nella loro connessione formano quello che Heidegger chiama "atteggiamento teoretico"<sup>9</sup>, la cui «supremazia» deve essere «spezzata»<sup>10</sup> poichè questo restituisce un'esperienza de-vitalizzata e de-mondizzata, distaccata dall'esperienza vissuta<sup>11</sup>. In virtù di questa diagnosi, Heidegger tenta perciò di elaborare una fenomenologia dell'esperienza che riscopra il soggetto nel suo l'essere nel mondo, laddove si dispiegano le strutture della «vicinanza alla vita»<sup>12</sup>. Come ben noto, l'antidoto all'*ego* cartesiano è rappresentato dal *Dasein*, la cui determinazione essenziale, in un gioco di inversione, è il suo esistere fattivo. È inoltre alla luce delle critiche heideggeriane alla nozione di *res* che si spiega il motto contenuto nel § 7 di *Essere e Tempo* per cui «più in alto della realtà si trova la possibilità»<sup>13</sup>. Nella rinnovata impostazione ontologica, la fenomenologia di Heidegger non vorrà «caratterizzare il che cosa, ma il come»<sup>14</sup> dei suoi oggetti di ricerca. In queste coordinate filosofiche trovano il loro posto i paragrafi di *Essere e Tempo* dedicati alla nozione di *Zuhandenheit*: quest'ultima indica una dimensione ontologica e un modo scoprente degli enti che non ci si danno più come *res*, ma vengono esibiti secondo il loro senso originario di *pragmata*, ovvero di «ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (*praxis*)»<sup>15</sup>. In *primis*, ricorda Heidegger, noi non incontriamo meri enti ma "mezzi per", strumenti (come per esempio il martello) che non sono mai *res* isolate, ma che appartengono alla totalità dei mezzi a cui essi "rimandano" in virtù del loro essere "per..."<sup>16</sup>.

<sup>8</sup> Id., *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano 2009, pp. 8-9.

<sup>9</sup> Si veda: M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 95: «Abbiamo visto che la "realtà" ha il suo senso nella cosalità, la quale rappresenta essa stessa una sfera teoretica».

<sup>10</sup> Ivi, p. 66.

<sup>11</sup> Ivi, p. 80.

<sup>12</sup> Id., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, tr. it. di A. D'Angelo, Mimesis, Milano 2015, p. 20.

<sup>13</sup> Id., *Essere e Tempo*, cit., p. 54.

<sup>14</sup> Ivi, p. 42.

<sup>15</sup> Ivi, p. 91.

<sup>16</sup> *Ibid.*

Il *Dasein* non si rapporta al mezzo chiedendosi in modo distaccato e “teoreticistico” che cosa esso sia, ma adoperandolo, comprendendone il come della sua utilizzabilità (la quale è sempre un “in vista di”). In questo modo Heidegger porta alla luce le peculiarità di una modalità esistenziale in cui il *Dasein* risulta essere un agente che si serve degli strumenti con cui quotidianamente familiarizza, in quel flusso a-intellettualistico che rappresenta la dimensione primaria della sua esperienza nel mondo. È solo a partire da questa dimensione originariamente pratica che può derivare qualcosa come la *Vorhandenheit*: la dimensione della contemplazione teoretica in cui l’oggetto cessa di essere vissuto nella sua funzione “per...” e diviene oggetto *res* caratterizzabile perciò da attributi di essenza. Quando il “pratico” si interrompe, ecco dunque emergere il “teoretico” – non come logicamente prioritario o fondamentale, ma come modalità derivata che pertiene alle possibilità esistenziali del *Dasein*<sup>17</sup>.

### 3. *Il dibattito continentale. L’interpretazione di Volpi*

Nel dibattito “continentale” degli ultimi decenni, il ruolo della prassi (o in generale della dimensione pratica) è stato analizzato alla luce della domanda circa la possibilità di rintracciare l’idea di una filosofia pratica all’interno del *corpus* heideggeriano. In tal senso, la questione della prassi indica un «novero di questioni piuttosto ampio che dall’etica e dalla politica [...] si estende fino alla religione e alla estetica» includendo anche le domande legate alla questione della tecnica e del nichilismo<sup>18</sup>. In questa corrente si colloca lo studio di Volpi, che ha offerto una lettura in chiave pratica dell’opera heideggeriana, ponendola in stretta connessione con la figura di Aristotele. Seppur brevemente, sarà necessario accennare alla sua posizione interpretativa circa il ruolo della *Zuhandenheit* e della prassi in Heidegger. La tesi centrale di Volpi intende dimostrare come Heidegger avrebbe «ontologizzato»<sup>19</sup> alcune delle categorie aristoteliche tratte dall’*Etica Nicomachea*. In particolare, Volpi si concentra sui tre modi di essere della *Zuhandenheit*, della *Vorhandenheit* e del *Dasein*, i quali corrispon-

<sup>17</sup> Ivi, §15-18.

<sup>18</sup> A. Ardovino, *Introduzione. Heidegger e la complessità della domanda odierna sull’ethos*, in A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Edizioni Guerini, Milano 2003, p. 9. Per una bibliografia sul tema si veda *ibid.*

<sup>19</sup> F. Volpi, *Sono ancora possibili una etica e una politica? Heidegger e la filosofia pratica*, in A. Ardovino, *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, cit., p. 292.

derebbero rispettivamente alle nozioni aristoteliche di *poiesis*, *theoria* e *praxis*<sup>20</sup>. La *Zuhandenheit* in quanto *poiesis* indicherebbe «l'atteggiamento scoprente di tipo produttivo manipolante» proprio di quando un agente si prefigge «la produzione di opere»<sup>21</sup>. In tal senso la prassi pertinente alla *Zuhandenheit* viene declinata come pratico-tecnica<sup>22</sup>. Volpi non approfondisce ulteriormente la natura della *Zuhandenheit*, limitandosi a notare che il parallelismo tra *poiesis* e *Zuhandenheit*, e tra *theoria* e *Vorhandenheit* (la dimensione teoretica della ragione) «risulta di per sé evidente»<sup>23</sup>. L'impegno speculativo delle sue analisi si rivolge piuttosto a mostrare in che senso il *Dasein* sia una prassi originaria<sup>24</sup>: la *praxis*, in senso ampio e non meramente produttivo tecnologico, è associata al *Dasein* in quanto soggetto pratico-morale<sup>25</sup>. Questa curvatura interpretativa individua una prassi “in senso stretto”, la *Zuhandenheit*, e una prassi “in senso ampio”, concepita in termini etico-morali. Volpi quindi si impegna a puntualizzare in che senso il *Dasein* si possa pensare come “pratico”, dato che «la determinazione pratico-morale non è solamente un aspetto determinato tra molti altri, ma è la connotazione fondamentale dell'esserci»<sup>26</sup>. Egli sottolinea come Heidegger assegni alle determinazioni del *Dasein*, soprattutto in *Essere e Tempo*, un carattere etico-morale per sottrarlo alla caratterizzazione soggettivistico-teoretica. Così in quanto “avere-da-essere”, il *Dasein* non è un soggetto che si determina a partire da un *inspectio sui* teoretico-speculativa, ma dal movimento della decisione. Secondo Volpi «il *Dasein* è connotato nella sua essenza come avere da essere (*Zu-sein*), cioè quell'ente in cui ne va sempre del proprio essere, nel senso che esso, si riferisce sempre al proprio essere, è un riferimento pratico, non teoretico [...]. Si tratta piuttosto di un riferimento che in quanto richiede ognora un decidere intorno al proprio essere, è di tipo eminentemente pratico [morale]»<sup>27</sup>. Insieme all'aver-da-essere, rientrano in questa analisi, come determinazioni pratico-morali, la progettualità, la cura, l'aver cura dell'ente e l'aver cura dell'altro<sup>28</sup>. Nella tassonomia di Volpi, dunque, i termini della nostra ricerca – *Zuhandenheit* e prassi – vengono disgiunti: al primo viene assegnata una connotazione molto

<sup>20</sup> Id., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 58-59.

<sup>21</sup> Id., *Sono ancora possibili una etica e una politica?*, cit., p. 290.

<sup>22</sup> Id., *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 58.

<sup>23</sup> Ivi, p. 60.

<sup>24</sup> Id., *Sono ancora possibili una etica e una politica?*, cit., p. 291.

<sup>25</sup> Id., *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 60.

<sup>26</sup> Ivi, p. 67.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 61-62.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 60-61.

specifica, che ne sottolinea il carattere produttivo e vede in esso la dimensione in cui l'ente viene scoperto come mezzo di produzione, mentre il secondo termine, la *praxis*, acquisisce una tonalità morale. L'obiettivo speculativo di Volpi diventa quello di impegnarsi in una rilettura della prassiologia heideggeriana in termini etico-morali – rintracciando i riferimenti aristotelici dell'*Etica Nicomachea* – che possa rappresentare la replica heideggeriana all'atteggiamento teoretico. All'interno della molteplicità delle interpretazioni "continentali" sul tema, possiamo considerare quella di Volpi come la lettura emblematica di un dibattito in cui ci si interroga, attribuendo alla questione della prassi un valore tendenzialmente etico, circa la possibilità di rinvenire una cifra "morale" all'interno della filosofia heideggeriana, lasciando sullo sfondo la prassi *stricto sensu* dell'agire nel mondo, per come proposto dalla nozione di *Zuhandenheit*.

#### 4. *La Zuhandenheit d'oltreoceano. La lettura di Dreyfus*

L'altra grande tradizione che, notoriamente, ha approfondito la questione circa la natura della prassi e della *Zuhandenheit* è rappresentata dalla letteratura angloamericana, in particolar modo da quella pragmatista. L'appropriazione del pensiero heideggeriano, iniziata da Rorty e Brandom e portata in auge da Dreyfus, deve essere compresa all'interno dell'orizzonte filosofico americano che, nel dopoguerra, aveva visto l'ascesa della filosofia analitica. In rapporto a questa, la corrente del pragmatismo americano, rinato come neo-pragmatismo negli anni '80, si è sempre posto in chiave critica, mostrando una certa diffidenza nei confronti della teoresi di stampo soggettivistico e rappresentazionale di derivazione cartesiano-analitico, riconoscendo invece l'importanza di un riavvicinamento alla vita in termini anti-intellettualistici e privilegiando la dimensione sociale. Se dobbiamo a Rorty e Brandom l'entrata di Heidegger nella discussione pragmatista, come campione della critica alla teoresi analitica, è grazie all'opera di Dreyfus che Heidegger diventa il pensatore per eccellenza della prassi. Dreyfus, l'autore che ha maggiormente influenzato la ricezione americana del pensiero heideggeriano, vede *Essere e Tempo* come il «tentativo di inficiare la tradizione cartesiana della priorità della conoscenza sulla prassi»<sup>29</sup>. Egli trova così in Heidegger un alleato,

<sup>29</sup> H. Dreyfus, *Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality*, in «Social Research», Vol. 60, No. 1, pp. 17-38, p. 17.

non solo nella decostruzione del paradigma cartesiano (insieme a quella del coscienzialismo e dell'intellettualismo della fenomenologia husserliana), ma anche un solido riferimento nella critica portata avanti nei confronti dei suoi contemporanei e della tradizione analitica.

In linea con questi presupposti, Dreyfus mostra un vivo interesse per i paragrafi di *Essere e Tempo* relativi alla *Zuhandenheit*, che egli concepisce come assolutamente contrapposta alla *Vorhandenheit*. Questa lettura, per così dire, categorica o se vogliamo “manichea”, è diventata il tratto caratterizzante della sua posizione nei confronti di Heidegger e nei confronti del dibattito filosofico *tout court*. Per Dreyfus, l'obiettivo di *Essere e Tempo* consiste nel fornire una descrizione fenomenologica del nostro essere nel mondo e del nostro avere a che fare con esso, nel flusso quotidiano e «continuo» delle nostre attività pratiche «non deliberative», mostrando come la sfera del mentale e del concettuale non sia che una dimensione derivata<sup>30</sup>. Per Dreyfus, lo svincolamento dalla tradizione cartesiana, è perciò affidato alla dimensione della *Zuhandenheit*, designata come un dominio ontologico prioritario, in cui il *Dasein* non è posto davanti a mere cose, a sostanze dotate di proprietà decontestualizzabili (le res), rivelate da una contemplazione concettualizzante e distaccata dal flusso della vita (*Vorhandenheit*)<sup>31</sup>. Nella prassi, seguendo la lezione heideggeriana, il *Dasein* vive in mezzo a tutto ciò che in senso generale gli è utile (utensili, giochi, vestiti, etc.)<sup>32</sup>, e che, in quanto tale, è costitutivamente co-relazionato ad ulteriori strumenti in un insieme “olistico” di rimandi. In questo dominio ontologico, Dreyfus sostiene che noi ci troviamo completamente assorbiti, senza interferenze di tipo intellettualistico o «mentale» e senza mediazioni rappresentazionali, nel flusso delle nostre capacità e abilità di fare, usare, reagire al nostro mondo-ambiente<sup>33</sup>. Nella caratterizzazione della *Zuhandenheit* come dominio contrapposto alla *Vorhandenheit*, ogni elemento presentato nella definizione dreyfusiana di prassi viene analizzato seguendo lo stesso schema interpretativo – una prassi concepita in termini assolutamente anti-teoretici – e portando a uno stesso risultato – la netta cesura tra le due dimensioni. Nella prassi noi siamo completamente «assorbiti» nelle nostre attività quotidiane,

<sup>30</sup> Id., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press, Cambridge 1991, p. 58.

<sup>31</sup> Ivi, p. 61.

<sup>32</sup> Ivi, p. 62.

<sup>33</sup> Ivi, p. 67.

in cui agiamo secondo le nostre «capacità pratiche» e «abilità corporee», all'interno di un orizzonte, un «*background*», di «abilità acquisite» e «pratiche socialmente condivise», non tematizzabili<sup>34</sup>. In tale *background*, le pratiche e le abilità acquisite non sono riordinabili o inquadrabili in un regime di regole e credenze razionalizzabili. Secondo Dreyfus, questo sfondo di «pratiche socialmente condivise» non può diventare una «teoria» dal momento che è costituito da un ventaglio di abilità, abitudini e tradizioni, incorporate e assimilate come capacità ed eseguite come «performance» che coinvolgono la nostra corporeità, risultando pertanto non comprensibili rappresentazionalmente<sup>35</sup>. L'insistenza sulla componente corporea come distintiva della dimensione pratica è una delle cifre specifiche dell'interpretazione di Dreyfus: ispirandosi alla fenomenologia di Merleau-Ponty, egli ritiene che l'elemento corporeo sia suggerito dalla disquisizione heideggeriana stessa e sia eminentemente implicato nella descrizione del nostro comportamento prassico<sup>36</sup>. Gli esempi forniti da Dreyfus in svariate occasioni, a dimostrazione di come la prassi sia un dominio in cui la ragione e la concettualità sono del tutto assenti, sono tratti dalla dimensione del gioco, in cui la corporeità è centrale. Per Dreyfus, nel «flusso di gioco» dell'«esperto giocatore» di scacchi, di tennis, di baseball, l'agente, il corpo agente (ben esercitato), l'azione e lo scopo pratico (sia esso segnare un punto o fare scacco matto) sono un tutt'uno veicolato da abitudini, abilità acquisite e corporeità senza che il giocatore, ormai esperto, metta in atto alcun *detour* intellettuale o concettuale, senza che egli senta l'esigenza di avviare un processo deliberativo<sup>37</sup>. Questa visione, piuttosto opinabile, porta Dreyfus a sostenere perentoriamente che la dimensione primaria dell'esperienza del *Dasein* è «non-concettuale, non-proposizionale, non-razionale e non-linguistica»<sup>38</sup>, ovvero è rappresentata dall'azione «irriflessa» immersa nell'abitudine quotidiana<sup>39</sup>. Nel disegno di Dreyfus perciò si distinguono un piano superiore, quello della concettualità, e un piano fondativo, quello delle abilità corporee. Tuttavia lo stesso Dreyfus lamenta la mancanza di un ponte che renda conto della transizione tra i due livelli<sup>40</sup> e dichiara esplicitamente che «i fenomenologi

<sup>34</sup> H. Dreyfus, *Holism and Hermeneutics*, in «Review of Metaphysics», 34, 1980, pp. 3–23, p. 7.

<sup>35</sup> Ivi, p. 8.

<sup>36</sup> Id., *Being-in-the-World*, cit., p. 51.

<sup>37</sup> Ivi, 58.

<sup>38</sup> Id., *The Return of the Myth of the Mental*, in «Inquiry», 50, 2007, pp. 352–365, p. 352.

<sup>39</sup> Ivi, p. 353.

<sup>40</sup> Ivi, p. 364.

non hanno ancora una posizione dettagliata e convincente che spieghi in che modo la razionalità e il linguaggio abbiano origine da una dimensione non concettuale e non linguistica»<sup>41</sup>. In verità, questo problema costitutivo non è che acuito dalla posizione di Dreyfus, dal momento che concepisce *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* come due domini ontologici incomunicabili, delineando così una sorta di strano dualismo teoretico che, sebbene in parte suggerito dalle pagine di *Essere e Tempo*, Heidegger avrebbe voluto vedere superato in quanto tale. L'elemento corporeo, inoltre, non fa che accentuare l'idea di un dualismo, paradossalmente quasi di ispirazione cartesiana, tra corpo e mente. In virtù di ciò, nel confronto con la tradizione analitica, Dreyfus è stato accusato di aver riproposto, *mutatis mutandis*, una versione del "Mito del Dato", rappresentato dalla assoluta priorità e indipendenza dell'elemento irrazionalistico delle capacità performative corporee rispetto a quelle concettuali. Tuttavia Dreyfus sottolinea come nella dimensione pratica, i nostri comportamenti, il nostro *background* e le nostre abilità, non siano puri e nudi dati, ma siano investiti da significati culturali<sup>42</sup>. Sebbene questo già segni una distanza con il "Mito del Dato", la risposta di Dreyfus non sembra essere ancora soddisfacente, soprattutto se prendiamo in considerazione ciò che la dinamica del mito implica, ovvero il riconoscimento di una "base" fondativa che chiede di essere ritenuta come ontologicamente e epistemologicamente prioritaria nella propria natura a-concettuale rispetto al piano "teoretico".

Le difficoltà dell'interpretazione dreyfusiana nascono dalla comprensione della prassi come un dominio ontologico coerente, i cui limiti vengono delineati escludendo il dominio teoretico. Sebbene la flessibilità di questi limiti possa essere messa in discussione e rivisitata, il dualismo ontologico sembra essere la connotazione principale della relazione tra *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*. Tuttavia, se inseriamo queste due nozioni all'interno delle analisi del primo Heidegger, possiamo avanzare un'ulteriore interpretazione che vada a rielaborare la natura stessa delle nozioni in gioco, in modo da offrirci un'altra possibilità di lettura della *Zuhandenheit* che non ricada nelle problematiche ontologiche or ora sollevate.

<sup>41</sup> Id., *Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality*, cit., p. 61.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, cit., 79.

## 5. *La Zuhandenheit come paradigma*

Vorrei qui avanzare una reinterpretazione della natura della *Zuhandenheit* sulla scorta della reinterpretazione della *Vorhandenheit* proposta da McManus. Nel suo libro<sup>43</sup>, l'autore si interroga circa il valore esatto della *Vorhandenheit*, prendendo in considerazione il lavoro del primo Heidegger. Attraverso una attenta ricognizione dei testi, McManus identifica 37 accezioni con cui *Vorhanden* o *Vorhhandeheit* vengono utilizzati – tra le quali: «cosa», «ente materiale», «ente matematico», «ciò che è rivelato dalla teoresi», «dall'angoscia», «risultato del procedimento devitalizzante» etc.<sup>44</sup>. Secondo McManus, la molteplicità dei significati e dell'uso di *Vorhanden* evidenziano come la *Vorhandenheit*, piuttosto che un dominio ontologico, sembri essere una categoria critica, un bersaglio polemico, o come ha ben detto Josef Rouse, una categoria diagnostica<sup>45</sup>: in altre parole, una nozione che indica più propriamente l'atteggiamento teoretico<sup>46</sup>. Se seguiamo questa proposta interpretativa, anche il ruolo della *Zuhandenheit*, che si contrappone alla *Vorhandenheit*, deve essere ripensato in consonanza. Se la *Vorhandenheit* è riconosciuta come un termine diagnostico, quello della *Zuhandenheit* può essere pensata come avente una funzione *paradigmatica*: se la *Vorhandenheit* sta a significare un *modo* precipuo di concepire l'indagine filosofica e i suoi oggetti, di conseguenza, la *Zuhandenheit* potrebbe indicare il modello da considerare per la concezione strutturale dell'esperienza, il paradigma dell'articolazione del nostro essere-nel-mondo, in cui le determinazioni quali il “che cosa”, il linguaggio, il concetto non siano bandite, bensì riformulate nella descrizione fenomenologica. In questo modo la *Zuhandenheit* acquisisce un significato diverso e più ampio di quello di “agire poietico” e ci permette di delineare una soluzione alla problematica circa il divario tra i due domini, problema che, come è stato detto, Dreyfus stesso aveva sollevato. Inoltre l'ipotesi di una nuova versione in senso paradigmatico della prassi, si proporrebbe di prendere sul serio l'affermazione heideggeriana secondo cui «il comportamento pratico non è ateoretico»<sup>47</sup>. Con questa affermazione, Heidegger sottolinea come anche l'agire pratico, affinché esso sia possibile, debba essere dotato di una

<sup>43</sup> D. McManus, *Heidegger and the Measure of Truth: Themes from His Early Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>44</sup> Ivi, p. 53-57.

<sup>45</sup> J. Rouse, *Book Review Denis McManus' Heidegger and the Measure of Truth*, in *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 4 2014, 106-117.

<sup>46</sup> D. McManus, op. cit., p. 60.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 92.

visione (la *Umsicht*) che non sia la contemplazione teoretica. Ma, andando oltre il testo heideggeriano, possiamo altresì scorgervi il suggerimento di tentare di considerare come nella prassi vi possa essere una ricollocazione degli elementi teoretici e una strutturazione interna che ci permetta di riqualificarli. Potremmo cioè tentare di rispondere all'atteggiamento teoretico, non preferendo la via etico-morale o estraniandosi da esso, ma reagendo dall'interno del problema e cercando una riformulazione "pratica" dell'elemento teoretico.

Vediamo ora in che senso la *Zuhandenheit* possa diventare una struttura paradigmatica che riammette e riarticola quegli elementi che Dreyfus attribuiva alla pura teoresi. Se ci rivolgiamo al primo Heidegger, possiamo notare che la critica alla domanda circa il *che-cosa* non si risolve in un'eliminazione di essa dall'ambito della questione ontologica a favore del *come*, ma piuttosto il *che-cosa* viene ri-collocato all'interno della fenomenologia. Infatti Heidegger scrive che ciò che va messo in evidenza sia il «come che cosa» dell'esperienza. Ovvero: «la domanda: cos'è? Si esplica in un: per che cosa viene utilizzato? Cosa se ne può fare? Per chi è? A che pro? Chi lo ha fatto?»<sup>48</sup>. La domanda metafisica viene qui scomposta nei termini che afferiscono esplicitamente alla dimensione pratica e che più precisamente ritroveremo nelle sezioni relative alla *Zuhandenheit*. A sostegno di ciò, possiamo rintracciare la "semantica" della *Zuhandenheit* nelle descrizioni strutturali della fatticità, laddove Heidegger sostiene che «l'essenteci che è nella quotidianità non è l'autenticamente essente già *prima* e a *fianco* il suo "a qualcosa" e "per qualcuno" ma l'esserci risiede proprio nello "a" e "per"»<sup>49</sup>, poiché l'esserci non è una coscienza cristallizzata ma un «vivere per» qualcosa<sup>50</sup>.

Come già accennato, la dimensione della *Zuhandenheit* prevede un certo tipo di visione, legata alla *Umwelt*, che attuiamo per orientarci all'interno della struttura relazionale del nostro essere-nel-mondo. L'ambito percettivo, nella dimensione pratica, non è quindi escluso ma ha un ruolo che si intreccia con l'agire pratico e la convivenza quotidiana del *Dasein* in cui gli oggetti, per esempio una cattedra che colgo d'un colpo con lo sguardo, si offrono immediatamente in una «ambientalità (la cattedra, il libro, la lavagna, il quaderno di appunti, la stilografica, il bidello, il corpo degli studenti, il tram, l'automobile, etc., etc.)» in cui non sono semplici oggetti di percezioni ma si mostrano nel loro «significato»<sup>51</sup>, cioè

<sup>48</sup> Id., *Ontologia*, cit., p. 92.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, cit., p. 75.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 79.

nel *come* pratico in cui essi vengono vissuti<sup>52</sup>. La visione è, quindi, già innestata nella comprensione di un *che cosa* nel suo *come*. In un altro esempio, Heidegger succintamente riepiloga che «ciò che si incontra, nel cosa è e nel come è, è come “quel tavolo là “intorno al quale noi [...] mangiano quotidianamente, intorno al quale allora ci si intrattenne in quella discussione, si giocò insieme a quegli uomini determinati, i quali cioè ci sono ancora nell’esser-ci di quel tavolo là»<sup>53</sup>.

Il *che cosa come* è qui incontrato in termini pratici e ne è rivelata la strutturazione, che implica l’elemento percettivo («quel tavolo là»), quello dell’agire abitudinale («intorno al quale mangiamo»), all’interno di una prassi che non è semplice *poiesis* o abitudine, ma coinvolge l’esperienza dell’esser-con altri («insieme») nella quale il *Dasein* non è solamente un agente abile e incarnato ma anche un agente dialogante. In questo passaggio, possiamo notare come Heidegger non escluda gli elementi della sfera teoretica ma li ricontestualizzi nella strutturazione del nostro essere-nel-mondo, includendo altresì la componente linguistica. In merito a questa, se accettiamo l’ipotesi di McManus e riformuliamo il valore della *Zuhandenheit*, dobbiamo capire come riammettere l’elemento linguistico-concettuale. A tal proposito, possiamo notare che la critica heideggeriana al linguaggio si dirige non al *logos tout court* ma a quello apofantico, o meglio a una speciale tipologia di esso. Leggiamo infatti che il *logos* «“privilegiato” nella tradizione aristotelica, è il *logos orismos*, ovvero “la definizione”» che è «privilegiato per il fatto che in esso ciò che dice – l’intero uomo è... - ciò che intende, non viene attribuito all’uomo in quanto essenteci come qualcos’altro [...], bensì ciò che qui viene detto dal *logos* dell’ente è l’ente stesso»<sup>54</sup>. E difatti, Heidegger non è critico nei confronti del linguaggio e del *logos* in generale, ma di un certa sottocategoria, cioè il *logos apophantikos* e quello *orismos*, due *logoi* squisitamente predicativi *de re*, che sono stati tradizionalmente ritenuti gli unici aventi dignità filosofica. Per Heidegger, il *logos* come «discorrere» è una delle determinazioni della fatticità del *Dasein* che non si esaurisce nell’enunciazione dei giudizi teoretici<sup>55</sup>, ma è sempre un “discorrere-di”, “discorrere-con”, “discorrere l’uno con l’altro”<sup>56</sup>. Al pari della rete di rimandi della *Zuhandenheit* e della strutturazione della esperienza, anche il *logos* rivela la sua articolazione interna, reinserendosi

<sup>52</sup> Si veda il famoso esempio della cattedra, *ivi*, p. 78.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Ontologia*, cit., p. 95.

<sup>54</sup> Id., *Introduzione all’indagine fenomenologica*, tr. it. di M. Pietropaoli, Bompiani, Firenze 2018, p. 71.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., p. 4.

nell'ambito pratico in cui l'agente non è un mero esecutore, ma è un essere parlante che nel discorrere usa il linguaggio nella sua triplice funzione ostensiva, comunicativa e predicativa<sup>57</sup>. Anche qui dobbiamo notare che Heidegger non elimina dalle determinazioni del linguaggio quella predicativa, ma la riposiziona in una articolazione orizzontale che non dà alla predicazione un ruolo privilegiato o sovraordinato. Di conseguenza, a differenza di quanto sostiene Dreyfus, è possibile reinserire l'elemento linguistico e concettuale nella descrizione della nostra esperienza originaria, purché ci si impegni, giacché la questione è problematicamente aperta, a ripensare la possibilità di un linguaggio e di una concettualità che non si esauriscano nella concezione tradizionale del predicativismo.

Seguendo la possibilità di rendere la *Zuhandenheit* (e la *Vorhandenheit*) una nozione paradigmatica per la struttura dell'esperienza del *Dasein* nel mondo, si può cercare di ovviare al dualismo implicato nella lettura dreyfusiana e tentare di porre una nuova base per la discussione filosofica circa il rapporto tra la prassi e gli elementi tradizionalmente attribuiti alla sfera teoretica, come la concettualità, ed aprire una via riconciliatoria in cui la prassi non sia solamente un'opzione alternativa, magari etico-morale, della teoria, ma consenta di ri-pensare la natura e il ruolo delle componenti teoretiche sottraendole al paradigma interpretativo tradizionale.

<sup>57</sup> Ivi, p. 89.

### Sezione III

*Confronti, approfondimenti, prospettive*



## *Sein und Zeit* e la Metafisica della *Temporalität*. Heidegger fra tecnica e metatecnica

Antonello Giugliano

Tutti i ben noti frequenti e molteplici autoriferimenti di M. Heidegger a *Sein und Zeit*, sparsi frammentariamente lungo quasi tutti i suoi successivi scritti, corsi di lezioni, appunti privati (come, per es., quelli di alcune delle *Überlegungen* ed *Anmerkungen* contenute nei cosiddetti *Quaderni Neri* 1931-1951)<sup>1</sup> e seminari (come in ultimo quelli tenuti a Zollikon ancora per tutti gli anni '60 del Novecento)<sup>2</sup>, volti a chiarire meglio, precisare e puntualizzare il senso autentico della ardua impresa postmetafisica e postfilosofica intenzionata con quella diade concettuale – segnalante di per sé l'apparire di una vera e propria emergenza epocale –, e, soprattutto, a sottolineare il senso della strutturalmente primaria congiunzione *E [und]* che simultaneamente ne riunisce e distingue gli alati elementi del titolo, questi autoriferimenti sono ora ulteriormente integrati, precisati ed approfonditi se non superati dalla recentissima pubblicazione all'inizio del 2018 nel quadro della *Gesamtausgabe* heideggeriana (quale primo volume della sua IV sezione: »Hinweise und Aufzeichnungen«)<sup>3</sup> degli organici autocommentari storico-sistematici alla propria prima opera capitale.

Autocommentari che riguardano soprattutto la fuorviante recezione e (dis)interpretazione di *Sein und Zeit* in termini meramente *weltanschaulich*, ideologico-confessionali, teologizzanti, esistenzialistici, filosofico-esistenziali,

<sup>1</sup> Cfr., per es., in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a. M. 2014; tr. it., *Quaderni neri 1931-1938 (Riflessioni II-VI)*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2015, *passim*; M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a. M. 2014; tr. it., *Quaderni neri 1938-1939 (Riflessioni VII-XI)*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2016, *passim*; M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 97, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a. M. 2015, tr. it., *Note I-V (Quaderni neri 1942-1948)*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2018, *passim*.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 89, *Zollikoner Seminare*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a. M. 2017, *passim*.

<sup>3</sup> Cfr. Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, a cura di Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2018.

filosofico-esistentivi, filosofico-pratici, etico-morali ed insomma in termini antropomorfistici e filosofico-antropologici (con un madornale fraintendimento del suo peculiare senso analitico-strutturale di fondo, cui nondimeno pure alcuni aspetti della presentazione dello stesso impianto della prima parte di *Sein und Zeit* contribuiranno concettualmente a favorire, come Heidegger medesimo sembra qui, in questi autocommentari un po' stilizzanti, talvolta concedere e riconoscere).

