

## Vattimo, Introduzione a Heidegger, Roma-Bari, Laterza, 1971

3: Nonostante l'apparente ovvietà del concetto, il termine "ente" è ben lungi dal significare qualche cosa di chiaro (Platone, Sofista) .. la questione è quella dell'essere ..

4: .. suona come un problema estraneo e remoto, o addirittura come un non-problema ..

Friburgo .. scuola di Heinrich Rickert .. filosofia neokantiana

7: "La filosofia non può, alla lunga, fare a meno dell'ottica che le è propria, e cioè della metafisica".

9: Heidegger vedeva in Husserl e nella fenomenologia, più che una variazione un approfondimento del punto di vista trascendentale neokantiano, il modo per allargare il suo discorso proprio nella direzione di quelle dimensioni di storicità, di effettività .. di concretezza, a cui alludevano le pagine conclusive di *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916).

Una radicale novità rispetto al neokantismo, proprio nella direzione dei suoi interessi per l'effettività e la concretezza. Mentre il neokantismo privilegiava la scienza nel suo carattere costruttivo e matematizzante, come unica forma di conoscenza valida, per Husserl l'atto conoscitivo si risolve nella *Anschauung*, l'intuizione (delle essenze) [riverbero materico?], che non si riduce alla conoscenza scientifica ma è un incontrare le cose, per dir così, in carne e ossa. È a questa concezione husserliana dell'intuizione che si ricollegherà l'interpretazione heideggeriana del concetto di fenomeno in *Essere e tempo*, interpretazione che non intende più questo concetto, come il neokantismo, in contrapposizione alla cosa in sé, ma come "manifestazione" positiva dell'essenza stessa della cosa [riabilitazione dell'apparenza?]. La sostituzione della *Anschauung* [intuizione o contatto immediato, percettivo] alla scienza, che costruisce il mondo dell'esperienza in rigorose strutture matematiche, è un passo avanti verso la liberazione dai limiti del trascendentalismo [dualismo gnoseologico ma non ontologico!] neokantiano.

11: Dilthey .. occupa un posto decisivo in *Essere e tempo* proprio là dove l'analitica esistenziale culmina nel riconoscimento della temporalità come senso ontologico della cura, cioè di tutte le strutture costitutive dell'essere dell'uomo.

Il pensiero di Dilthey e quello .. del conte Yorck, hanno il senso di mostrare che una vera fondazione della storicità e della storiografia [del tempo] è possibile solo alla luce di una riproposizione del problema dell'essere.

12: è proprio il fenomeno della storicità e della "vita" quello che impone la riproposizione del problema dell'essere.

Il tema del tempo e della storicità .. in *Essere e tempo* .. è incontrato nel corso di un'analisi ancora semplicemente "preparatoria", che non tocca direttamente l'essere ma solo le strutture di quell'ente che pone il problema dell'essere, cioè l'uomo.

Un maturare dell'attenzione per l'effettività e la concretezza della vita attraverso la riflessione sul pensiero cristiano, riflessione che occupa un posto dominante nella ricerca di Heidegger negli anni successivi alla prima guerra mondiale .. Kierkegaard .. un pensatore che "ha esplicitamente affermato e accuratamente penetrato il problema dell'esistenza come problema esistenziale [esistenziale/antimetafisico/antirazionalistico ma pragmatico/poetico/assiologico - Camus]. La problematica esistenziale gli è però così estranea che egli, quanto alle prospettive ontologiche, resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso di lui" .. concetto di angoscia e di temporalità .. una posizione analoga riveste Agostino .. la sua analisi è rimasta perlopiù a livello ontico [astratto/metafisico]

Gli aggettivi "esistenziale" ed "esistenziale" alludono alla distinzione tra il problema dell'esistenza come si pone nell'interno dell'esistenza stessa (sono esistenziali i concreti problemi che ci troviamo a risolvere giorno per giorno, a qualunque livello; anche [Camus] la decisione anticipatrice della

morte) e il problema dell'esistenza che si pone a livello riflesso, potremmo dire il problema "sull'esistenza". Il problema dell'esistenza non può esser posto in chiaro che nell'esistere stesso.

Il termine "ontico" costituisce, con "ontologico", una coppia di concetti parallela a quella esistentivo-esistenziale, anche se i significati non si sovrappongono completamente. Ontica è ogni considerazione, teorica o pratica, dell'ente che si ferma ai caratteri dell'ente come tale, senza mettere in questione il suo essere; ontologica invece è la considerazione dell'ente che mira all'essere dell'ente. La "descrizione dell'ente intramondano" è ontica; l'"interpretazione dell'essere di questo ente" è ontologica .. La conoscenza dell'ente presuppone una certa preliminare comprensione dell'essere dell'ente. [e come è possibile se l'analitica esistenziale ha radici esistentive?; cioè se l'essere non si dà che esistenzialmente o non astrattamente o non metafisicamente?]

14: Nel corso su *Agostino e il neoplatonismo* .. il tema dominante era costituito dalla messa in luce dell'insufficienza dell'apparato concettuale neoplatonico ad esprimere adeguatamente i contenuti della tematica religiosa cristiana quale Agostino la viveva .. anche lui è rimasto a una penetrazione puramente esistentiva [pratica (e in questo non metafisica e quindi positiva) e non esistenziale o cosciente] dell'esistenza perché, come Kierkegaard non ha rotto lo schema dell'ontologia classica che trovava in Hegel [pur inserendoci al suo interno il problema dell'esistenza], così Agostino non è uscito dallo schema metafisico greco che egli conosceva nella forma del neoplatonismo [Agostino e Kierkegaard non hanno una metafisica propria, interrogandosi esistenzialmente sì ma non esistentivamente sull'essere; il metafisico Heidegger se ne dispiace].

15: La riflessione sulla problematica religiosa, condotta soprattutto alla luce del Nuovo Testamento e dei Padri della Chiesa, ha per Heidegger il senso di evidenziare il contrasto tra lo "spirito vivente" e gli schemi concettuali che, attraverso tutte le vicende della storia della filosofia, si sono in qualche modo mantenuti dominanti nel pensiero occidentale (Kierkegaard, attraverso Hegel, viene ricollegato ai greci) e sono gli stessi che ancora ci determinano .. L'insufficienza di questo apparato concettuale metafisico, che rimane lo stesso da Parmenide a Hegel e Nietzsche, consiste nel fatto di concepire l'essere [ma parlare di "essere" non è già fare metafisica, ipostatizzando, con l'essere, quanto semmai è da provare?] come *Vorhandenheit*, come semplice-presenza [statica, assoluta, astratta]. È questa concezione dell'essere che rende impossibile pensare adeguatamente il fenomeno della vita e della storia. Essa sta alla base, come presupposto non problematizzato, anche del neokantismo (e della fenomenologia husserliana). Proprio parallelamente a *Essere e tempo*, Heidegger elabora una interpretazione della *Critica della ragion pura* che è in esplicita polemica con il neokantismo: mentre per i neokantiani l'opera di Kant si risolve nella fondazione di una teoria della conoscenza, e in particolare della conoscenza scientifica, Heidegger rivendica la centralità, in essa, del problema della metafisica [NO: l'interpretazione heideggeriana di Kant è sballata quanto quella di Nietzsche (le cui interpretazioni sbagliate fanno spola da Russell ad Heidegger)].

16-17: [esistenzialismo in Heidegger non nel senso che al centro della filosofia c'è il problema dell'uomo ma nel senso che il problema dell'essere è risolto antropocentricamente (essendo l'uomo a porsi)]

Quando si parla, per il pensiero heideggeriano, di "esistenzialismo" (termine che egli stesso respinge .. ma che conserva una sua legittimità) bisogna avvertire che la parola non indica affatto il prevalere esclusivo dell'interesse per l'esistenza dell'uomo sulla problematica propriamente metafisica [questo vale per Camus]; il problema centrale di Heidegger è il problema dell'essere [e quindi metafisica!]; esistenzialismo in Heidegger indica che egli risolve il problema metafisico col problema del senso/scopo dell'esistenza umana (che è poi ciò in cui consiste l'antropocentrismo cristianesimo; solo che l'antropocentrismo cristiano porta paradossalmente all'alienazione dell'uomo a causa del Dio trascendente .. ed Heidegger? .. anche Heidegger dice che solo un dio

può salvarci!)). Esistenzialismo sta a significare, da un lato, che questo problema gli si ripropone drammaticamente proprio in base all'incapacità della filosofia europea del suo tempo, ancora dominata dalla concezione classica dell'essere come semplice-presenza, di pensare la storicità e la vita nella sua effettività (per cui ogni richiamo al *Leben* [vita], come accade nella filosofia del primo novecento, si risolve in forme di "irrazionalismo"); e, d'altra parte, che una riproposizione del problema dell'essere può operarsi solo partendo da una rinnovata analisi di quel fenomeno che, proprio in quanto non si lascia pensare entro le categorie metafisiche tradizionali, ci costringe a rimetterle in questione, cioè l'esistenza nella sua effettività. Nonostante l'apparente "astrattezza" del problema dell'essere, il senso del cammino di Heidegger dal neokantismo alla fenomenologia, all'"esistenzialismo" è un progressivo sforzo di concretizzazione, attraverso cui vengono in primo piano le dimensioni effettive di quel "soggetto" che, in ogni prospettiva trascendentale, è sempre pensato come il soggetto "puro" [convenzione astratta e universale e non concreta e particolare (ma l'esistenzialismo non è già tutto in Marx o Feuerbach per i quali i problemi sono problemi di concretezza?)]. Ma "lo spirito vivente è essenzialmente spirito storico" [Heidegger cala la metafisica nella storia (è uno storicista -Croce): il peggio del peggio; corrompe la ragione con l'irrazionale]. Nella connessione strettissima che stabilisce fra i due problemi (problema dell'esistenza-problema dell'essere), con il loro reciproco implicarsi e con le conseguenze che da ciò derivano, consiste l'originalità e il significato specifico dell'impostazione filosofica heideggeriana non solo rispetto al neokantismo e alla fenomenologia, ma a tutto il pensiero del novecento.

Le difficoltà che incontra la metafisica tradizionale .. nel pensare la storicità e la vita, dipendono .. dal fatto che il senso del concetto di essere è sempre identificato con la nozione della presenza .. l'obiettività. È, in senso pieno, ciò che "sussiste", è incontrabile, "si dà", è presente; non a caso l'essere supremo della metafisica, Dio, è anche eterno, cioè presenza totale e indefettibile. Ora, poiché è l'essere storico dello spirito che ci costringe a riesaminare la nozione di essere [in una nuova concezione eraclitea: essere come divenire], e poiché questa, anche a un'analisi preliminare, si rivela dominata dall'idea della presenza – cioè pensata in rapporto a una specifica determinazione temporale – la riproposizione del problema dell'essere va fatta in rapporto al tempo. E ciò partendo da un'analisi di quell'ente che "pone" il problema.

La ricerca del senso dell'essere non esclude, anzi richiede, che si sottoponga all'analisi un ente specifico (l'uomo); questo ente è costitutivamente storico [storicismo], sicché la ricerca del senso dell'essere implica necessariamente anche un aspetto "storiografico" [per trovare l'essenza dell'uomo bisogna guardare alla sua storia che ne è la fenomenologia].

18-19: *Essere e tempo* comincia dunque con un'analisi preparatoria dell'essere dell'uomo. Tale essere deve venir assunto e studiato nella sua accezione più generale e comprensiva, in modo da garantirsi anzitutto contro il rischio di assumerne surrettiziamente un aspetto come essenziale (per esempio, di prendere come costitutivo essenziale dell'uomo la conoscenza), teorizzando su di esso senza averlo preliminarmente problematizzato. È per questo scrupolo di iniziale "imparzialità" della ricerca, scrupolo che egli eredita dalla fenomenologia, che Heidegger comincia col porre il problema dell'essere dell'uomo partendo da quella che chiama la "quotidianità" o "medietà". L'analisi dell'essere dell'uomo deve rivolgersi al suo modo di darsi innanzitutto e per lo più. La "medietà" non è una struttura che si privilegi inizialmente a scapito di altre, giacché indica invece proprio l'insieme – inizialmente confuso e indeterminato – dei modi di essere reali o possibili dell'uomo, come una sorta di media statistica delle maniere in cui i singoli uomini si determinano nel mondo.

20-21: L'uomo "si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria". Questa idea dell'uomo come "poter essere" [Pico], che è implicita nel modo stesso in cui si pone il problema del modo di essere dell'uomo, guiderà tutto lo sviluppo di *Essere e tempo*.

Il poter essere è il senso stesso del concetto di esistenza. Scoprire che l'uomo è quell'ente che è in quanto si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, cioè che è solo in quanto *può essere*, significa scoprire che il carattere più generale o specifico dell'uomo, la sua "natura" o "essenza", è l'esistere. L' "essenza" dell'uomo è l' "esistenza". Termini come natura ed essenza vanno scritti tra virgolette, perché fin d'ora emerge che l'uso di tali nozioni, che pure sono centralissime per ogni filosofia, è denso di equivoci che possono compromettere fin dall'inizio l'esito della ricerca [Wittgenstein]. Se diciamo, infatti, che l'uomo è definito dal suo poter essere, cioè dal fatto che si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, che senso avrà per lui parlare di essenza e di natura? Tradizionalmente, quando si parla della natura di un ente, si intende l'insieme dei caratteri costitutivi che quell'ente possiede e senza dei quali non è quello che è. Ma che la natura dell'uomo è di *poter essere* è come dire che la sua natura è di non avere una natura o un'essenza [Sartre, Pico]. Ancora più complesso è l'uso del termine "esistenza". Qualcosa di esistente è inteso generalmente come qualcosa di "reale", cioè di semplicemente-presente. Ma se l'uomo è poter essere, il suo modo di essere è quello della *possibilità* e non della *realtà*; egli non è esistente nel senso della *Vorhandenheit* [datità]. Dire che l'uomo esiste non può dunque significare che egli sia qualcosa di "dato", perché anzi quello che egli ha di specifico e che lo distingue dalle cose è proprio il fatto di rapportarsi a delle possibilità, e quindi il fatto di non esistere come realtà semplicemente-presente. Il termine esistenza, per l'uomo, va inteso nel senso etimologico di *esistere*, star fuori, oltrepassare la realtà semplicemente-presente in direzione della possibilità. Se intendiamo il termine esistenza in questo senso, esso andrà riservato all'uomo soltanto; l'esistenza com'è intesa dall'ontologia tradizionale, e che non può applicarsi all'uomo, è la semplice-presenza, la *Vorhandenheit*.