In questi cospicui materiali di ben quattrocento pagine<sup>4</sup>, risalenti alla seconda metà degli anni '30 e all'inizio degli anni '40, dai quali ogni attuale e futura seria considerazione storico-filosofica e sistematica di *Sein und Zeit* e del pensiero di Heidegger nel suo complesso non potrà più in alcun modo prescindere (benché essi già si intreccino pericolosamente con gli acrobatismi lessicali della coeva lingua heideggeriana dei *Beiträge zur Philosophie* e della *Ereignismetaphysik* del secondo inizio del pensiero), in questi serrati autocommentari, dicevo, ne va della comprensione di tutti gli aspetti e snodi strutturali in cui si articola il manifesto programmatico della metafenomenologia ermeneutico-esistenziale heideggeriana, ma su tutti quello della comprensione (e realizzazione meta-metafisica) del senso di quell'orizzonte metastrutturale da cui tutto dipende, da cui tutto riparte e a cui continuamente tutto ritorna e che però viene innanzitutto e per lo più frainteso e mancato in quanto tale, apparentemente e paradossalmente innanzitutto anche dalla esecuzione della stessa opera intitolata *Sein und Zeit*.

Anche il famoso corso marburghese di lezioni universitarie del semestre estivo del 1927, quello su *I problemi fondamentali della fenomenologia*<sup>5</sup> (volume che nel 1975 inaugurava la *Gesamtausgabe* heideggeriana quale «*Ausgabe letzter Hand*»)<sup>6</sup> – la pretesa nuova rielaborazione integrativa della mancante terza sezione (quella su «Tempo ed Essere») della prima parte di *Sein und Zeit* – annunciava solo ma non manteneva affatto la promessa di trattare (dell'apparire) della metastruttura della *Temporalität* in quanto tale quale orizzonte arcontico della *Zeitlichkeit* stessa.

<sup>4</sup> Cfr. Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, cit., pp. 1-398. – [I titoli dei manoscritti principali di questi autocommentari raccolti, nella prima sezione del volume, sotto il titolo redazionale complessivo di *Hinweise zu »Sein und Zeit«* sono i seguenti: *Laufende Anmerkungen zu »Sein und Zeit«* (1936); *Eine Auseinandersetzung mit »Sein und Zeit«* (1936); *Zur Erläuterung von »Sein und Zeit«* (1941); *Der Weg. Der Gang durch »Sein und Zeit«* (1943)].

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1927, 1975), a cura di Fr.-W. von Herrmann, tr. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1999.

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), a cura di Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975.

Perciò, subito dopo *Sein und Zeit*, dal 1929 il pensiero antifilosofico di Heidegger (riprendendo da capo il bandolo della matassa e ritematizzando la questione dell'essenza della metafisica come il Nulla stesso, quale problema della «*Meta-Metaphysik*»<sup>7</sup>, della Meta-metafisica, ossia della Metafisica della metafisica)<sup>8</sup> si rivolge contro ogni esplicita antropologia filosofica<sup>9</sup>, ma soprattutto contro quella implicita e/o solo più tendenzialmente adombrata nella stessa sua propria impostazione analitico-esistenziale (come aveva già ben visto O. Becker, che, nel medesimo numero VIII dello husserliano «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*» del 1927 in cui appariva la prima parte di *Sein und Zeit*, di cui aveva potuto leggere le bozze in anteprima, riancorava più saldamente il *Dasein* dell'analitica esistenziale heideggeriana al *Da[ge]wesen* [esserstatoci] proprio di una metastruttura temporale iterativa paraconsistente – cioè che ek-siste non-esistendo – che, in quanto *Mathematische Existenz*<sup>10</sup>, affianca, porta, sostiene/sorregge e sola rende possibile anche la peculiare irripetibilità *zeitlich*-futurativa ekstatico-orizzontale dell'esserci storico-esistenziale, la quale a sua volta la possibilizza e disvela nella sua iteratività).

Questo orizzonte strutturale e metastrutturale intenzionato da *Sein und Zeit* è quello proprio del senso della comprensione della problematicità ovvero *epochale* incomprendibilità del senso dell'Essere in quanto tale e dunque del Nulla e pertanto del senso di peculiare carattere di evento postfilosofico ovvero meta-metafisico dell'apparire stesso di un'opera così intitolata ovvero (come si esprime Heidegger nei suoi autocommentari)<sup>11</sup> del venire a comprensione del reciproco nesso di *Temporalität*, *Seyn*, *Zeyt-heit*, *Zeit-tum*, *Epochalität*.

In questo *Ver-stehen* propriamente inteso (in quanto, letteralmente, mettere-a-stare nell'apertura l'apparire del nascosto) agisce la constatazione di

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, cit., p. 392.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 412, nella attigua sezione II. *Hinweise zu »Was ist Metaphysik?«*, il rinvio (nr. 15) alla «*Anmerkung über Kantbuch (IV)* – “*Metaphysik von der Metaphysik*” – *Metaphysik des Daseins*».

<sup>9</sup> Cfr. la conferenza, finora inedita, del 24 gennaio 1929 su *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, ora in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 80,1, *Vorträge. Teil 1, 1915-1932*, a cura di G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2016, pp. 213-251; questa conferenza ovviamente prelude tematicamente già al coevo libro storico-sistematico di M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della Metafisica* (1929), tr. it. di M. E. Reina riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2018, e agli altri importanti testi connessi per i quali cfr. per completezza l'appendice in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, a cura di Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>10</sup> Cfr. O. Becker, *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene* (1927), 2. unver. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1973.

<sup>11</sup> Cfr. i passi heideggeriani di cui *infra* alle note 18-29.

una avvenuta mutazione di senso: l'Essere si risolve e dissolve nel suo non-essere, nel (suo) apparire-scomparendo nell'ente psicofisico; di qui il simultaneo sorgere della *Frage nach dem Sinn des Seins* e del conseguente lungo e serrato confronto con la metafisica dell'apparenza di Nietzsche, che per molti anni Heidegger riterrà il punto culminante di questa primazia dell'apparire dell'ente sull'Essere. Fino a quando, quasi in parallelo con l'allestimento e l'uscita nel 1961 del suo secondo capolavoro, il doppio volume su *Nietzsche*<sup>12</sup>, non scoprirà il senso estremo di quell'ulteriore mutazione del senso e del suo mettersi-a-stare avvenuta nel cuore stesso della struttura metafisica dell'apparenza: il compiersi dell'epoca del *Weltbild* moderno, della sparizione e dissoluzione del Mondo nella (sua) *imago*, di cui, presagendone i tratti anticipati dal senso enigmatico delle parole riecheggianti nel cuore metametafisico del Linguaggio, aveva iniziato a dare conto già col famoso saggio del 1938/1950 sull'epoca metafisica della moderna immagine-del-mondo e sulla sua «*Maschinentchnik*»<sup>13</sup>, ossia sul compiersi dell'epoca del *Weltbild* moderno come evo metafisico&metatecnico della dissolvente messa-in-immagine dell'Essere, della sua strutturale messa-in-forma, come evo dell'informatica e della metacibernetica<sup>14</sup>.

Pertanto il *Da-sein* – di cui è/era simbolo l'opera d'arte classica in quanto reciproco e simultaneo con-apparire originario della essenziale quadratura primordiale di Mondo e Terra, Celesti e Mortali –, perde il suo privilegio ontologico-umano, muta senso, eviene altrimenti, in una forma di operatività/arte lavorativo-produttiva completamente altra, inoperosa, perché il suo auto-apparire non è più il manufatto-opera quale ilomorfistica matericità rielaborata e messa-in-forma e perciò dotata di senso-valore spirituale in cui abitano gli assenti ed i presenti che, nel loro reciproco mondificarsi, implicarsi e rapportarsi, la originano: il *Da-sein* eviene ed opera nella metatecnica, non più semplicemente macchinale e macchinica, non più artistico-ergontologica,

<sup>12</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2018.

<sup>13</sup> Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, cit. p. 334. – *Maschinentchnik* è infatti il medesimo termine che Heidegger impiega nel suo testo del 1938 sull'epoca metafisica dell'immagine-del-mondo moderna, cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938, 1950) in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *Holzwege* (1950), a cura di Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, pp. 75-113, qui p. 75, e che non significa affatto mera tecnica meccanica, bensì (meta)tecnica di una (meta)macchina, termine con cui il pensiero heideggeriano, che pensa il e a partire dal cuore meta-metafisico del linguaggio, intenzionava l'apparire di un costruito/dispositivo/apparato che prelude al sorgere di un Mondo/*Dasein* di *Denkmaschinen*, di *Bildmaschinen*.

<sup>14</sup> Cfr. A. Giugliano, *Imago-Imitago. Note filosofiche sullo status storico e metafisico del concetto di immagine* (*Warburg, Benjamin, Heidegger, Nancy*), in «Archivio di Storia della Cultura», 30 (2017), pp. 171-208, qui in particolare pp. 185-191.

bensi autogeniale, cioè che si autoriproduce, si autogenera ed autorigenera, si autoregola, si autorganizza, si autodirige e si governa da sé: attraverso una specie di coscienza priva di io costituita da una intelligenza capace di un vedere ambientale preveggenze elaborante e processante concatenazioni autorimandative di basi di dati informatici, modelli idealtipici, immagini ed informazioni a/in cui la totalità dell'apparire dell'essere del mondo (natura e storia) è stata previamente e uniformemente ridotta, risolta, dissolta.

Vorrei che risultassero fin da subito chiari i due punti, tra loro strettamente interconnessi, qui richiamati già nel titolo e nel sottotitolo del mio intervento:

Che la problematica fondatrice di *Sein und Zeit* e della sua *Grundfrage*, la questione circa il senso dell'Essere, nella sua netta distinzione rispetto alla tradizionale *Leitfrage*, cioè alla speciosa questione filosofica circa l'essere dell'ente in generale nella sua ininterrogata presenzialità sostanzialistica (la *Seiendheit*, l'essentità), dato l'equivoco prevalere di quest'ultima che si spaccia per l'Essere, costituisce la preliminare presa d'atto della effettiva scomparsa dell'Essere e del dominio incontrastato dell'ente e dunque del primato della gestazione, produzione, gestione e manutenzione della onticità, della *Seiendheit*, e dunque della tecnica che risucchia nella sua logica strumentale anche l'aspetto pratico umano. La stratificata riflessione heideggeriana sulla essenza metafisica della tecnicità della tecnica inizia dunque già in *Sein und Zeit* e non sopraggiunge affatto soltanto un decennio/ventennio dopo. Il fraintendimento della *Seinsfrage* nella sua ambiguità (che in quanto *Seiendheitsfrage* si insinua al posto della questione circa il senso dell'Essere in quanto tale), è già interrogazione circa l'essenza metafisica della tecnicità della tecnica, cioè circa l'Apparire dell'Essere. Il culmine metafisico-tecnico è il dissolvimento di tutto, anche ed innanzitutto del Tempo (anche di quello coscienziale-esperenziale interno) quale orizzonte dell'Essere, in semplice-presenza e contemporaneità informatico-immaginale, che tende a risucchiare in sé e ad omogeneizzare la *contemporality* (ossia il principio della Ek-staticità) peculiare ed esclusiva della *Temporalität*.

Che proprio perciò la questione della *Temporalität* e non quella della *Zeit* e della *Zeitlichkeit* costituisce il tema arcontico e conduttore di *Sein und Zeit*, e che quindi la pur ardua descrizione della struttura ekstatico-orizzontale di quest'ultima, la *Zeitlichkeit*, è concettualmente solo provvisoria, preparatoria e propedeutica alla descrizione della metastruttura arcontica della *Temporalität* in sé. La struttura della *Zeitlichkeit* della *Zeit* (sia organico-originaria che cronologico-lineare) è mimetico-speculare rispetto alla metastruttura della *Temporalität* primordiale che costituisce l'essenza aiònico-pantemporale della *Zeit*, il Senso e la Non-Latenza della Verità dell'Essere.

Come ho già articolatamente mostrato altrove, in alcuni miei lavori precedenti ai quali qui per brevità rinvio per i necessari supporti analitici testuali e bibliografici<sup>15</sup>, il fraintendimento e/o il non afferramento preciso del problema della latenza e sinuosità del filo conduttore heideggeriano della *Frage nach dem Sein* in quanto questione circa l'essere della *Temporalität* e della sua concettualizzazione, innanzitutto rispetto alla in sé già ardua acquisizione e descrizione del culmine esistenziale della *Zeitlichkeit*, compromette non solo la comprensione del senso metafisico analitico-esistenziale, antifenomenologico ed antifilosofico, contenuto nella endiadi programmatica dell'operadispositivo dal titolo-talismano *Sein und Zeit*, ma anche la stessa comprensione della connessione di questo medesimo filo conduttore (la *Temporalität*), e dunque di *Essere e Tempo*, con la successiva [in effetti già iniziale] in sé stratificata ed autocritica estrema questione heideggeriana della essenza metafisica della tecnoscienza nell'epoca moderna, l'età dell'immagine-del-mondo, quale evo del dissolversi ontologico dell'essere-del-mondo/tempo in immagine, ulteriormente trasformatasi in questione della metatecnica in quanto cibernetica ovvero in questione metatecnica e metacibernetica intorno alla struttura dell'autoapparire stesso (del mondo-*aiôn*).

Questa, la metastruttura della *Temporalität* in quanto tale nella sua verticalità spiraliforme, costituisce infatti il punto apicale e l'orizzonte primario di senso di tutti i categoriali-esistenziali descritti dalla analitica esistenziale: Esserci, Esistenza, Mondo, Mondità, In-Essere, Essere-nel-Mondo, Rimandatività, Utilizzabilità, Strumentalità, Appagatività, Linguaggio, Significatività, Situazione-emotiva, Tonalità-emotiva, Cura, Essere-per-un-Tutto, Anticipazione, Morte, etc., etc ... .., ma innanzitutto del categoriale-esistenziale trascendentale per eccellenza: quello della temporalità-*Zeitlichkeit* ekstatico-orizzontale. Nel momento in cui quest'ultimo fenomeno, la *Zeitlichkeit*, si trasforma da vettore privilegiato di avvicinamento e precomprensione a mèta della ontologia fondamentale stessa, anziché funzionare da estrema sporgenza per l'afferramento mimetico del suo modello, cioè (il senso del-)la *Temporalität* dell'Essere stesso, la *Temporalität* stessa che sola rende possibile e costituisce l'Essere, con questo fatale scambio del dito con la luna – almeno da parte dell'interprete e lettore esterno –, l'impresa dell'opera intitolata *Sein und Zeit* agli occhi del suo autore

<sup>15</sup> Cfr. A. Giugliano, *Heidegger e la concettualizzazione filosofica del Tempo (1924-1927)*, in AA. VV., *Heidegger a Marburgo*, a cura di E. Mazzarella, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 293-327; A. Giugliano, *Di Tempo in tempo. Appunti su Heidegger tra aiôn e chrónos*, in AA. VV., *lógon didónai. La filosofia come esercizio del render ragione*, a cura di L. Palumbo, Loffredo, Napoli 2011, pp. 981-997.

risulta fallita e chiusa. Non certo la cosa intenzionata dal suo pensiero e (mediatamente: in quanto la *Temporalität* in sé è fenomenizzabile a partire dalla *Zeitlichkeit*, ferma tenendo la loro *Differenz*) dal titolo dell'opera.

Ma dal momento che questa cosa sembra preclusa ad un afferramento concettuale in termini filosofici ordinari, neanche quelli decostruttivi propri della analitica-esistenziale, neanche laddove questa tenta di ripartire riposizionando infine più correttamente la diade concettuale programmatica in quanto Tempo (*Zeit*) ed Essere, occorre spostarsi direttamente su tutt'altro piano: appunto quello della stessa *Temporalität* in quanto tale e del suo senso. Il piano proprio del Nulla e dell'Evo, ossia della Storia aiònica di ciò che Heidegger chiamerà *Seyn/Ereignis*. Da qui occorrerà ripetere l'interrogazione primordiale circa la radice della differenza-connessione, della analogia-differenziale, tra Evo e *Zeitlichkeit*, circa la *Temporalität* che non si identifica mai con la *Zeitlichkeit* propria del *Dasein* (soprattutto se questo viene addirittura mitologicamente ed opportunisticamente confuso con quello del *Mitsein* ergontologico scientifico-tecnico-spirituale del *Mitdasein* comunitario nationalsociale, come avviene nella famigerata prolusione heideggeriana del 1933).

Pur sembrando questa tutta un'altra vicenda rispetto alla tematica di *Sein und Zeit*, sta di fatto che già qui, nella analitica esistenziale del suo primo *Hauptwerk*, Heidegger rifletteva sullo status tecnico-strumentale degli utilizzabili scoperti nella significatività propria della totalità dell'essere-nel-mondo e nella loro appagatività e rimandatività allo in-vista-di-cui, allo a-che primario costituito dall'Esserci.

Cosicché ancora a questo livello in *Sein und Zeit* sembrava confermata una tradizionale ergontologia ilomorfica<sup>16</sup>: il *Dasein*, interpretato come esserci umano spirituale essente-nel-mondo, costituisce il luogo di produzione/lavoro che fa-essere il mondo elaborandolo tecnicamente e dando forma e senso alla sua materia. Che cosa succede però se la struttura del *Dasein* viene intesa come libera da quel tradizionale fardello e fraintendimento antropologico? Innanzitutto avviene che la struttura ek-statica del *Dasein* e delle sue articolazioni si riferisca ad un puro-fuori-di-sé che autoappare e si autorganizza e che perciò non riceve la sua forma ed il suo senso da una interiorità spirituale-culturale antropologica tecnica a cui sarebbe finalisticamente sottomessa, bensì a partire

<sup>16</sup> Su ciò cfr. E. Hoerl, *Das Arbeitslose der Technik. Zur Destruktion der Ergontologie und Ausarbeitung einer neuen technologischen Sinnkultur bei Heidegger und Simondon*, in AA. VV., *Prometheische Kultur*, a cura di C. Leggewie, U. Renner, P. Risthaus, Fink, München 2013, pp. 111-136.

dall'aperto di una esteriorità (cui anche l'esserci umano partecipa al pari di qualsiasi altro ente essenteci-nel-fuori) che si autoproduce e automanifesta in quanto "materia" autopformativa autogovernantesi e autofenomenizzantesi. Unicamente sul presupposto di questa base autogenerativo-apparenziale poetica extraumana sono possibili a loro volta anche il lavoro e la tecnica umani, i quali appunto, solo più unilateralmente, mimano quella prismatica base strutturale ma non ne esauriscono tutta la infinita potenzialità. Questa è propria appunto di un *Dasein* strutturale (un puro-fuori-di-sé) che però non coincide affatto con il piano antropologico spirituale-culturale ergontologico-ilomorfistico umano. Ciò comporta che dalle strutture della *Zeitlichkeit* del *Dasein* (nella sua formalità) si stagli e appaia l'ombra della prestruttura arcontica, "propylica", per dir così (riprendendo in chiave metafisica il termine tecnico astrofisico abbreviato di *proplyd* = *protoplanetary disk*) della *Temporalität*: il puro *Ek*, il puro-fuori-di-sé in quanto principio della stessa ekstaticità orizzontale della *Zeitlichkeit* della *Zeit*. L'esserci solo più mima l'*Ek-sistenz* dell'*ekstatikón kat'exochén*: la *Differenz* temporale di/tra *Zeitlichkeit* e *Temporalität*.

Insomma, *Sein und Zeit* non riesce più, come pure si era programmaticamente ripromesso di fare, a dar conto della intenzionata metastruttura arcontica della *Temporalität* e a descriverne adeguatamente la dinamica spiraliforme. La fase preparatoria di questa descrizione, ossia il raggiungimento della *Zeitlichkeit* della *Zeit* ekstatico-orizzontale originaria (che fonda e tiene insieme anche l'atomismo frammentario della derivata-inautentica *Zeitlichkeit* della *Zeit* cronologico-lineare quotidiana) – che ne mima partecipandovi il procedere concentricamente-ekstaticamente infinito –, corre continuamente il rischio autentico-inautentico di venire fraintesa e scambiata per il raggiungimento della *Temporalität* aiònica originaria stessa. Anche da qui il persistente fraintendimento dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* come di una mera antropologia filosofica. Ma *Ek-sistenz*, il puro star-fuori, è solo quella della elicoidale spirale della *Temporalität* e delle sue spire (le quali, ricurve al loro interno, simultaneamente appaiono lineari all'esterno), degli spazi-tempi che scaturiscono – ek-sistono mimandola (rappresentandola, imitando la sua prestruttura) – da quella che è la *Ek-stasis* pura della *Temporalität*.

La spiraliforme metastruttura verticale-elicoideale propria della *Temporalität* aiònica, in quanto eviene, appropriandosi di sé ed espropriandosi di sé nella *Zeitlichkeit*, è pertanto simultaneamente *Ereignis/Enteignis* (e questo suo autoapparire ekstatico-orizzontale è il *Dasein* in quanto differenza-temporale).

La formale struttura circolare del *Dasein* e delle sue analitiche articolazioni concentriche non coincidono perciò con l'uomo (l'uomo è solo più una parte

calata e ospitata nella elicoidale totalità di esse, il cui senso è interpretato analiticamente a partire da questa parte che è/appare/mima un tutto ma che non è la totalità), bensì coincide con la circolarità, rimandatività e concentricità della mondità del mondo, ossia dell'automanifestarsi dello *aiôn* pantemporale che sostiene/sorregge ogni fenomenicità ontica. (Di qui per Heidegger la conseguente necessità, subito dopo *Sein und Zeit*, nel 1929, di ritematizzare direttamente il Nulla metafisico in quanto tale, cioè la *Temporalität* in quanto tale – ma con quali termini fenomenicamente adeguati se proprio questi vengono meno laddove la *Temporalität*, nel suo costante epochizzarsi, si sottrae sempre, in quanto di volta in volta autoappare sottraendosi?). Questo fraintendimento, peraltro sempre possibile, riduce la struttura autoapparenziale propria dell'essere-nel-mondo, e dunque il Mondo-*aiôn*, in quanto sorgere del Frammezzo proprio dello *E* tra *Essere e Tempo/Zeit*, a mero manufatto tecnico-ergontologico, e artistico, in cui ne andrebbe solo più dell'uomo come lavoratore/produttore e *technítes* spirituale-culturale, fino al possibile fraintendimento antropologico-filosofico dell'analitica dell'esserci in termini di filosofia pratica, e fino all'autofraintendimento (od opportunistico semiautofraintendimento) da parte dello stesso Heidegger nel 1933 della metafisica Temporale del *Dasein* in termini tecnico-antropologici storico-spirituali ergontologici scientifico-universitari nazionalsociali.

Pertanto, il fraintendimento della parte con il tutto, della implementazione mimica della struttura primordiale con questa stessa, della sfaccettatura infinitamente finita con la prismaticità transfinita, dell'ente antropologico spazio-temporalmente esistente con la vuota struttura disantropica del *Dasein*, della *Zeitlichkeit* con la *Temporalität*, comporta un fraintendimento dello autoapparire primordiale pantemporale (ciò che i greci avevano chiamato *physis*, *pháinesthai*, *phásis*, *phántasma*; ciò che ancora Nietzsche chiamerà lo *Schein*, la apparenza/parvenza, e sulla sua scia Rilke chiamerà l'Aperto, e che Heidegger stesso nella sua ellittica e reticente *Introduzione alla Metafisica* [1935, 1953] ricondurrà più prudentemente ma non meno urmetafisicamente allo *Erscheinen* della *Erscheinung*, proprio dell'autolimitazione dell'Essere stesso e quindi anche dell'autoapparire della cosa in sé kantiana)<sup>17</sup> con la produzione antropocenica tecnica ergontologica spirituale-culturale; dunque un frainten-

<sup>17</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla Metafisica* (1935, 1953), tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 2018 (1968), pp. 107-125, pp. 146-148, pp. 186-190, pp. 196-197; e Id., *Kant e il problema della Metafisica* (1929), cit., pp. 38-39: «"Dietro il fenomeno" c'è lo stesso ente che appare. [...] Secondo la *Critica*, "tutto ciò che è in un fenomeno è a sua volta fenomeno».

dimento della tecnica (umana) con la metatecnica ossia la iterativa (urautori-mandativa) struttura inapparente che sostiene/sorregge ogni sua irripetibile implementazione, ogni irripetibilità e novità tecnica (compresa quella dell'apparire, e scomparire, dell'ente uomo e della sua propria fenomenizzazione/elaborazione ergontologica e imitazione del senso strutturale proprio della inapparente *imago* metafisica primordiale).

Dagli estesi ed articolati autocommentari a *Sein und Zeit* mi limito a riportare qui di seguito solo alcuni brevi passi e frammenti esemplari in cui Heidegger formula e riformula (anche con un linguaggio già vicino a quello del nebbioso/ampoloso pensiero-poetante dei suoi *Beiträge zur Philosophie* con tutti i suoi problemi di adeguata concettualizzazione dell'*Ereignisdenken*) questo rapporto di primazia arcontica del senso (dell'Essere) della *Temporalität* rispetto alla *Zeitlichkeit* della *Zeit*.

Data la estrema difficoltà di afferrare e descrivere la metastruttura *reggente* (verticale-elicoideale-spiraliforme) propria della *Temporalität* che la *Zeitlichkeit* della *Zeit* originaria ekstatico-orizzontale, che sta a fondamento del tempo ordinario quotidiano cronologico-lineare, solo più *mima* (*imita* come in uno specchio e perciò come a rovescio e per enigma), assistiamo qui innanzitutto al continuo girare e rigirare di Heidegger intorno alla pensabilità e formulabilità del nesso autoscambiantesi ed autorovesciantesi tra *Temporalität*, *Zeyt-heit*, *Zeit-tum*, *Epochalität*, *Ek-statizität*.

«10. Dieses Ansichhalten des Seins wurde als der „Grund“ der Seinsvergessenheit gedacht und im Zusammenhang mit dem Temporalen des Seins als das *Epochale* gedacht [...]»<sup>18</sup>.

«Das Epochale und das Temporale wurden das Thema von „Sein und Zeit“ I. 3. Aber der Ansatz im Transzendentalen-Horizontalen ließ es, trotzdem er – im Unterschied zur Subjektivität – *ekstatisch* geschichtlich gedacht war, nicht zu, dieses Epochale und Temporale rein in sich durch die „Zeit“ hindurch vom Sein zu sagen unter dem Titel: Zeit und Sein. // *Das Epochale* - der Entzug der Wahrheit des Seins [...]. // Nur langsam, auf Umwegen und bei Rückfällen, kam das Wesensgefüge zwischen dem Epochalen, Temporalen und Ekstatischen als Fug des Seins selber in den geklärten Blick»<sup>19</sup>.

Rispetto a ciò che è, «das *Temporale* [...], das *Ekstatische* [...] das *Existenziale*», la «*Zeit*» è solo il primo nome provvisorio per nominarli: «der *Vor-name der Wahrheit des Seins*»<sup>20</sup>.

«Was zunächst im Namen „Zeit“ sich anklingend vor-nennt (als Wahrheit des Seyns), enthüllt sich dem *entsprechenden* Denken, das der Wahrheit des Seyns nach-denkt, als das Ereignis. // Sobald das Denken imstande ist, die Wahrheit des Seyns als Ereignis zu erfahren, wird

<sup>18</sup> Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, cit., p. 221.

<sup>19</sup> Ivi, p. 222.

<sup>20</sup> Ivi, p. 242.

der Name „Zeit“ hinfällig und damit auch die ganze Problematik, die zunächst von der Metaphysik her beim unumgänglichen Ansatz in dieser und ihrer Ontologie durchdacht werden mußte»<sup>21</sup>.

«Das Epochale - als Wesen des Temporalen // aber als Kehre - nicht mehr horizontal, sondern An-fänglich im Zeit-Raum - des „Da“»<sup>22</sup>.

«Das Epochale (der erste Versuch in „Sein und Zeit“), worin die Temporalität west»<sup>23</sup>.

«das Da meint die Lichtung und die Offenheit, innerhalb deren sogar erst „Raum“ und „Zeit“, diese in der üblichen Bedeutung gedacht, sind, was sie sind. Das Wesen des Daseins ist es, das Da, die Daheit, d. h. die Lichtung des Seins, zu sein. [...] Das „Dasein“ in „Sein und Zeit“ ist das Da-seyn, das wesende Wesen der Lichtung des Seins. [...] Das Da ist die ursprüngliche Dimensionalität des Ekstatischen überhaupt»<sup>24</sup>.

«bleibt es allerdings mißverständlich, wenn in „Sein und Zeit“ vom „menschlichen Dasein“ die Rede ist. [...] Der Name Da-sein muß streng gedacht schlechthin gebraucht werden, weil er Solches nennt, was mit dem Menschen sich nie deckt, sondern anfänglicheren Wesens ist als der Mensch»<sup>25</sup>.

«Der Weg von „Sein und Zeit“ zu Zeit und Seyn // Zeit und Zeyt // dazwischen Temporalität // Zeit aus Ereignis»<sup>26</sup>.

«6. „Sein und Zeit“ // Das Wesen der Zeit ist nichts Zeitliches, aber auch nicht das Ewige. Die Wahrheit der Zeit, die die Wahrheit des Ortes einschließt, ist das Wesen der Wahrheit selbst»<sup>27</sup>.

«7. „Sein und Zeit“ // Zeit - der Durchgang zur Wahrheit des Seyns. Nicht nur die Zeit im Sinne der Metaphysik, sondern die Zeitlichkeit selbst: als Zeit-Raum sind [...] überwunden. Aber nicht zugunsten eines Zeit-losen, sondern Zeit-gründenden Anfangs»<sup>28</sup>.

«17. „Sein und Zeit“ und die Seinserfahrung // Die „Zeitlichkeit des Da-seins“ wird sichtbar gemacht, um von ihr aus zur Temporalität des Seins (nicht nur des „Daseins“) zu gelangen. Die „Temporalität“ west im Zeit-tum der „Zeit“, welches Zeit-tum der Grund der Zeitlichkeit des Da-seins ist, in welcher Zeitlichkeit erst die gewöhnlich bekannte, gerechnete „Zeit“ zu erscheinen vermag. Diese „Zeit“ aber verhüllt das seynsgeschichtliche Wesen der Zeit, das Zeit-tum, das selbst in den „Zeit-Raum“, d. h. in die „Lichtung“ des Da als die Er-eignung des Seyns aus der Verwindung in den Anfang gehört. // Durch die gesonderte und bloße Darstellung der I. Hälfte von „Sein und Zeit“ entsteht der Schein, als sei alles auf den Menschen gestellt und nur auf ihn gedacht; während in Wahrheit alles gegenteilig ist: die Überwindung des *animal rationale* durch das Dasein, die Gründung des Daseins in das Seyn und seine Wahrheit»<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Ivi, p. 248.

<sup>22</sup> Ivi, p. 261.

<sup>23</sup> Ivi, p. 262.

<sup>24</sup> Ivi, p. 320.

<sup>25</sup> Ivi, p. 321.

<sup>26</sup> Ivi, p. 364.

<sup>27</sup> Ivi, p. 391.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Ivi, p. 395.

Insomma, a mo' di provvisoria conclusione, si può dire che dall'intrinseco "fallimento" dell'articolazione dell'opera capitale (la più ignorata e fraintesa) del Novecento filosofico europeo sorge un immane materiale frammentario, costituito da tutto il restante *opus* heideggeriano, in cui resta fermo il perseguimento della intenzionalità originaria del suo pensiero, il pensiero non più filosofico, bensì appunto meta-metafisico, di quella congiunzione *E* che tiene insieme e simultaneamente differenzia i due termini strutturali che stanno nel titolo di *Sein und Zeit*, e che a loro volta sono soltanto i nomi provvisori di quella inapparente metastruttura (la *Temporalität*) che (come un *lucus a non lucendo*) essa stessa – dis/apparendo – entrambi regge, sostiene e porta all'apparire.