21: Conformemente a ciò, i caratteri che l'analisi dell'essere dell'uomo metterà in luce non potranno essere intesi come l'insieme di "proprietà" che determinano la sua realtà, ma sempre solo come possibili maniere di essere. Se chiamiamo, con la tradizione filosofica, "categorie" i modi più generali in cui si determina l'essere delle cose semplicemente-presenti (cioè i modi generalissimi di strutturarsi della realtà come *Vorhandenheit*), i modi (possibili) di essere dell'uomo che verranno messi in luce dall'analisi dell'esistenza (quella che Heidegger chiama "analitica esistenziale") saranno invece da chiamare "esistenziali" (*Exsistenzialien*).

La differenza radicale che separa il modo di essere dell'uomo da quello delle cose è solo il punto di partenza; e invece i filosofi si sono sempre fermati qui, limitandosi a caratterizzare negativamente l'essere dell'uomo rispetto a quello delle cose (il soggetto è il non-oggetto); a Heidegger interessa invece elaborare una definizione positiva dell'esistenza, sviluppando fino in fondo le implicanze di questi primi risultati. In questo sviluppo, la nozione di semplice-presenza si rivelerà non solo insufficiente a descrivere il modo di essere proprio dell'uomo, ma anche inadeguata a definire l'essere delle cose diverse dall'uomo.

22: Il primo passo dell'analitica esistenziale è dunque la definizione dell'essenza dell'uomo come esistenza, cioè come poter-essere. Se cerchiamo di procedere oltre questo primo "concetto formale di esistenza", incontriamo anzitutto la nozione di "essere-nel-mondo" [Moore - anche per lui che noi siamo nel mondo è appurato dal senso comune]. L'essere dell'uomo consiste nel rapportarsi a delle possibilità; ma concretamente questo rapportarsi si attua non in un astratto colloquio con se stesso, bensì come esistere concretamente in un mondo di cose e di altre persone. Il modo di essere medio e quotidiano dell'uomo, dal quale abbiamo deciso di partire, si presenta anzitutto come essere-nel-mondo. Il termine tedesco per "esistenza" è *Dasein*, alla lettera "esser-ci". Esso esprime bene il fatto che l'esistenza non si definisce solo come oltrepassamento, che trascende la realtà data in direzione della possibilità. Ma che questo oltrepassamento è sempre oltrepassamento *di qualcosa*, è sempre, cioè, concretamente situato, *ci* è. Esistenza, esserci, essere-nel-mondo sono dunque sinonimi. Tutti e tre i concetti indicano il fatto che l'uomo è "situato" in maniera dinamica, che cioè

è nel modo del poter essere o anche nella forma del “progetto”. Conformemente all’uso introdotto da Heidegger in *Essere e tempo*, anche nella nostra esposizione chiameremo l’uomo semplicemente l’*esserci*, intendendo questo termine nel senso di esistenza (trascendenza [in un tendere a verso la realizzazione del progetto – il che implica il libero arbitrio]) situata (nel mondo).

23: “Il ‘mondo’ non è affatto una determinazione dell’ente difforme dall’esserci, ma è, al contrario, un carattere dell’esserci stesso” .. il mondo è un “esistenziale” [sciocco antropocentrismo (l’esistenzialismo di Heidegger è uno sciocco antropocentrismo, per di più dualisticamente trascendente – per il resto per quello che vale nel portare dinanzi l’impellenza è già tutto in Feuerbach/Marx o nel pragmatismo o nello storicismo) di stampo cristiano da combattere con la X di Kant]

Che cosa sono, infatti, nella quotidianità media, le cose che si incontrano nel mondo? Prima di essere delle semplici-presenze, cioè delle realtà fornite di una esistenza “obiettiva”, esse sono per noi degli strumenti. L’utilizzabilità (*Zuhandenheit*) delle cose, o più in generale il loro significato in rapporto alla nostra vita (minaccia, piacere, indizio di qualcos’altro etc.: tutti i modi, insomma, in cui noi le inseriamo nella nostra esistenza e le riferiamo in qualche modo ai nostri scopi) non è un qualcosa che si aggiunge alla “oggettività” delle cose, ma è il loro modo di darsi più originario [più originario no! casomai più derivato! – perché da noi dipendente], il modo in cui *anzitutto* si presentano nella nostra esperienza.

L’uomo è nel mondo sempre come ente che si rapporta alle proprie possibilità, cioè come progettante [e in tempo di peste non c’è possibilità, quindi l’uomo scoppia - Delumeau]; e incontra le cose, anzitutto, inserendole in un progetto, cioè assumendole, in senso vasto, come strumenti. Strumento in questo senso è anche la luna che, illuminando un paesaggio, ci mette in uno stato d’animo melanconico. [?? A me dà serenità e felicità quasi]

24: Tutto ciò è molto importante perché pensato a fondo conduce alla messa in crisi della nozione stessa di realtà come semplice-presenza. La filosofia e la mentalità comune pensano, ormai da secoli, che la realtà vera delle cose sia quella che si coglie “obiettivamente” con uno sguardo disinteressato che è, per eccellenza, quello della scienza e della sua misurazione matematica [e la X di Kant?]. Ma se, come è apparso, il modo di presentarsi originario delle cose nella nostra esperienza non è il comparire come “oggetti” indipendenti da noi, ma il darsi come strumenti, è aperta la via a riconoscere la stessa obiettività delle cose come un modo di determinarsi particolare della strumentalità [sì, questo è corretto: l’obiettività è soggettività nel senso di convenzione]. L’obiettività è qualcosa che si raggiunge, e su questo è d’accordo anche la metodologia scientifica, attraverso una operazione specifica con la quale si “mettono da parte” i pregiudizi, le preferenze, gli interessi, per vedere la cosa come è “in sé”. Ma questa operazione è pur sempre un’operazione dell’uomo [la scienza è opera dell’uomo], ed è fatta dall’uomo in vista appunto di certi scopi precisi: la connessione delle scienze obiettivanti moderne con la tecnica non ha bisogno di essere documentata. La semplice-presenza si rivela così come un modo derivato dell’utilizzabilità e della strumentalità, che è *il vero modo di essere* delle cose [NO: del concepire nostro l’essere delle cose!].

25: Le cose [per noi!!] non sono anzitutto “in sé”, ma anzitutto in rapporto con noi come strumenti [Pico, Machiavelli?]; il loro essere è radicalmente e costitutivamente in rapporto all’essere progettante dell’esserci. È questo il primo passo per una revisione generale del concetto di essere [ed è un passo non autorizzato - come la prova ontologica di Anselmo].

Le cose sono anzitutto strumenti; ma lo strumento non è mai isolato, è sempre strumento-per. Il che significa che lo strumento, per essere tale, esige che sia data una totalità di strumenti entro cui esso si definisce: “prima del singolo mezzo è già scoperta una totalità di mezzi”. In questa prospettiva, il mondo non è la somma delle cose, ma la condizione perché le singole cose appaiano [Wittgenstein: il mondo è la totalità dei fatti ovvero ciò che accade], perché *siano*. Si deve dire, sebbene, ovviamente, non in senso temporale, che il mondo come totalità di strumenti viene *prima* delle

single cose-strumenti [nasce prima la gallina dell'uomo: come per Aristotele atto/potenza!]. D'altra parte, la totalità degli strumenti si dà solo in quanto esiste qualcuno che gli adopera o può adoperarli come tali, in quanto cioè c'è l'esserci per il quale gli strumenti hanno il loro senso, la loro utilità. "Prima" del mondo, o alla radice del darsi del mondo come totalità strumentale, c'è l'esserci [Popper: le teorie come reti per cogliere il flusso del mondo]. Non c'è mondo [il mondo che conosciamo – non c'è!] se non c'è l'esserci. È anche vero che l'esserci non c'è, a sua volta, se non in quanto essere-nel-mondo; ma la mondità del mondo si fonda solo in base all'esserci e non viceversa. Per questo il mondo è "un carattere dell'esserci stesso". [Heidegger ha speculato sul pragmatismo con parolone altisonanti tese a camuffare concetti semplici semplici; è un falsario Heidegger]

26: In quanto è sempre costituito in funzione di qualcos'altro, lo strumento ha il carattere del rimando. Esso non rimanda solo all'uso specifico per cui è fatto, ma anche, per esempio, alle persone che lo usano, al materiale di cui è costituito, etc. Lo strumento come tale, tuttavia, non è fatto per manifestare tali rimandi; esso è fatto per un certo impiego, e non per fornire tutte queste varie informazioni. C'è tuttavia un tipo di utilizzabili intramondani nei quali il carattere del rimando, proprio in questo senso "informativo", non è solo accidentale ma costitutivo, ed è il segno ... il linguaggio.

Nel segno, l'utilità coincide con la "rimandatività"; il segno non ha altro uso che quelli di rimandare. In tal modo, nel segno viene in luce in modo particolarmente chiaro ciò che è proprio in generale di tutte le cose intramondane, cioè il rimando nel senso della connessione con l'altro. In quanto strumenti, le cose rinviano costitutivamente ad altro da sé. Nel segno, però, questo costitutivo essere-in-rapporto si presenta in primo piano, nell'identità di utilizzabilità e rimandatività. Per questo il segno manifesta l'essenza di ogni cosa intramondana. Ma c'è un secondo e più profondo senso in cui il segno svela la mondità del mondo e l'essere delle cose. Si può infatti dire che, se il mondo è la totalità degli strumenti dell'uomo, i segni sono un po' come le "istruzioni per l'uso" di tali strumenti. Di fatto noi impariamo a usare le cose non tanto vedendo usare o usando di fatto tutti gli strumenti di cui il mondo è costituito, ma anzitutto attraverso i discorsi che ci mettono al corrente dell'uso delle cose.

Il nostro essere nel mondo non è solo o anzitutto un essere in mezzo a una totalità di strumenti, ma un essere familiari con una totalità di significati [il passo di Heidegger oltre il pragmatismo, per allinearsi a modo suo alla svolta linguistica novecentesca]. La strumentalità delle cose .. non è solo il loro attuale servire a scopi, ma più generalmente il loro "valere", in un senso o in un altro, per noi; ma queste valenze delle cose, che non ci sono mai scoperte tutte attualmente nell'uso, ci sono manifeste attraverso il linguaggio e in generale attraverso i segni. È mediante i segni che noi disponiamo del mondo, e quindi siamo nel mondo [semiotica – scrivevo queste cose nel 1997/98].

Questa connessione tra mondità e significatività prepara già .. il venire in primo piano del linguaggio nella più tarda speculazione heideggeriana.

28: Coincidenza tra mondo come totalità di strumenti e mondo come totalità di significati.

L'esserci è nel mondo, anzitutto e fondamentalmente, oltre che come affettività ... come *comprensione*.

28-29: Per l'esserci, essere-nel-mondo equivale a essere originariamente intimo con una totalità di significati [quindi ricercare senso/significato è essere heideggeriani?]. Il mondo non gli è anzitutto dato .. come un insieme di "oggetti" con i quali, in un secondo momento, egli si mette in rapporto, attribuendo loro significati e funzioni. Le cose gli si danno già sempre come fornite di una funzione, cioè di un significato; e gli possono apparire come cose proprio solo in quanto si inseriscono in una totalità di significati di cui egli già dispone. Con ciò viene in luce la struttura peculiarmente "circolare" della comprensione, che costituisce uno dei nuclei teoretici più rilevanti di tutto *Essere e tempo*. Se il mondo .. viene "prima" delle singole cose – perché altrimenti le cose, che *sono* solo in

quanto appartengono al mondo come totalità strumentale, non potrebbero darsi come tali – viene prima di ogni significato particolare e specifico anche la totalità di significati in cui il mondo si risolve .. Il mondo ci si dà solo in quanto noi già sempre (cioè originariamente, prima di ogni esperienza particolare) abbiamo un certo “patrimonio di idee” ... certi “pregiudizi” [la prospettiva convenzionale che è sia a livello della specie che dell’individuo], i quali ci guidano alla scoperta delle cose. È come nella lettura di un libro: tutti abbiamo esperienza del fatto che un libro ci parla nella misura in cui vi “cerchiamo” qualcosa; o, come diceva Platone, noi possiamo riconoscere il vero quando lo incontriamo perché in qualche modo lo conosciamo già.

Ciò non significa che l’esserci disponga fin dall’inizio di una conoscenza completa e conclusa del mondo. Non bisogna mai dimenticare il legame della nozione di significato con quella di strumentalità [pragmatismo]. I significati delle cose non sono altro che i loro *possibili* usi per i nostri scopi. Proprio in quanto l’uomo è costitutivamente poter-essere, tutte le strutture della sua esistenza hanno questo carattere di apertura e di possibilità. L’esserci è nel mondo nella forma del *progetto*. Sicché anche la comprensione originaria di cui dispone è, semplicemente, un progetto, con tutti i sensi impliciti in questa parola, e cioè il fatto che il progetto è una specie di “guida”, ma è anche aperto a modifiche e sviluppi [questo vale anche biologicamente dove certe cose le abbiamo a priori e certe altre le acquisiamo a posteriori] ed è, inizialmente, nella forma di un abbozzo che deve essere ulteriormente elaborato.

30: La nozione di progetto, che definisce la totalità del modo di essere dell’esserci, ha qui due sensi: la comprensione è progetto in quanto è un possedere la totalità dei significati che costituiscono il mondo *prima* di incontrare le singole cose; ma ciò accade solo perché l’esserci è costitutivamente poter-essere, e può incontrare le cose solo inserendole in questo suo poter essere, intendendole cioè come possibilità aperte.

L’esserci, dunque, non è mai una *tabula rasa* su cui vengano a imprimersi le immagini e i concetti delle cose [empirismo]. Ma nemmeno si può pensare che l’esserci sia un progetto fornito fin dall’inizio, per esempio per eredità biologica o culturale, di certe “ipotesi” sul mondo e sulle cose che può verificare o respingere incontrando direttamente le cose, come vorrebbe una teoria del pregiudizio di origine illuministica. Questo infatti presuppone che sia possibile un confronto tra le cose “in sé” e i nostri pregiudizi su di esse. Ma l’idea che si debba uscire dai pregiudizi per incontrare le cose come sono “in sé” presuppone appunto ancora che si vedano le cose come semplici-presenze, come “oggetti”. Se ... le cose non sono anzitutto queste semplici-presenze, allora nemmeno si può pensare che si possa uscire dalla comprensione (o pre-comprensione) del mondo che originariamente ci costituisce per incontrarle direttamente e verificare se le idee che abbiamo di esse sono valide o no.