È noto che il tardo pensiero heideggeriano cercherà una risposta alle domande impostate in *Sein und Zeit*, ed innanzitutto a quella intorno alla metastruttura della *Temporalität* ed al suo senso, anche nelle fonti asiatiche della ontologia greco-europea ed in alcuni termini-chiave e parole-primordiali delle più antiche sapienze metafisiche orientali tematizzanti l'evento verticale del puro apparire e far-apparire di ogni orizzonte (e quindi, detto con le parole della tradizione metafisica greca, del puro *phàinesthai* della *physis/téchnē*), e dunque, per Heidegger, della essenza metatecnica (e perciò meta-metafisica) della tecnica stessa.

Ma anche con il tentativo di afferramento di questa essenza attraverso il tardo confronto heideggeriano della ontologia greca con le sue radici asiatiche e orientali, ovvero con il pensiero della pura Possibilità, (dell'intrico primordiale, della hölderliniana *uralte Verwirrung*, ossia del centro generatore del chiasmo di *Essere e Tempo* e di *Tempo ed Essere*, che i pensatori presocratici ed i poeti epici e tragici greci più arcaici ancora intravedono da molto vicino, ma che già Platone ed Aristotele riescono al massimo forse solo più a riecheggiare da lontano), non si può non notare che il pensiero di Heidegger avviato in *Sein und Zeit* resta però tutto sommato, per il respiro effettivo e l'ampiezza degli orizzonti culturali implicati prevalentemente eurocentrici, estremamente angusto e provinciale.

Al di là di ciò, resta la questione di alcune fonti più o meno nascoste del pensiero heideggeriano nel suo complesso, fonti che nella loro distanza e differenza girano però attorno al medesimo tema aiònico della *Temporalität*, fonti che non si sa se Heidegger ignori veramente o che volutamente finga di ignorare per riproporle trasformate e (anche goffamente) trasfigurate nel proprio apparentemente criptico discorso meta-metafisico intorno alla essenza della Temporalità e della Tecnicità, e dunque intorno al senso proprio della stessa Meta-metafisica in quanto tale.

Di tali ipotetiche fonti ne richiamo qui solo una, ovviamente mai direttamente attestata in Heidegger, forse restatagli se non del tutto ignota quantomeno insignificante (come del resto tante altre cose importanti in merito), benché il dispositivo del suo fondamentale stile di pensiero esplicitamente la riecheggi, fonte che sull'asse orientale-occidentale di rifusione neoplatonico-ellenistica della tradizione magico-esoterica greca e di quella asiatica sembra nondimeno intenzionare e formulare proprio l'orizzonte metametafisico di quel puro-fuori, l'*Ek-*, del cui senso e della sua adeguata concettualizzazione Heidegger a partire da *Sein und Zeit* era alla strenua ricerca.

Si tratta di un famoso frammento enigmatico-sapienziale appartenente ai cosiddetti *Oracoli Caldaici*, attribuiti al medioplatonico Giuliano il Teurgo (nell'antichità attribuiti dapprima addirittura a Zarathustra stesso)<sup>30</sup>, che – sulla scia platonico-plotiniana della diade metafisica *aiôn-chrónos* – parla del «chrónou chrónos» (come nel fr. 184, P. 33 Kroll = Proclus, in *Tim.*, III, 36, 21; 55, 30-31 D.)<sup>31</sup>, cioè del peculiare e speciale senso pantemporale dell'*aiôn*: «c'è un intuibile che devi cogliere con il fiore dell'intuire, perché se inclini verso di esso il tuo intuire, e lo concepisci come se intuissi qualcosa di determinato, non lo coglierai. È il potere di una forza irradiante, che abbaglia per fendenti intuitivi. Non si deve coglierlo con veemenza, quell'intuibile, ma con la fiamma sottile di un sottile intuire che tutto sottopone a misura, fuorché quell'intuibile; e non devi intuirlo con intensità ma – recando il puro sguardo della

<sup>30</sup> Dopo la prima pionieristica edizione critica di G. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Koebner, Breslau 1894, [reprint: Olms, Hildesheim 1962], su cui cfr. Id., *Die chaldäischen Orakel*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 50 (1895), pp. 636-640, si deve attendere quella ampliata e tuttora fondamentale di H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, (1956, 1978), troisième éd. par M. Tardieu, IdÉA, Paris 2011. -- Si tenga presente che Heidegger conosceva molto bene (lo cita infatti, per es., proprio anche nel corso universitario del 1927, cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 221-222 e p. 318, nn. 2 e 3) il cosiddetto *Corollarium de tempore* del neoplatonico Simplicio, l'allievo principale di Damascio, l'ultimo diadoco neoplatonico della Accademia di Atene. Qui Simplicio, tematizzando la questione dell'essenza del tempo in quanto tale, a conclusione del suo commento ai primi quattro libri della *Fisica* aristotelica, riportava anche alcuni passi damasceni da un'opera perduta (il *Peri arithmoû kai tôpou kai chrónou*) sul [pan]tempo primordiale che nella sua durata aiônica integrale regge e contiene lo scorrere irreversibile del tempo lineare, cfr. Simplicii, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, Edidit H. Diels, Reimer, Berlin 1882, pp. 773-800, qui in particolare pp.774-783 e *passim*. – Nell'opera metafisica principale di Damascio, il *Peri tôn prôtôn archôn*, conservataci, era fatta spesso menzione diretta degli *Oracoli caldaici*, al cui esoterismo orientale veniva fatto risalire anche il pensiero metafisico-aiônico di Platone, e con riferimento a Giamblico veniva riportato espressamente proprio il principale frammento caldaico qui in questione, cfr. D. Diadochou, *Aporíai kai lyseis. Peri tôn prôtôn archôn*, Edidit Jos. Voss, Broenner, Frankfurt a. M. 1826, cap. 70, pp. 195-196.

<sup>31</sup> Cfr. [Giuliano il Teurgo], *Oracoli caldaici*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2016, pp. 414-415. (Per praticità, pur senza dividerne i criteri esegetici e filosofici ispiratori, faccio qui riferimento a questa recente più facilmente accessibile edizione italiana, con testo e traduzione).

tua anima distolto – tendere verso l'intuibile, per intenderlo, un vuoto intuire, ché al di fuori dell'intuire esso dimora»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. [Giuliano il Teurgo], *Oracoli caldaici*, cit., pp. 36-37: «éstin gár ti noētón, hò chrè se noeín nóou ánthei; // ên gár epegklínēis sòn noûn kakeíno noēsēis // hōs ti noôn, ou keíno noēsēis. ésti gár alkēs // amphiphaoús dúnamis noeraís stráptousa tomaísin. // Ou dē chrè sphodrótēti noeín tò noētòn ekeíno // allà nóou tanaoû tanaēi phloghì pánta metroúsēi // plēn tò noētòn ekeíno. chreō dē toúto noēsai // ouk atenôs, all'hagnòn apóstrophon ómma phéronta // sēs psychēs teínai keneòn nóon eis tò noētòn, // óphra máthēis tò noētòn, epeì nóou exō hypárchei» [fr. 1, P. 11 Kroll = Damascius, I, 154, 16-26 R.]. – Cfr. altresì *The Chaldean Oracles*, a cura di R. Majercik, Brill, Leiden 1989, pp. 48-49, 138-140.

# Una fenomenologia (del) possibile. Crisi del significato e senso della contingenza tra Heidegger e Richir

Francesco Pisano

## 1. *Fenomenologia: stato dell'arte*

Di cosa discute, oggi, la fenomenologia?<sup>1</sup> Negli ultimi vent'anni, da più parti se ne è dichiarata la fine<sup>2</sup>, la bancarotta<sup>3</sup> o almeno la sospensione<sup>4</sup>. Eppure, nello stesso arco di tempo, la bibliografia fenomenologica ha conosciuto persino una certa inflazione<sup>5</sup>.

Questo paradosso si scioglie se si accetta una sorta di ridimensionamento. La fenomenologia sarebbe, oggi, un momento concluso nella storia della filosofia. Una tradizione che potrebbe essere fissata in un canone di nomi: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty. Il dibattito fenomenologico risulterebbe improduttivo proprio perché già esaurito da questo canone. Ma alcune indagini fenomenologiche continuano di fatto a svolgersi tuttora, anche al di là dei riferimenti tradizionali. Una ricognizione del dibattito epistemologico contemporaneo smentisce l'idea che il lavoro del fenomenologo sia diventato impraticabile. Soprattutto i problemi della matematica, delle scienze naturali e delle scienze cognitive sono al centro di un dibattito fenomenologico vivo<sup>6</sup>, per quanto specializzato.

<sup>1</sup> Grazie a Luca Cabassa per le belle discussioni su questi temi.

<sup>2</sup> T. Sparrow, *Conclusion. After the End of Phenomenology*, in Id., *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, pp. 185-191.

<sup>3</sup> T. Metzinger, *The future of consciousness studies*, in «Journal of Consciousness Studies», 4 (5-6), 1997, p. 385.

<sup>4</sup> J. Derrida, *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl*, in «Alter», n. 8, 2000, p. 84. Si tratta della trascrizione di un intervento del 1966, e le cui idee ritornano con costanza da *La Voix et le Phénomène* (1967) a *Donner la mort* (1999). Il fatto che questo contributo sia stato pubblicato per la prima volta nel 2000, con Derrida vivente, dovrebbe consentirgli una legittima cittadinanza all'interno della cultura filosofica degli ultimi vent'anni.

<sup>5</sup> S. Spileers, *Edmund Husserl Bibliography*, Springer, Dordrecht 1999. Lì si profila una caratteristica tendenza: specializzazione e sovrapposizione dei temi, allargamento su materiali inediti minori. Questa tendenza è confermata, oggi, dal sostanziale esaurimento di questo materiale e dal deciso rallentamento dell'attività degli archivi.

<sup>6</sup> Alcuni esempi: M. Hartimo (a cura di), *Phenomenology and Mathematics*, Springer, Dordrecht 2010; P. Heelan,

Quelle dichiarazioni apocalittiche si potrebbero prendere, allora, come desideri o previsioni. Ma sono così diffuse e ubique da indurre al sospetto che qualcosa sia andato veramente perduto, almeno rispetto alla posizione della fenomenologia nella cultura del secolo scorso. Sospetto che si rafforza nel paragone con quel canone: una certa ampiezza di respiro, quasi un'idea di sistema che lo caratterizzava, sembra ora scomparsa.

La risoluzione del paradosso ha lasciato il posto a una separazione astratta: da un lato, la storia della fenomenologia come filosofia trascendentale, dichiarata conclusa e conseguentemente canonizzata; dall'altro, l'impostazione fenomenologica come strumento critico rispetto a problemi specialistici, posti anzitutto dalle scienze positive. Un'ipotesi di partenza è che lo scarto tra queste due fenomenologie si generi a partire dal fatto che sono pochi, oggi, i tentativi di ricominciare davvero "da capo" con la fenomenologia.

Ricominciare da capo significa riprendere il filo della fenomenologia come filosofia *trascendentale e critica insieme*: cioè, come una prassi discorsiva aperta all'infinita varietà del presente e insieme articolata secondo principi interni, tale da generare una descrizione teorica (e potenzialmente sistematica) di questa varietà. L'inizio più proprio della fenomenologia sta forse nel riprendere sempre di nuovo<sup>7</sup> il tentativo di costruire questa conciliazione tra contingenza dell'esperienza e rigidità della teoria.

Le note che seguono inseriscono *Sein und Zeit* in questo modello stilizzato dell'attuale dibattito fenomenologico. Scopo generale è testimoniare l'attualità del testo, rilevando in esso un'indicazione utile a ricominciare radicalmente con la fenomenologia. Il problema è che questa riattualizzazione non può essere né una semplice ripetizione, né una conciliazione immediata col presente. Canone e attualità restano infatti inconciliabili, come tali: ciascun termine è definito dalla contrapposizione con l'altro. Occorre, allora, capire anzitutto se proprio *SuZ* contenga una chiave per dissipare l'idea stessa di un'opposizione tra tradizione (morta) e contemporaneità (viva). Oggi, del resto, l'antinomia sembra già forzosamente rimossa secondo una delle due unilateralità: il cognitivismo ancora dominante nella pratica scientifica può ignorare la storia da cui proviene (anche per opposizione) poiché l'ha rimossa senza criticarla.

*Phenomenology, Ontology and Quantum Physics*, in «Foundations of Science», 18, 2 (2013), pp. 379-385; S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, Londra 2012.

<sup>7</sup> E. Paci, *Husserl sempre di nuovo*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 7-27.

Il riferimento alla categoria psicoanalitica di *rimozione* è, qui, già una ripresa dell'uso che ne fa Derrida<sup>8</sup>, così come il riferimento all'*oggi* come tratto strutturale della storicità dell'esperienza (e della sua comprensione teorica) è un rimando a Heidegger<sup>9</sup>. Già in questi richiami è implicita la possibilità di una riattualizzazione non conciliativa tra tradizione e presente. La loro presa sui fenomeni è in questione: essi restano possibilità descrittive ancora da conciliare col presente. Proprio perciò, essi si prestano alla prova di un'esperienza quanto mai variabile e refrattaria alla sistemazione concettuale. Queste note mirano, nello specifico, a rimarcare questo carattere di sospensione (o simbolico, come si vedrà) implicito nella fenomenologia della possibilità esposta in *SuZ*. Esse dunque vorrebbero arrivare a chiarire (anche parzialmente) il loro stesso presupposto.

Il secondo paragrafo individua, in *SuZ*, un certo nesso problematico tra possibilità, storicità e significato; il terzo paragrafo ne estrae una fenomenologia della possibilità, poggiandosi in particolare sul nuovo senso che Heidegger dà alla contingenza; il quarto paragrafo mette questa fenomenologia alla prova della contemporaneità. Lo fa attraverso un confronto prospettico con l'opera di Marc Richir. Il più ambizioso tentativo di rifondazione della filosofia trascendentale degli anni recenti<sup>10</sup> è qui chiamato in causa solo nella misura in cui contiene una particolare declinazione di quella fenomenologia della possibilità. Il gesto descritto da Richir dovrebbe testimoniare la possibilità di una nuova fenomenologia radicale, cioè rivolta agli stessi problemi affrontati dal canone. Allo stesso tempo, dovrebbe rendere chiaro un aspetto della possibile riattualizzazione teoretica di quel canone.

## 2. *Possibilità e significato*

*SuZ* si apre con la denuncia dell'oblio della *Seinsfrage*. La questione non risulta soltanto dimenticata. L'oggi a cui si rivolge *SuZ* ha addirittura dimenticato di averla dimenticata, cioè di averla messa in sospenso e infine tralasciata. Così, non ne avverte nemmeno più l'imbarazzo<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in Id., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, pp. 293-340, in part. pp. 296-297.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, pp. 29-33.

<sup>10</sup> Per una presentazione concisa ma comprensiva del lavoro di Richir, cfr. A. Schnell, *Beyond Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty: The Phenomenology of Marc Richir*, in «Symposium», 20, 10 (2016), pp. 581-605, pp. 598-600.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit [SuZ]*, a cura di F. W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 1.

La forma della rimozione è descritta per la prima volta, nel suo senso storico e ontologico, proprio in questo noto *incipit*. Il tratto diagnostico è lo stesso sopra accennato: sia il nostro oggi che quello di *SuZ* sembrano caratterizzati da una rimozione che ne marca la rispettiva esperienza. E allora perché *SuZ* non è interpretabile come un discorso direttamente rivolto alla nostra contemporaneità? Perché in esso non si palesa immediatamente una terapia per l'astrazione positivista dominante nella nostra cultura?

La discrasia tra le due situazioni storiche sta nella natura della patologia diagnosticata. La fenomenologia classica è una filosofia della crisi<sup>12</sup>. Nata nel contesto della rivoluzione scientifica del secolo scorso, essa ha accompagnato il suo dilagare in una crisi della cultura fino al secondo dopoguerra. Dal canto suo, la cultura europea degli ultimi cinquant'anni non ha potuto contare su una voce di riferimento che riprendesse radicalmente il progetto fenomenologico. Per essa, la categoria di crisi risulta datata: da una rimozione interna alla crisi, infatti, si è di fatto passati alla rimozione della crisi stessa<sup>13</sup>.

Lo stesso Derrida ha descritto la decostruzione come qualcosa di maturato in uno scarto rispetto alla fenomenologia, piuttosto che in continuità con essa<sup>14</sup>. Proprio in questo movimento di sottrazione, però, egli ha offerto una chiave importante per leggere il rapporto tra Heidegger e un possibile rinnovamento della fenomenologia. In *De l'esprit*, Heidegger entra in scena anzitutto in virtù di ciò che ha evitato di dire<sup>15</sup>. La sua fenomenologia svolge un movimento di aggiramento e, insieme, restituisce una teoria fenomenologica della perdita e della rimozione. Pensando la crisi appunto come una perdita irrecoverabile, Heidegger definisce il gesto fenomenologico non come ritorno a una sorgente trascendentale risolutiva, né come ausilio critico a un progetto politico strutturalmente aperto<sup>16</sup>, ma appunto come la diagnosi di una patologia. Una diagnosi esistenziale e storica, che non risolve né il problema dell'oggi nella teoria, né la teoria nel problema dell'oggi. Non si discute, qui, se

<sup>12</sup> J. Young, *German Philosophy in the Twentieth Century. Weber to Heidegger*, Routledge, New York 2018, pp. 1-3 e pp. 116-153.

<sup>13</sup> A. Dufourcq, *La fin de la crise? Pour un dépassement phénoménologique du modèle critique*, in «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», 12, 4 (2016), pp. 51-71.

<sup>14</sup> V. Houillon, *La suspension de la phénoménologie: la déconstruction. (L'héritage in-interrompu de Levinas à Derrida)*, in «Rue Descartes», 2002/1 (35), pp. 29-46.

<sup>15</sup> J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, pp. 11-14 e pp. 92-94.

<sup>16</sup> Come accade, rispettivamente, in Husserl e Merleau-Ponty. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 1-14; M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, pp. 297-341.

la forma della perdita descriva efficacemente la crisi della cultura a cui pensa Heidegger. Essa sembra particolarmente adatta, in ogni caso, a descrivere l'attuale patologia della cultura. Patologia che consiste nell'astratta pacificazione di cui si diceva, che coincide con la forzata destituzione del bisogno di una filosofia critica e trascendentale<sup>17</sup>.

*SuZ* si riferisce esplicitamente alla crisi soltanto in un'occasione<sup>18</sup>. Lì si stringe il legame tra l'analitica esistenziale e l'oggi che la precede e la circonda. Questo legame conferisce all'esperienza teoretica di *SuZ* il suo valore diagnostico. La teoria si autolegittima, come impresa etica, perché impegnata in una rifondazione radicale della scienza – proprio come accade in Husserl. La specificità di *SuZ* sta, però, nella sensibilità per il nesso tra la dispersione della scienza e la dissoluzione di un significato unitario che sorregga e includa la varietà dei processi naturali e politici. Le conseguenze della razionalizzazione moderna<sup>19</sup> non restano estranee al discorso di *SuZ*. L'attenzione per questa crisi del significato, conseguenza del disincantamento della natura, è ciò che rende la teoria di Heidegger una teoria critica. Il suo valore critico sta nel contributo alla costituzione di una nuova *Gemeinschaft*, unita sotto convinzioni comuni. L'esplorazione dei possibili legami costitutivi di questa comunità possibile è tanto più rigorosa e radicale quanto più è teoretica: vale a dire, quanto più è riflessivamente distante dalle possibilità di comprensione immediatamente offerte dall'oggi.

L'intero progetto di *SuZ* può essere inteso, sotto questa luce, come la ricerca di quella costituzione originaria dell'esistenza che restituisca un senso alla contingenza dell'esperienza (in crisi) e rinnovi l'idea di una possibile *Gemeinschaft*. E il punto chiave del testo, in questo senso, è quello in cui la fenomenologia di Heidegger offre una descrizione del rapporto tra possibilità, significato e storicità del *Dasein*.

Si tratta del passaggio sviluppato tra i paragrafi 73 e 74 di *SuZ*<sup>20</sup>. A questo punto, l'emersione della *Cura* come articolazione strutturata della motilità del

<sup>17</sup> Con ciò si intende, qui, la generale sostituzione della teoria dell'esperienza con l'insieme delle scienze positive – cioè il generale discredito dell'idea di una possibile conoscenza a priori a favore di un paradigma naturalista. Cfr. ad es. P. Horwich, *Naturalism and the linguistic turn*, in *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*, a cura di B. Bashour e H. D. Muller, Routledge 2014, pp. 37-43.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *SuZ*, p. 13.

<sup>19</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in Id., *Wissenschaft als Beruf (1917/1919). Politik als Beruf (1919)*, a cura di W. J. Mommsen et al., Mohr, Tübingen 1992, pp. 71-111

<sup>20</sup> M. Heidegger, *SuZ*, pp. 501-512. Le successive citazioni dal testo sono tratte dall'originale tedesco. Tutte le traduzioni sono mie.

*Dasein* ha già fornito uno schizzo complessivo di quest'ultimo. Ne ha catturato, cioè, i tratti caratteristici in funzione della *Seinsfrage*, unificandoli alla luce dell'essere-per-la-morte. Ma questa unità non è la totalità conchiusa del *Dasein*. Il campo di questa totalità, per come essa accade, è la temporalità continua dell'effettività: perciò ogni astratta frazione temporale è già concretamente presa in un'estensione evenemenziale, in un tempo che accade. Questo tempo è la storia, e il carattere per il quale ogni momento formale del *Dasein* è già preso nella storia è la storicità del *Dasein*. «In corrispondenza del radicamento della storicità [del *Dasein*] nella Cura, il *Dasein* esiste come propriamente o impropriamente storico»<sup>21</sup>.

Nei paragrafi 73 e 74 si gioca, dunque, la possibilità di una distinzione fenomenologica tra questi due modi della storicità del *Dasein*. La sfida è «mostrare che questo ente [il *Dasein*] non è “temporale” perché “sta nella storia”, ma che esiste e può esistere storicamente soltanto poiché è temporale nel fondamento del suo esserci»<sup>22</sup>. La storicità in senso proprio è presentata proprio da questa seconda configurazione. Il *Dasein* comprende la propria storicità in modo appropriato soltanto in quanto la riporta all'orizzonte costitutivamente temporale della propria esistenza. Esistere ed esistere storicamente sono sinonimi, se l'esistenza è una struttura concreta: cioè se occorre assumere che l'analitica esistenziale sia in tutto e per tutto un'analisi fenomenologica<sup>23</sup>.

Ciò significa che ogni esistenza è *eo ipso* responsabile della decisione relativa all'appropriazione della propria storicità; e che questa appropriazione consiste nel riportare la propria storicità al suo originario fondamento temporale. Quindi, il *Dasein* trova il vero significato della propria storicità nel proprio carattere strutturalmente temporale. Ma questa indicazione resta formale, cioè indipendente dalla situazione storica in cui ogni decisione è immessa. Le possibilità tra cui si decide restano infatti tutte su un unico piano, sospese in un astratto vuoto. Se la scelta in questione è tra possibilità storiche concrete, occorre che il fenomenologo fornisca anche un criterio che trasformi questa astratta disposizione omogenea in un ordine che distingua le possibilità più originarie e “appropriate” (rispetto alla propria localizzazione storico-esistenziale) da quelle derivate, per le quali il *Dasein* si

<sup>21</sup> Id., p. 497.

<sup>22</sup> Id., p. 498.

<sup>23</sup> Id., pp. 36-52.

espropria scadendo nell'immediata adesione al proprio oggi. Una descrizione fenomenologica non può esimersi dal mostrare anche *da dove* il Dasein possa prendere le sue possibilità più proprie<sup>24</sup>.

Il paragrafo 73 è dedicato alla comprensione ordinaria e impropria della storicità. Il paragrafo 74 descrive la sua costituzione originaria. Una lettura unilateralmente formale di queste righe resta possibile, nonostante Heidegger chiami in gioco esplicitamente il concetto di *Gemeinschaft* – quasi un *hapax* in *SuZ*<sup>25</sup>. Il *Dasein* comprende la propria storicità in modo improprio in quanto si pensa calato, come un oggetto fra gli oggetti, in una serie unilineare e progressiva di eventi, così da essere storico solo in quanto è in qualche modo già passato. La comprende in modo proprio, invece, nella misura in cui rapporta ogni possibilità già trovata (nel passato) per decidersi (nel presente) circa il suo avvenire (futuro): cioè nella misura in cui la riporta all'originaria articolazione estatica della temporalità.

Di questi due paragrafi è possibile anche una lettura unilateralmente “materiale”, cioè (impropriamente) storicizzante, gravata da una mescolanza con la biografia di Heidegger: la comprensione impropria della storia sarebbe quella della scienza storica come *scienza dello spirito* (quindi, per estensione, quella caratteristica dello storicismo e di un certo neokantismo, cioè anche di una certa borghesia liberale tedesca); la comprensione appropriata sarebbe quella del popolo tedesco che si decide per il proprio destino nazionalsocialista<sup>26</sup>.

Ma è la stessa comprensione radicalmente fenomenologica del rapporto tra possibilità e significato storico ad aprire la possibilità di una terza interpretazione di questo passaggio: un'interpretazione fondata su una comprensione teoretica (trascendentale) e insieme storico-politica (critica) di questo rapporto, entro un circolo riflessivo virtuoso che è il movimento stesso della *Selbstbesinnung* fenomenologica. Alla luce di questa differente interpretazione, risulta chiaro come in quei passi di *SuZ* non siano in gioco, propriamente, né l'orientamento politico di Heidegger né soltanto un'implementazione alla struttura formale del *Dasein*. In gioco, anzitutto, è la rilevanza dell'analitica esistenziale come filosofia della crisi e il nuovo senso che essa può offrire alla contingenza storica.

<sup>24</sup> Id., p. 506.

<sup>25</sup> Il termine ricorre solo in altri due luoghi di *SuZ*, a p. 38 e a p. 424 dell'ed. cit. In entrambi i casi Heidegger parla, per così dire, con un'altra voce: dapprima con la voce della tradizionale sistemazione delle scienze positive. Poi, con la voce del personalismo razionalista.

<sup>26</sup> Cfr. ad es. E. Faye, *Heidegger, l'introduzione du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris 2005, pp. 29-34.

### 3. Contingenza e rischio

L'analitica esistenziale è una filosofia della crisi in quanto implica una teoria del senso della contingenza – senso che è appunto in crisi. Questo senso<sup>27</sup> è ciò che anima la prassi concreta. Vale a dire: ciò che fornisce significato alla vita storica del *Dasein*, soccorrendolo nella sua crisi. Questo soccorso non può quindi giungere, per principio, nella veste di una teoria completamente astorica. Non giunge poi di fatto, nel caso di *SuZ*, come invito diretto a un'azione piuttosto che a un'altra.

Il carattere edificante o comunque immediatamente politico dell'analisi è esplicitamente escluso dallo stesso Heidegger. «Per principio, l'analisi esistenziale non può discutere ciò per cui il *Dasein* effettivamente [di volta in volta] si decide»<sup>28</sup>. Per principio: cioè per la sua natura essenzialmente teoretica. Ciò per cui il *Dasein* si decide resta una possibilità in senso formale. Ma – e qui la contingenza della situazione fattuale, storica, entra nella forma – questa possibilità è intanto ciò per cui il *Dasein* può decidersi, proprio in quanto è implicata nella sua costitutiva gettatezza. Vale a dire: nella misura in cui è in qualche modo strutturalmente (formalmente) disponibile nella sua situazione concreta (fattuale). L'indisponibilità fisica che impedisce a colui che scrive seduto di prendere il volo all'improvviso si traduce in un'indisponibilità propriamente pratico-esistenziale nel momento in cui lo si vede non come corpo fra i corpi, ma come progetto di sé per il futuro.

«L'esserci non risale mai dietro alla sua gettatezza. [...] Gettato è l'esserci che è abbandonato a sé stesso e al proprio poter-essere, ma ancora come *essere-nel-mondo*»<sup>29</sup>. Il senso della contingenza storica, in questa configurazione, è quello di un momento della gettatezza: il momento per il quale ciò verso cui si è gettati smette di essere soltanto il polo di una topica formale e diventa la sorda, invalicabile resistenza che disegna il confine della prassi di volta in volta concretamente possibile. Ma Heidegger precisa subito che questo modo di intendere la contingenza è ancora astratto: poiché essa è un produttivo essere-nel-mondo, cioè essere fra le cose con gli altri, piuttosto che

<sup>27</sup> Il concetto di senso/significato è qui di seguito impiegato nei termini (ampi) della fenomenologia: data la caratterizzazione intenzionale dell'esperienza, "senso" è sia il suo contenuto che il nesso teleologico che anima il movimento da un contenuto all'altro. Cfr. ad es. il modo in cui "senso" ricorre in V. Costa, *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, in «Leitmotiv», 3/2003, pp. 11-26.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *SuZ*, p. 506.

<sup>29</sup> *Ibid.*

mera negazione e censura di possibilità fantastiche. Ancora con un esempio: se scrivere e volare fossero possibilità radicalmente indifferenti, complanari tra loro e con tutta l'articolazione del possibile, nessun progetto potrebbe essere attuato come tale. Ogni vita, ogni successione di possibilità, si risolverebbe infatti in una combinatoria infinita: e anche nel malaugurato caso che ci si decidesse comunque per la scrittura, questa decisione perderebbe il suo valore sulla base del fatto che in un momento successivo ci si potrà immediatamente e indefinitamente decidere per il volo.

La descrizione fenomenologica del rapporto tra finitezza e significato della scelta mette in luce come il senso della contingenza si riversi nella contingenza del senso. Al di là del gioco di parole: la contingenza non risulta più infinito vuoto causale, ma una sorgente perpetua di significato. Ogni significato è significativo non di per sé, astrattamente, ma in quanto momento del «tramandarsi»<sup>30</sup> organico di un significato in un *nuovo* significato. E questo è anche il motivo per il quale l'analisi esistenziale non può indicare uno specifico significato, individuato tra gli infiniti altri possibili: perché ciò che conta, nella struttura della decisione appropriata, è il filo conduttore (formale e concreto insieme) che sviluppa la successione dei suoi "per-cui" nella forma organica di un progetto (pratico, storico, politico). E questo filo conduttore è indicato, da Heidegger, in modo nient'affatto astratto: «Solo l'anticipazione della morte esclude ogni possibilità casuale e "provvisoria". Solo l'essere libero *per* la morte offre al *Dasein* il suo scopo vero e proprio [...]. Una volta afferrata, la finitezza sottrae l'esistenza all'infinita molteplicità delle possibilità che si offrono in modo più prossimo [...] e porta il *Dasein* nella semplicità del suo destino»<sup>31</sup>.

Il filo conduttore è la comprensione radicale della propria finitezza. Il destino del *Dasein* è la possibilità tramandata e tuttavia scelta: ciò che il *Dasein* ha già trovato e che però si è assunto il rischio di attuare nuovamente, di fronte all'infinita imprevedibilità ed eterogeneità della nuova situazione – la situazione che gli è strutturalmente più prossima, il suo oggi.

Nella misura in cui la struttura di questa riattivazione definisce le condizioni per l'apertura di nuovi ambiti di discorso, per l'inizio di nuove azioni, essa è a priori rispetto a queste attuazioni. Ma, in quanto questa struttura è di volta in volta "localizzata" da caratterizzazioni contenutistiche, non forma-

<sup>30</sup> Id., p. 507.