30-31: L’impossibilità di uscire dalla precomprensione [carcere convenzionale] che già sempre abbiamo del mondo e dei significati, una volta che sia caduto il presupposto dell’essere delle cose inteso come semplice-presenza, non è più qualcosa di negativo o di limitante, ma viene a costituire la nostra stessa possibilità di incontrare il mondo [perché senza questa direttiva o scelta non afferreremmo, individueremmo nulla; saremmo ciechi - Kant]. La conoscenza non è un andare del soggetto verso un “oggetto” semplicemente-presente o, viceversa, l’interiorizzazione di un oggetto originariamente separato da parte di un soggetto originariamente vuoto. La conoscenza è piuttosto l’articolazione di una comprensione originaria in cui le cose ci sono già sempre scoperte [contro l’aldilà platonico e quindi contro la metafisica]. Questa articolazione si chiama interpretazione (*Auslegung*) [convenzione naturale o della specie]. Non ha senso osservare che in tal modo la conoscenza è solo un movimento del soggetto all’interno della propria “immagine del mondo” già sempre data; non siamo qui sul piano di una riduzione della conoscenza o della filosofia a “visione del mondo” [perché la convenzione/interpretazione ha un valore non solipsistico ma comune a tutta la specie o natura umana] (l’affermarsi dello stesso concetto di *Weltanschauung* è legato al

soggettivismo moderno [idealismo] che è solo un correlativo della riduzione dell'essere a obiettività e a semplice-presenza), nel senso soggettivistico del termine. L'essere-nel-mondo non ha niente del "soggetto" di cui parla molta filosofia moderna, perché questa nozione presuppone appunto che il soggetto sia qualcosa che si contrappone a un "oggetto" inteso come semplice-presenza. L'esserci non è mai qualcosa di chiuso da cui occorra uscire per andare al mondo; esso è già sempre e costitutivamente rapporto col mondo, prima di ogni artificiosa distinzione tra soggetto e oggetto [Sì, contro il dualismo; riabilitazione dell'apparenza e della convenzione come natura]. La conoscenza come interpretazione non è lo sviluppo e l'articolazione delle fantasie che l'esserci come soggetto individuale può avere sul mondo, ma l'elaborazione del costitutivo e originario *rapporto con il mondo* che lo costituisce. L'idea della conoscenza come articolazione di una precomprensione originaria è la dottrina di quello che Heidegger, con la tradizione della teoria dell'interpretazione, chiama il "circolo ermeneutico". Tale circolo può apparire un circolo vizioso solo dal punto di vista di un ideale del conoscere che concepisce l'essere come semplice-presenza.

32-33: In base alla connessione di mondità e significatività, l'analisi dell'in-essere conduce dunque al riconoscimento di un primo gruppo di esistenziali, cioè la comprensione [strumentalità – considerare la conoscenza strumentalmente è pragmatismo; ma anche Socrate la considerava così, dicendo che chi non fa il bene è perché non lo conosce? e tutta la filosofia antica, nel connubio sapere-fare (Hadot)?], l'interpretazione (strettamente legata alla comprensione in quanto sua articolazione interna), a cui si aggiunge il discorso [è nuovo dire nel XX sec. che l'uomo è caratterizzato da la comprensione/interpretazione o conoscenza e dal discorso o parola?] come concretarsi dell'interpretazione. Ma altrettanto originario della comprensione e del discorso, e in qualche modo anche più radicale, in quanto è quello che permette il passaggio alla nozione di essere-gettato [il caso ha voluto che ..] ... è un terzo esistenziale [è l'elemento più originale di Heidegger anche se deriva dalla letteratura] .. la "situazione affettiva" .. che va inteso come il modo di "trovarsi", il "sentirsi" in questo o quel modo, la "tonalità affettiva" nella quale ci capita di essere. L'esserci, in quanto essere-nel-mondo, non solo ha già sempre una certa comprensione di una totalità di significati, ma ha sempre anche una certa tonalità affettiva; le cose, cioè, non solo sono già sempre fornite di un significato in senso "teorico", ma anche di una valenza emotiva. Se l'analitica esistenziale vuol garantirsi dal rischio di privilegiare un aspetto dell'esserci a scapito di altri – e la filosofia, per lo più, ha privilegiato l'aspetto teoretico o conoscitivo – deve tenere in giusto conto l'affettività [e dire che una componente essenziale dell'uomo sono gli affetti è originale? L'ellenismo non ne ha già fornito una casistica? E Montaigne?].

33: Che l'esserci si trovi sempre e originariamente in una situazione affettiva non è un fenomeno che "accompagni" semplicemente la comprensione e l'interpretazione del mondo; l'affettività è piuttosto essa stessa una specie di pre-comprensione, ancora più originaria della comprensione stessa ... Lo stesso incontro con le cose sul piano della sensibilità è possibile solo sulla base del fatto che l'esserci è sempre originariamente in una situazione affettiva ... ogni specifico rapportarsi alle cose singole (ma quindi anche la comprensione e la sua articolazione interpretativa) è reso possibile dalla apertura del mondo garantita dalla tonalità affettiva.

34: "Sul piano ontologico fondamentale dobbiamo affidare la scoperta originaria del mondo alla "semplice tonalità affettiva" ... polemica contro il trascendentalismo neokantiano e le tendenze trascendentali [intuizione pura ecc.] della stessa fenomenologia ... è qui che si fa evidente l'importanza del concetto di situazione affettiva .. tale concetto è un passo avanti sulla via di quella "concretizzazione" del problema dell'essere la cui esigenza .. guida Heidegger negli anni della sua formazione filosofica.

34: Se fin qui le strutture dell'essere nel mondo [comprensione, interpretazione, discorso; ma c'era già la strumentalità] potevano ancora far pensare una forma di trascendentalismo in Heidegger stesso, ora questo possibile equivoco viene dissipato. L'essere-nel-mondo non è mai un soggetto



puro perché non è mai uno spettatore disinteressato delle cose e dei significati; il “progetto” dentro cui il mondo appare all’esserci non è una qualche apertura della “ragione” come tale (come l’a priori kantiano), ma è sempre un progetto “qualificato”, potremmo dire “tendenzioso”. L’affettività non è un accidente che si ponga accanto alla pura visione teoretica delle cose come un aspetto distinguibile, da cui anche si possa prescindere (in uno sforzo di conoscenza disinteressata [come voleva la logica antipsicologista e come ha tornato a dimostrare impossibile Quine con il suo convenzionalismo antropologico]).

35: Il mondo non ci sarebbe accessibile se non avessimo una precomprensione di esso come totalità di significati; ma questa precomprensione, ora, ci appare costitutivamente legata a una tonalità emotiva determinata [i significati non sono astratti ma dipendono dall’affetto sentimento, a cui sono legati]. Fino a che l’analisi si mantiene al livello della comprensione e dell’interpretazione, l’esserci può ancora forse apparire come il soggetto kantiano. Ciò che lo distingue radicalmente è proprio il suo non essere “puro” come la ragione kantiana. E questa impurità [Heidegger ha portato l’impurità in filosofia?] emerge dalla considerazione della situazione affettiva.

La situazione affettiva rivela il fatto che il progetto che costituisce l’esserci è sempre un “progetto gettato”, e cioè mette in luce la finitezza [mancanza di un libero arbitrio prima della nascita – che Sartre colmerà con la sua categoria di “scelta”] dell’esserci. Nella situazione affettiva, infatti, noi ci troviamo ad essere senza potercene dare, radicalmente, ragione. L’esserci è finito in quanto il progetto sul mondo che costituisce il suo essere non è un presupposto che egli possa “risolvere” e consumare, come voleva Hegel. Il mondo ci appare sempre, originariamente, alla luce di una certa disposizione emotiva: gioia, paura, anche disinteresse e noia [questo è esistenzialismo novecentesco (ellenistico) contro il concettualismo astratto sette/ottocentesco (classicismo)]. Tutti i singoli affetti sono possibili solo come specificazioni del fatto che l’esserci non può essere nel mondo (e quindi le cose non possono darglisi) se non alla luce di una tonalità affettiva che, radicalmente, non dipende da lui [ma dal caso o storia].

Se la situazione affettiva è un aspetto costitutivo (non solo accidentale) del nostro essere aperti al mondo, quindi entra a costituire il modo stesso in cui le cose si danno, e cioè sono; e se, d’altra parte, essa è qualcosa in cui ci troviamo senza potercene dare ragione, la conclusione sarà che la situazione affettiva ci mette di fronte al fatto che il nostro modo originario di prendere e comprendere il mondo è qualcosa che ci sfugge nei suoi fondamenti [perché siamo nati? E perché siamo nati in questo tempo famiglia carattere aspetto fisico?]; senza essere d’altra parte una caratteristica trascendentale di una ragione “pura”, giacché invece l’affettività è proprio quanto ciascuno di noi ha di più proprio, individuale, mutevole [a sfuggirci e ad essere enigma non è il mistero metafisico trascendentale ma il concreto quotidiano del nostro comportarci ed agire]. È soprattutto questo ultimo aspetto quello su cui Heidegger insiste nella illustrazione del concetto di progetto gettato.

36: L’esserci non è il soggetto trascendentale; è vero che, come quello, apre e rende possibile il mondo mediante la sua apertura; ma questo suo essere aperto al mondo non è a sua volta una “struttura” trascendentale e pura; è un *fatto*, un *che*, ben determinato e qualificato per ciascun esserci, che si manifesta nella affettività come aspetto costitutivo del progetto. L’esserci è così finito in quanto, pur essendo quello che apre e fonda il mondo, è a propria volta gettato in questa apertura, essa non gli appartiene né come qualcosa di cui possa disporre, né come una determinazione trascendentale di ogni oggetto come tale. Questa struttura gettata dell’esserci è ciò che Heidegger chiama la effettività [caso concreto] dell’esistenza.

Effettività e *Geworfenheit* (essere-gettato) sono espressioni sinonime che mettono in luce il vero senso della *pre*-struttura .. legata al circolo comprensione-interpretazione. Il *pre* che si rivela in questo circolo, il fatto che la conoscenza non possa essere altro che articolazione di una precomprensione in cui l’esserci già sempre si trova, non è altro che la finitezza costitutiva

dell'esserci. Al soggetto puro neokantiano si sostituisce un esserci concretamente de-finito, cioè anche .. storicamente situato.

37: Con la nozione di essere-gettato [e come si fa a scegliere (Sartre) se si è gettati? – essendo gettati nella scelta (apertura)? o liberi nella convenzione perché libertà è cosa convenzionale?] si raggiunge il nocciolo della tematica più propriamente “esistenzialistica” di Heidegger, il punto in base al quale, nonostante i limiti che la definizione presenta nei confronti del suo pensiero [rivolto in ultima analisi all'Essere (e quindi metafisico, anche se risolve la metafisica immanentisticamente identificando l'Essere con l'Esserci o uomo)], la sua appartenenza alla “filosofia dell'esistenza” appare un fatto indiscutibile. La sua polemica contro il trascendentalismo neokantiano ha un senso fondamentalmente analogo a quella di Kierkegaard contro Hegel: si tratta sempre di rivendicare la finitezza dell'esserci contro concezioni che vedono l'uomo come puro occhio del mondo. Anche il rifiuto heideggeriano della nozione di semplice-presenza assume qui la sua giusta luce; esso non è diretto a rivendicare una dipendenza idealistica del mondo dall'io; l'essere come obiettività viene negato proprio in quanto esso è correlativo di un io concepito come puro occhio [cfr. Nabokov, L'occhio], come spettatore della verità in quanto darsi nella presenza.

Finitezza e *Geworfenheit* significano che il progetto, che l'esserci è, [l'uomo] è sempre concretamente qualificato, come appare dall'analisi della situazione affettiva. C'è un tipo di qualificazione del progetto che Heidegger tematizza esplicitamente, e che ha una funzione fondamentale in *Essere e tempo*, anche se proprio intorno a questo nascono molteplici problemi, non risolvibili probabilmente nell'ambito dell'opera, e cioè la distinzione tra esistenza autentica e esistenza inautentica [si ritorna ad una assiologia dualistico/metafisica/religiosa]. Questa distinzione, che solo in base alla nozione di finitezza ora raggiunta trova una sua prima giustificazione, compare in *Essere e tempo* fin dalle prime pagine, e si ripresenta spesso, sempre di scorcio, senza mai trovare una definizione in termini formalmente precisi. In essa si nasconde sicuramente uno dei nuclei problematici che rimangono parerti dopo *Essere e tempo* e che muovono in modo sotterraneo il successivo sviluppo del pensiero heideggeriano.

38: L'essere-gettato è l'effettività dell'esserci, cioè il fatto che esso ha già sempre un certo modo globale di rapportarsi al mondo comprendendolo, modo globale che è attestato nella situazione affettiva e nella comprensione. Ora, come si attua concretamente per l'esserci questo originario possesso di una preliminare presa e comprensione globale del mondo? Nella quotidianità media a cui l'analitica esistenziale si attiene come suo punto di partenza, la preliminare comprensione del mondo che costituisce l'esserci si attua come partecipazione irriflessa e acritica a un certo mondo storico-sociale, ai suoi pregiudizi, alle sue propensioni e ai suoi rifiuti, al modo “comune” di vedere e giudicare le cose. Se cioè ci domandiamo che cosa significhi, in concreto, che l'esserci ha già sempre una certa comprensione del mondo, anche emotivamente qualificata, la prima risposta che troviamo è che, di fatto, l'esserci incontra il mondo già sempre alla luce di certe idee che ha respirato nell'ambiente sociale in cui si trova a vivere. L'uomo non impara a usare il mondo, come totalità di strumenti, provando di fatto ad adoperare tutti gli strumenti singoli; egli vede usare gli strumenti dagli altri, e più ancora ne sente parlare. Alla nozione di mondo come totalità di strumenti si collega dunque immediatamente il fatto che l'esserci è nel mondo insieme ad altri esserci, è *essere-con*. “L'esserci è innanzitutto e per lo più presso il ‘mondo’ di cui si prende cura. Questa immedesimazione-in ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del ‘si’”.

39: Proprio perché nella manipolazione delle cose è sempre insieme ad altri, l'esserci ha la tendenza a comprendere il mondo secondo l'opinione comune, a pensare quello che si pensa, a progettarsi cioè in base all'anonimo *si* della mentalità pubblica. Anche quando in concreto si contrappone agli altri, l'esserci per lo più lo fa rimanendo negli schemi del *si*: “Ci teniamo lontani dalla ‘gran massa’ come ci *si* tiene lontani, troviamo ‘scandaloso’ ciò che *si* trova scandaloso”. Nel mondo del “*si*” [carcere convenzionale di livello sociale] dominano la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco: il

carattere comune di tutti questi fenomeni è che, in essi, l'esserci ha l'impressione di "comprendere tutto senza alcuna preliminare appropriazione della cosa". Le opinioni comuni si condividono non perché le abbiamo verificate, ma solo perché sono comuni. Al posto della appropriazione originaria della cosa, subentra il puro allargamento e la pura ripetizione di ciò che è stato detto.

Questa appartenenza al mondo del "si" non è solo un limite negativo, e soprattutto non è qualcosa che si possa immaginare di evitare con una scelta deliberata. "L'esserci può anche non sottrarsi mai a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è cresciuto. In esso, da esso e contro di esso si realizza ogni comprensione genuina". In quanto sempre anzitutto gettata nel mondo del "si", l'esistenza è sempre originariamente inautentica [ma se si ha esistenza solo socialmente o per il "si"!]. In questo senso, all'essere gettato è connessa quella che Heidegger chiama la costitutiva *deiezione* [alienazione in quanto il proprio essere è etero-indotto e non auto-indotto]. Deiezione significa che "l'esserci, innanzitutto e, entro certi limiti, sempre, è consegnato a questo stato interpretativo", cioè alla mentalità [logica] del *si*.

40: Che cos'è, in contrapposto a ciò, l'autenticità? Quando introduce i termini, Heidegger dice che l'esserci può essere autentico o in autentico in quanto, essendo egli stesso la propria possibilità, "può, nel suo esserci, o 'scegliersi', conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto" [è autentico l'esserci quando l'uomo è UMANISTICAMENTE artefice di se stesso (Heidegger ha scritto una "Lettera sull'umanismo")]. D'altra parte l'inautenticità sembra caratterizzata essenzialmente dall'incapacità di arrivare a una vera apertura verso le cose, a una vera comprensione, giacché invece di incontrare la cosa stessa si mantiene nelle opinioni comuni. L'autenticità (*Eigentlichkeit*) è presa da Heidegger nel senso etimologico letterale, in quanto connessa con l'aggettivo "proprio" (*eigen*): autentico è l'esserci che si appropria di sé, cioè che si progetta in base alla possibilità più sua. Questo tema, che si svilupperà e avrà la sua esatta esplicazione nella seconda sezione dell'opera, si interseca ora con l'aspetto conoscitivo che abbiamo visto venire in primo piano nell'analisi del *si*: l'esserci inautentico è incapace di aprirsi davvero alle cose; esso non possiede quella "purezza e conformità al fatto" che sono proprie del discorso e della comprensione. Che nesso c'è tra il non scegliersi nella propria possibilità, il non appropriarsi davvero di sé, e l'incapacità di arrivare alle cose? E, anzitutto, come si può configurare, nella prospettiva heideggeriana, un "arrivare alle cose"? [chi non è artefice nel proprio destino è deficiente eticamente, esteticamente e intellettualmente]

Cominciamo da questo secondo problema. Si è visto che per Heidegger la conoscenza non è il rapporto di un soggetto con un oggetto esterno da lui, ma invece l'articolazione di una comprensione di cui l'esserci dispone già sempre, e nella quale è già sempre in rapporto col mondo [sì questo è vero, non ci sono livelli; ma non nel senso ingenuo di Heidegger per il quale non v'è nessun convenzionalismo kantiano]. Se è così, però, sembra difficile distinguere tra una conoscenza "vera" e una "falsa", tra un discorso che scopra le cose e una pura chiacchiera. Entrambi sono infatti articolazioni di una certa pre-comprensione: anche il mondo del *si* è costituito da una precomprensione, è un "progetto" del mondo.

41: Là dove parla del circolo comprensione-interpretazione, Heidegger scrive che "in esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è affermata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione [sono i termini costitutivi della precomprensione] dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema [la scientificità per Heidegger si identificherebbe quindi con la soggettività libera – in che senso può parlarsi di soggettività libera per la percezione del riverbero materico?]".

C'è dunque una precomprensione che non si limita ad esprimere l'appartenenza al *si* della situazione storico-sociale, ma emerge in qualche modo dalla cosa stessa: non nel senso,

ovviamente, che la cosa si dia in qualche modo come semplice-presenza, ma nel senso che la precomprensione davvero aprente è il nostro concreto rapporto con la cosa. La chiacchiera parla di tutto, anche e specialmente delle cose con cui non ha un rapporto diretto; l'autenticità è *appropriazione* anche e fundamentalmente in questo senso, che si appropria della cosa rapportandosi direttamente ad essa. Tutto ciò, anche se ancora vago, è però attestato chiaramente dalla nostra comune esperienza: parlare con cognizione di causa si può solo quando si è sperimentato in qualche modo direttamente ciò di cui si parla; e questo sperimentare non è mai inteso, anzitutto, come incontro di un soggetto con un "oggetto", ma come un rapporto più complesso, quale è quello che si esprime per esempio nell'espressione "fare un'esperienza" o "avere un'esperienza" (si pensi al senso che "fare delle esperienze" ha nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel).

42: L'incontro "diretto" con la cosa è dunque legato alla appropriazione della cosa come tale; ma poiché essa non è mai semplice-presenza, bensì strumento, appropriarsi della cosa vuol dire anche, più radicalmente, assumerla dentro il proprio progetto di esistenza. Da questo punto di vista si capisce come l'inautenticità del *si* consista nel fatto che il suo non è mai un vero "progetto"; le cose di cui parla il *si* non sono incontrate nell'ambito di un progetto concreto, deciso e scelto davvero da *qualcuno*. Cioè: se le cose sono strumenti, e lo strumento è tale solo nel progetto, il progetto implica però una scelta [che per Sartre è inevitabile] e una decisione progettante; solo in un progetto così concretamente voluto le cose sono davvero quello che sono. Il "progetto" del *si* non è mai decisione di qualcuno; è solo una specie di sfondo, di cui la scelta del singolo ha bisogno appunto solo come sfondo da cui staccarsi. Nel *si*, le cose, slegate da un vero progetto, non si presentano nella loro vera natura di possibilità, ma solo come "oggetti"; anche la visione dell'essere delle cose come semplice-presenza si rivela così come legata all'inautenticità e alla mancanza di appropriazione che caratterizza il *si*. L'incontro con le cose, la conoscenza vera, implica invece una specie di assunzione di responsabilità da parte dell'esserci: questo tema sarà al centro della seconda sezione di *Essere e tempo*. Il termine assunzione di responsabilità non sta qui a significare che Heidegger privilegi l'autenticità come una condizione moralmente migliore. Egli esclude che la distinzione tra autentico e in autentico abbia, almeno nell'analitica esistenziale, un significato morale.

43: L'analitica esistenziale si limita a rilevare che le cose si presentano davvero nella loro natura di possibilità aperte solo nell'ambito di un progetto deciso; nel mondo del *si*, esse si danno solo in maniera decaduta e "deietta", cioè in un modo che non è un altro da quello in cui esse sono nell'esistenza autentica, ma solo una derivazione impoverita di questo. All'analisi però non interessa stabilire quale sia il modo "migliore", ma solo quale sia il modo originario da cui l'altro dipende. E questo modo originario, che rende possibile quello meno originario, è il progetto deciso dell'esistenza autentica [Nietzsche: scelta e convenzioni inevitabili, che però non devono essere scelta della scelta e convenzione della convenzione].

È questa la conclusione della prima sezione di *Essere e tempo*. I risultati dell'analisi condotta fin qui sono riassunti nella definizione dell'esserci come *cura* (*Sorge*), che equivale a ciò che abbiamo sopra indicato con il termine generico di "assunzione di responsabilità" (in senso non morale). La cura è "avanti-a-sé-esser-già-in" (un mondo) in quanto esser-preso (l'ente che si incontra dentro il mondo)". La cura è l'essere dell'esserci sia nella sua modalità autentica, sia in quella inautentica; quest'ultima, però, non è che il modo di essere parziale, derivato e deietto delle strutture autentiche; per questo [perché la scelta è inevitabile] lo studio dell'esserci nel modo in cui si presenta nella quotidianità media conduce tuttavia alla scoperta delle strutture autentiche dell'esistenza.

44: C'è una ragione profonda del fatto che il passaggio alla seconda sezione dell'opera, cioè dall'analisi preparatoria a un livello più radicale, avvenga proprio attraverso il raggiungimento della nozione di essere-gettato e di deiezione. Si è già detto che il filo conduttore della ricerca heideggeriana è la concretizzazione di quell'io che il trascendentalismo pensava sempre come io

puro. Qui, invece, è apparso chiaro che l'io può fare quella funzione di apertura del mondo che il trascendentalismo gli assegna proprio nella misura in cui *non è puro*, ma è concretamente situato e deciso. Solo a un progetto qualificato e "finito" le cose possono apparire nella loro vera essenza di cose. Prima che si raggiungesse la nozione di essere-gettato e di autenticità, "poteva sembrare che l'essere-nel-mondo fosse un'armatura rigida all'interno della quale avessero luogo le relazioni possibili dell'esserci al suo mondo, senza che la 'armatura' stessa ne fosse coinvolta nel suo essere"; cioè l'esserci poteva venir scambiato con l'io trascendentale. Ma la nozione di *Geworfenheit* [essere-gettato] ha mostrato che il progetto stesso è storicamente qualificato, cioè è "finito". La finitezza e l'essere-gettato non sono semplicemente aspetti dell'esserci che si collochino accanto agli altri prima scoperti. Se è solo in quanto gettato che l'esserci può esser progetto, vuol dire che la *Geworfenheit* è la radice stessa di tutte le strutture esistenziali dell'esserci. Partiti dal rilievo che l'essere dell'esserci non si lascia pensare in termini di semplice-presenza, troviamo qui la ragione e il significato ultimo di questo fatto. L'esserci non è semplice-presenza perché è progetto gettato. A questo punto l'analisi preparatoria si chiude e viene raggiunto un livello più radicale e originario di fondazione, sul quale, come è caratteristico del metodo heideggeriano, i risultati dell'analisi precedente vengono "ripetuti", cioè ritrovati nel loro fondamento.

45: Questa ulteriore e più originaria fondazione dei risultati dell'analitica condurrà Heidegger alla messa in chiaro del carattere costitutivamente temporale [e tempo è storia] dell'esserci, e quindi lo avvicinerà ulteriormente allo scopo della sua ricerca, che è quello di elaborare il rapporto essere-tempo [l'esserci è ciò che deriva dall'inserimento del tempo nell'essere]. Il primo passo in questa direzione si compie riconoscendo che il carattere solo preparatorio e provvisorio dell'analisi condotta fin qui è fondato nella mancanza di autenticità e di totalità. È vero che l'orientamento dell'analisi sull'esserci nella sua quotidianità media voleva proprio essere un modo di garantirsi una visione totale, non preliminarmente limitata, del suo essere. Ma questa accezione di totalità, guardata più a fondo, si svela anch'essa come inadeguata, in quanto ancora implicitamente ispirata da una visione dell'esserci come semplice-presenza. Che cosa significa, per l'esserci, essere un tutto? Se l'esserci è essenzialmente poter-essere, non potremo mai incontrarlo come un tutto. Il fatto di partire dalla quotidianità media come luogo di "tutte" le possibilità dell'esserci assume implicitamente queste possibilità come semplici-presenze, da tener davanti agli occhi nel loro insieme senza trascurarne nessuna. D'altra parte, partendo dalla quotidianità media, siamo stati condotti a considerare l'esserci nel suo modo di essere inautentico, e solo alla fine siamo pervenuti a una nozione di autenticità, tuttavia ancora imprecisa e approssimativa.

46: Assumiamo con Heidegger, il filo conduttore della totalità: in che senso l'esserci, che è sempre come aver-da-essere, può essere un tutto? Non si può pretendere di sperimentare l'esserci come totalità nel senso della semplice-presenza, perché è costitutivo per lui l'essere possibilità aperta. Tuttavia, si può dire, l'esserci non è sempre nel modo della possibilità; esso infatti muore, viene dunque un momento in cui quella struttura di aperta incompiutezza non è più tale [ma la morte non è, davvero, un problema filosofico]. La morte, come fatto biologico, non rappresenta tuttavia il compimento della totalità dell'esserci: pensarla così significherebbe pensare l'essere come semplice-presenza; esso sarebbe compiuto quando a tutti gli altri suoi modi di essere viene ad aggiungersi anche l'esser-morto. Il morire, però, non è un fatto che si aggiunge ad altri completando la totalità dell'esserci: giacché, quando è morto, l'esserci, lungi dall'essere un tutto, non *ci* è più.

Questo discorso però non può concludersi semplicemente negando che la morte sia una possibilità dell'esserci (secondo il ragionamento epicureo per cui quando ci sono io la mia morte non c'è e quando ci sarà la mia morte io non ci sarò più: per cui essa in fondo non mi riguarda). In che senso, allora, può venir pensata come una possibilità dell'esserci, cioè non solo come un *fatto* che accade agli altri e che, a me, non è *ancora* accaduto? Heidegger ha insistito ripetutamente, in tutta la prima sezione di *Essere e tempo*, sul fatto che gli esistenziali non possono venir pensati in termini di

semplice-presenza ma come possibilità. Anche la morte dell'esserci non può dunque venir concepita solo come un fatto non ancora presente e che poi lo sarà. Bisogna vedere se e in che termini può venir pensata come una possibilità esistenziale, cioè come un elemento che entra a costituire, non accidentalmente, l'attuale essere dell'esserci come progetto.

46-47: Il primo aspetto della morte che ci si impone è la sua insuperabilità. Non solo la morte, a differenza delle altre possibilità dell'esistenza, è una possibilità a cui l'esserci non può sfuggire; ma, rispetto a ogni altra possibilità, è caratterizzata dal fatto che, al di là di essa, nulla è più possibile per l'esserci come esser-nel-mondo. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni altra possibilità, "la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci". La morte è la possibilità più propria dell'esserci: ciò si può vedere testimoniato dal fatto che tutti muoiono, e cioè che tale possibilità è coesistente all'esserci; ma la radice del fatto empirico che tutti muoiono è che la morte è la possibilità più propria dell'esserci in quanto lo tocca nel suo stesso *ci*, nella sua stessa essenza di progetto, mentre ogni altra possibilità si colloca all'interno del progetto stesso, come suo modo di determinarsi.

47: Che cosa significa questa prima delimitazione ontologica della morte per il problema della totalità dell'esserci? Da un lato, la morte è la possibilità più propria, e cioè autentica (si ricordi il nesso autentico-proprio: *eigen-eigentlich*) dell'esserci; d'altra parte, in quanto non è mai sperimentabile come "realtà" (almeno la mia morte, per me), essa è autentica possibilità, cioè possibilità che rimane permanentemente tale, che non si realizza mai, almeno finché l'esserci c'è [Epicuro]. Essa è dunque *possibilità autentica e autentica possibilità*: su questa base viene in chiaro la funzione che essa ha nel costituire l'esserci come un tutto (che è poi, in ultima analisi, quello di una totalità storicamente coerente e diveniente). La morte, infatti, come possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità, lungi dal chiudere l'esserci, lo apre alle sue possibilità nel modo più autentico [perché chi sa che deve morire vive in funzione di questo, non lasciandosi schiacciare ma sfruttando al meglio la vita]. Ciò implica però che essa venga assunta dall'esserci in modo autentico, cioè sia esplicitamente riconosciuta da lui come la sua possibilità più propria. Tale assunzione della morte come possibilità autentica è l'*anticipazione* della morte; che non significa un "pensare alla morte" nel senso di tener presente che dovremo morire, ma piuttosto equivale alla assunzione di tutte le altre possibilità nella loro natura di pure possibilità.