<sup>31</sup> *Ibid.*

li, che ne compromettono l'universalità a favore della concretezza, essa è un esempio di *a priori contingente*<sup>32</sup> fenomenologico (cioè fenomenologicamente reperito e descritto). Inoltre, come si diceva, è proprio l'idea che la decisione appropriata sia una riattuazione del già trovato a offrire la chiave per una possibile attualità di *SuZ* in rapporto all'idea di una radicale ripresa del progetto fenomenologico nel contesto odierno.

Questa riattuazione è, infatti, una riattuazione del rimosso. Lo si evince dal modo in cui Heidegger descrive il suo effettivo accadere. Cosa accade nella decisione per una possibilità appropriata (cioè per il proprio "destino")? Un'*impotenza* è convertita in una «*oltrepotenza*»<sup>33</sup>. La resistenza che il caso in cui si è capitati – più radicalmente: la contingenza dei fatti – oppone alle iniziative della volontà e dell'immaginazione si converte nella capacità di realizzare qualcosa *oltre* l'immediata adesione al presente. La caratterizzazione concreta della Cura porta Heidegger a inclinare verso una sorta di massima: per autocomprendersi alla luce di questa conversione, occorre che il *Dasein* anticipi la morte nel senso di rimettersi a essa, cioè di decidere anzitutto in virtù di ciò che egli vuole fare, in generale, della propria mortalità. Il terreno in cui si colloca questa indicazione è problematicamente sospeso tra struttura universale e psicologia individuale. Ma proprio per questo è fecondo: si osservi, in primo luogo, che questa anticipazione della morte, intesa in senso pratico e psicologico, è in effetti un atto immaginativo<sup>34</sup>. L'immaginazione che ci presenta i limiti dell'oggi è la stessa che ci svela il filo conduttore in rapporto al quale la contingenza può assumere un senso, cioè incardinarsi nella realizzazione di uno scopo progettato.

L'ulteriorità esposta dall'immaginazione ha due aspetti. Il primo aspetto è costruttivo e connettivo: nell'anticipazione della morte i confini dell'oggi si espandono, e una possibilità trascorsa può essere riattivata in esso. Il secondo

<sup>32</sup> La scoperta della possibilità di un *a priori* contingente è usualmente legata al lavoro di S. Kripke in *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980. Tuttavia, ci sono ragioni per credere che la possibilità di una determinazione *a priori* "locale" sia già stata esplorata dal lavoro fenomenologico di Husserl e Heidegger, e con maggiore ampiezza di respiro. Si considerino, qui, due punti: il "nuovo" *a priori* fenomenologico è a più riprese dichiarato, da Heidegger, come una delle principali scoperte di Husserl – e l'intento di seguire questo senso dell'*a priori* è confermato in *SuZ*, p. 63; in *SuZ* si parla esplicitamente della Cura come di una struttura *a priori* effettiva, fattuale: si veda p. 257. La tesi qui presentata è stata già suggerita da J. Wahl in *Vers le concret. Études d'histoire de philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 2004, p. 31.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *SuZ*, p. 508.

<sup>34</sup> Seguendo la distinzione suggerita dall'etimo tedesco, si è scelto di impiegare qui "immaginazione" (*Einbildungskraft*) per marcare il carattere "produttivo" e presentificante dell'anticipazione in questione. *Infra*, invece, il ricorso a "fantasia" (*Phantasie*) vuole caratterizzare la specificità fenomenologica di ciò che viene in luce mediante l'operare di questa facoltà.

aspetto, invece, è in qualche modo distanziante e distruttivo. Poiché il passato non sta, per il *Dasein*, come un oggetto direttamente traslabile nel presente, la decisione appropriata non può semplicemente ripeterlo. Si tratterebbe infatti di una semplice imitazione isolata, estrinseca all'organicità di un progetto e quindi, in definitiva, di un'azione priva di significato. Di conseguenza, l'anticipazione della morte nega, in certa misura, la possibilità passata. Viceversa, il significato della possibilità passata sta in ciò che essa, accadendo, ha occultato: nell'infinità di altre risposte possibili che ogni evento passato lascia in sospeso. Heidegger è molto chiaro, su questo punto. «La ripetizione del possibile non è semplicemente una restaurazione del passato, o un collegamento del “presente” con ciò che è “superato”. [...] Piuttosto, la ripetizione *risponde* alla possibilità dell'esistenza che c'è stata»<sup>35</sup>. Questa risposta è ogni volta *nuova*, di fronte alla perpetua interrogazione posta dalla contingenza dell'esperienza. Con essa, il *Dasein* si assume la possibilità e il rischio della sua iniziativa, ma non in modo astratto: si arrischia nell'invenzione di una risposta rispetto a ciò che ha ereditato, e risponde di questa risposta. A chi risponde? Al proprio stesso futuro. «Se il destino costituisce l'originaria storicità del *Dasein*, la storia non ha il suo centro essenziale né nel passato, né nell'oggi e nella sua “connessione” col passato, ma nell'accadere appropriato dell'esistenza, che scaturisce dal *futuro* del *Dasein*»<sup>36</sup>. È il futuro del *Dasein* che lo interroga sull'appropriatezza delle sue decisioni e lo mantiene vigile rispetto al rischio implicito in ciascuna. Un futuro che è essenzialmente comune e immaginario.

#### 4. *Simbolo e fantasia*

Una possibile fenomenologia contemporanea dovrebbe costituirsi in un progetto teorico-critico che valorizzi l'elemento creativo insito nel legame tra anticipazione del futuro, immaginazione e comunità. Il lavoro di Marc Richir ha recentemente valorizzato queste istanze entro una connessione organica, definita da un progetto di rifondazione della fenomenologia trascendentale. Se si può mostrare che *Phénomènes, temps et êtres*<sup>37</sup> riattualizzi *SuZ* da questo punto di vista (mantenendo la struttura fenomenologica della possibilità,

<sup>35</sup> M. Heidegger, *SuZ*, p. 510.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres II. Phénoménologie et institution symbolique*, Millon, Paris 1988 (segue a *Phénomènes, temps et êtres I. Ontologie et phénoménologie*, Millon, Paris 1987).

ma esplicitandone aspetti rimossi) risulterebbero giustificate tanto l'attualità di SuZ quanto la pretesa richiriana di collocarsi nel solco della tradizione fenomenologico-trascendentale, "ricominciandola da capo".

Il senso della contingenza è definito, in Richir, da nessi simbolici: da possibilità sospese, che non descrivono il fenomeno portandolo davanti allo sguardo, ma scartandolo, differenziandosi da esso. Da Bolzano a Husserl, il problema della conoscenza simbolica è il problema della conoscenza dell'assenza: conoscenza della forma priva di materia, cioè conoscenza universale che apre l'ambito logico-matematico dell'esperienza<sup>38</sup>. Le più generali strutture della ragione – toccate dall'intenzionalità, e tuttavia ritrovate soltanto come un vuoto esoscheletro – sono definite, in senso trascendentale, da relazioni simboliche. Richir attribuisce a queste relazioni il carattere di istituzioni: pratiche reali, pertinenti ad un'antropologia filosofica<sup>39</sup>. Il suo gesto, ridotto all'osso, è appunto la (quasi paradossale) conversione del simbolo da struttura a istituzione simbolica.

Questo passaggio non compromette la fenomenologia della possibilità finora descritta. Per capirlo, basta chiedersi se una contingenza significativa debba esporre, *eo ipso*, un significato universale. Il progetto del singolo *Dasein* non emerge come una propaggine individuata, particolare, della struttura formale generale; piuttosto, la sua finitezza e la sua decisione restano tali perché rimesse alla sua propria situazione concreta, a partire dalla quale si può eventualmente esplicitare (per infinita approssimazione simbolica e mediante opportuna astrazione riflessiva) l'implicita unità dell'esperienza – cioè anche il carattere comune e condiviso di questa, entro il quale ogni situazione locale si rivela teleologicamente inclusa. Ma entro quale originaria comunanza?

Pur restando analoga, la costituzione richiriana della possibilità differisce da quella heideggeriana proprio in questo punto fondamentale. Il problema fenomenologico della costituzione originaria è canonicamente tradotto nei termini di uno scarto logico-categoriale tra costituito e precostituito. Ma questa impostazione sfocia in un paradosso: l'origine dell'esperienza resta incardinata proprio nella forma logica di cui essa stessa vorrebbe rendere conto geneticamente<sup>40</sup>. Questo paradosso proviene proprio dall'assunto che l'origine dell'esperienza debba essere implicata, in qualche modo, in un'evidenza

<sup>38</sup> J. J. Da Silva, *Away from the facts. Symbolic knowledge in Husserl's Philosophy of Mathematics*, in *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*, a cura di A. L. Casanave, College, Londra 2012, pp. 115-136.

<sup>39</sup> M. Richir, op. cit., pp. 76-79.

<sup>40</sup> V. Vitiello, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Bompiani, Milano 2014, pp. 111-114.

immediata: sottratto il categoriale, resta o un'immediatezza già logificata o una fatticità assolutamente alogica. La fenomenalità su cui opera l'istituzione simbolica non cade, invece, in nessuna di queste due unilateralità: essa non è un piano primordiale già logicamente unificato, né una posizione ontologica, ma un profluvio di *fantasie* dislocate da qualsiasi oggettualità intenzionale.

Si tratta non di immagini o associazioni risolte nella costituzione oggettuale, ma di simboli della stessa istituzione simbolica come movimento di scarto e di esclusione. In altre parole: il simbolo che li esclude a sua volta li indica, in un irrisolvibile «sistema diacritico di scarti»<sup>41</sup> (per quanto essa stessa simbolica, cioè ricavata da una radicale riduzione immaginativa). Questa soluzione richiede che la “fenomenalizzazione”, il trascendersi del fenomenologico nella propria stessa costituzione, avvenga appunto per scarti e non per continuità. La stessa continuità spazio-temporale, istituzione simbolica generalissima, è già una metafora e una dislocazione dell'improvviso (e insieme perpetuo) baluginare della fenomenalità fantastica che resta implicita e trasversale rispetto a ogni oggettualità costituita.

Richir pensa quindi la possibilità in termini simbolici: riattualizza creativamente Heidegger, fornendo al contempo una teoria della riattualizzazione che prosegue quella heideggeriana della perdita. Dal simbolo consegue la seconda differenza tra le due teorie: le libere operazioni fenomenologizzanti della fantasia costruiscono (da non oggettualità) e creano (oggetti) in un processo ogni volta localizzato e rinnovato. Così, la preoccupazione critica principale del fenomenologo non diventa la custodia del destino che già era proprio della comunità e del proprio oggi. Piuttosto, egli si occuperà soprattutto di descrivere processi di continua e pervasiva rinegoziazione culturale che istituiscono simboli, cioè linee di tensione entro l'imprevedibilità del contingente<sup>42</sup>.

La fenomenologia della possibilità descritta in *SuZ* trova, quindi, una nuova possibile attualità nel progetto di Richir. Un'attualità caratterizzata secondo il senso fenomenologico che fin qui si è cercato di descrivere. Non una supina adesione al presente, quindi, ma un margine di un futuro possibile per esso. Essa è un'attualità possibile tra le altre: l'attualità, insomma, di una fenomenologia possibile.

<sup>41</sup> M. Richir, op. cit., p. 176.

<sup>42</sup> J.-M. Ghitti, *Les «Méditations phénoménologiques» de Marc Richir*, in «Revue Philosophique de Louvain», 97, 3-4 (1999), pp. 598-600.



## Descrizione dell'Esserci. Sulla riantropologizzazione di *Essere e Tempo* di Heidegger, a partire da Blumenberg

*Christian Sommer*

Il progetto incompiuto di una «antropologia fenomenologica» da parte di Hans Blumenberg, così come egli ce lo ha lasciato, in particolare negli scritti postumi degli anni '70 e '80 *Beschreibung des Menschen* (*Descrizione dell'uomo*) e *Zu den Sachen und zurück* (*Verso le cose e ritorno*), potrebbe forse essere collocato, da un punto di vista macroscopico-genealogico e per dirla con la formula *engagé* usata da Arnold Gehlen nel suo intervento su *I risultati di Schopenhauer*<sup>1</sup>, come una efflorescenza fenomenologica della «svolta antropologica della filosofia» fondata da Schopenhauer, il precursore di von Uexküll, e poi raccolta dal suo allievo Nietzsche.

Già nel 1929, poco dopo la comparsa di *Essere e Tempo* di Heidegger, de *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Scheler e de *I gradi dell'organico* di Plessner, Joseph König, amico di Plessner e allievo di Heidegger, diagnosticava una «evoluzione della fenomenologia in antropologia», un «passaggio dalla fenomenologia all'antropologia»<sup>2</sup> che dominava la condizione della filosofia in Germania, e all'interno del quale egli colloca anche Heidegger.

Blumenberg ha inscenato il rapporto conflittuale tra fenomenologia e antropologia nella prima parte della *Descrizione dell'uomo*. Qui egli ricostruisce, nel primo capitolo, la «scena originaria» di questo conflitto, datando la «svolta antropologica del metodo fenomenologico», come egli la chiama<sup>3</sup>, al 1913, anno di pubblicazione delle *Idee* di Husserl e del *Formalismo* di Scheler nello *Jahrbuch*, così come del saggio dello stesso Scheler sulla simpatia.

Qui Blumenberg vede sbocciare nell'organo stesso della scuola il seme di una secessione antropologica della fenomenologia, nella forma scheleriana di

<sup>1</sup> A. Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band IV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 25-49, in particolare p. 32.

<sup>2</sup> J. König, *Über Hans Lipps' Phänomenologie der Erkenntnis*, in *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1986), 224-227, p. 224.

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p.23.

una «pre-oggettività elementare»<sup>4</sup> o dell'apriorismo dell'emozionale, di una nuova «logica del cuore» pascaliana<sup>5</sup>, come Plessner ha affermato retrospettivamente, che non si deve mostrare altrimenti che nell'uomo.

Nel 1931, nel suo intervento *Fenomenologia e antropologia*, Husserl reagisce a questo «completo rivolgimento della presa di posizione principale»<sup>6</sup> che i suoi infedeli e parricidi «antipodi» Scheler ma anche e soprattutto Heidegger avrebbero intrapreso in direzione di una «antropologia filosofica».

Circa mezzo secolo dopo, Blumenberg rimette in questione il «divieto antropologico» decretato per ragioni diverse da Husserl come da Heidegger<sup>7</sup> e suggerisce la possibilità, se non di una rimozione, quantomeno di una radicale problematizzazione di questa «esclusione dell'antropologia dalla fenomenologia»<sup>8</sup>.

Husserl e Heidegger – così Blumenberg nella *Descrizione* - «hanno in comune che per essi l'uomo che inevitabilmente affiora deve farsi per così dire trasparente e transitorio, al fine di sbloccare un altro grande tema». <sup>9</sup>

In Husserl la coscienza umana è solo un motivo paradigmatico che conduce alla coscienza pura in generale; in Heidegger l'Esserci umano funge solo da passaggio preparatorio per la questione universale dell'essere<sup>10</sup>.

Una antropologia fenomenologica nel senso di Blumenberg, tuttavia, deve «mettere in evidenza i presupposti del fenomenologo in quanto presupposti antropologici»<sup>11</sup>, ovvero, per usare una formula drastica e sintetica, descrivere le condizioni antropologiche dell'*homo sapiens* nella contingenza biologica del suo organismo, nel momento in cui questo *homo sapiens* esercita lo sguardo fenomenologico<sup>12</sup>.

Non entrerò nel dettaglio di questo progetto ambizioso e già ampiamente commentato. Qui mi interessa solo un gesto degno di nota da parte di Blumenberg nello strutturare il suo progetto antro-po-fenomenologico; si tratta di un gesto ancipite, che media tra lo Husserl «fondatore della fenomenologia» e

<sup>4</sup> Ivi, p. 23.

<sup>5</sup> H. Plessner, *Husserl in Göttingen*, in Id., *Gesammelte Schriften* Band IX, Frankfurt/M. 2003, pp. 355-372, in particolare pp. 364-365.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in *Husserliana* Band XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Den Haag, 1988, pp. 164-181, in particolare p. 164.

<sup>7</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung*, cit., pp. 60, 91.

<sup>8</sup> Ivi, p. 36; Id., *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, p. 179.

<sup>9</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung*, cit., pp. 9-10.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Ivi, p. 167.

<sup>12</sup> Ivi, p. 473.

Heidegger, «il suo più marcato riformatore»<sup>13</sup>, o che più precisamente unisce i due al modo di un chiasmo.

Si tratta di un gesto di connessione, che si trova naturalmente più spesso nella tradizione fenomenologica della seconda metà del XX secolo (ad esempio in Fink o in Patočka), ma in particolare nella fenomenologia francese degli ultimi quarant'anni: un gesto operativo, spesso implicito, che lavora «nella» differenza tra Husserl e Heidegger, come già nel 1967 Derrida aveva notato commentando Levinas<sup>14</sup>.

Ora, al fine di allentare il «divieto antropologico» della fenomenologia, ovvero per aprire la fenomenologia all'antropologia ma al tempo stesso riabilitare l'antropologia agli occhi della fenomenologia, non bisogna chiaramente distaccarsi completamente da Husserl e Heidegger, ma piuttosto occorre leggere entrambi in modo micrologico-esegetico a partire dalle loro virtualità antropologiche, e svilupparle.

Così Blumenberg legge l'opera di Husserl non come una effettiva «esposizione pura delle possibilità immanenti del pensiero da lui fondato e formato», ma piuttosto in riferimento alla «consistenza, che si mostra storicamente, di ciò che essa [la storia della scuola fenomenologica] avrebbe potuto e dovuto essere»<sup>15</sup>.

Nella prospettiva di una fenomenologia virtualmente antropologica Blumenberg scorge in Husserl, come è noto, due ordini di problemi che possono fungere al tempo stesso da punti d'accesso: il problema del mondo della vita, e dunque dell'intenzionalità, e il problema dell'intersoggettività, ovvero della percezione dell'altro.

Accanto a Husserl, che qui metto da parte, è dunque Heidegger il secondo polo o nodo del programma blumenberghiano di riantropologizzazione della fenomenologia. Proprio come Husserl, Heidegger viene letto da Blumenberg a partire dalle sue potenzialità, e dunque controcorrente: il «percorso effettivo del pensiero di Heidegger», poco importa se esso più tardi, e dunque dopo «l'impatto mitico con Hölderlin»<sup>16</sup> sia poi diventato un percorso individuale (*Sonderweg*), un sentiero interrotto (*Holzweg*) o una strada sbagliata (*Irrweg*),

<sup>13</sup> H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluss*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, p. 220; tr.it. di B. Argenton, *L'ansia si specchia sul fondo*, Il Mulino, Bologna 2005.

<sup>14</sup> J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris 1967, pp. 131 e 145.

<sup>15</sup> H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 33.

<sup>16</sup> Id., *Beschreibung*, cit., p. 436.

non viene considerato da Blumenberg in modo puramente consequenziale. In questo senso Blumenberg nella *Descrizione*, mettendo in questione la fondatezza del punto di partenza heideggeriano, si imbatte nell'antinomia tra Esserci come cura ed Esserci come comprensione dell'essere:

«La continua determinazione dell'Esserci come cura, nella quale ne va del suo Essere, è proprio l'esclusione del suo interesse per la domanda circa il senso dell'essere (...) Il teoreta dell'Esserci – e dunque l'ontologo fondamentale che si basa su di esso – sono ciò che sono solo in forza del dissolversi del fatto che il loro Esserci è cura e che solo in quanto cura può essere compreso»<sup>17</sup>.

Prima di rivolgermi alla possibilità di una riantropologizzazione della "cura" in seguito a questa antinomia, vorrei mettere brevemente in evidenza lo sganciamento – o la disarticolazione – blumenberghiana dell'analitica esistenziale dalla questione dell'essere, uno sganciamento che solo la riantropologizzazione rende possibile<sup>18</sup>.

Blumenberg in certa misura congeda la questione dell'essere e mantiene solo le «conquiste antropologiche» dell'analitica esistenziale. Nella *Descrizione* ciò si definisce in questo senso:

«La traslazione, voluta da Heidegger, dell'analitica esistenziale nell'ontologia fondamentale è una pretesa arbitraria, che risulta solo dalla contingenza fattuale dello sviluppo del suo proprio pensiero. Il rigetto del ruolo primario dell'antropologia appartiene a questa contingenza, perché la riabilitazione fenomenologica dell'antropologia avrebbe potuto risiedere proprio nel rifiuto, a differenza di Husserl, di una trascendenza eidetica ultima della coscienza»<sup>19</sup>.

In questo senso il tentativo terapeutico-fenomenologico blumenberghiano di una «rimozione della paura dell'antropologismo»<sup>20</sup>, anche rispetto a Heidegger, si inserisce nel suo programma globale, quasi un testamento, espresso in *Uscite dalla caverna* come «spostamento del baricentro dalla metafisica o ontologia all'antropologia»<sup>21</sup>.

In questo spostamento dall'ontologia all'antropologia, proprio in riferimento a Heidegger, Blumenberg è naturalmente in buona compagnia. Qui non si può naturalmente non pensare alla prospettiva filosofico-antropologica

<sup>17</sup> Ivi, p. 205.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 204-220 e 247; H. Blumenberg, *Zu den Sachen*, cit., pp. 178-179.

<sup>19</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung*, cit., p. 211.

<sup>20</sup> Id., *Zu den Sachen*, cit., p. 258.

<sup>21</sup> Id., *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, p. 811; tr.it. di M. Doni, *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009.

di Plessner, la quale anche reclama la rottura con la questione heideggeriana dell'essere in favore dell'analitica esistenziale come antropologia o cripto-antropologia; qui mi limito a rimandare velocemente alla critica plessneriana di Heidegger nella premessa del 1966 alla seconda edizione di *I gradi dell'organico*, e anche in un testo successivo, dove si parla della "ontologia dell'esistenza" (*Existenzontologie*) di Heidegger, e si afferma che essa «non vuole essere esplicitamente un'antropologia filosofica, bensì un'ontologia fondamentale, eppure per via del modo in cui consegue questo obiettivo, ovvero attraverso un'analisi dell'Esserci (dell'uomo), blocca l'antropologia e la pratica in modo ristretto»<sup>22</sup>.

Questa è la cosiddetta "clausola di sbarramento", così chiamata da Plessner e stabilita da Heidegger, con cui saremmo già molto vicini alla formula blumenberghiana di un "divieto antropologico": «Dicendo "Esserci (uomo)" Heidegger piegava la questione sull'uomo in direzione della questione sul senso dell'essere e la subordinava con ciò rispetto a quest'ultima. In questo modo l'antropologia presuppone l'ontologia fondamentale e deve incamminarsi verso di essa»<sup>23</sup>.

La parola d'ordine di Plessner per rompere questo circolo magico argomentativo è notoriamente la «vita» che racchiude in sé l'esistenza; questo è un altro problema, al quale tornerò brevemente in chiusura, e che riguarda il trattamento della cura, che naturalmente si ricollega strettamente con la vita in quanto prestazione elementare.

Il «rifiuto di una trascendenza eidetica ultima della coscienza»<sup>24</sup>: questo è a mio avviso l'obiettivo fondamentale della riantropologizzazione produttiva del concetto heideggeriano di cura, disancorato dalla questione dell'essere, inteso come correzione critica ed estensione antropologica del concetto husserliano di intenzionalità<sup>25</sup>.

Ora mi addentrerò nella problematica relativa alla cura attraverso una fonte teologica, che lo stesso Blumenberg cita indirettamente nel capitolo *Coscienza del tempo e riflessione umana*, nella prima parte della *Descrizione*. Si tratta della diciassettesima tesi di Lutero nella *Disputatio contra scholasticam*

<sup>22</sup> H. Plessner, *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band X, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, pp. 302-341, in particolare p. 328.

<sup>23</sup> Id., *Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* (1973), in Id., *Gesammelte Schriften*, Band VIII, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, pp. 380-399, in particolare p. 388.

<sup>24</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung*, cit., p. 211.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 201-206; Id., *Zu den Sachen selbst*, cit., p. 27, p. 29, p. 257, p. 323.

*theologiam* (1517). Secondo Blumenberg, Heidegger avrebbe trovato il concetto della cura come «nucleo descrittivo della sua analitica esistenziale» in Agostino, dato ora confermato con la pubblicazione, nel 1995, delle lezioni di Heidegger sulle *Confessiones* del 1921. Tuttavia – così Blumenberg – «l'uomo segnato dalla cura di Heidegger rimane quello del primo Lutero, del quale Heidegger deve essersi occupato molto approfonditamente nel periodo marburghese: un uomo che per via del suo essere naturale non può fare altro che non volere che Dio sia Dio, e volere solo esserlo lui stesso»<sup>26</sup>.

Qui Blumenberg allude alla tesi 17 della *Disputatio* del 1517, una tesi che Heidegger oltretutto cita nel suo *Referat* su *Il problema del peccato in Lutero* all'interno del seminario marburghese su Bultmann del 1924, cosa che Blumenberg probabilmente non poteva sapere, dal momento che il testo è stato pubblicato solo nel 1996 (ma potrebbe avergliene parlato Hans Jonas). La tesi 17 è la seguente: «L'uomo non può per natura volere che Dio sia Dio; egli vorrebbe piuttosto essere Dio, e che Dio non fosse Dio» (*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum. Immo vellet se esse deum et deum non esse deum*).

Il desiderio di essere Dio è notoriamente l'essenza del peccato stesso, e si concentra *par excellence* nella definizione paolina di tutti i peccati come bramosia o concupiscenza (*epithumia*), e dunque come amore di sé nell'*Epistola ai Romani* 7, 7-11, dove risuona anche un'eco del bisbiglio del Serpente in *Genesi* 3, 5: «e diventerete come Dio».

La forma di vita della quotidianità dell'Esserci, così Blumenberg in un ricorso arrischiato all'analitica esistenziale heideggeriana, sarebbe in questa prospettiva il dolore di non essere Dio e di non poterlo mai diventare, anche e proprio perché l'Esserci, innanzitutto e per lo più, vuole pensare di essere Dio. Questa rivalità con Dio, forma ultima del "peccato" (oppure, diciamo noi, della bramosia iperbolica), viene notoriamente individuata da Blumenberg anche in ogni posizione filosofica che costruisce per se stessa una posizione di puro spettatore, una «trascendenza eidetica» ultima che sospende "l'uomo" attraverso questa – si potrebbe dire – "funzione-Dio" o "desiderio-Dio".

Ora la "ragione principale" per cui l'uomo non può essere Dio, non al modo in cui Egli può essere sempre *absconditus*, è per Blumenberg che «egli è visibile e non può porre rimedio a questa macchia dell'appariscenza. Ma quella "cura" di cui parla l'analista esistenziale consiste non solo nelle volgari grossolanerie dell'autoconservazione come nutrizione, riscaldamento e difesa, ma

<sup>26</sup> Id., *Beschreibung*, cit., pp. 202 e 281.

anche in tutti i gradi della “riguardabilità” (*Betreffbarkeit*), che è fondata nella visibilità e che in quanto tale è conscia»<sup>27</sup>.

Lascio ora da parte questo “complesso della visibilità” che Blumenberg elabora nella seconda parte della *Descrizione*, e segnalo solo che questa cura per la visibilità, che si dà come cura per la riguardabilità del corpo proprio da parte dell’inaspettato, qualifica ciò che Blumenberg indica come “autoconservazione” (*Selbsterhaltung*).

Blumenberg sgancia così il concetto della cura, esteso antropologicamente, da quella cosiddetta comprensione dell’essere inerente all’Esserci; l’Esserci umano è adesso questo essente, per il quale in questo essere stesso ne va della conservazione del suo essere visibile, esposto, contingente. La questione circa il senso dell’essere viene dunque plessnerianamente squalificata da Blumenberg come una forma di deiezione riflessiva e forse priva di senso, che nasconde questa condizione antropologica primaria.

Questo tuttavia può solo significare che la riflessione (la riflessione ontologica sul “senso” di questo essere) è un prolungamento (*Verlängerung*) o un dislocamento (*Verlagerung*) di questa prima e primaria tendenza all’autoconservazione: la riflessione può essere pensata solo come riflessione *umana* e antropo-*logica*.

La domanda capace di aprire un accesso antropo-fenomenologico alla cura sarebbe dunque la seguente: «Come è che un essere qualificato e definito dalla cura, e dunque un essere tale che la sua propria esistenza gli è pressante, dal momento che essa è il fatto meno sicuro della sua coscienza, nonostante ciò arriva a riflettere sulla sua condizione? Si vede immediatamente che occorre escludere qualsiasi risposta che non ponga la riflessione funzionalmente rispetto alla cura. Detto altrimenti: qualsiasi risposta che non mostri la riflessione nella sua connessione con l’autoconservazione. Qui “autoconservazione” non è primariamente sostentamento della vita, ma piuttosto riflesso della coscienza della contingenza»<sup>28</sup>.

Mi permetto di segnalare brevemente che qui Blumenberg recepisce e applica all’analitica esistenziale di Heidegger non solo il teorema schopenhaueriano della manifestazione della volontà dell’uomo come visibilità del corpo<sup>29</sup>, ma anche il suo teorema della subordinazione dell’intelletto o della ragione al fine dell’autoconservazione della volontà:

<sup>27</sup> Ivi, p. 203.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 205-206.

<sup>29</sup> Id., *Zu den Sachen*, cit., p. 162.

«Cura», in quanto onnipresente indicatore della „fatticità“, esprime il riflesso del fatto che questo „Ci“ dell'Esserci è in ogni momento a disposizione del suo rendimento (*Leistung*) – ovvero, come in Schopenhauer, della sua volontà»<sup>30</sup>.

Ma il concetto della fatticità, strettamente connesso con quello della cura, indica dunque il fatto biologico che l'organismo umano avrebbe potuto anche non essere, o potrebbe non essere, in breve, che il suo esser dato non è necessario<sup>31</sup>. La questione dunque non è più “cosa è l'uomo” o “chi è l'uomo?”; l'unica domanda ancora rilevante è quella che Arnold Gehlen ha introdotto nella sua “svolta filosofica” del 1940<sup>32</sup>: “Come è possibile l'uomo?”, ovvero come è possibile la sua esistenza nonostante la sua povertà d'istinto, la sua debolezza e indisposizione biologica? Detto altrimenti, alla luce del *principium rationis insufficientis* blumenberghiano, e dunque del “centro della teoria antropologica”<sup>33</sup>: come è possibile l'uomo nonostante la mancanza di fondamento della sua esistenza?

Il gesto di disarticolazione dell'analitica esistenziale dall'ontologia fondamentale si compie dunque alla luce della breccia antropologica gehleniana e del suo concetto di “essere manchevole” (*Mängelwesen*), della riduzione istintuale e così via; il concetto di cura come autoconservazione indica però la contingenza dell'esistenza come “stato d'eccezione” gehleniano.

La trasposizione da parte di Blumenberg di concetti fondamentali gehleniani sarebbe un tema a sé; qui tuttavia ritorno alla riantropologizzazione blumenberghiana della cura di Heidegger al di là della questione dell'essere, al fine di concludere facendo emergere, quantomeno in forma di schizzo, una possibile radicalizzazione della posizione di Blumenberg.

L'interpretazione antropologizzante di Heidegger da parte di Blumenberg potrebbe cioè in parte essere acuita e complicata attraverso un ritorno decostruttivo al laboratorio heideggeriano degli anni 20, e più precisamente al suo progetto incompiuto di una «antropologia fenomenologica radicale», così come egli la chiama esplicitamente nel cosiddetto *Natorp-Bericht* del 1922 pubblicato da Gadamer nel 1989 (e dunque nello schizzo del saggio su Aristotele pianificato da Heidegger per i numeri VII e VIII dello *Jahrbuch* di Husserl).

<sup>30</sup> Id., *Beschreibung*, cit., p. 219.

<sup>31</sup> Ivi, p. 214.

<sup>32</sup> Ivi, p. 535.

<sup>33</sup> Id., *Zu den Sachen*, cit., p. 133.

Anche e specialmente qui è consigliabile, e secondo me proficuo, mettere in risalto le possibilità inesprese rispetto all'effettivo sviluppo, e nulla impedisce di leggere *Essere e Tempo* in controtendenza, come una versione mascherata e tinta di luteranesimo del libro su Aristotele.

Il “compito” di una “decostruzione fenomenologica” della “storia dell'antropologia occidentale”, così Heidegger nel *Natorp-Bericht*, «va messo in opera solo se è stata resa disponibile un'interpretazione della filosofia aristotelica orientata concretamente dal problema della fatticità, ovvero da una antropologia fenomenologica radicale (...) Le ricerche indirizzate allo svolgimento del compito della decostruzione fenomenologica assumono come obiettivo la tarda scolastica e la teologia del primo Lutero»<sup>34</sup>.

Più o meno nello stesso periodo, nel 1923, Heidegger enumera le seguenti «influenze storiche» del suo lavoro fenomenologico: «Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e il modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl»<sup>35</sup>.

Lascio da parte le due ultime fonti, che in Heidegger incidono non tanto dal punto di vista concettuale quanto protrettico-esortativo (Kierkegaard) e metodologico (Husserl), per quanto naturalmente esse strutturino la macchina concettuale heideggeriana in modo complesso, insieme con le altre due fonti.

Aristotele (come “culmine” della filosofia greca), Lutero (e dunque il Nuovo Testamento come “cuore” del Cristianesimo), così come il collegamento di entrambi in una fenomenologia dello «Esserci umano fattuale in quanto tale»<sup>36</sup> sarebbero dunque la riserva nascosta nel pensiero di Heidegger degli anni '20 come suo “lavoro invisibile”. Questi elementi, in quanto paradigmi e schemi riconfigurati, determinano le condizioni operative della concettualità tematica di Heidegger negli anni '20, *Essere e Tempo* incluso, e potrebbero dunque offrirsi per il riutilizzo e la riprogrammazione antropologica.

In questo senso *Essere e Tempo* potrebbe ancora rimanere «la più significativa opera filosofica di questo secolo»<sup>37</sup>, ma proprio come laboratorio concettuale, come strumento a nostra disposizione appartenente al suo pensatoio degli anni '20.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 343-419, in particolare pp. 371-72.

<sup>35</sup> Id., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, p. 5; traduzione di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 13.

<sup>36</sup> Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., p. 351.

<sup>37</sup> H. Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, p. 98.

Questa sarebbe dunque l'ipotesi di lavoro capace di rendere possibile un rafforzamento del progetto blumenberghiano di riantropologizzazione. Ma si potrebbe chiedere come tutto ciò funzionerebbe nel concreto. In conclusione, posso e desidero rispondere brevemente con un esempio – o modello – non scelto a caso.

Nella seconda parte della *Descrizione*, intitolata *Contingenza e visibilità*, e più precisamente nel Capitolo VIII, *Rischio esistenziale e prevenzione*, Blumenberg ricostruisce lo scenario originario filogenetico e “cripto-genetico” dell'animale da preda a partire da *Lenigma dell'umanità* di Paul Alsberg, del 1922.

Il drammatico teorema dell'animale da preda di Alsbergs, che Blumenberg sembra preferire alla tesi neotenuca di Bolk<sup>38</sup>, descrive come il cosiddetto “Pithekanthropogoneus”, nel fulmineo salto dalla scimmia all'uomo, irrompe sulla scena originaria della nascita dell'uomo, dell'ominazione, esso irrompe nell'atto della “affermazione di sé” attraverso il lancio di un sasso come metodo di difesa in ritirata stazionaria e di neutralizzazione del corpo, ovvero attraverso una *actio per distans*.

Mi concentro qui su questa «invenzione della ritirata stazionaria» (e dunque dell'alzarsi e dell'azione del lanciare) come «formazione della distanza»<sup>39</sup>. Solo la «situazione senza scampo», la «confusione mortale» rende l'operazione fondamentale dell'animale da preda stazionaria. L'animale da preda di Alsberg non distanzia più il suo avversario attraverso il suo spostamento fisico, ma piuttosto attraverso una «prestazione preventiva» o una «neutralizzazione del corpo», direbbe Alsberg, che con ciò evita il contatto corporeo diretto.

Al fine di pensare il concatenamento tra movimento ed emozione nell'animale da preda in fuga, ora, Blumenberg si riferisce nel capitolo *Rischio esistenziale e prevenzione* ad Hans Jonas, che rimarca un'intenzionalità pragmatica della vita naturale, dove la distanza tra partenza e risultato va sempre colmata dall'intenzione emotiva

Blumenberg cita da *Movimento e sentimento. Sull'anima animale in Organismo e libertà* di Hans Jonas: «l'insorgere di una motilità diretta su lunghe distanze (come la mostrano i vertebrati) designa l'elevarsi della vita emotiva. La bramosia risiede alle radici della caccia, la paura alle radici della fuga»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Id., *Beschreibung*, cit., p. 571.

<sup>39</sup> Ivi, p. 576.

<sup>40</sup> Ivi, p. 566; H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, Band I/1, Rombach, Freiburg im Brsg. 2012, p. 194.

Orbene, questa emozione produttrice di distanza, per così dire questa telepatia distensiva, nota Blumenberg, sta «in immediata connessione con la nuda conservazione di sé»<sup>41</sup> come «fondamentale cura di sé di tutta la vita»<sup>42</sup>, come si trova scritto nel capitolo *Cibernetica e scopo* di *Organismo e libertà*. L'autoconservazione dell'Esserci umano, vincolato alla distensione, è il senso della cura riantropologizzata come cura per la visibilità e affettibilità nei confronti della contingenza nell'orizzonte aperto.

Qui però si trova anche il luogo in cui intervenire per un possibile rafforzamento, per una possibile complessificazione della struttura della ritirata, che è parte di un doppio movimento stazionario: in direzione di un oggetto o lontano da esso, ovvero il rincorrere o fuggire<sup>43</sup> come struttura fondamentale della cura.

A partire dalle fonti del radicale e incompiuto progetto heideggeriano di plasmare un'antropologia fenomenologica, ovvero il Nuovo Testamento e Aristotele, si potrebbe arricchire questo doppio movimento in due modi. Da un lato con la struttura originaria biblico-teologica dell'aversione/conversione a Dio, e dunque cominciando con la «motilità iperbolica del peccato» come ritirata e distacco da Dio (*aversio (ad) Dei*), come Heidegger la chiama nel suo *Referat* su Lutero. Dall'altro, con la quotidiana «Motilità della deiezione (*Verfallen*)» come fuga davanti alla possibilità dell'autenticità, così come questa è trasposta in *Essere e Tempo*, una motilità che nasconde in sé la contropossibilità del ritorno.

Bisogna dunque “destrutturare” il “vecchio uomo”, o l'Esserci deietto, che è spinto dai suoi desideri terreni ed erra in un circolo, per far posto al “nuovo uomo”. Questo significa spostare la direzione fondamentale della mia capacità di desiderare, che è una sola e identica forza (Mt 6, 24), la direzione fondamentale della mia “Cura”, come Heidegger la chiama nella traduzione ontologico-esistenziale, dalle cose mondane e transeunti a un oggetto più elevato, ad esempio dall'inautenticità alla possibilità dell'autenticità, oppure, per esprimere la cosa ancora una volta in termini neotestamentari, dalla cura delle cose del mondo alla cura delle cose di Dio (1 Cor 7, 32-33).

Si tratta dunque di una conversione, di un riorientamento della vita: «l'amore per il mondo» e per i suoi beni transeunti diventa amore per Dio, come

<sup>41</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung*, cit., p. 567.

<sup>42</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, cit., p. 229.

<sup>43</sup> Ivi, p. 194.

si proclama nella prima lettera di Giovanni (Gio 2, 15-17) e come si tematizzerà prima nel Libro X delle *Confessioni* (30, 41) di Sant'Agostino e poi in Pascal.

La "vita fattiva", questa vita umana soggetta alla costante tentazione (*inquietum est cor nostrum*), è scissa tra i due movimenti fondamentali della cura, o dell'afflizione (*sollicitudo* oder *cura*), come Heidegger dice anche in questo contesto, in pieno accordo con Paolo (Gal 5, 17) – nella tradizione di Lutero: «La carne ha infatti desideri contrari allo Spirito, e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste».

D'altra parte, e questo sarebbe l'utilizzo dell'altra fonte, se si tiene in considerazione in particolar modo il grosso corso heideggeriano su Aristotele del 1924 si potrebbe formalizzare a partire da Aristotele (in particolare dall'*Etica Nicomachea*, dal *De Anima* e dalla *Retorica*) la struttura dei due movimenti fondamentali della *psychè*, due possibilità di orientamento "naturali" ed "emotive" che Heidegger elabora intorno al 1924: fuggire e rincorrere (*dioxis*, *airesis* e *phugè*; *Zugehen auf*, *Zugreifen* e *Zurückweichen*, *fliehen*) come movimenti fondamentali della *orexis*, del desiderio.

La scissione tra questi due movimenti fondamentali è inerente alla cosiddetta condizione d'animo del vivente nel mondo. Qui occorrerebbe dunque citare anche *De anima* III, 10, dove Aristotele descrive il conflitto dinamico tra la cieca vita pulsionale, che tende al presente e al disponibile, e il concepire razionale.

Come è noto questo doppio movimento del ritirarsi e del rincorrere si ritrova anche in *Essere e Tempo*, nella opposizione formalizzata tra ritirata inautentica e precorrere autentico<sup>44</sup>, due impostazioni che si rapportano a ciò che di più estremo può accadere all'Esserci nel mondo, ovvero la morte.

Questo è dunque solo un esempio, ma in generale, al fine di elaborare una fenomenologia della vita fattiva o dell'esserci umano e collegarla con il problema blumenberghiano di una antropologia fenomenologica, bisognerebbe innanzitutto tenere in considerazione l'esito della lettura decostruttiva del *De anima* da parte di Heidegger.

E questo perché Heidegger legge il *De anima* di Aristotele non come una psicologia, ma piuttosto come una «ontologia della vita o del vivente nel mondo», secondo la quasi-equivalenza aristotelica tra "essere" e "vita" come essere-

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 2001; tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, §51-53.

vivi (e qui bisogna ricordare che nel *De anima* e altrove “Vita” (zèn) coincide con “Essere” (einai); *de an.* 415b13 : «La vita è per il vivente il suo essere stesso e la sua causa e principio è l'anima»).

In questa prospettiva, che – in modo molto luterano – lascia da parte i commentari scolastici di Aristotele, il trattato aristotelico si presenta come un trattato su «l'essenza della vita e i gradi del vivente» (la formula è dello stesso Heidegger, nel corso del 1929/30), e dunque un trattato sull'essere (ossia sulla vita) vegetale, animale e umano, e il libro III tratterebbe specificamente il vivere umano nel mondo e il suo logos<sup>45</sup>.

Come Heidegger ha virtualmente suggerito nel 1924, questa vita umana o Esserci, secondo la definizione aristotelica dell'anima come principio di un organismo vivente corporeo (412 a 27), potrebbe essere riarticolata come «essere-nel-mondo dell'uomo secondo il corpo»<sup>46</sup>, come una corporeità, un'unità psico-somatica o esistenza che fonda l'Esserci umano, a partire dalla quale dunque il noto rimprovero di una dimenticanza del corpo nell'analitica esistenziale, un rimprovero che è stato notoriamente avanzato da Helmuth Plessner, Günther Anders, ma anche Hans Jonas, più tardi da Sartre e altri, potrebbe essere sfumato o superato, e una volta trasformato potrebbe essere inserito all'interno di nuovi campi problematici.

E questa prospettiva, con Heidegger contro Heidegger, potrebbe anche essere particolarmente interessante nei punti in cui le riflessioni di Blumenberg nella *Descrizione* si incrociano con la bioantropologia filosofica e neo-aristotelica di Jonas, in particolare quando in *Organismo e libertà* quest'ultimo, in riferimento critico a Heidegger, evoca la cura dell'organismo animale circa il proprio essere come “spazio biologico”<sup>47</sup> e la presenta come autoconservazione trascendentale dell'organismo precario e mutevole, della vita come Esserci organico.

Traduzione dal tedesco di Alessandro de Cesaris

<sup>45</sup> Id., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, p. 454; tr. it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 2005; Id., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, pp. 6 e 293; tr. it. di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Bompiani, Milano 2018.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, p. 199; traduzione di G. Gurisatti, *I concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 218.

<sup>47</sup> H. Jonas, *Organismus*, cit., p. 167.



# Dall'analitica esistenziale alla prassi clinica. Heidegger e il dialogo con la psichiatria

*Francesca Brencio*

«Che cosa rende eroici? Muovere incontro al proprio supremo dolore e insieme alla propria suprema speranza».

F. Nietzsche, *La gaia scienza*

## 1. *Chiarimenti introduttivi*

Questo contributo si colloca in una zona di confine fra la filosofia e la medicina, più propriamente in quel crocevia costituito da un certo modo di concepire ed esercitare la filosofia, in quanto fenomenologia ermeneutica, e una specialità della medicina, cioè la psichiatria. Chi scrive proviene dal mondo della filosofia e non nutre pretesa alcuna di appropriarsi di meriti clinici; piuttosto, vorrebbe illustrare come il dialogo fra la meditazione di Heidegger e la psichiatria riguardi delle questioni essenziali che interessano rispettivamente sia lo statuto epistemologico della medicina (in particolare, della psichiatria) e della filosofia, sia le buone prassi cliniche, sia la dimensione sociale in cui ogni essere umano è inserito. In tal senso, si procederà ad esaminare questi punti al fine di fornire un orizzonte di comprensione di quelle forme di esistenza equivocamente definite malattie mentali, tale da rendere ragione di una critica alle fondamenta metafisiche occidentali che sorreggono il concetto di scienza medica, di una critica verso ogni approccio riduzionista di tipo biologista della psichiatria e di una critica del linguaggio con cui i fenomeni del mondo della vita nella loro dimensione più fragile e problematica vengono rubricati sotto differenti lemmi della nomenclatura psicopatologica, disvelando lo iato profondo fra tassonomia ed ontologia, fra definizioni diagnostiche ed esistenza. Questi tre scenari concettuali possono anche essere riscritti come una critica metafisica, una

critica metodologica e una critica linguistica, offrendo una mappatura coerente per un nuovo modo di avvicinarsi alle questioni che interessano la salute dell'uomo.

Naturalmente Martin Heidegger non è stato l'unico filosofo del XX secolo ad aver dedicato i suoi sforzi speculativi a comprendere l'essere umano sotto una nuova luce e, sicuramente, non è stato il solo a proporre un nuovo approccio alla medicina: l'opera di Karl Jaspers, ad esempio, si colloca senza alcun dubbio in questo medesimo solco. Tuttavia, se si considera che a differenza del clinico di Heidelberg, Heidegger non possedeva alcuna educazione medica ma *solo* filosofica e teologica, non possiamo non ascrivergli dei meriti nel mettere in discussione le questioni fondamentali della scienza e delle sue implicazioni nel benessere degli uomini, così come dell'esercizio della loro libertà. Anche per questo ritengo importante insistere sulla necessità di scardinare un pregiudizio che vede il pensatore di Meßkirch più affaccendato nelle questioni che riguardano l'essere e non in quelle che ineriscono all'uomo, e di abbandonare quella modalità di pensare, spiegare e consegnare la meditazione heideggeriana alle giovani generazioni di studiosi - così come dei semplici curiosi del suo pensiero - che non ha molto a che vedere con le originarie intenzioni di Heidegger stesso. Nella famosa intervista del 1969 con Richard Wisser, Heidegger afferma chiaramente che, chiunque tenda a considerare la sua meditazione unicamente rivolta all'essere a discapito dell'uomo, non ha compreso nulla: non solo della sua riflessione, ma soprattutto della relazione che lega essere e uomo nella storia della metafisica occidentale. Lungi dal creare un'antropologia o una qualche "psicologizzazione" della domanda ontologica fondamentale, nel corso della sua meditazione Heidegger ha rivolto la sua attenzione all'uomo ed al mondo in cui egli vive. L'analitica esistenziale contenuta in *Essere e Tempo*, così come gli scritti sulla tecnica, sulla distruzione della natura, sulla meccanicizzazione delle professioni e del sapere o quelli dedicati alla filosofia della religione vanno proprio in questa direzione, cioè di emancipare l'uomo dal giogo della metafisica occidentale, i cui effetti si manifestano nei numerosi ambiti in cui l'esistenza è declinata, e di dislocarlo in una dimensione altra che rigetti ogni antropocentrismo. Anche per questo, lo studio dei testi heideggeriani attraverso una metodologia comparativa ed una ermeneusi rigorosa può risultare uno strumento prezioso per partire dalle domande che Heidegger ci consegna, non solo nei termini di interpreti del suo pensiero, ma soprattutto in qualità di attenti critici del nostro tempo.

## 2. *Filosofia e psichiatria in dialogo*

L'incontro fra terapeuta e paziente è un incontro fra esistenze tale da far emergere come la psichiatria, intesa come scienza teorica ed empirica al tempo stesso, abbia a che fare con l'esistenza dell'uomo nella sua concretezza, nella sua *fatticità*. L'ingresso di una nuova sensibilità medica, capace di coniugare lo sguardo della filosofia con l'oggetto dell'alienistica – l'uomo – compare sulla scena della medicina fra gli anni '30 e '40 del 1900: il lavoro di Binswanger, Minkowski, von Gebattel, Tellenbach o Strauss apre la strada a molti degli attuali sviluppi di un certo modo di dialogare fra filosofia e psichiatria. Sono questi gli anni in cui la psichiatria (al pari della psicologia e della stessa psicoanalisi), insoddisfatta dalle metodologie impiegate, inizia ad interrogare ed esaminare le proprie pratiche cliniche per arrivare a riconoscere non solo il contributo di altre discipline, ma anche che lo sguardo della filosofia è il più adeguato per poter comprendere (e non descrivere) l'uomo, la sua sofferenza, l'esercizio della sua libertà nella sofferenza e la modalità con cui declinare la propria esistenza: il contributo di autori come Husserl, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault si colloca in questa direzione. Uno degli psichiatri più famosi dell'800, Wilhelm Griesinger (direttore della prima clinica universitaria di psichiatria nel mondo, quella di Berlino) sosteneva che le malattie psichiche sono malattie cerebrali, tesi che tuttora sorregge l'impostazione della psichiatria biologista. A fronte di questo modo di intendere le forme di esistenza interessate da fenomeni psicopatologici, lo sguardo della fenomenologia ermeneutica si volge non al cervello ma alla vita interiore dei pazienti: in altre parole, alle loro emozioni, ai loro pensieri, alle loro fantasie ed immaginazioni, alla loro soggettività ed intersoggettività. I modi di essere dei pazienti non si identificano nel loro comportamento, ma nei significati che si esprimono in ogni singolo comportamento. Da questo cambiamento metodologico, sono scaturite radicali differenze nel modo di confrontarsi con i pazienti, nel modo di articolare gli orizzonti di conoscenza e, in ultima istanza, nel modo di curarli. Come scrive Binswanger:

Il punto di partenza, cioè il fondamento, del giudizio diagnostico dello psichiatra non è solo l'osservazione dell'organismo del paziente, ma è soprattutto il mettersi in rapporto e il comunicare con lui in quanto egli è un uomo, cioè in quanto è co-esserci (*Mit-dasein*); in questo senso non si tratta essenzialmente solo dell'atteggiamento del "clinico" verso il suo oggetto scientifico, ma del suo comportamento con-umano "fondato" in uguale misura sulla "cura" e sull'amore. In questo modo l'essenza della condizione dello psichiatra si spinge oltre ogni sapere materiale ed anche oltre le possibilità oggettive che vi sono

connesse, cioè oltre la sfera della scienza, della psicologia, della psicopatologia e della psicoterapia<sup>1</sup>.

L'approccio della fenomenologia ermeneutica non fonda una vera nosografia, piuttosto si preoccupa di porre la questione della riduttività dei metodi adottati della psicopatologia biologista: ogni esistenza "mancata", cioè "patologica", è sempre e comunque un particolare modo di essere nel mondo. Il metodo fenomenologico applicato alla psichiatria propone dunque una fondamentale torsione dello sguardo che dall'analitico passa al globale e trasforma quel modello cartesiano della psiche che distingue fra un interno e un esterno. La cosiddetta follia viene considerata come una *Lebensform* che ha anch'essa un suo senso, la cui decifrabilità non è detto che coincida con quella tipica del concetto di sanità.

L'incontro fra l'analitica esistenziale e la psichiatria rappresenta uno degli sbocchi più naturali di ogni interrogazione sull'uomo che ha a cuore la comprensione delle strutture fondamentali dell'esistenza. La dedizione e l'impegno che Heidegger ha profuso nella decennale esperienza dei seminari di Zollikon (dei seminari di modeste dimensioni aperti a medici in specialità psichiatrica, a psicologi e dottorandi, tenuti dal 1959 al 1969 nell'abitazione privata del dottor Medard Boss a Zollikon, vicino Zürich) sono indice di una grande speranza che egli nutriva, cioè la possibilità che attraverso il dialogo fra un nuovo modo di pensare – ciò che egli chiama il *pensiero meditativo*, in opposizione a quello metafisico – e la medicina si potessero formare dei *medici pensanti*. Gli incontri di Zollikon erano volti a fornire un fondamento teoretico a coloro che operavano nel campo della salute mentale, auspicio questo che resta ancora valido oggi, dove accanto ai *tecnici della scienza* seggono in modo sempre più prepotente i *contabili della salute*.

L'incontro fra una comprensione filosofica delle strutture dell'esistenza e la psichiatria si colloca nel più ampio dialogo della filosofia con la medicina. L'antico binomio *medicare e meditare*, familiare nella Grecia socratica, sembra esser divenuto obsoleto nella modernità. Con lo sviluppo delle scienze mediche nell'età moderna e soprattutto con il vertiginoso progresso della medicina in età contemporanea, questo dialogo rischia sempre più di essere preso per una disputa fra diversi sistemi e modalità di intendere l'uomo, con il rischio di vedere il dialogo – che per definizione si fonda su uno scambio reciproco – farsi accusa di una modalità di pensare contro l'altra. La tentazione di

<sup>1</sup> L. Binswanger, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973, p. 223.

alzare muri fra discipline che sono state capaci di dialogare per secoli sembra essere a portata di mano nell'età delle specializzazioni dei saperi e sembrerebbe che solo la scienza, basata sull'esattezza, possedga il vero. Eppure, come ricorda l'uomo del sottosuolo di cui parla Dostoevskij nell'omonimo racconto, non sempre "2 + 2 fa 4".

La fondamentale esigenza di riportare in auge il dialogo fra filosofia e medicina fu sottolineata in modo rivoluzionario nel 1913 da Karl Jaspers nella sua *Psicopatologia generale*: «L'esclusione della filosofia è funesta per la psichiatria perché, a chi non è chiaramente consapevole della filosofia che lavora alle sue spalle, questa si introduce, senza che egli se ne accorga, nel suo pensiero e nel suo linguaggio scientifico, rendendo l'uno e l'altro poco chiari sia scientificamente sia filosoficamente»<sup>2</sup>. Per il giovane psichiatra Jaspers era fondamentale porre in atto questo dialogo in modo da annullare il dualismo cartesiano anima-corpo che aveva avuto un ruolo preponderante nella psichiatria biologista tra il finire dell'800 e i primi anni del '900, la quale riconduceva tutti i fenomeni psicopatologici ad affezioni cerebrali. Jaspers propone una svolta metodologica ed epistemica: l'uomo è un tutto e come tale deve essere compreso; la distinzione fra psiche e soma, che egli chiama "una semplice astrazione"<sup>3</sup>, non facilita questa comprensione, bensì ne compromette l'esito. In una riunione promossa dall'Associazione psichiatrica forense che si riuniva periodicamente a Heidelberg, Jaspers disse senza mezzi termini: «I medici e gli psichiatri devono cominciare a pensare» e la risposta dei convenuti, fra il serio e il faceto, fu: «Jaspers lo si deve prendere a bastonate»<sup>4</sup>. In realtà, dietro la provocazione jaspersiana, c'era (e c'è tutt'ora) una fondamentale lezione:

A me sembrava che quel fraintendimento che viziava il modo di pensare psichiatrico [cioè la cieca fiducia nel metodo delle scienze della natura] nascesse dal fatto che si trascurava la natura della cosa da pensare. Se infatti oggetto della psichiatria è l'uomo, e non solo il suo corpo, ma lui stesso nella totalità della sua persona, [...] occorre rendersi conto che l'uomo, nella sua totalità, sta oltre (überhinaus) ogni possibile e afferrabile oggettivazione. In quanto aperto alla comprensione delle cose, l'uomo non può essere ridotto a oggetto di studio, perché così si distrugge quella totalità comprensiva che noi siamo (*das Umgreifende das wir selbst sind*), per far emergere solo qualche suo aspetto oggettivo, che risulta dall'adozione di un metodo impropriamente assunto come unico e dal valore universale<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000, p. 818.

<sup>3</sup> Ivi, p. 243.

<sup>4</sup> Id., *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, p. 29.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 29-34.

La scienza non ha rapporti con la verità, ma solo con l'esattezza e l'uomo, *costitutivamente*, non può essere ridotto a questa esattezza. Questa lezione, già meditata da Dilthey, suona ancora poco familiare: l'ostinazione della filosofia (e più in generale delle scienze umane) a volersi fare "scienza" seguendo il metodo delle scienze esatte non può condurre ad alcuna *comprensione* dell'umano, ma solo ad una sua *descrizione*, finalità propria solo delle scienze della natura. Usando le parole di Heidegger, «non si può dividere l'uomo in un ambito che è natura e in uno, più centrale, che non è natura. Come si potrebbero mai conciliare le due cose tanto eterogenee nonché farle agire l'una sull'altra?»<sup>6</sup>. Questa domanda posta nel contesto dell'esperienza di Zollikon veniva allora consegnata ad un pubblico di medici non educati alla filosofia e ancor meno alla meditazione heideggeriana. Come ricorda Medard Boss,

nell'instancabile pazienza e longanimità con cui egli, fino ai limiti delle sue possibilità fisiche, sostenne ed adempì questa impresa, vi è presente la prova più salda della grandezza dell'umanità per il prossimo propria di Heidegger. [...] Perciò deve essere nutrita la speranza che le sue fondamentali vedute, per quanto anche in un certo qual modo diluite, contribuiranno ad una umanizzazione del nostro mondo, una umanizzazione nel senso più positivo di questo termine<sup>7</sup>.

### 3. *Metafisica, psichiatria e tassonomia fra le pieghe dell'esistenza*

Per circa mezzo secolo Heidegger ha scritto approfonditamente sulla critica alla scienza, uno degli argomenti fra i più interessanti della sua meditazione. È senz'altro corretto affermare che non è stato il solo a percorrere questa strada, dal momento che dal finire del XVIII secolo fino agli inizi del XIX altri autori come Dilthey, Weber, Jaspers, Jonas, Marcuse – solo per citarne alcuni – hanno riconosciuto l'incommensurabilità del metodo delle scienze naturali con il metodo proprio delle scienze umane. In questo denso scenario in cui i maggiori interpreti dello scorso secolo si sono interrogati sulla legittimità dell'applicazione del metodo scientifico proprio delle scienze della natura a settori diversi in cui l'oggetto uomo si manifesta in tutta la sua problematicità, la critica alla scienza portata avanti da Heidegger manifesta una sua peculiarità che non deve grossolanamente essere ridotta allo slogan "Heidegger era contro la scienza", bensì compresa nell'orizzonte della critica alla metafisica e alla modernità, i cui presupposti sorreggono lo statuto epistemologico della scienza e, di conse-

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 2000, p. 63.

<sup>7</sup> M. Boss, *Prefazione a Seminari di Zollikon*, cit., p. 10 e p. 15.

guenza, anche della medicina. La critica alla scienza attraversa la meditazione di Heidegger fino a congiungersi con la critica alla tecnica, come una modalità di disvelamento dell'essere, ed alla macchinazione<sup>8</sup>, temi questi che emergono sia nei sette trattati onto-storici che nelle altre opere coeve ad essi.

La più esplicita analisi della natura della scienza è presente in un discorso che Heidegger pronunciò nel 1938 al cospetto di un gruppo di lavoro composto da scienziati, dottori e storici dell'arte: il metodo scientifico è la manifestazione della relazione che gli scienziati hanno con tutti gli enti, cioè fondato sui presupposti fondamentali della misurabilità e dell'oggettivazione: «Nella scienza odierna troviamo il voler disporre della natura, il rendere utilizzabile, il poter calcolare anticipatamente, il predeterminare come il corso della natura debba procedere affinché io possa stare sicuro nel rapporto con esso. Sicurezza e certezza sono importanti. Nel voler disporre si avanza la pretesa di una certezza. Ciò che così è calcolabile anticipatamente, ciò che è misurabile, è effettuale e solo questo lo è»<sup>9</sup>.

Le spiegazioni scientifiche, la misurabilità, l'oggettivazione non sono storicamente solo i risultati dell'applicazione dei principi galileiani alla natura e ai viventi (non umani inclusi), ma sono anche segnava per un nuovo e dominante modo di pensare, cioè il pensiero calcolante. Solo ciò che può essere calcolato è degno di ricerca, cioè solo ciò che può essere misurabile e, in quanto tale, sfruttabile. Heidegger vede la scienza come un risultato metafisico in cui il principio della quantità domina tutti gli enti: essa «non è un sapere nel senso della fondazione e della custodia di una verità essenziale. La scienza è un'installazione derivata da un sapere»<sup>10</sup>. Nel suo dominio, «la natura viene considerata in modo che [...] essa soddisfi le condizioni della misurabilità. L'ente riceve oggettività, obiettività. [...] L'elemento obiettivo appare solo nella moderna scienza della natura»<sup>11</sup>. L'antica domanda ontologica fondamentale «non è più capace di prendersi seriamente, motivo per cui si arruffiana “le scienze” e come loro cerca la salvezza “in ciò che è concreto” e “in ciò che è provato”, e si consegna all’“esperienza vissuta” degli “enti”. Il bizzarro sforzo verso un'ontologia “reale” e “realistica” non è nemmeno più la fine della metafisica, bensì soltanto ancora il morire di un fantasma che gli eruditi hanno modellato secondo la loro scolastica»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Su questi temi mi permetto di rimandare a F. Brencio, *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*, Aguiaplano, Passignano s.T. 2015.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 53.

<sup>10</sup> Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dell'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 161

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 54.

<sup>12</sup> Id., *Besinnung*, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1997, p. 341 (trad. mia).