L'anticipazione della morte si identifica con il riconoscimento della non definitività di ognuna delle possibilità concrete che la vita ci presenta. L'esserci, in tal modo, non si irrigidisce progettandosi "definitivamente" in base a una o all'altra di queste possibilità, ma rimane continuamente aperto: solo questo gli garantisce di potersi sviluppare oltre le singole possibilità che via via realizza.

È chiaro ora in che senso la morte svolga una funzione decisiva nella costituzione dell'esserci come totalità autentica: anticipandosi nella propria morte, l'esserci non è più disperso e frammentato nelle singole possibilità irrigidite e isolate, ma le assume come *proprie* possibilità, da collegare in un processo di sviluppo sempre aperto appunto in quanto sempre essente-per-la-morte. La morte [è cosa o limite positivo; è bussola, direzionalità] possibilizza le possibilità, le fa apparire veramente tali, e con ciò le mette in possesso dell'esserci che non si attacca a nessuna di esse in modo definitivo, ma le inserisce nel contesto sempre aperto del proprio progetto di esistenza. Fin d'ora possiamo dire che solo e proprio in quanto anticipante la propria morte come possibilizzazione della possibilità l'esserci ha una storia, cioè uno svolgimento unitario, di là dalla frammentarietà e dalla dispersione.

50: La nozione di anticipazione della morte mette in luce che cosa, precisamente e concretamente, possa essere l'esistenza autentica.

Ora che abbiamo precisato la nozione di autenticità-totalità mediante quella di anticipazione della morte, si tratta di vedere se, sul piano esistenziale, e cioè non nella riflessione filosofica ma nella

vita concreta, l'essere-per-la-morte si presenti come effettivo termine di una alternativa che l'esserci può scegliere.

51: Nella quotidianità media, inautentica e deietta in cui l'esserci si presenta, come è possibile il passaggio all'esistenza autentica? È appena il caso di avvertire che, data la distinzione tra esistente [concreto] ed esistenziale [astratto], non si può pensare che il passaggio possa essere provocato da un qualunque richiamo filosofico all'autenticità. Bisogna vedere che cosa c'è nella stessa esistenza quotidiana che rende possibile qualcosa come un "farsi autentico" da parte dell'esserci.

Ora, quello che anche il parlare comune chiama la "voce della coscienza", costituisce proprio quel fenomeno esistente da cui può partire il "farsi autentico dell'esserci". Questa voce non dice nulla di discutibile e di comunicabile, e perciò si può anche dire che parla come silenzio. Essa si limita a richiamare l'esserci a se stesso. Il che vuol dire che non comanda contenuti precisi (in ciò è analoga all'imperativo kantiano), ma solo chiede all'esserci di assumere qualunque concreta possibilità non perché così *si fa*, ma come possibilità *propria* [l'imperativo di essere se stessi]. Poiché l'esserci vive sempre anzitutto nella dispersione e nell'inautenticità, la coscienza parla "negativamente", nel senso che è come un far presente all'esserci una *colpa* [alienazione/conformismo] in cui egli già sempre si trova.

52: Nella voce della coscienza ci si annuncia una originaria colpevolezza [che si torna ad Adamo ed Eva?!] dell'esserci che non è conseguente a nessun atto colpevole, ma anzi costituisce il fondamento e la base della possibilità di qualunque singola colpa. La colpa che ci è messa davanti dalla voce della coscienza non è solo la deiezione, cioè l'essere-gettato. La *negatività* a cui sempre allude il concetto di colpa (una colpa è detta anche comunemente una "mancanza"), è la negatività che caratterizza l'essere-gettato, e che si manifesta nella deiezione dell'esistenza quotidiana. Nella chiamata della coscienza l'essere deietto dell'esistenza inautentica rappresenta la situazione negativa e di dispersione in cui l'esserci già sempre si trova e dalla quale deve uscire ritrovando se stesso. Ma l'inautenticità quotidiana è fondata nell'essere-gettato: è anzitutto l'essere-gettato [Coran: l'inconveniente di esser nati] che si trova ad essere senza averlo scelto e voluto, dunque in una situazione in cui si tratta di prendere coscienza [e prendere in mano i propri anni (Pico) e non subire ma agire il mondo]. Heidegger riassume tutto questo complesso ragionamento col dire che la nullità (negatività) dell'esserci a cui ci pone dinanzi la coscienza con la nozione di colpa è il fatto che l'esserci è il "fondamento di una nullità". Come esserci, esso è quell'ente che è nella forma dell'aver da essere, cioè che ha da essere il fondamento di sé; ma d'altra parte, in quanto gettato, l'esserci non può disporre di questo suo essere-gettato, nel quale già sempre si trova. [tragedia: siamo solo nella misura in cui siamo artefici del nostro destino, in cui siamo noi a scegliere; e però, la prima scelta, quella che ci ha fatto nascere, non è dipesa da noi].

Quale risposta richiede la voce della coscienza? Poiché essa parla nel modo del silenzio, ascoltarla non può significare prendere atto di ciò che dice e poi vedere che conto se ne deve fare. Ascoltare la voce della coscienza si può solo col rispondervi, e cioè uscendo dall'anonimità del *si* per decidersi "in proprio". La decisione implica che le possibilità entro le quali l'esserci inautentico è disperso vengano scelte come *proprie*. Ma sceglierle come proprie vuol dire, insieme, sceglierle come vere possibilità e in rapporto alla possibilità più propria, cioè alla morte. La decisione che risponde alla voce della coscienza rendendo autentico l'esserci non è solo una presa di responsabilità rispetto a questa o a quella possibilità esistente, ma è *decisione anticipatrice della morte*.

53: è a questa nozione di decisione anticipatrice della morte che si collega il concetto heideggeriano di temporalità come senso dell'essere dell'esserci. In quanto anticipazione della morte, la decisione è un'autentica possibilizzazione delle possibilità, non si irrigidisce su nessuna particolare realizzazione raggiunta: essa ha un ad-venire, un futuro. D'altra parte, la decisione anticipatrice della morte è una uscita dallo stato di inautenticità: ma questo stato è riconosciuto come tale solo

nella decisione che ascolta la voce della coscienza: in questo senso la decisione, aprendosi al proprio avvenire, assume anche su di sé, riconoscendola per la prima volta, la propria colpevolezza, come ciò in cui si trova *già* sempre e da cui deve uscire. L'essere-gettato come esser colpevole è il *passato* dell'esserci. In quanto poi la decisione anticipatrice possibilizza come vere possibilità le possibilità *effettive*, essa apre a vedere concretamente tali possibilità, fa sì che si *presentino* all'essere.

53-54: Per capire la portata di questa fondazione heideggeriana della temporalità (con le sue tre dimensioni: passato, presente e futuro) bisogna tener presenti tre cose: a) anzitutto, che essa vuol essere una vera fondazione della temporalità come tale, e non solo la messa in luce di un "aspetto temporale" dell'esserci. Se, come Heidegger ritiene, non possiamo pensare né l'ente in generale né, soprattutto, l'esserci sul modello della semplice-presenza, neanche il tempo potrà più venir concepito in riferimento a tale modello. L'ente intramondano ci ha rimandato all'esserci; è chiaro quindi che non sul modello dell'ente, ma solo nell'esserci potremmo trovare le basi per concepire adeguatamente il tempo, che del resto si è sempre sottratto al modo di pensare della metafisica. La metafisica ha infatti sempre saltato il problema del rapporto essere-tempo, pensando senz'altro l'essere come la presenza.

b) Tuttavia, per Heidegger, non si tratta qui solo di fondare la nozione di tempo nella struttura esistenziale dell'esserci; il tempo non è stato "cercato", ma si è presentato da sé come il vero senso del discorso fin qui condotto sull'esserci. Ora, l'essere dell'esserci si definisce unitariamente come cura. Il senso stesso della cura è la temporalità.

"Solo in quanto determinato dalla temporalità, l'esserci rende possibile a se stesso quell'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio dalla decisione anticipatrice. *La temporalità si rivela come il senso della cura autentica*".

Non è che la temporalità si fondi sulla decisione (col che avremmo solo raggiunto una spiegazione del tempo in base all'uomo); ma la decisione è possibile solo come fatto temporale, sicché l'esserci è costituito radicalmente dalla temporalità.

c) Da quanto precede risulta la differenza dell'impostazione heideggeriana da quella agostiniana (del tempo come *distensio animi*) variamente ripresa e ripetuta nella storia della filosofia. Non solo, però, Heidegger si distingue da Agostino perché la sua non è una fondazione della temporalità nelle dimensioni della coscienza. Il significato del suo discorso non coinvolge solo il tempo o solo l'essere dell'uomo, ma l'essere come tale. L'analisi preparatoria condotta nella prima sezione di *Essere e tempo*, attraverso la scoperta della strumentalità e delle sue implicanze, ha messo in luce che l'essere ha una peculiare connessione con l'esserci: le cose vengono all'essere solo in quanto si collocano nel progetto aperto dall'esserci; e l'esserci è solo come cura. Scoprire ora che il senso unitario delle strutture della cura è la temporalità apre appunto la via all'ulteriore elaborazione del rapporto tra essere e tempo (elaborazione che non ci è poi verificata, almeno in quest'opera, che resta incompiuta).

55: .. soprattutto nella filosofia dell'ottocento, il problema dell'essere si è venuto sempre più legando con quello della storia.

Il cammino di *Essere e tempo*, tuttavia, si può ritenere concluso con la messa in chiaro della temporalità come senso dell'essere dell'esserci è [la storia come senso dell'uomo], il che dovrebbe costituire la via di passaggio alla terza sezione progettata, che doveva intitolarsi "Tempo ed essere".

56: Heidegger era partito dal rilievo che la metafisica ha sempre pensato l'essere sul modello della semplice-presenza, mostrando così di privilegiare, senza esplicita fondazione, una dimensione del tempo, il presente. Qual è il fondamento di questa originaria connessione dell'essere col tempo, e in specie con una particolare determinazione del tempo, il presente? L'ontologia fondamentale è proprio quella riflessione filosofica che mette in questione tali fondamenti non discussi della



metafisica, e cioè che cerca una autentica fondazione della metafisica stessa [allora è un metafisico Heidegger!]. Ora, per risolvere il problema di tale fondazione bisogna anzitutto riesaminare quegli aspetti che la metafisica ha dato per scontati, e che scontati non sono [Nietzsche; filosofia analitica]; e anzitutto porre in questione l'essere dell'uomo, che con il suo carattere di "spirito vivente" si rifiuta radicalmente ad essere pensato in base agli schemi della metafisica. Già il primo approccio all'esserci ci ha condotto a riconoscere esplicitamente l'inadeguatezza della nozione di semplice-presenza per descriverne il modo di essere proprio. E procedendo abbiamo scoperto che il senso unitario delle strutture dell'esserci ci ha condotto a riconoscere esplicitamente l'inadeguatezza della nozione di semplice-presenza per descriverne il modo di essere proprio. E procedendo abbiamo scoperto che il senso unitario delle strutture dell'esserci è la temporalità. Poiché, d'altra parte, l'essere ci è apparso possedere un peculiare rapporto con l'essere dell'uomo (giacché è solo nel progetto aperto e istituito dall'uomo che gli enti vengono all'essere), siamo indotti a ipotizzare che il carattere temporale dell'esserci significhi una certa "temporalità" dell'essere stesso, temporalità che per ora non è meglio definita. Dovremo aspettarci perciò che in analogia ai passi finora fatti, come la temporalità si è rivelata alla base delle strutture della cura, così la temporalità dell'essere stesso si manifesti come la "base" più originaria della temporalità dell'esserci.

57: Che l'esserci disponga originariamente di una certa comprensione dell'essere è attestato dal fatto che la nozione di essere egli non la "ricava" dall'ente intramondano, giacché invece questo ente viene all'essere in quanto entra nel progetto che l'esserci apre e fonda; il che implica che si dia un trascendimento dell'ente da parte dell'esserci, un suo rapportarsi all'essere prima e più fondamentalmente che all'ente. Ma come, sulla base, di questa trascendenza, si può costituire il discorso filosofico che parla dell'essere?

Heidegger dirà più tardi che *Essere e tempo* è rimasto interrotto per il venir meno del linguaggio [Wittgenstein], cioè per l'impossibilità di sviluppare la ricerca disponendo solo del linguaggio filosofico ereditato dalla tradizione metafisica (dominata dall'idea di essere come presenza) .. la metafisica in quanto eredita di un linguaggio e di un insieme di schemi mentali appare come il principale impedimento a passare dalla comprensione implicita dell'essere, che l'esserci sempre ha, a una comprensione filosofica. In questi due termini della questione: significato e storia della metafisica; comprensione dell'essere e linguaggio ad essa adeguato, si può vedere indicato, riassuntivamente, il compito che i risultati di *Essere e tempo* pongono all'ulteriore riflessione heideggeriana.

58: *Essere e tempo* muove dalla constatazione che l'essere, nella tradizione filosofica europea, viene pensato sul modello della semplice-presenza. Ma la presenza è solo una delle dimensioni del tempo: si tratta allora di mettere in chiaro il fondamento della metafisica (intesa, per ora, come quella dottrina dell'essere che si ritrova, sostanzialmente identica, al fondo di tutto il pensiero europeo), analizzando il rapporto essere-tempo. Questo rapporto, di fatto, non è poi tematicamente discusso in *Essere e tempo*, perché l'opera si ferma prima; però è stato raggiunto almeno il risultato di mettere in luce la connessione peculiare che lega l'essere – come apparire dell'ente nel mondo – all'esserci; e il carattere costitutivamente temporale e storico dell'esserci.