Con la provocativa affermazione “la scienza non pensa”<sup>13</sup>, Heidegger intende sottolineare come ogni scienza si basi su presupposti che non possono essere stabiliti ontologicamente: in altre parole, una scienza capace di pensare dovrebbe essere tale da mettere in discussione i suoi presupposti ontici e di concettualizzare il significato ontologico degli oggetti di indagine di cui essa si occupa: «Per la scienza l'ambito oggettuale è già precedentemente dato. La ricerca va avanti nella medesima direzione in cui i relativi ambiti sono stati discussi già pre-scientificamente: essi appartengono al mondo della quotidianità [...]. Oggi domina la fede che soltanto la scienza dia la verità obiettiva. Essa è la nuova religione»<sup>14</sup>. In questo scenario di (assenza di) pensiero, «ogni spiegare è una negazione di ciò che ha una qualche compromissione con il fondamento. Le scienze confermano e conseguono ciò che è senza fondamento degli enti»<sup>15</sup>. La scienza non pensa allo stesso modo della filosofia: essa è la teoria dell'effettuale, cioè del porre-al-sicuro-posponendo, è teoria del metodo. Il *primum* della scienza è allora il suo circuire, nel senso di circondare con il proprio metodo l'oggetto di indagine, ed in tale circuire essa si appropria dell'oggetto tramite il calcolo scientifico. In questo circuire si danno tuttavia degli incircuibili dei quali la scienza non potrà mai appropriarsi con il suo metodo, cioè la natura (nel suo essere φύσις), l'uomo, la storia ed il linguaggio.

Nel solco della critica alla scienza si colloca anche la critica alla biologia, fondata sulla comprensione di questa disciplina nei termini di una metafisica della presenza, cioè di una concettualizzazione teorica della vita. La biologia, dice Heidegger, «non sa assolutamente nulla di ciò» che essa indaga<sup>16</sup>. Come scienza, la biologia

presuppone già una definizione essenziale [...] dei fenomeni che costituiscono il suo ambito di oggetti. Questo ambito è quello del vivente. Alla base della definizione di questo ambito sta un concetto preliminare di ciò che contraddistingue e delimita il vivente in quanto tale, cioè della vita. L'ambito essenziale nel quale la biologia si muove non può mai essere posto e fondato dalla biologia stessa in quanto scienza, ma è da essa sempre e soltanto presupposto, assunto e confermato. Ciò vale per ogni scienza<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> «La scienza non pensa. Non pensa perché essa non può pensare; pensare, intendiamo, nel modo in cui pensano i pensatori», in M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 88.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 51.

<sup>15</sup> Id., *Besinnung*, cit., p. 95 (trad. mia).

<sup>16</sup> Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999, p. 345.

<sup>17</sup> Id., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 430.

Al pari delle altre scienze, la biologia tematizza un determinato oggetto il quale, in un certo modo, è già mostrato prima di ogni disvelamento proprio perché assunto come *positum*, dato.

Il moderno metodo scientifico tuttavia non funziona per i viventi e in particolare per gli esseri umani, soprattutto nel momento in cui si è chiamati a considerare e definire cosa la malattia e la salute siano: «In che misura si perviene con ciò ad affrontare un uomo malato? Si fallisce! – Il principio di causalità ha effettualità per la fisica, ma anche là solo molto limitatamente»<sup>18</sup>. Il moderno metodo scientifico non ha relazione con la *verità* ma solo con l'*esattezza* e l'essere umano è ontologicamente differente dai risultati che arrivano dall'accuratezza delle statistiche diagnostiche: «I tentativi di spiegazione dei fenomeni umani a partire dalle pulsioni hanno il carattere metodico di una scienza il cui ambito materiale non è affatto l'uomo, bensì la meccanica. Perciò, è fundamentalmente dubbio se un metodo, determinato in tal modo da un'oggettualità non-umana, possa essere, in generale, appropriato ad asserire qualcosa circa l'uomo in quanto (*qua*) uomo»<sup>19</sup>. Rivolgendosi al pubblico dei seminari a casa Boss, Heidegger dice:

Ciò in cui loro, pensando in modo scientifico-naturale, si sentono a casa propria, tutto questo ambito, chiamato natura, determinata *materialiter* e *formaliter*, è progettato da Galilei e da Newton. Questo progetto è stato compiuto o impostato in una supposizione tendendo conto della determinazione delle conformità a leggi, secondo cui dei punti-massa si muovono in spazio e tempo, ma per nulla affatto considerando quell'ente che chiamiamo uomo. Da questa circostanza si può scorgere tutto l'abisso esistente fra la scienza della natura e la considerazione dell'uomo<sup>20</sup>.

Partendo dal riconoscimento dell'inadeguatezza dell'applicabilità del metodo scientifico all'essere umano, Heidegger inaugura un nuovo e provocatorio pensiero, chiamato *pensiero meditativo* in cui la relazione con la medicina e soprattutto con la psichiatria è costruita *ex novo* partendo da un focus diverso, l'uomo nella sua totalità. «Nel voler aiutare del medico, si deve badare che ne va sempre dell'esistere e non del funzionamento di qualcosa. Se si ha di mira solo quest'ultima cosa, non si è affatto d'aiuto all'esserci»<sup>21</sup>. La più grande scommessa della filosofia allora non avviene nelle "camere dei filosofi", bensì nel campo della cura medica. L'insistenza sulla strutturale unità

<sup>18</sup> Id., *Seminari di Zollikon*, cit., p. 53.

<sup>19</sup> Ivi, p. 236.

<sup>20</sup> Ivi, p. 61.

<sup>21</sup> Ivi, p. 222.

del *Dasein*, come ci viene affidata da *Essere e Tempo*, ha permesso di introdurre nella psichiatria un orientamento fenomenologico che funge da cornice per interpretare i fenomeni psicopatologici insieme al contesto dell'essere nel mondo della persona *come un tutto*, un fine difficilmente perseguito dalla psichiatria biologista. La sofferenza psichica è infatti una cosa diversa dai suoi modelli teorici. La lunga nomenclatura delle definizioni diagnostiche del DSM V, ad esempio, non riesce a penetrare nel cuore di coloro che vivono la propria esistenza attraverso le forme più fragili e problematiche, cioè quelle che *arbitrariamente* vengono rubricate sotto la generica dicitura di malattie mentali o sotto differenti lemmi della nomenclatura psicopatologica, disvelando lo iato profondo fra tassonomia ed ontologia, fra definizioni diagnostiche ed esistenza<sup>22</sup>. Insistere sulla necessità del dialogo fra medicina e filosofia significa anche mettere in discussione in concetto di malattia così come ci viene consegnato dalla nomenclatura diagnostica e ricordare che l'essenza della malattia è indipendente dalla sua causa<sup>23</sup>.

Il poterci ammalare è una cifra costitutiva della nostra struttura ontologica e con essa non ne va semplicemente del nostro essere "sani", bensì della possibilità di perdere noi stessi e la nostra libertà: «L'uomo è, per essenza, bisognoso d'aiuto in quanto egli è sempre in pericolo di perdersi, di non venire a capo di se stesso. Questo pericolo è connesso con la libertà dell'uomo. L'intera questione del poter essere malato è connessa con l'incompletezza (*Unvollkommenheit*) della sua essenza. Ogni malattia è una perdita di libertà, una limitazione della possibilità di vita»<sup>24</sup>. L'uomo di Meßkirch fece esperienza nel corso della sua vita di innumerevoli malattie e quasi tutte irrupevano nella

<sup>22</sup> Non è questa la sede opportuna per poter riprendere ed approfondire il lungo dibattito sul concetto di "malattia mentale", abbondantemente criticato e parzialmente abbandonato dalla letteratura medica; tuttavia, mi si conceda, per lo meno nelle sue tappe fondamentali, di richiamare alla memoria alcune figure chiave che hanno contribuito ad esso. Nel 1960 è stato lo psichiatra ungherese (naturalizzato statunitense) Thomas Szasz ad aver definito la "malattia mentale" come un mito basato su una errata analogia fra la malattia fisica e la sofferenza psicologica. Sono state poi le riflessioni di Michel Foucault e Franco Basaglia ad aver evidenziato come le categorie psichiatriche (e molte delle loro pratiche) fossero il prodotto degli interessi della società, della sua moralità e della tendenza al controllo sociale del cosiddetto "diverso". Infine, l'impresa di Ronald Laing ha scardinato molte delle convinzioni acquisite intorno alla schizofrenia e alle implicazioni culturali che questa diagnosi comportava. Rimando a tal proposito a F. Basaglia, *Che cos'è la psichiatria?*, Einaudi, Torino 1973; Id., *L'istituzione negata*, Baldini, Milano 1998; M. Foucault, *L'ordine del discorso: i meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972; Id., *Follia e psichiatria: Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano 2006; R. D. Laing, *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin, Harmondsworth 1960; Id., *The Voice of Experience: Experience, Science and Psychiatry*, Penguin, Harmondsworth 1982; T. S. Szasz, *The myth of mental illness*, in «American Psychologist», 1960, 15, pp. 113-118.

<sup>23</sup> Cfr. P. Häberlin, *Zwischen Philosophie und Medizin*, Schweizer Spiegel Verlag, Zürich 1965, p. 93.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 222.

sua esistenza mutando l'ordine dei suoi progetti: la cardiopatia che gli venne diagnosticata nel 1909 lo costrinse ad abbandonare l'ordine dei Gesuiti nell'autunno del medesimo anno; il crollo psichico del 1946 – preceduto da un tentato suicidio – lo costrinse ad entrare in cura nella clinica di Haus Baden a Badenweiler dove venne seguito da von Gebattel. Proprio dalla vicinanza con questo psichiatra, Heidegger riconobbe l'importanza del dialogo che la medicina deve interessare con la filosofia. Egli si attendeva molto dalla ricezione che un medico potesse avere del suo pensiero e, come ricorda Medard Boss, attraverso un medico vedeva la possibilità «che le sue idee filosofiche non restassero nascoste nelle camere dei filosofi, bensì potessero tornare a vantaggio di molti più uomini»<sup>25</sup>, anche e soprattutto quelli bisognosi d'aiuto.

#### 4. *Dalla Daseinsanalytik alla Daseinsanalyse*

L'analitica esistenziale si configura come il primo (e monumentale) sistematico tentativo di Heidegger di comprendere l'esistenza nella sua costituzione originaria: non perché questo fosse il fine di *Essere e Tempo* - il quale, come noto, si propone di elaborare il problema del senso dell'"essere" e del suo traguardo provvisorio, cioè l'interpretazione del *tempo* come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale<sup>26</sup> - piuttosto, come momento preparatorio al fine dell'opera. Fra le strutture ontologiche fondamentali del *Dasein*, vorrei spendere qualche parola su due aspetti che riescono a evidenziare la pertinenza che l'analitica esistenziale ha con la psichiatria: quello degli stati d'animo e quello dell'angoscia.

L'esperienza affettiva è una chiave d'accesso al *Lebenswelt* di cui parla Husserl: è attraverso di essa che possiamo conoscere e in base ad essa che ci troviamo nel mondo. Per Heidegger l'esperienza affettiva mostra come le emozioni ed i sentimenti non siano dei semplici prodotti della vita psichica dell'uomo, ma anzi come essi vadano a costituire i contenuti dell'intenzionalità della coscienza. La dimensione patica dell'esistenza, oggetto di interesse del giovane Heidegger sin dal corso del 1919, rimane in filigrana anche nelle riflessioni che da quel periodo arrivano sino ad *Essere e Tempo*. Il patico (*das Pathisch*) non è semplicemente una sorta di passività in cui l'esistente è immerso, bensì

<sup>25</sup> M. Boss, «Prefazione», in M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 10.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 14.

è una delle componenti da cui può sgorgare il sentimento empatico e l'intersoggettività (*Mit-sein*) costitutiva dell'esserci. La paticità situa l'esistente in quegli stati d'animo, in quelle atmosfere che sono chiavi di comprensione sia del proprio Sè, sia dell'alterità. Centrale in questo processo è il concetto di *Befindlichkeit*<sup>27</sup> che Heidegger sviluppa dal 1924 al 1927. *Befindlichkeit* è un punto di arrivo nella meditazione heideggeriana che passa attraverso il contributo essenziale di Aristotele e di Agostino. Così come espressa nell'opera del '27, essa costituisce un superamento dell'intenzionalità husserliana e indica il modo fondamentale in base a cui il *Dasein* è il suo *da*: «Essa (cioè: *Befindlichkeit*) è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza»<sup>28</sup>. In *Sein und Zeit* possiamo leggere: «Ciò che in sede ontologica indichiamo con l'espressione situazione emotiva (*Befindlichkeit*) è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva, l'umore (*Stimmung*). [...] Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere»<sup>29</sup>.

Secondo Heidegger, gli stati d'animo non sono una specie di stati psicologici di cui facciamo esperienza in un determinato mondo, piuttosto essi sono quel *background* attraverso cui è possibile incontrare le cose e gli altri nel modo proprio in base a quel determinato stato con cui li incontriamo. Gli stati d'animo non hanno un interno o un esterno, non hanno un oggetto specifico a cui volgersi, sono piuttosto atmosfere e paesaggi dell'anima che avvolgono l'uomo e lo determinano (*bestimmen*). Quando uno stato d'animo ci assale esso non proviene né dal fuori né dal dentro, non dall'esterno o dall'interno di noi, bensì proviene dall'essere nel mondo di quel determinato esserci che lo esperisce, e dunque dal suo fondamento patico:

Si tratta del sentirsi, che noi intendiamo quando domandiamo all'altro: Come si sente? vale a dire: Come sta? Questa domanda non si riferisce necessariamente solo allo stato di salute corporeo-inanimato. Questa domanda può informarsi della situazione propriamente fattuale dell'altro. Essa è l'essere-in-una-tonalità-affettiva (*Gestimmtheit*), determinante-totalmente (*bestimmende*) l'esserci, del suo rapporto, di volta in volta attuale, con il mondo, con il con-esserci degli altri uomini e con se stesso<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Sulla centralità che questo concetto riveste nelle pratiche cliniche si veda F. Brencio, *Befindlichkeit: Disposition in The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, G. Stanghellini, A. Raballo, M. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, R. Rosfort (a cura di), Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 343-353.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 170.

<sup>29</sup> Ivi, p. 167.

<sup>30</sup> Id., *Seminari di Zollikon*, cit., p. 201.

È proprio attraverso gli stati d'animo che possiamo conoscere il mondo in generale e la possibilità della verità: infatti, sebbene la moderna filosofia sostenga che la verità è una funzione della logica proposizionale, Heidegger intuisce che è proprio lo stato pre-predicativo della verità che fonda tutta la verità e questo stato pre-predicativo è attingibile anche attraverso le *Stimmungen* e le *Grundstimmungen*, distinzione che subito dopo *Sein und Zeit*, negli anni a cavallo fra il 1929 e il 1930, sfumerà a vantaggio di una insistenza sulle *Grundstimmungen*, a causa dell'inversione dell'algebra della relazione che il *Dasein* intrattiene: non più relazione al mondo nella sua totalità di enti, ma in relazione al fondamento<sup>31</sup>.

Fra le *Grundstimmungen*, un ruolo essenziale è svolto dall'angoscia, già oggetto di interesse da parte di Heidegger nel corso del semestre invernale 1920-21 *Introduzione alla fenomenologia della religione* dove, nel contesto delle lettere paoline, si riferisce all'angoscia come uno degli stati d'animo fondamentali in cui i cristiani delle prime comunità si trovano: la tensione per la parusia del Cristo si accompagna alla paura delle persecuzioni. Tale angoscia caratterizza la vita del credente che vive sapendo che "il Signore tornerà come un ladro nella notte". Tuttavia, è in *Essere e Tempo* che l'angoscia viene pensata come un *modo di essere* del *Dasein*. A differenza della paura che ha sempre un oggetto a cui si riferisce, l'angoscia non viene determinata da un oggetto particolare, piuttosto «il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato»<sup>32</sup>. L'angoscia che il *Dasein* sperimenta è «l'essere-nel-mondo come tale»,<sup>33</sup> cioè la sua stessa relazione con il mondo. Heidegger definisce l'angoscia come apertura "eminente" dell'esserci<sup>34</sup> dal momento che «essa rigetta l'esserci nel per-che del suo angosciarsi», ovvero "isola l'esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio"<sup>35</sup>. In altre parole, sperimentando una perdita di significatività del mondo il *Dasein* è costretto a riscoprirsi come autentico

<sup>31</sup> Il corso del semestre estivo 1928, *I Principi metafisici della logica*, ed il confronto con Leibniz condurranno Heidegger ad una meditazione più radicale sul rapporto fra esserci ed essere, passando attraverso la lunga notte del nulla. La prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?* e il corso del 1929/30 *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* non faranno altro che dare corpo a questo confronto, andando a scavare dentro a quegli stati d'animo fondamentali in cui l'ansia, la malinconia, la noia e la gioia occupano un posto privilegiato nella speculazione dell'autore. Gli stati d'animo fondamentali inchiodano il *Dasein* al muro della sua finitezza ed alla relazione con il fondamento, nella dialettica della relazione fra nulla ed essere.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 227.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 229.

poter essere-nel-mondo<sup>36</sup>, cioè come apertura del mondo, possibilità dell'apertura di senso del mondo. In tal senso, «l'angoscia apre l'esserci come essere-possibile»<sup>37</sup> proprio perché mostra come il suo davanti-a-che sia l'essere-nel-mondo stesso. L'angoscia svela all'esserci il suo «esser libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'esserci innanzi al suo essere-libero-per l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre»<sup>38</sup>. L'angoscia, in quanto situazione fondamentale che svela il *Dasein* nella sua pura costituzione di ente gettato (dunque determinato) e al contempo apre il mondo (dunque costituente), è fondamentale e co-originaria all'esserci e, dunque, primaria rispetto alla paura: la possibilità della paura è fondata esistenzialmente nella priorità ontologica del fenomeno dell'angoscia, che rende originariamente possibile la paura<sup>39</sup>.

Negli anni successivi ad *Essere e Tempo*, Heidegger approfondisce il concetto di angoscia in una dimensione diversa: l'angoscia non apre più il *Dasein* alle sue possibilità e alla relazione con il mondo, bensì blocca, congela ogni possibilità di essere aperto agli altri ed alle situazioni, andando dunque a creare un cortocircuito entro la struttura originaria della *Befindlichkeit*. L'angoscia frantuma la capacità dell'essere umano di riconoscere se stesso e gli altri. Attraverso l'angoscia, il *Dasein* perde l'esperienza della propria identità ordinaria e fa esperienza dell'inquietante (*Unheimlich*), cioè del non essere a casa propria nel mondo, sperando una disconnessione totale fra sé e il mondo. Da questa condizione di angoscia generale, pervasiva, diffusa, che paralizza l'uomo nelle sue scelte e nel suo vivere, si genera uno iato fra sé e il mondo che disvela all'esserci il nulla:

Con il termine angoscia non intendiamo quell'ansietà assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge fin troppo facilmente. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura [...] Nell'angoscia, noi diciamo, uno è spaesato. Ma dinanzi a che cosa v'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'uno? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo "nessuno". L'angoscia rivela il niente<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>40</sup> *Id.*, *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi 1987, p. 67.

Nell'angoscia la possibilità di progettare un futuro si perde e il mondo, con i significati che finora abbiamo conferito ad esso, crollano. Tutto si fa nulla, tutto significa nulla. La parola si pietrifica, le emozioni si diluiscono, il tempo si blocca in un eterno presente.

Può l'analitica esistenziale trovare un'applicabilità clinica<sup>41</sup>? Per rispondere a questa domanda dobbiamo chiamare in causa quei medici e psichiatri che hanno attinto dall'insegnamento heideggeriano per verificare se esso può illuminare la comprensione dell'uomo nel contesto della malattia. In un certo senso, dobbiamo essere un po' "infedeli" ad Heidegger per capire se la sua analitica esistenziale ha qualcosa da dire allo psichiatra (come ad ogni altra figura professionale che si occupa della salute dell'uomo) che quotidianamente si relaziona con i pazienti nelle corsie degli ospedali o nel proprio studio medico. Come acutamente già osservava Franco Basaglia<sup>42</sup>, soltanto valutando il modo di essere nel mondo del malato potremmo comprendere qualcosa di più della sua malattia e del suo aprirsi (o sottrarsi) al mondo e solo in questo modo potremmo essere capaci di aiutarlo a realizzare il suo progetto di mondo. Clinicamente parlando, anche lo psicotico può progettare e realizzare il suo progetto di mondo, dal momento che anch'egli è *weltbildend*, sebbene quel suo mondo appaia in una forma diversa: la cifra della progettualità rimane tuttavia uno dei fondamenti dell'esistenza, dal momento che «esistere come uomo è sempre qualcosa di più di essere un vivente»<sup>43</sup>.

Come ha evidenziato già Eugenio Mazzarella<sup>44</sup>, è curioso che Heidegger stesso abbia violentemente bersagliato uno psichiatra che ha applicato l'analitica esistenziale a quelle forme di vita consegnate alla fragilità del delirio: mi riferisco a Ludwig Binswanger. E ancor più curioso, che tali critiche non siano cadute sulla testa di Medard Boss, ritenuto da Heidegger "più ortodosso" rispetto alla sua meditazione<sup>45</sup>. Se legittima rimane la priorità heideggeriana di difendere l'ortodossia ontologica della fenomenologia contro ogni

<sup>41</sup> Per una trattazione estesa della relazione fra analisi esistenziale e psichiatria si veda F. Brencio, *World, time and anxiety. Heidegger's existential analytic and psychiatry*, in «Folia Medica. Special issue on the XVI<sup>th</sup> International Conference on Philosophy, Psychiatry and Psychology», vol. 56, 4, 2015, pp. 297-304.

<sup>42</sup> F. Basaglia, *Scritti*, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 51.

<sup>43</sup> D. Cargnello, *Alterità e alienità*, Fioriti Editore, Roma 2010, p. 69.

<sup>44</sup> Cfr. E. Mazzarella, *Psicanalisi e ontologia. I Seminari di Zollikon di Martin Heidegger*, in *Sogno e mondo. Ai confini della ragione*, a cura di B. M. D'Ippolito, E. Mazzarella, A. P. Gambardella, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 145.

<sup>45</sup> Sulla ricezione di Binswanger e di Boss della meditazione heideggeriana, rimando a F. Brencio, *Heidegger and Binswanger: just a misunderstanding?* in «The Humanistic Psychologist», vol. 43, 3, 2015, pp. 278-296.

“contaminazione” ontica, altrettanto legittima mi appare tuttavia l'esigenza binswangeriana di tratteggiare dei modi di essere capaci di dire quelle cose ultime che si fanno visibili solo nella sofferenza<sup>46</sup>. Infatti, rimane pur sempre vero che, anche nell'esperienza del delirio e delle varie figure della follia, così come del buio sordo delle depressioni, abbiamo a che fare con l'uomo e con un mondo che presenta dei significati propri, i quali devono essere compresi per poter restituire senso a quelle forme di esistenza. Impiegare alcuni strumenti che provengono dall'analitica esistenziale heideggeriana al campo della salute mentale non è una eversione intellettualistica o un virtuosismo filosofico fine a se stesso; piuttosto è un tentativo attraverso cui contribuire allo sviluppo di una scienza medica ed una prassi clinica che siano capaci di dire qualcosa di umano anche su ciò che apparentemente non lo è. Come scrive von Gebattel, «ciò che non interessa alle scienze dalla natura è l'uomo nella modalità esistenziale del suo essere malato. Ma è proprio questo che costituisce per il malato la dimensione autentica della sua malattia»<sup>47</sup>.

Il passaggio dalla *Daseinsanalytik* alla *Daseinsanalyse*<sup>48</sup> è il passaggio dalla comprensione dell'esistente pensata da Heidegger alla modalità terapeutica con cui Medard Boss ha lavorato come psichiatra e che ha consegnato ai suoi allievi. Fu Boss, sotto stretta supervisione di Heidegger, a dare avvio a questo innovativo approccio: «L'analisi esistenziale [*Daseinsanalyse*] non può offrire allo psicoanalista pratico quasi nessun concetto, termine o espressione, bensì soltanto una maniera di atteggiarsi e di comportarsi di fronte ai pazienti e al processo curativo, una maniera molto riservata e perciò tanto più fondata e consapevole»<sup>49</sup>. Boss dice esplicitamente che l'analisi esistenziale è una modalità di esercitare la relazione di cura e che si basa sulla comprensione dello spettro delle possibilità esistenziali dell'uomo, cioè di tutti i possibili modi di esistere che vanno dal normale al patologico. Da un punto di vista diagnostico, la *Daseinsanalyse* nasce essenzialmente come critica sia al positivismo della psichiatria del primo '900 sia alla psicoanalisi freudiana, le quali attraverso un'operazione nomotetica di riduzione dell'uomo a *homo natura* sono rese possibili solo grazie alla costante rimozione della globalità dell'esperienza

<sup>46</sup> Cfr. E. Borgna, *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 158.

<sup>47</sup> V. E. von Gebattel, *Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie*, Verlag Neues Forum, Schweinfurt 1964, p. 62.

<sup>48</sup> In questa sede con l'espressione *Daseinsanalyse* non intendo l'approccio sviluppato da Binswanger e in italiano tradotto come *analisi dell'umana presenza* da Danilo Cargnello, bensì solo quello teorizzato ed esercitato da Medard Boss.

<sup>49</sup> M. Boss, *Psicoanalisi e analitica esistenziale*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1973, p. 86.

umana dell'uomo. Declinandosi come una metodologia ideografica, l'analisi esistenziale opera una spaccatura sia con la psicologia tradizionale, sia con la psicoanalisi freudiana sia con la psichiatria biologista, dal momento che tende a cogliere la specificità di ogni singola esistenza nella sua propria condizione esistenziale secondo diversi livelli di libertà: il progetto di mondo può esprimersi con un grado massimo di potenzialità (che corrisponde a un livello di appartenenza del Sé) o un grado minimo, quello della mondanizzazione cioè della completa perdita di libertà e della sopraffazione dell'angoscia. La *Daseinsanalyse* mette in discussione e tende a eliminare non solo la differenza comprensibile-incomprensibile che era presente nella psicopatologia jaspersiana (cosa che già Blankenburg contestava<sup>50</sup>), ma anche la distanza che si era instaurata tra normalità e patologia. Nella prospettiva daseinsanalitica tutte le "malattie mentali", nella loro essenza, sono delle possibilità propriamente umane. L'antinomia sano-malato resta del tutto estranea al praticante di formazione daseinsanalitica dal momento che i modi in cui l'esistenza del sano e del malato si dà, svela il suo essere nel mondo, al di là della loro tragicità. In tal senso, la stessa schizofrenia può essere considerata come la torsione estrema di quella possibilità di esistenza che ciascuno di noi realizza. Non prospettando o fondando teoria alcuna, la *Daseinsanalyse* cerca di lasciare aperte tutte le porte per cogliere l'umana presenza nella sua trascendenza, in tutte le forme dell'esistere<sup>51</sup>.

## 5. Conclusioni

La costanza con cui Heidegger ha sottolineato l'esigenza di pensare l'uomo come un *essere della mancanza* contrassegnato da una costante finitezza, ritorna anche nelle riflessioni di Zollikon sotto la veste di un monito persistente ai medici e agli psichiatri di comprendere ed aiutare l'uomo facendo della sua originaria mancanza non un limite ma la restituzione di infinite possibilità. Se la malattia è la perdita della libertà e la riduzione della possibilità di vita, la cura medica è la restituzione della medesima e l'inveramento della vita nelle sue possibilità:

<sup>50</sup> Cfr. W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 31.

<sup>51</sup> D. Cargnello, *Alterità e alienità*, Fioriti Editore, Roma 2010, p. XXXI

La psicologia, antropologia e psicopatologia tradizionali considerano l'uomo in quanto oggetto in senso ampio, in quanto qualcosa di semplicemente presente, in quanto ambito circoscritto all'ente, in quanto complesso di ciò che, conformemente all'esperienza, è constatabile nell'uomo. Ciò che qui viene omesso è la questione di che cosa l'uomo sia e di come l'uomo in quanto uomo sia; che, cioè, egli, secondo la sua essenza, fondamentalemente si rapporti all'altro ente e a se stesso, e che ciò, da parte sua, sia possibile solo in quanto egli comprende l'essere. [...] Esercitiamo la psicologia, la sociologia, la psicoterapia, per aiutare l'uomo di modo tale che l'uomo raggiunga la mèta dell'adattamento e della libertà nel senso più ampio. Ciò concerne in comune sia i medici che i sociologi, in quanto tutti i disturbi della relazione sociale e tutti i disturbi del singolo uomo sono disturbi dell'adattamento e della libertà<sup>52</sup>.

Al centro dell'esperienza noxica sta la persona, il suo dolore, il mondo del suo delirio; il sintomo, come segno di un universo da descrivere e comprendere, rovescia l'orizzonte di senso e mette in discussione lo statuto epistemologico della medicina. L'esperienza di sofferenza provata dalla persona è l'esperienza di un mondo che deve esser compreso oltre che descritto; non è in gioco il solo esser-nel-mondo ma soprattutto il modo con cui il mondo - quel mondo fatto anche dal buio della sofferenza - si staglia davanti agli occhi della persona. Nell'evento psicotico o nel delirio schizofrenico, così come nei disturbi del comportamento alimentare e in ogni forma di esistenza fragile e problematiche ci sono "figure del nulla" che si incamminano verso lo sguardo della persona. Ogni morso dato da questo nulla che avanza all'esistenza mette l'uomo sempre più dentro al suo dolore, in cui il mondo ordinario si dissolve per lasciare lo spazio alle ombre e alle figure del delirio. È così che rischia di finire il mondo: la propagazione della *Wahnstimmung* dissolve questo mondo e ne crea uno suo, dove solo il malato sta. Eppure, come insegna Nietzsche, ciò che rende eroici è muovere incontro al proprio dolore e alla propria suprema speranza. Questa mi sembra essere la promessa di ogni disciplina che voglia fare sul serio con il *benessere* della persona.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., pp. 217-219.

## Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana

Eugenio Mazzarella

### 1. Solitudine e dipendenza.

Solo chi è *solo* può dipendere e solo chi *dipende* – chi non è nell'*immediatezza* della vita che mai si assenta da sé, la pura vita animale – può essere solo. Essere soli significa una dipendenza *saputa*, e solo in una dipendenza saputa ci può essere “solitudine”. Questa connessione *affettiva*, questo modo in cui la vita umana è originariamente *affetta* in se stessa da se stessa, è la struttura originaria della *posizione* dell'uomo nel cosmo. Il tono *emotivo*, che gli dà tono e li muove, dei suoi conseguimenti cognitivi nel modo in cui essa vuole se stessa. Di *come* è *posta*, cioè insieme *esposta* e *si pone* nel cosmo, dell'uomo, la sua vita. Questa *connessione affettiva* – insieme *cognitiva* e *volitiva* proprio per il sapere della vita che vi porta – è la struttura metafisica originaria dell'uomo; *meta-fisica*, cioè il modo in cui “qualcosa” emerge dalla *physis*, vi si tiene e resiste e contrappone: si fa cioè *Qualcuno*, il semplice e uno “*qualcuno*” che noi siamo; il lasciato alle spalle mondo della quiete del *Qualcosa*, dell'eterno divenire senza pena, se non ha anima; che solo nella “vita” si approssima al dolore delle cose create per *sentire* come noi intendiamo ciò che “sente”. Il *salto* propriamente *ontologico* dell'essere nella vita come la conosciamo; l'unico, oltre al salto *ontologico* dell'essere nella totalità degli enti in cui si raccoglie. Se *all'inizio* c'è “salto” e non il puro e semplice *così dev'essere* della *necessità*.

In questo *farsi qualcuno del qualcosa* si apre ciò che è propriamente “mondo”, il cosmo visto e ordinato nello sguardo – l'uomo – in cui solo il mondo per quanto ne sappiamo si fa mondo, *mondeggia*; si apre in noi a noi stessi “aprendo” noi a noi. E si apre in una “dipendenza” da noi, [dal nostro sguardo che ci istituisce nella nostra “solitudine”, che *onticamente* ne dipende] del “mondo”, dell'essere che come cosmo si fa mondo: «solo fin che l'Esserci è (*ist*), cioè fin che è la possibilità ontica della comprensione dell'essere “c'è” (*gibt es*)

essere»<sup>1</sup>, cioè si dà *mondo*. *Mondo*: l'essere come viene a noi, in cui si dà tutta la vicenda – *temporale*, il suo senso d'essere – del nostro essere.