60: Circa l'uso del termine "metafisica" è bene anticipare fin d'ora, per chiarezza, lo sviluppo del suo significato nelle opere di Heidegger. Già in *Essere e tempo* (par. 1 e 6, che parla della necessità di una "distruzione della storia dell'ontologia": giacché "nonostante tutto l'interesse per la 'metafisica' [essere astratto], il problema del senso dell'essere [essere concreto, ci] è caduto nell'oblio") il pensiero che pensa l'essere in base alla semplice presenza è considerato un pensiero "infondato", che dimentica il problema vero a cui dovrebbe porre attenzione. Tuttavia il termine metafisica .. almeno fino allo scritto sulla verità del 1930, sta ancora a indicare in generale quel pensiero che si pone il problema dell'essere oltre (*meta*) l'ente come tale. In questo senso, la prolusione su *Che cos'è la metafisica?* [1929] dirà che la metafisica è connaturata con lo stesso

esserci dell'uomo, in quanto, come si è visto in *Essere e tempo*, la conoscenza dell'ente implica già sempre una preliminare comprensione dell'essere dell'ente, cioè il “progetto” dentro cui l'ente viene all'essere, apparendo nella presenza; ossia implica un costitutivo [quindi l'esserci ha per essenza una spinta metafisica] trascendimento dell'ente da parte dell'esserci, che, comprendendo l'essere, va già sempre *oltre* l'ente come tale.

61: Tuttavia, nella storia del pensiero occidentale, questo trascendimento dell'ente nella direzione di una consapevolezza dell'essere ha sempre di fatto comportato un “errore”, cioè ha sempre avuto la tendenza a concepire l'essere sulla base della semplice-presenza [Heidegger dice sì al trascendimento ma lo vuole in un certo modo; non dice insomma no alla metafisica ma a un suo certo tipo]. A partire dallo scritto *Introduzione alla metafisica*, del 1935, il termine metafisica viene così ad assumere in Heidegger una connotazione decisamente negativa: metafisica è tutto il pensiero occidentale in quanto non ha saputo mantenersi al livello della trascendenza costitutiva dell'esserci, mettendo l'essere sullo stesso piano dell'ente. Cioè: la conoscenza dell'ente presuppone nell'esserci una costitutiva preliminare comprensione dell'essere (il progetto), e questo è ciò che si intende per trascendenza dell'esserci rispetto all'ente; tale trascendenza si riflette nel fatto che, fin dagli inizi della storia del pensiero occidentale, la filosofia si pone il problema dell'*essere dell'ente*, cioè di che cosa sia ciò che costituisce l'ente come tale (la sua “essentità”: si pensi alla problematica aristotelica della *ousia*, e prima a Parmenide e a Platone: *Essere e tempo* porta proprio come epigrafe un passo del *Sofista* platonico); ma, ponendosi questo problema, il pensiero tende immediatamente a risolverlo in modo errato, cioè a pensare l'essere solo come il carattere comune di tutti gli enti, come una specie di concetto generalissimo e astrattissimo (di qui, poi, la vanificazione del concetto di essere e, per esempio, il rovesciamento dell'essere nel nulla nella *Logica* di Hegel), ricavabile dall'osservazione di ciò che tutti gli enti hanno di comune. Ma gli enti vengono pensati come semplici-presenze; anche l'essere, dunque, viene pensato in tutta la storia della filosofia occidentale, come semplice-presenza, cioè sul modello dell'ente, il quale a sua volta è inteso in un modo, come si è visto in *Essere e tempo*, semplicemente “derivato”. Vista così, la metafisica viene a coincidere con la comprensione (o non comprensione) dell'essere che ha l'esistenza inautentica; questa connessione di metafisica ed esistenza inautentica [alienazione; Nietzsche] è esplicitamente indicata nella *Introduzione alla metafisica*, ma esprime una tesi già implicita in *Essere e tempo*; essa diventa sinonimo di oblio dell'essere [come esserci], un termine che, nell'ulteriore sviluppo del pensiero heideggeriano, acquista una posizione centrale.

62: Come e perché “l'essere viene ‘innanzitutto’ ‘concepito’ a partire dalla semplice presenza [dallo statico e astratto e non dal divenire-concreto]”? Questo il problema della metafisica e della sua storia.

63: Come dice Heidegger in *Che cos'è la metafisica?*, l'essenza della metafisica non si può conoscere se non ponendo concretamente dei problemi tipici della metafisica stessa e cercando di risolverli: attraverso questa operazione verrà in luce l'essenza della metafisica stessa, e con essa, inevitabilmente, anche la questione del nesso essere-temporalità che ne sta alla base. Heidegger comincia dunque la sua riflessione sulla metafisica – che è poi la riflessione tesa a mettere in luce i caratteri di quella storica comprensione dell'essere nella quale ci troviamo gettati, come eredi di una certa tradizione e di un certo linguaggio – elaborando, sulla base dei risultati di *Essere e tempo*, alcune questioni metafisiche capitali. Tali questioni sono: il problema del fondamento e quello, ad esso legato, della “differenza ontologica”; il problema del nulla; il problema della verità.

64: le tre ricerche costituiscono un “ciclo” che si chiude con la conferenza sull'*Essenza della verità* del 1930, al quale si può considerare la prima opera del “secondo” [come Wittgenstein, anche questo] Heidegger.

Il saggio su *L'essenza del fondamento* parte dall'analisi del principio di ragion sufficiente, formulato esplicitamente come tale da Leibniz, ma presente in tutta la storia della metafisica come

principio di causalità. Secondo tale principio tutto ciò che esiste ha una causa o un fondamento, e la conoscenza dell'ente è quella che lo conosce nel suo fondamento (per Aristotele, per esempio, la scienza è il sapere delle cause o principi). Perché il principio di ragion sufficiente vale universalmente, cioè per tutti gli enti? Sulla base dei risultati di *Essere e tempo*, anche la validità di questo principio deve esser fatta risalire all'esserci: non si può infatti pensare che la validità del principio si fondi su un qualche carattere dell'essere inteso come qualcosa di obiettivo (cioè semplicemente-presente). Se gli enti vengono all'essere solo in quanto si collocano nel mondo come progetto aperto e istituito dall'esserci, la validità del principio di ragion sufficiente andrà riportata anch'essa all'esserci che istituisce il mondo in cui l'ente appare [anche questo principio sarà convenzione o prospettiva].

65: Ora, l'esserci, come cura, cioè in quanto “esser-già-avanti-a-sé-in (un mondo) come esser-preso (l'ente che si incontra nel mondo)” è costitutivamente qualcuno che, in quanto si progetta (apre il mondo) anche sempre assume la propria situazione, e in tal modo fa esser presente l'ente che gli si presenta: sono le tre dimensioni della temporalità dell'esserci, temporalità che costituisce il senso unitario della cura. L'esserci in quanto progetto gettato, cioè, ha già sempre una comprensione dell'essere dell'ente, comprensione che si articola in un *discorso* (il discorso è un esistenziale) in cui gli enti si concatenano tra di loro nella forma della *giustificazione o fondazione*. Ciò significa però che il principio di ragion sufficiente vale in generale solo perché c'è l'esserci che, progettandosi e assumendo la situazione, apre il mondo come *totalità* di enti, cioè come un insieme “sistematico”, legato da una struttura di giustificazione fondativa (si ricordi ciò che dice *Essere e tempo* sul mondo come totalità strumentale e di significati: questa totalità può essere tale solo nella forma di un sistema di rimandi, e dunque di giustificazioni e di fondazioni). Il principio di ragion sufficiente vale dunque perché c'è l'esserci come progetto gettato che apre il mondo. Il “vero” fondamento è allora l'esserci stesso in quanto, prima e più fundamentalmente che l'ente, comprende l'essere, apre cioè un orizzonte dentro a cui diventano visibili gli enti, ma l'orizzonte trascende e precede (non ovviamente in senso cronologico) gli enti. Ogni verità ontica (cioè ogni conoscenza dell'ente) suppone la verità ontologica (cioè la comprensione dell'essere: il progetto). Ma l'esserci come tale non è un “fondamento” nel senso in cui ne parla il principio metafisico di ragion sufficiente; in questo ambito, il fondamento o è a sua volta fondato, o, se è il fondamento ultimo, è ultimo in quanto si considera appunto come una semplice-presenza oltre la quale non si va, che si impone come tale proprio in quanto è, in qualche modo, presenza totale (il Dio come atto puro di Aristotele e della tradizione metafisica è, appunto, *atto puro* in quanto è tutto in atto, cioè tutto “realizzato”, una *presenza* totalmente dispiegata come tale).

66: L'esserci non può essere a sua volta fondato [Si – Popper: carattere autocorrettivo della scienza], perché è proprio lui [l'inventore della convenzione] che apre quell'orizzonte, il mondo, dentro cui si colloca ogni rapporto di fondazione [morte di ogni dio a forza di antropocentrismo]; d'altra parte non è neanche fondamento ultimo nel senso di essere una semplice-presenza oltre cui non si va, e da cui tutto “deriva” o “dipende”: non è una semplice-presenza perché esso *non è altro che un progetto*; non è qualcosa che “sia” e poi anche progetti il mondo, non esiste come “base” stabile di questo progettare. L'esserci, nella sua trascendenza, è fondamento, *Grund*, solo come *Abgrund*, come assenza di fondamento, come abisso senza fondo. Il positivo fondare dell'esserci che apre il mondo come insieme articolato nella forma della “giustificazione razionale” è dunque a sua volta radicato in una “mancanza di fondamento”, in una negatività che, tuttavia, appare tale solo in base all'idea metafisica di fondamento, ma che in verità apre e rende possibile ogni atto di fondazione all'interno dell'ente. Questo Heidegger intende dire quando, nella premessa scritta nel 1949, parla della “differenza ontologica” come tema di questo scritto sul fondamento. Differenza ontologica, altra espressione che negli scritti heideggeriani più recenti ha una posizione centrale, è quella per cui l'essere si distingue dall'ente e lo trascende (“L'essere è il *trascendens* puro e

semplice”), essendo la luce entro cui l’ente si fa visibile. La negatività dell’*Ab-grund* che l’esserci stesso esprime appunto la differenza ontologica, cioè il fatto che l’essere (di cui l’esserci deve avere una comprensione preliminare per far apparire, cioè per rendere possibile, l’ente come tale [uomo metaxù fra essere ed ente; concreto e astratto]) non è l’ente e, rispetto a questo, non può che apparire nella forma della negazione.

67: La connessione del principio di ragion sufficiente con il problema della negatività e del nulla è del resto attestata dalla formulazione stessa che il principio ha in Leibniz: “ratio est cur aliquid potius existit quam nihil”; ma in questo saggio Heidegger si limita a segnalare il fatto, lasciando aperto il problema di vedere “perché al ‘cur’ ha potuto collegarsi il ‘potius quam’”.

Questo problema: “perché l’ente e non piuttosto il nulla?” [l’unica domanda intelligente di Heidegger è derivata da Leibniz], è quello che Heidegger considera costitutivo della metafisica (la quale sorge sempre come sforzo di andare “oltre” l’ente, mettendo in questione l’essere); in base alla soluzione – o piuttosto alla non soluzione – che dà di esso, la metafisica si definisce come tale. La centralità di questo problema consiste nel fatto che il “non piuttosto” esprime la trascendenza dell’esserci, il suo rapportarsi, prima che all’ente, all’essere stesso [l’ontologia di Heidegger è a tre punte: essere, esserci ed ente; che sono i tre stadi di un’unica sostanza: il generale il dialettico e il particolare]. Domandare infatti soltanto “perché l’ente?” significa restare all’interno del ragionare giustificante-fondante; ma aggiungere “e non piuttosto il nulla?” significa porre il problema generale della stessa totalità dei fondanti-fondati, trascendere l’ente e i suoi nessi fondativi interni tematizzando il problema dell’essere come tale. Il fatto che, ne *L’essenza del fondamento*, la differenza ontologica appaia nella forma del non, della negatività, indica un peculiare rapporto tra essere e nulla che è lo stesso espresso dalla domanda metafisica fondamentale. Mettere in questione l’essere dell’ente significa anche sempre porre la questione del nulla; e, per converso, solo ponendo davvero la questione del nulla si pone in questione l’essere dell’ente.

68: Il nesso tra problema del nulla e problema dell’essere viene in luce esplicitamente in *Che cos’è la metafisica?*, la prolusione che Heidegger pronuncia quando, nel 1928, è chiamato a Friburgo come successore di Husserl. Tutte le scienze, dice Heidegger, si pongono il problema della conoscenza dell’ente; dell’ente e *di nient’altro*. Ma che cos’è questo niente? Per poter elaborare questo problema dobbiamo vedere se abbiamo una qualche esperienza del niente. questa esperienza ci è data non a livello della comprensione ma a livello emotivo [come quella della “voce interiore o coscienziosa”], ed è l’angoscia [Sartre]. Dell’angoscia aveva già parlato *Essere e tempo*, indicandola come “situazione affettiva fondamentale” e “apertura specifica dell’esserci”. A differenza della paura, che è sempre paura di qualcosa, l’angoscia si rivela come paura “di nulla”: l’angosciato non teme questo o quell’ente, ma piuttosto sente sprofondare nell’insignificanza tutto il suo mondo; non può però indicare qualcosa che gli faccia paura. Riconoscere che l’angoscia è paura di nulla significa però ben altro che farla dileguare: la paura di nulla che è l’angoscia si spiega soltanto ammettendo che, in essa, ciò da cui l’esserci si sente minacciato non è questo o quell’ente in particolare ma la stessa esistenza come tale. In quanto progetto che apre e istituisce il mondo come totalità dell’ente, l’esserci non sta “in mezzo” all’ente come un ente fra gli altri; quando avverte questo fatto – e cioè la propria trascendenza – si sente “spaesato”, non più a casa propria nel mondo, perché appunto avverte di non essere un ente del mondo come gli altri.

69: In quanto nel modo di esistere della banalità quotidiana l’esserci si pensa come ente fra gli enti, egli si sente anche protetto e assicurato, dagli enti che lo circondano; anche la semplice paura attesta questo, giacché aver paura di qualcosa significa pur sempre pensarsi come in qualche modo “dipendente” da questo qualcosa. L’angoscia, come paura che non si lascia spiegare in questo modo, come paura di nulla, mette l’esserci davanti alla propria trascendenza, davanti all’esistenza come tale (davanti alla propria responsabilità: è lui che apre e istituisce il mondo).

Quel che di nuovo emerge da *Che cos'è la metafisica?* È l'esplicita connessione del problema del nulla e dell'angoscia con il problema dell'essere. Il nulla “non è un oggetto, né in generale un ente; esso non si presenta per sé, né accanto all'ente, al quale pure inerisce. *Il nulla è la condizione che fa possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'essere esistenziale dell'uomo.* Il nulla non dà soltanto il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso” [Hegel].

L'assioma metafisico tradizionale: *ex nihilo nihil fit*, dal nulla non viene nulla, dev'essere rovesciato: dal nulla viene ogni ente in quanto ente [il nulla è quel campo vuoto o libro dove l'esserci può scegliere l'ente]. Dove importa sottolineare l'*in quanto*: che dal nulla venga ogni ente in quanto ente non vuol dire che dal nulla venga la “realtà” dell'ente intesa come semplice-presenza, ma l'essere dell'ente come collocarsi dentro al mondo, come venire alla luce che l'esserci proietta nel suo progettare [Nietzsche, nichilismo da cui tutto (convenzionale); Kant: per l'uomo esiste quello che lui vede/programma]; di contro alla concezione dell'essere come semplice-presenza, la concezione dell'essere che si annuncia come implicitamente presupposta in *Essere e tempo* è quella dell'essere come “luce” proiettata dall'esserci come progetto [e nella quale però l'esserci si ri-specchia].

Che però l'esserci sia sempre progetto gettato [e quindi condizionato dall'esterno] esclude che l'essere possa concepirsi come suo “prodotto”, e che la filosofia di Heidegger si riduca a qualche forma di idealismo empirico [ontologico] o trascendentale [gnoseologico]. Queste due dottrine suppongono sempre, inscindibilmente, una concezione dell'essere come semplice-presenza e una concezione dell'esserci che ne dimentica il carattere di essere-gettato: entrambe risolvono tutto nel rapporto soggetto-oggetto, in cui il soggetto o fonda e produce direttamente la realtà (semplice-presenza) delle cose (idealismo empirico: *esse est percipi*), o almeno fonda e ordina il mondo come il mondo dell'esperienza (trascendentalismo kantiano e neokantiano). In entrambi i casi, oltre al soggetto non si va: anch'esso, come l'oggetto, è concepito come presente, e se ne dimentica il carattere di “gettato”.

Ora, il senso del discorso condotto da Heidegger con l'elaborazione del nesso essere-nulla, è proprio la messa in luce del fatto che al fondo del rapporto dell'esserci con l'ente [dell'uomo con l'oggetto e anche con se stesso in quanto oggetto] sta un rapporto più fondamentale, per ora ancora oscuro, indicato solo come la “trascendenza” dell'esserci, che è rapporto con il nulla [l'indeterminato informe] in quanto rapporto con il diverso dall'ente, con ciò che all'ente non si riduce (il nulla come “nulla dell'ente”).

71: L'essere-nel-mondo che caratterizza l'esserci non si risolve in un semplice rapporto fra l'esserci e l'ente. Questa tesi, che sta alla base dei due scritti ora esaminati (*L'essenza del fondamento* e *Che cos'è la metafisica?*) e che si annuncia nell'elaborazione della nozione di negatività e di nulla, viene ripresa ed esplicitamente illustrata nella conferenza su *L'essenza della verità*, che rappresenta il passo decisivo sulla via della maturazione del pensiero heideggeriano oltre *Essere e tempo*. Heidegger parte dalla nozione, comune nella tradizione metafisica, della verità come conformità della proposizione alla cosa [realismo ingenuo che poi alla fine è anche quello di Wittgenstein del *Tractatus!*]. La proposizione, per essere vera, deve conformarsi alla cosa. Ma questa conformità è possibile solo se l'ente stesso è già accessibile [se non c'è un gap platonico io/mondo], cioè solo se è già aperto un ambito entro cui l'esserci può rapportarsi all'ente [a priori kantiano?!]. (Si ricordi sempre il parallelo della luce: si può vedere qualcosa solo se c'è luce.) Tuttavia è importante sottolineare che l'apertura così presupposta è un esser-aperto dell'esserci *all'ente*. Heidegger cioè non rifiuta semplicemente la concezione della verità come conformità, anzi l'assume come il fenomenologico modo di darsi originario e immediato dell'esperienza della verità, dal quale bisogna partire e che non può venir liquidato come pura apparenza. Nel cercare la verità, noi effettivamente ci sforziamo di *conformarci* alla cosa, cioè assumiamo la cosa come norma. Questo

modo di rapportarci alla norma presuppone un'apertura più originaria (che abbiamo paragonato alla luce), ma tale apertura è appunto un esser-aperto alla cosa come tale.

72: Cercare di conformarsi alla cosa significa assumere la cosa come *norma* del nostro giudicare e del nostro dire: il fatto che ci sia qui una norma a cui dobbiamo adeguarci (e a cui possiamo anche, quindi, non adeguarci: dicendo il falso per interesse o per insufficiente impegno nella ricerca) significa che qui è in gioco la *libertà* [scelta fra l'autentico e l'inautentico]. L'aprirsi della cosa com'è cercando di adeguarsi ad essa come norma, è un atto libero: l'essenza della verità è la libertà. Ma dire che l'essenza della verità è la libertà (come aprirsi dell'esserci all'ente) non significherà ridurre la verità a qualcosa di "soggettivo", a un atto arbitrario dell'uomo? Questo sarebbe vero se pensassimo la libertà – come si fa di solito – come una *proprietà* dell'uomo. Ma questa libertà come possibilità che ha l'uomo di scegliere tra gli enti presuppone anch'essa che gli enti siano già accessibili [riabilitazione dell'apparenza: monismo, realismo]. Non si può dunque pensare il fatto del divenire accessibile dell'ente, l'apertura originaria da cui dipende la possibilità di qualunque scelta, come un atto libero dell'uomo in questo senso. L'aprirsi all'ente non è qualcosa che l'uomo possa scegliere, perché costituisce l'esserci stesso come tale in quanto essere-nel-mondo [la convenzione è solo una forma della natura]. Questa libertà [fattore biologico] non è dunque una facoltà di cui l'uomo disponga, ma piuttosto essa dispone di lui [come la scelta – fisiologica per l'uomo – di Sartre].

“Non l'uomo “possiede” la libertà come sua proprietà, bensì è vero proprio il contrario: la libertà, l'esser-ci ex-sistente e svelante possiede l'uomo, e ciò così originariamente che essa sola permette a un'umanità di entrare in quel rapporto con un ente come tale nella sua totalità, su cui si fonda e disegna ogni storia”.

73: Nella chiusa di questo passo si vede già come il fatto che è la libertà a disporre dell'esserci in quanto lo costituisce in un'apertura – cioè in un certo originario rapporto con gli enti – si concreti poi nell'essere-gettato *storico* dell'uomo. Il fatto, cioè, che l'apertura originaria al mondo [ma in questa si può inserire la convenzione – Kant], la quale rende possibile ogni conformità all'ente (verità) e ogni scelta (pratica), non dipende da una scelta dell'uomo, ma piuttosto precede l'uomo stesso e lo costituisce, significa che l'esserci può entrare in rapporto con gli enti in quanto [antiplatonismo e antidualismo] è già sempre gettato in una certa apertura storica, cioè in quanto dispone già sempre di un insieme storicamente dato di criteri, di norme, di pre-giudizi in base ai quali l'ente gli si fa accessibile. Ogni nostra possibilità di accedere all'ente è condizionata dal disporre già sempre di certi strumenti: di una certa logica, di una certa morale, etc. Anche quando ci poniamo a esaminare criticamente i pregiudizi ereditati ci serviamo pur sempre di certi strumenti concettuali che anch'essi non sono qualcosa di “naturale”, ma costituiscono appunto la nostra apertura storica [Gadamer] [NO: sono proprio qualcosa di natura in quanto l'apertura e la storicità sono, in termini heideggeriani, la nostra natura].

In sostanza, dunque, il fatto che è la libertà a disporre dell'uomo significa che l'uomo accede all'ente (e anche a se stesso, in quanto si fa oggetto di conoscenza) in una luce nella quale si trova già sempre, cioè in base a una precomprensione che egli non sceglie ma che lo costituisce in quanto esserci.

*Essere e tempo*, però, aveva messo in rilievo che l'esistenza storica concreta dell'uomo è sempre “deietta”, cioè inautentica. Non è un caso dunque che, nello scritto sulla verità, proprio arrivando alla nozione di storicità, Heidegger sia condotto a fare un altro passo decisivo nella determinazione dell'essenza della verità, scoprendo il concetto di non-verità.

74: Se la verità è libertà come lasciar essere l'ente, aprirsi all'ente in ciò che esso è, questa libertà si può sempre anche esercitare come non lasciar essere l'ente come tale, traversandolo e deformandolo. Tale possibilità di non lasciar apparire l'ente come è, tuttavia, non è anch'essa, come la verità, anzitutto o soltanto una facoltà dell'uomo. Perché all'interno dell'apertura che rende

accessibile l'ente sia possibile qualcosa come il non lasciare apparire l'ente com'è [ma perché l'ente deve essere com'è?], cioè l'errore nelle sue varie forme anche morali, bisogna che tale possibilità sia inscritta nella struttura originaria dell'apertura stessa; essa non può dipendere semplicemente dall'uomo [l'errore, il male, il falso è ontologico (contro il cristianesimo che vede il male come privazione del bene)]

Come può la non-verità appartenere all'essenza della verità? Se pensiamo la verità come originaria apertura e svelamento, la non-verità andrà conformemente pensata come oscurità e celarsi. Una testimonianza del legame sussistente tra verità e non-verità è proprio la stessa parola greca *aletheia*, che è costituita con un *a* privativo, indicando così che il manifestarsi della verità come svelamento presuppone un originario celarsi e nascondersi da cui la verità viene (Già in *Essere e tempo* la verità è vista, fenomenologicamente, come qualcosa che si conquista attraverso una specie di violenza, che strappa all'ente il velo sotto cui, nella quotidianità inautentica, si presenta: “la verità deve sempre essere strappata all'ente”).

75: All'analisi fenomenologica, la connessione originaria di verità e non-verità si mostra nel fatto che ogni verità che diciamo o conosciamo è il manifestarsi di un ente singolo o di un gruppo di enti, mai l'apparire dell'ente come tale nella sua totalità. Anzi, gli enti singoli e i gruppi di enti ci appaiono proprio in quanto la totalità dell'ente non viene in primo piano come tale [altrimenti saremmo invasi dal tutto e ciechi].

Questo velamento [come la *x* kantiana o come un accesso morigerato al tutto] della totalità dell'ente proprio in quanto gli enti singoli appaiono e si svelano è la non-verità connessa essenzialmente alla verità. Il nascondersi dell'ente nella sua totalità non è solo una “conseguenza” del fatto che noi conosciamo sempre solo parzialmente l'ente; il nascondimento è più originario, perché è solo in virtù di esso che i singoli enti possono venire in primo piano, apparendo nella loro verità. A ciò è connessa, come derivata, la possibilità dell'errore, cioè del travestimento e della deformazione dell'ente: anche se Heidegger non stabilisce esplicitamente questo nesso, è legittimo pensare che l'errore dipende o dal “non sapere tutto” (celarsi dell'ente nella sua totalità) o dal sovrapporsi di un ente agli altri (gli errori connessi con l'interesse, per esempio). Ma, soprattutto, alla non-verità che appartiene all'essenza stessa della verità è legata l'esistenza inautentica dell'esserci, la *deiezione*

76: La *deiezione* dell'esistenza inautentica è dunque possibile solo perché la verità stessa implica in sé la non-verità, come oscuramento legato necessariamente a ogni illuminazione. Ciò che in *Essere e tempo* rimaneva in fondo un enigma, e cioè perché l'esserci sia sempre anzitutto e perlopiù nell'esistenza inautentica, viene qui riportato all'essenza stessa della verità; e cioè alla struttura stessa dell'essere [dell'epistemologia; bene (Nietzsche): anche il male, il brutto, il falso e l'imperfetto sono riconosciuti fare parte essenzialmente ed integrante del mondo; del resto noi siamo e ci progettiamo in base alla morte]: quando infatti parliamo dell'ente nella sua totalità, avverte Heidegger, in realtà pensiamo all'essere, anche se da lungo tempo (ed è la storia stessa della metafisica) siamo abituati a pensarlo solo in riferimento alla totalità dell'ente.

77: La metafisica è quel pensiero che, pur ponendosi il problema dell'essere, lo dimentica subito e si limita alla considerazione dell'ente [ma come? Non era prima accusata perché troppo astratta?]; in secondo luogo, questo “errore” che penetra e accompagna tutta la storia della metafisica non può più venir considerato, in base ai risultati dello scritto sulla verità, come conseguenza di un atto dell'uomo, ma è un fatto che riguarda in qualche modo l'essere stesso, e perciò un “destino” che l'uomo non può non assumere [l'errore della metafisica sarebbe, in parte, giustificato fisiologicamente; in parte no, perché nel fisiologico c'è anche quel positivo che andrebbe coltivato]. *L'Introduzione alla metafisica* (1935) comincia riprendendo il problema con cui si era concluso *Che cos'è la metafisica?* che, pur avendo elaborato la nozione di nulla abbozzandone il rapporto costitutivo con l'essere, non aveva però risposto alla domanda: “Perché in generale l'ente piuttosto che il nulla?”. In realtà, questo problema non si risolve con una risposta che dica il perché cercato; e

ciò si spiega semmai tenendo presente ciò che dice lo scritto sul fondamento circa il fatto che ogni assegnazione di perché, ogni giustificazione è sempre *interna* al mondo come totalità di enti giustificantisi tra loro, ma non ha senso rispetto all'ente nella sua totalità.

78: Domandare: “Perché l'ente e non piuttosto il nulla?” serve però proprio, mediante il “piuttosto”, a non dimenticare la trascendenza dell'esserci, cioè a problematizzare la totalità dell'ente come tale. Che il problema non sia stato elaborato dalla metafisica nella sua storia (anche il ricondurre gli enti a un ente supremo è un modo di mantenersi all'interno dell'ente; l'ente supremo è sempre *un ente* accanto agli altri) significa appunto che la metafisica ha dimenticato il “piuttosto”; cioè ha dimenticato il problema del nulla [e per questo si è concentrata sull'ente dando per scontato che qualcosa sia – cioè il problema dell'essere]. Essa si è accontentata di eliminare il problema del nulla come un nulla di problema: se il nulla non è, non se ne parla, non si può metterlo in questione, meglio attenersi all'essere. Ma in quanto lo si slega dal nulla, l'essere viene immediatamente identificato con l'ente come presenza, effettività, realtà. Ogni fondazione metafisica si limita a cercare un ente su cui fondare gli altri, senza accorgersi che anche per questo ente primo o ultimo si ripropone interamente il problema dell'essere.

In quanto non elabora il problema del nulla, la metafisica non elabora dunque neanche, autenticamente, il problema dell'essere dal quale pure è mossa. Essa ha il carattere di un oblio dell'essere. Questo oblio dell'essere si manifesta nel fatto che, per la metafisica, l'essere vale come una nozione ovvia, che non ha bisogno di ulteriori spiegazioni. Il che equivale a dire che l'essere è una nozione estremamente vaga e lasciata nella sua indeterminatezza: è ciò che Nietzsche afferma quando constata che la nozione di essere è solo più “l'esaltazione ultima di una realtà che si dissolve”.