Ma in questa solitudine – che è *ontologica* non meno che *ontica*, e questa perché quella, per la *singolarità* di quell'ente, l'Esserci che non solo “è” ma “sa” come è e il suo *essere* essenzialmente consiste di questo suo *sapere*: «*la sostanza dell'uomo è l'esistenza*»<sup>2</sup> – noi non veniamo da soli. Ma sempre “insieme”, in una *previetà comunionale*, che è il modo “proprio”, “autentico”, in cui la vita umana, e la *mia* vita, è sempre posta in se stessa, nella sua verità come *originarietà* del suo fenomeno; del modo in cui nel mondo (del significato) *appare* – per quanto *parvente* (e *disparente*) sia e possa essere sul piano ontico. Ed è solo in questa sua natura *comunionale* che l'Esserci tiene il campo, e può tenere il campo, del suo accadimento ontico, il puro fatto della vita come gli è data nel suo sapere di sé e del lato che gli mostra; che campa e accampa la sua vita; che si tiene “aperto” nel suo esserci per il tempo *debito*, che gli è dato e di cui è in debito.

È solo in questa natura *comunionale* di un “noi” *solidale* al mondo del *Qualcosa*, che gli si apre come propriamente “mondo” [il *mondo* di *chi* “esiste” e non di *ciò che* semplicemente “è”, e che solo in quel mondo viene *visto*], che può emergere la stessa solitudine *ontologica* dell'Esserci in quanto tale come “apertura” di mondo; che non è la solitudine della vita in generale [che la solitudine non sa cosa sia perché propriamente non *esiste*] ma la solitudine della struttura della coscienza in generale. E questa *natura comunionale* – *Selbtswelt* come insieme sempre *Mitwelt* e *Umwelt* – della coscienza nel cosmo, del modo in cui l'Esserci in generale è *avventurato* nel cosmo, non è *ontologicamente* [il piano proprio dove può essere posizione e scelta tra autentico e inautentico] meno autentica, meno propria (*eigen*) all'Esserci della “solitudine” che alla natura *comunionale* dell'Esserci può sopravvenirgli nel fenomeno dell'angoscia, che «apre e isola l'Esserci nel *solus ipse*»<sup>3</sup>.

Una *natura comunionale* dell'Esserci in generale [anche quello dell'uomo, cui si restringeva in *Essere e Tempo* il significato di “esserci”] come essere-nel-mondo che solo il tardo Heidegger della *Gelassenheit* e del *mondeggiare* del mondo come “quadrato” (*Geviert*) di “cielo e terra, divini e mortali” saprà guardare come non meno autentica dell'autenticità (in cui si isola) aperta

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 325 (§ 43,c).

<sup>2</sup> *Ibid.*: «l'ente avente il modo d'essere dell'Esserci non [può] essere concepito in base all'idea di realtà o di sostanzialità...: *la sostanza dell'uomo è l'esistenza*».

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 292 (§ 40).

all'Esserci come *solus ipse* nell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*. Anzi come l'ambito vero dell'*autentico*, l'evidenza del τὸ αὐτὸ (lo ἔν πάντα) – cui il *Denken* può volgersi solo come *Danken* – in cui solo può cadere, per progettarsi nel suo esservi gettato, l'umano "essere", l'umano τὸ αὐτὸ; l'*autos* umano, strutturalmente *in-autentico*, *autentico in*, cioè essente-se-stesso solo nella comunione al mondo in cui è aperto, e si apre a se stesso. E la sua *autenticità* sta solo nel saper tenere aperto lo sguardo su questa *in-autenticità*, mai sufficiente a se stessa e pure la sua propria "possibilità", quella in cui la sua vita è messa al mondo.

Laddove nell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo* l'autenticità non è guadagnabile che nel *solipisimo* dell'angoscia come l'apertura autentica a se stesso dell'Esserci (cura, temporalità, essere-per-la-morte), che spinge nell'*inautentico* il "quotidiano e per lo più" essere presso il mondo dell'Esserci: possibilità modificata, ancorché massiva e pressoché generale, dell'essere-nel-mondo. E l'estasi sul mondo possibile all'Esserci non è altro che l'*horror vacui* della sua insignificatività lanciata nel cosmo come la "stella menzognera" della conoscenza di *Verità e menzogna in senso extramurale* di Nietzsche: "il minuto più bugiardo e più presuntuoso della storia del mondo". Eppure il nostro minuto, da andarsi a (ri)prendere nella risolutezza della decisione (*Entschlossenheit*) che prende su di sé come destino, nelle sue ogni volta articolare possibilità, l'*Erschlossenheit*, l'apertura apprestatagli dall'angoscia.

Sono celebri le analisi – in *Essere e Tempo* – di questo primato ontologico *aprente* la *verità* del mondo e dello stare al mondo dell'uomo dell'esperienza dell'angoscia, del *solus ipse* del Sé ivi "scoperto", portato a nuda carne di un Esserci "spaesato" e tolto alla sua "intimità" col mondo, niente più di "suo", che egli possa avvertire come tale. Un carattere *aprente* affidato alla cruna dell'ago del passaggio stretto – un fenomeno raro<sup>4</sup> – dell'angoscia essenziale, dove ogni estasi comunionale appagata o appagabile presso il mondo, mistica o quotidiana (del quotidiano affaccendarsi umano) che vi possa trovare *pace* nel *destino*, è destituita di verità ontologica; di ogni carattere in questo senso *aprente*. E respinta nell'orizzonte dell'*inautenticità* della vita, della fuga dell'Esserci davanti-a-se-stesso, al conoscere (di sé e del mondo) che a sé deve; che gli si apre solo nel davanti-a-che dell'angoscia: l'insignificanza dell'essere al mondo dell'essere-nel-mondo: l'*in-nessun-dove di senso e di realtà della "mia" vita*.

<sup>4</sup> Ivi, p. 295: «Di fatto anche la tonalità emotiva dello spaesamento resta per lo più incompresa sul piano esistenziale. Dato il predominio della deiezione e della pubblicità, un'angoscia "autentica" è rara».

Nell'angoscia «la totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo, perde ogni importanza, sprofonda in se stessa [e] il mondo assume il carattere della più completa *insignificatività*»<sup>5</sup>. Un'esperienza in cui la fuga quotidiana dell'Esserci davanti-a-se-stesso presso le "cose" o "relazioni" di cui si prende cura o ha cura, nella solitudine del suo essere al mondo, in cui come *solus ipse* si trova, si porta o cade nell'apertura originaria del suo esserci: il puro e nudo [come *uomo*] essere *senza senso* al mondo: *tempo* come ogni cosa, lui che scopre il tempo nell'amaro privilegio di *dover* "avere la morte", "anticiparla", per aver da vivere come vive.

La morte, il basamento di questa solitudine come la possibilità più propria (*eigen*) di un'esistenza sempre-mia; nella sua anticipazione, l'aver davanti la possibilità della propria impossibilità in generale – del non poter più essere il poter-essere che è, il modo in cui come "progetto" l'Esserci è "gettato ad essere", viene ad essere sé. Ciò che gli è aperto nell'esperienza dell'angoscia, e che gli vanifica la costante tentazione mondana della vita inautentica presso cui si rifugia – si tranquillizza, si estrania, si autoimprigiona –, e lo costringe [l'Esserci] a «raffronta[re] sé a se stesso»<sup>6</sup>.

Raffronto in cui non c'è niente presso cui arretrare se non il decidersi per l'inevitabile e il far proprie le possibilità che l'inevitabile gli apre da far proprie; magari lo stesso mondo di prima, ma senza l'ingenuità di sentirvisi a casa. Nell'angoscia il mondo non si chiude, ma cessa di essere una benedizione, un Sì del ringraziamento, bensì solo l'inevitabile Sì, se per esso ci si è decisi, di un affrontamento.

*Simplex sigillum veri*, l'angoscia è la «più ampia e più originale fra le possibilità di apertura dell'Esserci stesso, la forma di apertura in cui l'Esserci... si rende accessibile in un modo, per così dire, *semplificato*, [dove] deve mostrarsi in modo elementare l'insieme unitario delle strutture dell'essere che andiamo cercando»<sup>7</sup>, l'Esserci. «L'angoscia in quanto possibilità dell'essere dell'Esserci, e l'Esserci stesso in essa aperto offrono il terreno fenomenico per la comprensione esplicita della totalità originaria dell'essere dell'Esserci», essere che «si rivela come *Cura*»<sup>8</sup>.

Al di là di quel che pure ne dirà Heidegger, per negarlo, un plesso concettuale «di evidente provenienza kierkegaardiana che fa di *Essere e Tempo* uno

<sup>5</sup> Ivi, p. 290.

<sup>6</sup> Ivi, p. 287.

<sup>7</sup> Ivi, p. 283 (§ 39).

<sup>8</sup> Ivi, p. 284.

dei maggiori documenti della Kierkegaard-Renaissance fra le due guerre», dove «all'esito religioso è sostituito il richiamo all'assunzione del destino di nullificazione a cui l'uomo è votato con la morte»<sup>9</sup>. Il nietzscheano titanismo dell'attimo zarathustriano della decisione. Ma è proprio una spassionata analisi della struttura unitaria dell'essere dell'Esserci scoperta nell'angoscia, la *Cura*, che falsifica, proprio seguendo il filo conduttore della cura, la riduzione veritativa-aprente dell'esistenza a se stessa, nei fondamenti del suo esserci, all'esperienza della "solitudine" e il respingimento nell'inautentico, diversivo dalla verità, della sua natura comunionale.

Una riduzione che è la diretta conseguenza della riduzione della *Cura* – come struttura unitaria dell'Esserci – alla tonalità emotiva dell'angoscia in cui essa viene scoperta; della sua riduzione ad "apprensione" e "affanno", sia pure «in modo [non] semplicemente ontico»<sup>10</sup>, dove vien messo del tutto da canto il significato di "premura", "devozione" (μέριμνα nella *Stoa* e *sollicitudo* nella *Vulgata*), pur segnalato da Burdach<sup>11</sup>, da cui Heidegger riprende la favola di Igino, il documento pre-ontologico della sua lettura della *Cura*. Nell'angoscia [che « non "sa" che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia»] il minaccioso è in *nessun luogo*, ma «"in nessun luogo" non equivale però a "nulla", poiché proprio in esso si radica, per l'in-essere spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale ... esso "ci" è già ma non è in nessun luogo; esso è così vicino che *ci opprime e ci mozza il fiato* [corsivo nostro], ma non è in nessun luogo»<sup>12</sup>.

Nella scelta della più "ampia ed originale" possibilità di apertura dell'Esserci stesso", dell'Esserci a se stesso, l'angoscia, l'*angustia*, l'*Angst*, è già deciso che la struttura unitaria dell'essere dell'Esserci come *Cura* resti consegnata all'*angere* (*stringere, soffocare*; sensazione dolorosa di stringimento all'epigastrio, accompagnata da gran difficoltà di respiro e da profonda tristezza; *affanno, molestia*, "dolore che quasi preme il cuore"<sup>13</sup>) di un'illuminazione ontologica,

<sup>9</sup> Pietro Chiodi, nell'introduzione alla sua traduzione citata di *Essere e Tempo*, pp. XI e XIII. Un *imprinting* sull'asse Kierkegaard-Nietzsche che dà il suo segno – quale che sia la pretesa heideggeriana della loro "purificazione" ontologica – alla pluralità delle "fonti" dell'analisi della vita fattizia in *Essere e Tempo* (Aristotele, Paolo, Agostino, Lutero, Kierkegaard, la fenomenologia come "metodo", il pragmatismo); del tutto adesivo alla *Stimmung* dell'epoca tra le due guerre in un'Europa e in una Germania che si erano lasciate alle spalle, con la prima guerra mondiale, la loro lunga "età della sicurezza", dei popoli e degli individui.

<sup>10</sup> Ivi, p. 305 (§ 42).

<sup>11</sup> Ivi, p. 656, note 5 e 7.

<sup>12</sup> Ivi, p. 290 (§ 40).

<sup>13</sup> cfr. *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, voce *Angoscia*.

di un'apertura di mondo che ha il tono gnostico di un leopardiano “a me la vita è male”. Dove l'Esserci nella vita è gettato, per il solo fatto di venirvi, dal lato del buio della “luce” del mondo; dal lato della pena e dell'affanno come, nella Cura [che pure lo segna da cima a fondo nel suo essere], *perdita del suo pur presente e fondativo respiro affettivo* come “premura”, “sollecitudine” che scalda il cuore e scalda sul cuore la vita venuta alla luce; perdita del nativo *maternage* creaturale, affidato alle cure parentali in cui ogni vita nasce, sia pure poi per “elaborarne” la perdita nel farsi adulta della “fede” della vita in se stessa.

La fiduciosa intimità al mondo in cui si nasce, e in cui la vita prova a vivere innanzi tutto e per lo più è solo, ancora leopardianamente, una “illusione”, che nessuna “estetica”, nessuna altra *aisthesis* mondana, fuori di quella al nero dell'angoscia, può “redimere”, far tornare presso di sé una volta – sia pure raramente, nell'angoscia vera di quei “pochi” che saranno i “decisi”, la riserva dell'*autenticità umana* nella massa della dispersione nel Si-stesso, dei non “illuminati” – una volta che abbia *avvertito e visto*, nell'angoscia della finitudine, la sua “colpa”, il suo essere «nullo fondamento di una nullità»<sup>14</sup>.

## 2. Angoscia e cura

Ma Il non *sentirsi-a-casa-propria* dell'*autoalienazione* della vita nella *routine* esistenziale dei processi di individualizzazione, fino allo “spaesamento” dell'*angoscia*, se rivela qualcosa del più proprio *poter-essere* della *vita* come “tenuto” dalla *Cura* che “fin che esso vive possiede l'uomo” – secondo la «testimonianza preontologica» dell'*essere* dell'Esserci che Heidegger ritrova nella già ricordata favola di Igino<sup>15</sup> –, è proprio invece [questa è la nostra

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 429 (§ 58): «La Cura, nella sua stessa essenza, è totalmente permeata dalla nullità. Perciò la Cura, cioè l'essere dell'Esserci in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) esser-fondamento di una nullità. Il che significa: l'Esserci è, come tale, colpevole».

<sup>15</sup> Ivi, p. 306 (§ 42): «Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit, sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factum ex humo [...] Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possiede la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è fatto di *humus* (Terra)». In questa “testimonianza preontologica” resa celebre dalle analisi heideggeriane, è del tutto testimoniato il dato ontico, che decide tutto dell'autoapprensione ontologica, che la prima cosa che l'uomo incontra di sé appena sa qualcosa di sé, prima ancora di essersi dato un nome [di sapere, “stabilire”, cosa abbia fatto di sé venendo a sapersi, quale “forma” si sia dato], è il suo *essere* come *Cura* – nella favola di Igino ciò da cui si fa incontrare prima ancora di avere forma e nome: «La “Cura” mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire cosa abbia fatto, etc.».

tesi] l'*appagatività comunionale* in cui la vita dell'uomo viene al mondo che rivela, in cui originariamente siamo posti anche nel modo dell'esposizione – “apprensione” e “affanno” della vita – alla sua perdita. E non, come vuole Heidegger, l'originarietà ontologico-esistenziale dello *straniamento* al mondo della vita, di cui il suo “essere-nel-mondo” sarebbe un modo privo di verità [*inautentico*] in cui la vita fugge, rifiuta di conoscersi fino in fondo<sup>16</sup>. La vita si conosce sempre benissimo, e sa certo che può essere *nulla*, ma perché è sempre già *qualcosa*, fosse pure per avere davanti quel nulla, che intanto [l'*intanto* di cui vive e in cui vive: *tempo, mondo, cose, persone, l'intanto* che difende] *non c'è*.

Prima ancora di “scoprirsi”, di *sapersi* come cura di sé presso il mondo<sup>17</sup>, presso gli altri e le cose di cui ha o si prende cura [esposta all'apprensione e all'affanno della lotta, e all'angoscia del venir meno dei suoi motivi, delle ragioni che la motivino], alla *Cura* [al “mondo”, all'*essere-nel-mondo*] l'Esserci, l'uomo – la vita – viene già sempre *nelle cure degli altri*, in cui è già sempre *appagato*, “a casa propria”; cure che gli mediano il mondo e la vita. La *Cura*, che lo “terrà” tutta la vita come ciò in cui è gettato, nel suo *imprinting* originario non è innanzi tutto *prendersi* o *aver cura*, ma *essere accolto, preso in cura* dell'Esserci nelle cure parentali. *Imprinting* che – non meno dell'esperienza della sua “perdita” nel fenomeno dell'angoscia – è ontico e ontologico: un fatto della vita già sempre affettivamente, e poi tematicamente, saputo.

Nell'esperienza della vita, «io», *ciò che sarà l'io*, non incontro innanzi tutto la *mia preoccupazione* – l'apprensione e l'affanno della cura di me, di quello che *sarò*, che *potrò* ancora essere finché sarò, la *Cura* – ma *qualcuno che si oc-*

<sup>16</sup> Ivi, p. 294, § 40: «l'essere-nel-mondo, tranquillizzato e intimo al mondo, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario; dal punto di vista ontologico-esistenziale, il *non-sentirsi-a-casa-propria* deve esser concepito come il fenomeno più originario». Sull'angoscia nell'analitica esistenziale heideggeriana come *turn point* ontologico, *veritativo* dell'autoapprensione del suo essere come *Cura* da parte dell'Esserci, ivi, pp. 281 e ss. (§§ 39-42).

<sup>17</sup> «Solo perché l'essere-nel-mondo è essenzialmente *Cura*, ... [è possibile]... caratterizzare come *prendersi cura* (*Besorge*) l'esser-presso l'utilizzabile e come *aver cura* (*Fürsorge*) l'incontro col con-Esserci degli altri nel mondo», ivi, p. 298 (§ 41). In questo senso “cura di sé”, come Heidegger sottolinea, è una tautologia, ma una tautologia “positiva” contro le conclusioni che ne trae Heidegger. Per il quale nell'*angoscia* si rivelerebbe l'inautenticità di *principio*, sempre e comunque, della quotidianità media dell'Esserci come dispersione tranquillizzante presso il mondo, nel *Sì*. Un'assunzione che ha già consegnato la strutturale estasi mondana della vita all'inautenticità come stato normale e normativo dell'estasi mondana *non caduta in angoscia*, alla dissonanza emotiva (l'angoscia) di uno stare al mondo che il mondo, nella sua verità ontologico-esistenziale, lo ha già sempre perso, dove la mancanza *saputa* di motivi della vita (dove *nessuno chiama* se non il Nulla che ci si fa avanti) riempie cognitivamente il suo vuoto ontico. Chiaramente la missione “morale” in quanto veritativa di una *vita filosofica – teoretica* – che così si concepisca; certo una possibilità ontica della vita, ma non *la* vita.

*cupa di me*, mi cura e mi occupa il cuore, che viene *prima* delle mie preoccupazioni; e la mia prima preoccupazione – quando viene all'«io», quando l'io è in grado di percepirsi come la *solitudine* che non vuole e non può essere<sup>18</sup> – è la preoccupazione [che mi venga meno, e con lui io a me stesso] di chi mi occupa il cuore e lo fa battere<sup>19</sup>. Preoccupazione – la prima e l'ultima della vita – di non esser tratta fuori, staccata, *alienata*, dalla sua *e-motività*, dai motivi comunionali che la motivano, prima ancora che impedita nei suoi propositi nella vita che si prescrive o gli è prescritta.

La natura di “persona” dell'individuo, che ne tutela l'individualizzazione riuscita, vive di questa *reciprocità comunionale* del nostro venire al mondo in un regime di donazione reciproca che non riguarda “cose” ma innanzi tutto *noi stessi*, dove ciò che si scambia siamo innanzi tutto noi stessi, il bene relazionale, e i beni relazionali, che siamo per gli altri e gli altri sono per noi. Senza questo dono di altri a me, che mi obbliga a lui, e di me all'altro che lo obbliga a me – che nel legame parentale primario è *un dono che non chiede e un ricevere che non attende*; una purezza di reciprocità che identifica il *communis*, il *comune* in cui sta chi ha questi doni, questi *munia*, da scambiarsi –, l'individuo dell'individualizzazione umana semplicemente non c'è. Non se ne dà la possibilità concreta, ma neanche un concetto adeguato, che non lo riduca all'impossibile serialità di un *meccano* sociale.

Le *reti fiduciali* di questa *reciprocità comunionale* in cui veniamo al mondo, a un mondo che ci è “amico”, senza di cui neanche potremmo vivere l'angoscia della sua “perdita” – certamente questa un “proprio” dell'umano, ma non il solo e non il fondativo-decisivo – sono «un “esistenziale” del nostro essere, e cioè una dimensione che ci è costitutiva e senza la quale sarebbe difficile com-

<sup>18</sup> Ciò che sarà, radicalizzato ontologicamente – nella sua auto apprensione – nella “situazione emotiva fondamentale” dell'angoscia, il *solus ipse* dell'angoscia heideggeriana, «così poco “solipisismo” esistenziale, una cosa-oggetto isolata nell'indifferente vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, nel modo più rigoroso, dinanzi al suo mondo e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo», ivi, pp. 292-293 (§ 40).

<sup>19</sup> Questo spettro esistenziale originario della parola *Cura* [«Cura dal latino *cura*, più anticamente *còera* e *còira*», termine usato in un contesto di relazioni di amore e di amicizia, espressivo di premura, vigilanza, preoccupazione e inquietudine nei confronti di una persona amata o di cose in cui si ripone valore] mi sembra colto in modo pregnante, come nota Ottorino Pianigiani (*Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, voce *Cura*), da «gli antichi etimologisti [che] ricongiunsero a *cor* cuore e fantasiando insegnarono così detta *quia cor urat perché scalda*, ossia *stimola il cuore e lo consuma*». Questa *evidenza* – che “scalda il cuore” – della vita a se stessa, e ne sostiene, *ne è l'origine che non l'abbandona*, la tensione a *non farsela uscire dal cuore*, è il *fantasma* originario del desiderio come bisogno di attaccamento e di amore, il *cercato* di ogni ricerca della vita presso di sé – il desiderio come la «tristezza che riguarda la mancanza della cosa che amiamo» (Spinoza, *Etica*, 3,36). La prima “carne del mondo” che ti veste e ti abbraccia *fuori* è il senso della madre dove sei stato *dentro*.

prenderci», come scrive Adolphe Gesché<sup>20</sup>. Il “genio della specie” se volessimo dirlo con il vitalismo nietzscheano.

Nell'immediatezza vissuta del venire al mondo – beninteso del venire al mondo che riesce ed ha successo; ma chi manca questo successo non fa “testo”, non parla *contro*, anzi parla della necessità che si venga al mondo *così*, o semplicemente non si viene –, noi veniamo al mondo in un'esperienza di certezza: il caldo sentire di *un affidamento a un altro che ci cura e che ci ha in cura* fin dall'inizio, dal nostro inizio. E dall'inizio di ognuno. Antropologicamente il volto e la voce della madre. “Sulle mammelle di mia madre mi hai insegnato la fiducia, o Dio!” (*Sal* 22,10). Si nasce abitando questa fiducia, abitati dalla fiducia.

Il modulo cognitivo-esperienziale che fonda il nostro esserci è quest'originario *maternage*, dell'essere figli di qualcuno: noi veniamo al mondo, siamo posti nel nostro essere, da qualcuno e con qualcuno, che è e resta la nostra originaria “provvista” di certezza. Noi veniamo a noi nell'*assenso*<sup>21</sup> che diamo a questa certezza, a questo “sentire” del tutto ragionevole e previo ad ogni razionalità discorsiva e in definitiva suo fondamento. Un assenso che è ancora all'opera – la talpa della vita che ancora scava le sue strade – nella stessa “decisione” della *risolutezza* che si va a (ri)prendere la sua vita nell'angoscia heideggeriana.

<sup>20</sup> A. Gesché, *Dio*, tr. it. di A. Bourlot, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 155-156; cit. in Enzo Bianchi, *Fede e fiducia*, Einaudi, Torino 2013, p. 1. Per una più diffusa analisi della esistenza fiduciale dell'umano, rimandiamo a E. Mazzarella, *Fede e sfiducia*, in «Hermeneutica», Annuario di filosofia e teologia, *Fede/fiducia*, pp. 21-39, Morcelliana, Brescia 2015.

<sup>21</sup> Usiamo qui il termine “assenso” nel senso della *Grammar of assent* di Newman (J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso* [An Essay in aid of a Grammar of Assent, 1870], tr. it. di L. Erbiferi e B. Gallo, Jaca Book, Milano 2005) non come attività puramente logica dell'uomo (*natural apprehension*), ma come *real apprehension*, un'apprensione della realtà non per via di deduzione logica, ma per una particolare facoltà illativa (*illative sense*) che muove all'*assenso* come adesione incondizionata a una proposizione, che Newman distingue dall'*inference*, propria della conoscenza logico-sillogistica. Una proposizione che qui per noi non è la proposizione dell'atto di fede, del credo religioso, ma il mero proporsi della vita a se stessa. Questa grammatica dell'assenso, per Newman la grammatica dell'atto di fede come adesione, partecipazione concreta a qualcosa di vero e reale che chiede l'impegno e il consenso di tutto l'uomo, una grammatica teologica, è qui assunta come mera grammatica profana, che in quella teologica si ritrascrive, della vita che assente a se stessa, come mero impegno per sé prima ancora di sapersi; come un istinto di senso della ragione, l'illazione in cui la vita nasce e si tiene ogni giorno che accetta che per lei nasca il sole, anche quando saprà che tramonta.



Luce ed ombra.  
Per una discussione sui *Quaderni Neri* di Heidegger

*Holger Zaborowski*

1. *Fascinazione e Irritazione. L'ambivalenza del pensiero di Heidegger*

La più che novantennale pubblicazione di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger induce a gettare uno sguardo retrospettivo sulla sua l'opera e sulla sua ricezione mondiale, che sia in grado a un tempo di considerare il dibattito attuale circa il suo pensiero e di porre la domanda circa il futuro di un pensiero, la cui filosofia è sempre descritta con toni superlativi. Infatti nessun filosofo contemporaneo ha caratterizzato più di lui lo spirito e la storia culturale del ventesimo secolo. Sin dall'esordio del suo pensiero nei primi anni venti del novecento, Heidegger ha affascinato – sia in quanto pensatore che come persona. La sua opera è stata tradotta in molteplici lingue e viene costantemente discussa in tutto il mondo. Il confronto con tale “opera del secolo” è ben lungi dall'essere concluso. Se non altro, la pienezza appena comprensibile di ogni testo di Heidegger, pubblicato nella edizione integrale della sua opera, lascia aperte innumerevoli domande, quali ad esempio la relazione di Heidegger con altri pensatori, su singoli aspetti del suo itinerario di pensiero oppure circa le possibilità di ricezione dei suoi lavori. Sempre, nello scorso decennio, ogni tentativo di ricondurre l'opera heideggeriana a un comune denominatore è risultato, pertanto, vano. Essa si sottrae non solo a semplicistiche categorizzazioni, quanto pone anche spesso in questione ogni fondamento a partire dal quale tale ricerca è stata intrapresa. Il suo tentativo di esplorare nuovi sentieri del pensiero, e con questo di trovare un nuovo linguaggio che potesse essere commisurato a tali sentieri, ha condotto a straniamento e critica. Molto rimane frainteso o incompreso. L'urgenza del suo pensiero appare esorbitante, la sua critica agli altri pensatori spesso inconsistente, la sua interpretazione dei testi spesso piena di pregiudizi. Nei suoi ultimi lavori egli sembra lasciarsi completamente alle spalle un pensiero filosofico razionalmente comprensibile e dar parola solo a una “mistica

dell'essere" difficilmente comprensibile. Ciò che l'uno trova una opera rivoluzionaria, altri considerano una insensatezza reazionaria, un tradimento dell'ideale della modernità.

Le controversie intorno al suo pensiero non si fermarono solo ai suoi percorsi speculativi spesso difficilmente comprensibili o al suo linguaggio apparentemente enigmatico. La discussione sulla sua vita e sulla sua opera si focalizzano sempre più sul suo rettorato del 1933/34, alle sue esternazioni politiche, e alla sua relazione con il nazionalsocialismo in generale, e con l'antisemitismo in particolare<sup>1</sup>. Perciò con una certa regolarità si pone la questione sulla "Politica di Heidegger", se egli abbia adeguatamente pensato il Politico (o anche l'Etico). Questa domanda viene posta a buon diritto. Non è possibile a priori derubricarla come insignificante. Sinora si è potuto obiettare a tal riguardo, che tra il suo pensiero filosofico e la sua presa di posizione politica vada fatta una accorta differenza. Diversamente che per altri autori, come ad esempio Carl Schmitt, per Heidegger l'antisemitismo non avrebbe giocato *filosoficamente* alcun ruolo. Oltre a ciò, egli non avrebbe condiviso una versione razzista dell'antisemitismo, ma la avrebbe espressamente rifiutata. Le sue affermazioni, nella totalità assai sporadiche, circa gli ebrei o il "Giudaismo" sembrano mostrare un riflesso condizionato dalla storia del tempo, ossia pregiudizi risalenti sin dal *Milieu* dell'antimodernismo cattolico, da cui Heidegger proveniva.

Tali pregiudizi sono tutt'altro che aporetici. Ciò nonostante si poteva perfettamente discutere la sua filosofia indipendentemente dalla domanda circa le sue implicazioni politiche o sulle posizioni politiche di Heidegger. Pare che la situazione, dopo la pubblicazione dei primi volumi degli *Schwarzen Hefte*, sia d'ora in poi mutata. Le posizioni di quanti sostengono un antisemitismo filosofico da parte di Heidegger, significativo metafisicamente o relativo alla storia dell'essere, ritengono di poter individuare, sulla base di affermazioni selezionate all'interno degli *Schwarzen Hefte*, una sostanziale e profonda relazione tra il pensiero heideggeriano e l'antisemitismo.

Da questa prospettiva, il suo pensiero risulta, almeno per delle specifiche fasi, in tutto e per tutto politicamente connotato o retto da presupposti politici. Sinora gli interpreti, così si presume, sarebbero perciò stati vittima di

<sup>1</sup> Cfr. i Vol V e VI dello *Heidegger Jahrbuch* (a cura di A. Denker e H. Zaborowski, Alber Verlag, Freiburg/München 2009) e anche il mio "Eine Frage von Irre und Schuld?" *Heidegger e il Nazionalsocialismo*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 2010.

un abile raggiro da parte di Heidegger e dei suoi sostenitori. Potrebbe persino apparire necessario sottoporre l'intera opera heideggeriana a una rilettura critica. Lo stesso capolavoro giovanile di Heidegger *Sein und Zeit* appare in una nuova luce<sup>2</sup> – per non parlare dei suoi ultimi lavori, il cui confronto critico con scienza e tecnica moderne invita a una reinterpretazione in chiave (critico-)ideologica.

Un concetto chiave della sua riflessione tarda quale la *Bodenlösigkeit* apparirebbe, molto più vicina alla ideologia nazionalsocialista del *Blut-und-Boden*, e quindi perderebbe la sua romantica innocenza come si è sempre ipotizzato. Il pensiero di Heidegger dovrebbe non solo venire urbanizzato, ma anche enfaticizzato, in modo che ciò possa esser possibile. Di conseguenza, si pone non solo la questione del *come*, ma addirittura del *se* si possa ancora leggere e comprendere positivamente Heidegger. Egli serve unicamente da esempio o da caso particolarmente drastico di errore politico e accecamento del pensiero?

Quanti più testi dal lascito di Heidegger vengono pubblicati, tanto più questioni vengono poste. Egli non facilita affatto i suoi lettori. I suoi testi sono pervasi di ambiguità, tensioni, contraddizioni.

Nella discussione sulla dimensione politica del pensiero di Heidegger quasi ogni citazione che sembra attestare una determinata posizione, può essere affiancata da un'altra che contraddice tale interpretazione e che autorizza una tesi opposta. Tra tutte le domande, perciò si impone alla ricerca anche quella – del resto raramente tematizzata in maniera propria – circa il *come* questa ambivalenza del pensiero heideggeriano debba essere compresa filosoficamente.

Si tratta di una ambivalenza cosciente, che deve servire a uno scopo, che nasconderebbe una volontà di Heidegger o, al contrario, vuol dire che la sua opera è caratterizzata da una particolare apertura e che pertanto può essere interpretata e recepita diversamente? O tale ambivalenza del pensiero heideggeriano è riferita a qualcosa di altro?

Forse essa presenta, e con essa una tesi che non può essere in questa occasione motivata più accuratamente, Heidegger non proprio come un pensatore radicale di eccezione, ma come esempio di intellettuale, nella cui opera i conflitti e le contraddizioni della sua epoca hanno trovato una paradigmatica espressione. Ciò potrebbe spiegare perché Heidegger può venir letto in modi così disparati – perché inoltre la sua opera può esser letta da prospettive poli-

<sup>2</sup> Cfr. Marion Heinz / Tobias Bender (Hrsg.), "*Sein und Zeit*" neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk, Hamburg 2019.

tiche così differenti, di destra, di sinistra e liberali o completamente impolitiche, in che modo lo si sia indicato come precursore del movimento ecologico, del pensiero della differenza postmoderno e, a un tempo, come un romantico antimoderno o per qual motivo proprio il pensiero di Heidegger, che contro le incrostazioni delle attività universitarie e filosofiche e dei sistemi di pensiero chiusi assunse una posizione veemente, sfociò anche in una ortodossia ermetica spesso fanaticamente custodita da guardiani del Gral, la quale, proprio mentre fu considerata salvaguardare il “vero Heidegger” – qualsiasi cosa sia – ha sempre di nuovo tradito lui e il suo pensiero. Queste e molte altre domande animeranno la ricerca heideggeriana nei prossimi anni.

## 2. *Giudizio e pregiudizio. La critica degli Schwarzen Heften*

Nel dibattito pubblico sembra esser stato pronunciato nei confronti di Heidegger un giudizio conclusivo. Da un lato vi sono i critici radicali, per cui con gli *Schwarzen Heften* – con le sue prese di posizione politiche in questi testi e in particolare con le sue esternazioni antisemite – sarebbe stato pronunciato un giudizio definitivo circa il pensiero heideggeriano. Dall'altro lato vi sono tentativi di diffondere una verità totalmente diversa circa gli *Schwarzen Heften* e di contestare o minimizzare la problematica dell'antisemitismo di Heidegger e delle implicazioni politiche del suo pensiero. Questa costellazione – meno terribile, quando si tratta di avvicinarsi nello spirito di una discussione dall'esito aperto – era già nota in passato.

I media recepiscono volentieri queste presunte situazioni univocamente estreme e rafforzano gli schieramenti e i partiti. In tale situazione intricata è assai difficile avere voci imparziali. Eppure esse richiamano alla memoria dei principi importanti. Esse rivendicano riservatezza e mettono in guardia da false condanne, dove altrove corti pronunciano sentenze. Esse sollecitano una diversificazione, mentre altrove viene intrapresa la via di una radicale semplificazione. Esse si battono almeno per una ermeneutica della obiettività, dove altri avallano una ermeneutica del sospetto – talvolta anche positivo – e della condanna a priori.

Esse ricordano la verità ermeneuticamente triviale secondo cui le interpretazioni sono sempre prospettive e che l'interpretazione è un processo mai concluso, mentre in altri contesti non si prende in considerazione nemmeno la possibilità di letture alternative. Su questo punto, giudizi conclusivi – per non parlare dei pregiudizi – non solo circa il sentiero filosofico

speculativo, ma anche sul tanto invocato “caso Heidegger” non sono ancora possibili. Il confronto con gli *Schwarzen Heften* di Heidegger è appena iniziato. La loro pubblicazione non è ancora terminata. L’importante apertura scientifica di testi heideggeriani, non inclusi nell’edizione completa delle opere, è ancora in corso. Oltre a ciò, la discussione si è sinora limitata ad alcuni aspetti selezionati. Ciò che si legge non solo in articoli di giornale frettolosamente redatti e inaspriti politicamente, ma anche in testi con pretese scientifiche, banalizza spesso domande estremamente complesse e non regge la critica. Senza dubbio sinora il dibattito, riflesso in innumerevoli pubblicazioni, ha già apportato importanti prospettive, eppure alcune questioni fondamentali non sono ancora state per niente sviluppate sufficientemente. Particolarmente aperta è la questione semplice, ma fondamentale, circa l’ermeneutica degli *Schwarzen Heften*. È di fatto tutt’altro che già chiarito di cosa trattino queste pagine heideggeriane e come vadano lette<sup>3</sup>. Lo stesso Heidegger ci ha fornito alcune indicazioni negli *Schwarzen Heften*. Tuttavia esse non possono essere semplicemente seguite alla cieca. È importante guadagnare un accesso ermeneuticamente adeguato a tali testi e alla loro esigenza – e con tutta l’apertura per interpretazioni differenti anche per una critica alle diffuse cattive interpretazioni degli stessi. La caratterizzazione di *Schwarzen Heften* suscita ad esempio associazioni alla “Schwarze Magie” (Magia Nera) o con qualcosa di particolarmente importante e oscuro e suscita – assieme con il dato di fatto che tali testi appartengono agli ultimi volumi nel quadro della opera integrale di Heidegger – l’impressione che su di essi – come “Ognissanti” o come “Centro” – riposerebbe proprio il nucleo, lungamente nascosto, del pensiero di Heidegger, la cui pubblicazione porrebbe tutto sotto una nuova luce.

Ma è dubbio se tale interpretazione sia giustificata.

Vale a dire quando si assume, che Heidegger ha caratterizzato il suo pensiero come una via e non ha avuto la pretesa di concepire un’opera compiuta e a sé stante, ci si avvicinerebbe così a trovare negli *Schwarzen Heften* brani di una più complessa totalità o persino una molteplicità di sentieri e strade spesso tra loro contraddittorie. Senza dubbio gli *Schwarzen Heften* hanno un grande significato nel percorso speculativo di Heidegger. Tuttavia è plausibile

<sup>3</sup> Per la questione circa l’ermeneutica degli *Schwarzen Heften* cfr. *Heidegger-Jahrbuch* 11 und 12 (hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski, Freiburg / München 2017 und 2019). Il Vol. 13 dello *Heidegger-Jahrbuches* è dedicato al tema “Heidegger und das Politische”.

presumere nei riguardi di un pensatore, che ha pubblicato l'importante studio dal titolo *Holzwege* e che in altri titoli ha continuamente tematizzato il suo essere in cammino (così ad esempio In *Unterwegs zur Sprache* o in *Wegmarken*), che negli *Schwarzen Heften* ci sia proprio la chiave lungamente sconosciuta per un'opera già preimpostata? Questi testi rappresentano un sentiero principale o non piuttosto ulteriori vie secondarie accanto a molte altre fatiche del pensiero di Heidegger, che presentano sempre alcuni momenti erronei e sviamenti e che dovrebbero essere interpretati a partire dalla loro origine e dal loro luogo proprio.

Proprio perché non ha voluto elaborare un'opera conchiusa (né a suo parere avrebbe potuto), egli conferisce un significato specifico ad ogni momento del suo itinerario di pensiero. Ciò vale in particolare anche per ogni momento del suo itinerario di pensiero, che ad egli stesso è apparso inaccessibile, errato o problematico (come ad esempio anche *Sein und Zeit*, il suo rettorato o la sua relazione con il cristianesimo, temi con cui proprio negli *Schwarzen Heften* si è di nuovo confrontato). Chi come Heidegger abbia assunto seriamente il carattere di compimento del pensiero, le difficoltà e sfide del filosofare nel ventesimo secolo – nel secolo dell'autocompiimento della metafisica – non ha semplicemente redatto note o studi preliminari irrilevanti per altri lavori più importanti, che avrebbero potuto essere gettati in qualsiasi momento nel cestino. Ogni piccola annotazione è significativa per i suoi sentieri di pensiero – in quanto irrinunciabile momento di tali sentieri. Ciò tuttavia non significa che Heidegger avesse la pretesa, di attribuire ad ogni testo un significato identificabile e duraturo oppure di poter trovare in singole annotazioni degli *Schwarzen Heften* semplicemente il nucleo dell'intero percorso di pensiero di Heidegger. Heidegger permane fino alla morte in cammino, un pensatore spesso su sentieri difficili, che come pochi altri è stato sempre conscio dei limiti e della inaccessibilità dei suoi sforzi. Essi non vengono chiariti solo alla fine negli *Schwarzen Heften*, Di fatti, in tali testi, Heidegger si mostra anche come qualcuno che pensa al di sotto del suo proprio livello. Per chiarire ciò bastano solo pochi esempi. Heidegger si è sempre veementemente rivoltato contro la riduzione della filosofia a una visione del mondo (*Weltanschauung*). Tuttavia, gli *Schwarzen Heften* mostrano qua e là, proprio come il suo pensiero autentico abbia perso la sua sincerità e si sia esso stesso irrigidito in una visione del mondo. Il piano ontologico e, in particolare, della storia dell'essere e dall'altro lato quello ontico, da lui stesso di solito attentamente separati, vengono continuamente mischiati vicendevolmente.

Heidegger non di rado cade in giudizi stereotipati o banali, il cui contenuto e tenore sembrano provenire dalla filosofia della cultura da lui altrimenti considerata criticamente, quando non persino dal un pubblico manipolato dai mass media. Chi legge gli *Schwarzen Heften* nel contesto dell'opera sinora conosciuta di Heidegger, rimane per questo motivo stupito da non pochi passaggi, poiché questi contraddicono lo "spirito" del pensiero heideggeriano. Altri passaggi mostrano a volte delle possibilità di pensiero confuse, che Heidegger non ha in seguito sviluppato per nulla o in modo completamente differente. Egli sembra sperimentare con il pensiero, senza che tali tentativi abbiano apportato dei risultati.

Ma di ciò non era alla fine cosciente lo stesso Heidegger? Non avrebbe dovuto egli stesso aver scorto in ciò una problematicità? Non può esser che egli avesse voluto condividere con le sue lettrici e i suoi lettori anche questi aspetti problematici e così, in modo radicale, testimoniare i giri intorno alla sua "*Sache des Denkens*". Se le cose stanno così, un'ampia interpretazione degli *Schwarzen Heften* o di altre pagine heideggeriane che insiste su singole citazioni dislocate dal loro contesto in cui trovare la prova del carattere problematico del pensiero heideggeriano, può solo fallire. Si pone poi in primo luogo, riguardo al lascito del pensiero di Heidegger, l'assai difficile compito di comprendere l'itinerario speculativo heideggeriano includendovi i suoi sviamenti, abissi, e naufragi. Ciò non preclude una valutazione critica del suo pensiero. Ma è ancora dubbio, se tali condanne mosse a Heidegger da un punto di vista così ristretto prospetticamente, come spesso se ne sentono, siano obiettivamente adeguate o già possibili. A dir il vero, ciò è palese per tutte quelle che mettono in questione l'antisemitismo di Heidegger e che riescono ad evitare un giudizio o una condanna definitiva.

A dir il vero, pare che ciò che si mette a tema nella discussione circa l'antisemitismo di Heidegger difficilmente riesce ad evitare (ancora) una valutazione o una condanna definitiva. Molte dichiarazioni, che Heidegger compie negli *Schwarzen Heften*, lasciano le sue lettrici e i suoi lettori di fatto non solo perplessi e imbarazzati. Ci sono posizioni negli *Schwarzen Heften* (e altrove) che irritano profondamente, sconcertano e lasciano senza parole – proprio in quanto provengono da un pensatore come Heidegger, noto per il suo acume analitico e per la sua capacità di accesso altamente raffinata ai testi filosofici.

Considerate queste esternazioni – a dir il vero numericamente limitate – si impone per gli interpreti in primo luogo il compito, *sine ira et studio*, di procedere senza ira e zelo esagerato, e non soltanto con rispetto nei confronti di Heidegger, ma anche con delle posizioni di principio.

Poiché se un giudizio dovrà possibile, lo è solo sulla base di una adeguata comprensione di ciò che è in discussione.

Che ciò sia in questo momento prematuro, lo dimostra soprattutto il fatto che negli *Schwarzen Heften* si trovano anche innumerevoli attestazioni di una posizione estremamente critica di Heidegger circa il suo rettorato e circa il Nazionalsocialismo compresa la sua ideologia razzista, e che il significato filosofico genuino di questi testi è ancora lungi dall'essere dischiuso.

Gli *Schwarzen Heften*, molto di più di altri scritti heideggeriani, sono solcati da una ambigua polisemanticità e da tensioni solo in parte risolvibili.

### 3. *Grandezza e mancanza. Il futuro di Heidegger*

Qual è il futuro del pensiero di Heidegger? Alla filosofia non spetta il compito di guardare al futuro.

Ciò nonostante nella condizione attuale possono essere espresse supposizioni o desideri.

Senza dubbio molte cose muteranno nel confronto con pensiero di Heidegger. Tendenze acclamate, già riscontrabili nella ricerca degli ultimi venti anni, andranno a rafforzarsi. Un confronto con il pensiero heideggeriano, che si relaziona ermeticamente, che si astiene dalla critica, che ritrae Heidegger come un guru o un profeta o lo proibisce ingenuamente, verrà a buona ragione marginalizzato al livello di una scienza critica e costruttiva che pone domande specifiche, ammesso ve ne saranno ancora.

Poiché questo non è solo filosoficamente e scientificamente sleale: esso si infila anche nella visione probabilmente più importante di Heidegger: pensare è il compimento di ciascuna esistenza autentica. Non si può lasciar pensare un altro uomo – se fosse ancora dato così – per sé.

Non può e non deve darsi perciò una ortodossia heideggeriana. In ogni autentico pensiero con Heidegger al fianco (il che include anche il pensiero contro Heidegger) alberga solo l'apertura sempre rinnovata. Ciò ha anche conseguenze per la relazione, spesso problematica, con il lascito heideggeriano.

Con tutte le auto-stilizzazioni che Heidegger ha scelto sulla scia di Nietzsche e che lo hanno fatto apparire come pensatore di un ad-venire lontano, si impone attualmente – in vista di un futuro confronto obiettivo con il suo pensiero – il compito di relazionarsi nel modo più trasparente possibile con il suo lascito e facilitare alle ricercatrici e ai ricercatori l'accesso all'opera ancora inedita.

E ancor sarà fondamentale più che mai contestualizzare il pensiero di Heidegger – da un lato nel contesto della storia della filosofia, dall'altro anche nel contesto biografico e storico, che forse non chiarisce tutto, ma consente di comprendere molte cose.

In futuro sarà importante anche distinguere maggiormente rispetto al passato tra le differenti tipologie di testi – come ad esempio i testi pubblicati da Heidegger stesso, le sue lettere, le sue lezioni e conferenze e i suoi manoscritti (privati) – e soprattutto distinguere le differenti fasi del suo pensiero.

Detto molto semplicemente, non solo gli *Schwarzen Heften*, ma anche altri testi degli anni '30 mostrano una crisi (di orientamento), che presenta molteplici dimensioni strettamente connesse tra loro: una biografica, una storico-politica e una filosofica. Questa fase del cosiddetto pensiero dell'Essere o dell'Evento attende ancora una elaborazione e una critica adeguate e scientifiche.

Senza dubbio Heidegger anche in questa fase ha elaborato un pensiero rilevante e tutt'ora recepitibile. L'attuale discussione sul pensiero di Nietzsche non sarebbe pensabile senza l'interpretazione di Heidegger che lo vedeva come quel pensatore in cui si compie la storia della metafisica. Similmente Heidegger ha dato impulso decisivo per l'incontro tra filosofia e poesia. E solo pochi pensatori si sono relazionati con la sua intensità e originalità con la storia della metafisica. Tuttavia si devono al contempo sottolineare – con stesso Heidegger del resto – i limiti di una possibile ricezione del suo pensiero in questa fase. Troppo chiaramente la crisi complessa si riflette nei testi di questo periodo. Heidegger accampa una pretesa interpretativa e di fondazione del significato che non si può esaudire in maniera puramente filosofica e che infila motivi pseudoreligiosi e politici nella speculazione filosofica. Tuttavia bisogna prendere atto di questa fase, per comprendere d'altra parte i rivolgimenti del pensiero diversamente caratterizzati intrapresi da Heidegger a partire dai primi anni '40.

E se si deve discutere di questi tardi rivolgimenti del pensiero, così, proprio nella logica del pensiero autentico di Heidegger, bisogna interrogare a tal proposito ciò che da egli stesso è stato lasciato inespresso o impensato. Poiché esistono di fatto, con tutta la grandezza di Heidegger, alcuni – in parte assai sorprendenti – punti ciechi, zone d'ombra, mancanze, pertanto qualcosa che manca, da cui si deduce molto sul pensiero heideggeriano, ma anche sulla sua generazione ed epoca come anche sulla storia della filosofia europea. Riguardo al Moderno, compreso secondo i suoi principi politici fondamentali, egli si pone in una relazione carica di tensione e critico-negativa, senza dichiarare adeguatamente i suoi influssi positivi; la relazione etica con l'Altro gioca

solo un ruolo marginale nel suo pensiero; molti celebri pensatori e correnti di pensiero, ma anche l'Ebraismo, il Cristianesimo e molte altre culture e paesi come ad esempio gli Stati Uniti vengono da lui percepiti solo in modo stereotipato. La storia della ricezione di Heidegger mostra, tuttavia, che proprio tale "mancanza" da parte del filosofo ha portato altri pensatori a riflettere con lui contro di lui, a partire da lui e oltre lui o davanti a lui: utilizzando il suo pensiero e sviluppandolo ulteriormente, al fine di adoperarsi talvolta con notevole rischio personale per la democrazia e per lo stato di diritto, presentando un pensiero radicale dell'Altro e della responsabilità, sottoponendo pensatori, che Heidegger ha spesso ignorato o criticato in maniera stereotipata, a una nuova lettura o fecondando la teologia ebraica e cristiana e la filosofia della religione con la sua opera.

Con questo la mancanza e la unilateralità del pensiero di Heidegger sopra solamente accennate non verrebbero trivializzate. Sarebbe a tal proposito unicamente da rimproverare che la storia della filosofia non è mai la storia delle ricezioni dirette (in tal caso si sarebbe già da molto tempo esaurita), ma sempre una storia di contraddizioni, correzioni, integrazioni, evoluzioni, ri-contestualizzazioni. Ed è sempre anche storia in cui di uno stesso pensatore si esperiscono assieme luce ed ombra, grandezza e limiti. Il caso di Heidegger non è diverso. Al pari di altri grandi pensatori della storia della filosofia Heidegger permette una molteplicità quasi inesauribile di accessi e prospettive alla sua opera e fornisce diffusamente impulsi alla filosofia accademica.

Per questo motivo, ci si può avvicinare ad un filosofo come Heidegger partendo da un interesse per la logica, per la metafisica, per l'etica, per l'antropologia, o anche per tutt'altre questioni, senza dover condividere le sue posizioni. Come molti altri pensatori egli si mostra sedotto e a volte persino coplevolmente invischiato in errori e accecamenti. Ma si può imparare soprattutto anche da posizioni critiche o nette e dal confronto per via negativa con un pensatore, sviluppare una propria prospettiva, o proseguire su determinati itinerari di pensiero. Presumibilmente sono proprio questi gli aspetti profondamente problematici dei sentieri del pensiero di Heidegger, che gli conferiscono una particolare vitalità e consentono di proseguire con lui e anche di andare al di là di lui.

Affinché questo non diventi una "ricaduta" del pensiero, è importante oggettivare il dibattito intorno ad Heidegger. Al momento ciò è difficile. La situazione è ancora troppo escandescente. Molti interessi, che con Heidegger o con il suo pensiero hanno assai poco o nulla a che fare rivestono nel dibattito attuale un ruolo eccessivamente preponderante.

Nella controversia contemporanea una apertura effettiva è assai rara. Eppure si può supporre, che il confronto con il pensiero heideggeriano a partire dall'attuale discussione sulla sua opera si andrà a intensificare nel lungo termine.

Quindi in modo ancora più evidente che in passato si potrebbe allora almeno mostrare cosa Heidegger ha oggi da dirci e qual è il suo significato duraturo. La presupposizione che Heidegger ci darà ancora da pensare è di gran lunga più plausibile delle ingiunzioni generalizzate che intanto sin troppo spesso vengono percepite. Così esistono molte ricercatrici e ricercatori che si astengono consapevolmente dall'attuale dibattito e ascoltano con una cosciente estraneità il suo suono stridulo. Ciò avviene, come si è a grandi linee mostrato, non senza ragione. Poiché essi sanno quanto per tutti i problemi e le domande aperte, che devono essere designate in maniera chiara, il pensiero contemporaneo è in debito con Heidegger – e quanto è importante – al di là di facili alternative tra una apologia ingenua e una critica radicale – proteggere l'eredità del suo pensiero così come la tradizione in cui Heidegger si colloca, in modo che anche in futuro possa essere ancora possibile pensare autonomamente.

Traduzione dal tedesco di Lorenzo De Stefano



## Nota biobibliografica degli autori

LUIGI LAINO è insegna storia e filosofia nei licei e svolge attività di ricerca presso l'Università degli studi di Napoli Federico II, dove ha conseguito il dottorato di ricerca. Si occupa di epistemologia, filosofia trascendentale e ontologia, e ha pubblicato *Salvare i fenomeni. Saggio sulla fisica greca e sui presupposti della matematizzazione della natura* (Milano Mimesis, 2016) e *L'autonomia della ragione. Matematica e critica dell'esperienza nel pensiero di Ernst Cassirer* (Napoli, Guida 2019) oltre a numerosi saggi su Cassirer, Heidegger e Heisenberg su riviste nazionali e internazionali.

FRANCESCO DEL BIANCO si è laureato con lode in “Filosofia e Forme del Sapere” presso l'Università di Pisa nel 2015 e ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in filosofia nel 2019 presso questo stesso ateneo, in collaborazione con l'Università di Firenze. I suoi interessi di ricerca ineriscono alla scena filosofica e teologica degli anni '20 del Novecento tedesco, con particolare attenzione al pensiero di Martin Heidegger e Franz Rosenzweig, nonché alla questione dell'escatologia.

SIMONA VENEZIA è Professore Associato di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli, dove è stata ricercatrice e ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia. Ha studiato in Germania presso le Università di Freiburg i.Br., Tübingen e Heidelberg. Relatrice a numerosi convegni sia in Italia che all'estero, è autrice di monografie e articoli (in italiano, tedesco e inglese) su filosofi contemporanei come Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche e Gadamer e su problematiche essenziali di filosofia teoretica contemporanea (in particolare ermeneutica, ontologia, metafisica, questione del tempo, questione della tecnica, confronto tra pensiero e poesia).

LORENZO DE STEFANO ha conseguito il dottorato di ricerca in Scienze filosofiche presso l'Università Federico II e ha svolto attività di ricerca presso l'Università di Mainz. Insegna storia e filosofia nei licei e svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II.

ANNA PIA RUOPPO è ricercatrice in Filosofia Morale presso l'Università di Napoli "Federico II" e docente a contratto presso la Technische Universität di Darmstadt. Al pensiero di Heidegger ha dedicato *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger* (Firenze 2008), *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo* (Genova, 2011). Collabora con lo *Heidegger-Jahrbuch*.

ANDREA OSTI è dottorando presso il consorzio FINO, Università di Genova. La sua ricerca concerne la teoria dell'immagine in Platone e nel dibattito contemporaneo. Si è occupato inoltre di Heidegger e del concetto di storicità e storia nelle opere degli anni '30.

LUCA SCAFOGLIO insegna storia e filosofia nei licei e svolge attività di ricerca presso l'università di Salerno, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in Etica e filosofia politico-giuridica. Ha svolto numerosi soggiorni di ricerca in Germania. Ha partecipato a numerosi convegni in qualità di relatore, tra le sue pubblicazioni: *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica* (Manifestolibri, Roma 2009); *La merce e il mito. Su Adorno e la teoria critica* (Manifestolibri, Roma 2013).

MATTEO ANGELO MOLLISI si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Milano con una tesi dal titolo *Fenomenologia, esistenza e storia. Heidegger e Patočka*, e ora prosegue gli studi presso lo stesso ateneo. Oltre a questi due pensatori, cui ha dedicato l'inizio di un percorso di ricerca rivolto alle intersezioni tra analitica esistenziale, filosofia della storia e genealogia, oggetto di suoi interventi, articoli e capitoli sono stati anche Platone, Leopardi, Kierkegaard, Sartre, Severino e altri. Organizza dal 2017, in collaborazione con la cattedra di Filosofia Teoretica dell'Università degli Studi di Milano, un seminario permanente che nei suoi primi due anni di attività ha promosso una rilettura critica e approfondita di *Essere e Tempo*.

ROSSELLA SACCOIA è dottoranda di ricerca (XXXII ciclo) in Scienze filosofiche presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Napoli

“Federico II”, e ha pubblicato numerosi saggi, curatele e traduzioni riguardanti prevalentemente il pensiero di Martin Heidegger e di Ernst Cassirer. Ha svolto attività di ricerca a Berlino presso le università Humboldt e Technische. Attualmente si sta occupando di integrare le tradizioni filosofiche neokantiane e pragmatistiche in un quadro di riferimento semiotico.

GIULIA LANZILLOTTI ha studiato filosofia all’Università di Firenze e ha ottenuto il dottorato di ricerca all’Università di Torino con una tesi sulla natura della categorie nel pensiero del primo Heidegger. Si occupa prevalentemente di fenomenologia, specialmente Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, e di pragmatismo e neo-pragmatismo americano.

ANTONELLO GIUGLIANO è professore ordinario di Storia della Filosofia presso l’Università di Napoli Federico II. La sua ricerca verte sul nesso fra Filosofie della vita, fenomenologia ermeneutico-esistenziale e fenomenologia mantica (Rickert, Jaspers, Heidegger, O. Becker), con particolare attenzione alla ricostruzione del dibattito tedesco negli anni ’20 e ’30 del Novecento e della sua peculiare recezione nel coevo pensiero giapponese (H. Tanabe, Sh. Kuki). Al pensiero di Heidegger ha dedicato oltre che numerosi saggi su riviste nazionali e internazionali la monografia dal titolo *Nietzsche–Rickert–Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, (Napoli, Liguori 2002)

FRANCESCO PISANO è dottorando in Filosofia teoretica presso l’Università degli Studi di Firenze e la Bergische Universität di Wuppertal. Ha studiato a Freiburg e a Napoli. Qui si è laureato, con lode e menzione accademica, in Filosofia teoretica. La sua formazione è legata ai problemi della filosofia trascendentale e della fenomenologia. Il suo attuale progetto di ricerca consiste nell’indagine dei rapporti tra logica trascendentale e psicologismo attraverso l’analisi della *Logik* di C. V. Sigwart. Ha scritto (in italiano e in inglese) su Kant, Husserl, Hegel e Paci, toccando soprattutto temi di teoria della conoscenza ed epistemologia fenomenologica. Ha tenuto conferenze, in Italia e all’estero, su temi fenomenologici. Ha co-curato un volume sulle interpretazioni della *Fenomenologia dello spirito* e sta curando, in collaborazione con l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, un volume sul concetto di metamorfosi. È membro di *QuaOntoTech*, *HermeNet* e *MechLab*, gruppi di ricerca basati rispettivamente a Firenze, Torino e Napoli. Collabora con la *Rivista di Filosofia Italiana* (Roma), con *Zetesis* (Pisa) e con *Horizon. Studies in Phenomenology* (San Pietroburgo).

FRANCESCA BRENCIO è Ricercatrice in Filosofia presso l'Università di Seville (Spagna) e Membro del *Phenomenology and Mental Health Network* al St Catherine's College, University of Oxford (UK). Ha ottenuto due premi nazionali di filosofia: per la miglior tesi di Laurea (2001) e per la miglior tesi di dottorato (2006), banditi entrambi dal Collegio Siciliano di Filosofia e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Studiosa di Martin Heidegger e della fenomenologia tedesca, dopo un lungo periodo in cui si è occupata della relazione fra il pensiero di Heidegger e l'idealismo tedesco, con particolare riguardo al posto occupato da Hegel nella speculazione heideggeriana, negli ultimi anni i suoi lavori si concentrano sul rapporto fenomenologia e psichiatria. Accanto a numerosissime pubblicazioni in riviste italiane e internazionali sia di filosofia sia di psichiatria, si ricordano le monografie *La negatività in Heidegger e Hegel* (Roma 2010), *Scritti su Heidegger* (Roma 2013), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri* (Aguaplano, 2015). È fra gli autori del *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (Oxford University Press, Oxford 2019).

CHRISTIAN SOMMER è ricercatore all'Husserl-Archiv di Parigi (Centre National de la Recherche Scientifique / École Normale Supérieure / Université PSL). Ha pubblicato fra l'altro *Heidegger, Aristote, Luther*, (Paris 2005); *Heidegger 1933*, (Paris 2013); *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin* (Paris 2017).

EUGENIO MAZZARELLA insegna filosofia teoretica all'Università Federico II di Napoli. È stato Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'ateneo friedericiano e deputato al Parlamento nella XVI legislatura. Tra i principali interpreti nel panorama internazionale di Heidegger e Nietzsche, cui ha dedicato studi che sono diventati un punto di riferimento, è venuto elaborando una sua autonoma riflessione sulla tecnica e l'antropologia che ne consegue che in *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico* (Il melangolo, Genova 2004; edizione spagnola, *La identidad humana como programa estacionario metafísico*, Tirant humanidades, Valencia 2016) e in *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo* (Quodlibet, Macerata 2017), ha trovato una sua peculiare formulazione nel senso di un'etica della misura come chiave dell'agire tecnico. In questo senso si muovono anche le sue riflessioni su bioetica, politica, valori (*Sacralità e vita*, Guida, Napoli 1998; e *Vita politica valori*, Guida, Napoli 2010). Apprezzato poeta ha pubblicato diverse raccolte, di cui l'ultima, *Anima madre*, nel 2015, per ArtstudioPaparo di Napoli.

HOLGER ZABOROWSKI è dal 2017 rettore della Hochschule Vallendar, dove dal 2012 insegna Storia della filosofia e Etica filosofica. Dal 2005 al 2011 è stato professore di Filosofia alla Catholic University of America di Washington, D.C. È coeditore dello *Heidegger-Jahrbuches*, dell'edizione delle lettere di *Martin-Heidegger*, dello *Jahrbuch für Religionsphilosophie* e di *Interpretationen und Quellen*. Ha pubblicato fra l'altro *Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins* (Freiburg / München 2009); *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus* (Frankfurt a. M. 2010); *Andächtig leben. Denkanstöße für den Alltag* (Freiburg, Basel, Wien 2015); *Menschlich sein. Philosophische Essays* (2016); *Tragik und Transzendenz. Spuren in der Gegenwartsliteratur* (2017). All'inizio del 2017 ha ricevuto la Aquinas Medal dell'University of Dallas, USA.