79: L'oblio dell'essere, conformemente al risultato raggiunto nello scritto sulla verità, non è qualcosa che dipenda da noi o dalle generazioni che ci hanno preceduti. Come la non-verità appartiene all'essenza stessa della verità, così l'oblio dell'essere che costituisce la metafisica è un fatto che concerne l'essere come tale [è innato alla natura (essere) e all'uomo (esserci) dimenticarsi di mettersi in discussione], per cui si potrà dire, come Heidegger dice esplicitamente nei suoi studi su Nietzsche, che la metafisica è “storia dell'essere” [Hegel]. Ciò significa anzitutto che il fatto che l'essere sia per noi ormai una nozione nello stesso tempo ovvia e vaga, cioè l'oblio dell'essere [questa critica è giusta; ed è parallela a quella dei filosofi analitici; solo che purtroppo è tesa a restaurare l'essere e con esso la metafisica e non a demolirlo], “non è qualcosa di estraneo, davanti al quale ci troviamo e che ci è dato unicamente accertare nella sua esistenza, come qualcosa di accidentale. Esso è invece la situazione stessa in cui ci troviamo. È uno stato della nostra esistenza, ma non certo nel senso di una proprietà accertabile psicologicamente. Per “stato” intendiamo qui designare l'intera nostra costituzione, il modo in cui noi stessi siamo costituiti in rapporto all'essere”.

Queste espressioni vanno prese nel loro significato più forte: dire che la metafisica come oblio dell'essere determina il modo in cui siamo esistenzialmente costituiti non vuol dire solo che la metafisica è qualcosa di profondamente radicato in noi, che sarebbe ancora un rilievo “psicologico”. In quanto noi non siamo altro che apertura all'essere dell'ente, la metafisica come modo di aprirsi dell'ente dimenticando l'essere è la nostra stessa essenza, e in tal senso si può dire che è il nostro destino [NO: Aristotele: per natura siamo portati al sapere ma c'è sapere e sapere]. [e se non è questo un metafisico!!!!]

80: Che la metafisica sia storia dell'essere si capisce dunque anzitutto in base al fatto, evidenziato da *L'essenza del fondamento*, che il progetto non si risolve nel rapporto tra esserci ed enti; il modo in cui questo progetto effettivamente si istituisce non è un fatto dell'ente o un atto dell'esserci: esso dipende da qualcos'altro, quello che lo scritto sulla verità chiama l'essenza della verità, e che si chiamerà sempre più esplicitamente l'essere. Schematicamente: noi non siamo altro che l'apertura



entro cui gli enti (e noi stessi come enti) appaiono [Kant – gnoseologia]; questa apertura implica sempre un certo modo di rapportarsi all'essere dell'ente, e l'apertura in cui noi ci troviamo ad essere gettati (che si costituisce radicalmente) è caratterizzata come un dimenticare l'essere [generale indeterminato] a favore dell'ente [specifico determinato]; tale carattere dell'apertura storica [e biologica] in cui siamo non dipende da una decisione nostra o delle generazioni precedenti [è biologia!], perché ogni decisione può darsi solo entro un'apertura già aperta [innatismo kantiano ovvero umane proprietà biologiche]; essa risale dunque a qualcosa che non siamo noi (né, a maggior ragione, gli enti); è l'essenza della verità, o, più in generale, dell'essere.

La metafisica è dunque storia dell'essere e insieme, poiché il senso della definizione è identico, nostra storia: non come opera nostra, ma come situazione che ci costituisce. Se si tiene presente questo, è facile vedere che le ricerche, continuamente riprese ed approfondite da Heidegger, sulla storia della metafisica sono semplicemente l'ulteriore, estrema concretizzazione dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*: quello che l'esserci è non può pensarsi in termini di "proprietà" o caratteri di un'essenza uomo che mediante essi si definisca e si dia a conoscere. Ora questo "programma", già enunciato in *Essere e tempo*, si attua nel modo più pieno. L'esserci non si definisce in base a delle proprietà (e il comprendere, l'affezione e la morte?); non è altro che l'apertura storica che lo costituisce. Tale apertura, che non gli appartiene ma alla quale appartiene egli stesso, è la storia dell'essere. Su questa base, ripensare e ricostruire la storia della metafisica significa insieme concretizzare ulteriormente l'analitica esistenziale – liberandola da ogni possibilità di interpretazione metafisica [??] che ancora poteva sussistere sulla base di *Essere e tempo* – e fare un passo avanti sulla via della ricerca del senso dell'essere che costituiva appunto lo scopo a cui l'analitica doveva servire.

81: In questa prospettiva, per cui né l'apertura originaria nella quale l'ente si fa accessibile, né la non-verità che a tale apertura costitutivamente è connessa dipendono dall'uomo, è chiaro che anche il riconoscimento della metafisica come oblio dell'essere e di tale oblio come evento che appartiene anzitutto all'essere stesso non potrà venir considerato come dipendente dalla decisione di un filosofo o anche dall'umanità intera in un certo momento della sua storia. Il riconoscimento della metafisica nella sua natura di oblio dell'essere rimane anch'esso un evento che appartiene anzitutto alla storia dell'essere, quindi alla metafisica stessa. La scoperta dell'essenza della metafisica è possibile solo in quanto la metafisica è giunta alla sua conclusione; anzi tale scoperta si identifica con il fatto stesso di questa conclusione [la metafisica finisce solo in quanto si suicida; ma se la metafisica si identifica in parte col destino dell'essere allora finisce anche l'essere e noi in quanto essere e trionfa il nichilismo?]. Noi possiamo venire a conoscere l'essenza della metafisica solo perché questa stessa essenza "viene in luce", e tale venire in luce è legato al suo esser giunta alla fine [Hegel]. Né lo svolgimento né la fine della metafisica sono qualcosa che dipenda da noi; ma neanche sono eventi di cui l'uomo sia semplice spettatore e di cui debba limitarsi a prendere atto.

82: Pensare così significherebbe ritenere che la storia dell'essere sia qualcosa che si svolge "obiettivamente" davanti a noi; tale storia, invece, è sempre radicalmente anche la nostra, proprio perché il nostro rapporto con l'essere non può venir mai pensato come rapporto tra un "soggetto" e un "oggetto". Resta vero, però, proprio perché noi ci troviamo già sempre ad essere "gettati" in una apertura storica, che noi abbiamo una storia perché l'essere ha una storia, e non viceversa; anche se le due storie non sono in alcun modo scindibili.

La metafisica si manifesta nella sua essenza solo quando è giunta alla fine, e anzi finisce proprio in quanto si rivela nella sua essenza. Ciò si capisce facilmente se si tiene presente che l'essenza della metafisica è l'oblio dell'essere; ma quando questo oblio viene riconosciuto come tale si è già anche nella condizione di ricordare ciò che era obliato, e quindi di andare oltre la metafisica. ora, la metafisica, per Heidegger, giunge alla sua conclusione nel pensiero di Nietzsche.

83: Il *Nietzsche* del 1961 .. è una storia della metafisica .. la riflessione sulla storia della metafisica viene a costituire il proseguimento e la concretizzazione estrema dell'analitica esistenziale [lo svolgimento storico dello spirito di Hegel], attraverso cui Heidegger si avvicina anche ulteriormente alla chiarificazione del senso dell'essere a cui *Essere e tempo* tendeva. Si sa che la terza sezione della I parte di *Essere e tempo* doveva essere intitolata "Tempo ed essere": ora, anche se nella riflessione sulla storia della metafisica il tempo sembra non apparire più tematicamente, è vero invece che, concepita la metafisica come *storia* dell'essere, una meditazione di tale storia diventa anche, nel senso più pieno, una chiarificazione del rapporto essere-tempo. La metafisica viene a compimento in Nietzsche in quanto questi si presenta da se stesso come il primo vero nichilista; e l'essenza più profonda della metafisica è appunto il nichilismo [sì, ma nel senso nietzscheano non heideggeriano]: "L'essenza del nichilismo è la storia in cui dell'essere non ne è più nulla", e tale storia è proprio la storia della metafisica, come "sempre più irrigidito oblio dell'essere". [NO]

84: Poiché la metafisica non è qualcosa che concerne solo il pensiero, ma l'essere stesso, il "non esserne più nulla" dell'essere va preso nel senso più letterale: l'essere non solo è dimenticato, ma esso stesso si nasconde o scompare: l'occidente è la terra della metafisica come terra dell'ocaso, del tramonto dell'essere. [!! – QUESTA DI HEIDEGGER È METAFISICA!!]

Nietzsche concepisce l'essere dell'ente, ciò che costituisce l'ente come tale, come "volontà di potenza"; questa espressione equivale per Heidegger all'altra, che egli preferisce, di "volontà di volontà". Potenza, infatti, non è altro che possibilità di disporre di qualcosa, cioè, appunto, di volere. Volere la potenza significa voler volere. La formula "volontà di volontà" è da preferire perché mette in luce un aspetto decisivo della concezione dell'essere di Nietzsche: che la volontà voglia solo volere significa che essa è puro volere senza un vero "voluto"; la volontà è sola, non ha alcun termine oltre se stessa. "Volontà di volontà" indica la totale "infondatezza" che caratterizza l'essere alla conclusione della metafisica [no: indica lo stato originario e astorico dell'essere] [Heidegger dice cose o scontate o pericolose (pazze e fanatiche per altri pazzi)].

Per tale ricostruzione, si può cominciare col seguire la storia del concetto (e sappiamo che non è solo la storia di un concetto, di un fatto "mentale") di *a-letheia*, "verità". Nella parola greca, l'*a* privativo indica ancora una certa consapevolezza del fatto che la verità implica un'originaria non-verità, che ciò che appare nel progetto si colloca su uno sfondo che resta oscuro e che tuttavia entra radicalmente a costituirlo. Ma già nel pensiero greco, tale originario legame di disvelatezza e nascondimento viene dimenticato. In Platone, è vero è l'*idea*, cioè l'ente in quanto visibile all'intelletto, e cioè in quanto intelligibile. Qui, ciò che conta ormai nella verità è lo svelarsi, l'apparire nella presenza, e viene dimenticato l'oscuro e il nascosto da cui l'apparire viene. Se il vero è il "visibile" in questo senso, ciò che importa è il percepire bene quel che così si svela: se il vero è l'*idea*, la verità del pensiero è la *ortotes*, il veder *giusto* e riflettere tale rapporto nella proposizione, che in tal modo è vera in quanto conforme a ciò che si manifesta (verità come conformità, *omoiosis*).

85: Tutte queste implicanze delle premesse platoniche si sviluppano, anche se in modo non lineare, in Aristotele. Aristotele concepisce l'essere in due sensi: come *che cosa* (*eidōs*), cioè come essenza, e come *che* (*ousia*), cioè esistenza effettiva. Quest'ultima è per lui *energheia*, essere in atto, ed è l'atto di esistere effettivamente che egli attribuisce in modo primario all'essere, piuttosto che l'essenza o *eidōs*. Se da un lato questo privilegiare l'*energheia* [l'ente di Heidegger] mette Aristotele più vicino all'origine del concetto di *aletheia*, in quanto pensare l'essere come atto significa pensarlo come il punto di arrivo di un processo, quindi come un "venire da", tuttavia – proprio perché l'*energheia* è ormai esplicitamente distinta dall'*eidōs*, il *che* effettivo è cioè distinto dal *che cosa* o essenza – la concezione aristotelica dell'essere finisce per rappresentare un passo verso la sempre più completa identificazione dell'essere con ciò che è *effettivamente presente*.

86: La concezione aristotelica dell'essere come *energheia* è quella che domina tutto il Medioevo latino che, traducendo il termine greco con *actualitas* e attribuendo l'attualità anzitutto a Dio, accentua il fatto che l'essere è effettiva presenza ma insieme, anche, capacità di fondazione, causalità. Anche attribuire la causalità all'essere significa però collocarlo fra gli enti, pensandolo come ciò che possiede in modo talmente costitutivo il carattere della presenza da poterlo conferire agli altri enti. Nella prova ontologica, Dio è dimostrato mediante il fatto che la sua essenza stessa, in quanto perfetta, implica l'esistenza: ma l'esistenza è appunto la presenza effettiva, e a questa presenza totale allude anche la nozione di eternità di Dio.

Un primo decisivo punto di arrivo di tutto questo processo è Cartesio, che trae le conseguenze implicite nella concezione greca dell'essere come *idea* (Platone) e come *energheia* (Aristotele). Se solo ciò che è stabilmente definito in una forma (*idea*, cioè visibilità: il termine greco *idea* ha la stessa radice di vedere [Rorty – lo specchio]) e che è effettivamente presente (attualità) è vero, l'essere vero ha come suo carattere fondamentale di darsi come *certo*: il carattere costitutivo dell'essere è la certezza [opposta a quella di Wittgenstein/Quine], la perentorietà di ciò che è indubitabile. In Cartesio, è reale (è ente) solo ciò che è certo (ciò di cui abbiamo un'idea chiara e distinta). Ma, in tal modo, ciò che costituisce la realtà della cosa, il suo essere, è, appunto la certezza inconcussa che il *soggetto* ne ha e ne può acquistare con l'applicazione rigorosa del metodo.

Anche la parola “soggetto”, che nella filosofia moderna indica senz'altro l'io dell'uomo, subisce un processo di sviluppo e di traduzione, significativo per lo svolgimento della metafisica. Il latino *subjectum* traduce la parola greca *upocheimenon*, accentuandone, secondo Heidegger, il senso di fondamento e di base che regge tutti i caratteri “accidentali”, le proprietà, dell'ente. Ma nella filosofia moderna soggetto non è più, ormai, la sostanza di un ente qualunque (sostanza, *substantia*, ha in latino un significato equivalente), bensì esclusivamente l'io dell'uomo; con questa trasformazione, il fondamento assoluto e inconcusso della realtà è diventato ormai l'io dell'uomo, davanti al quale si deve legittimare l'essere delle cose, che è riconosciuto come essere solo nella misura in cui è certo. La nozione di “oggettività”, di cui la filosofia moderna fa tanto uso, è sempre correlativa a quella di soggetto: la realtà obiettiva è quella che si mostra e dimostra tale al soggetto; ma, allora, ciò che la costituisce è appunto la certezza che il soggetto ne ha. [e quindi non è obiettiva ma soggettiva]

87: Che l'identificazione dell'essere delle cose con la certezza che l'io ne ha non sia solo un fatto che riguarda lo sviluppo di una certa mentalità, o le vicende delle pure parole, ma l'essere stesso [inteso come totalità al di là della materia in cui nuotano anche le logiche degli uomini], cioè il modo in cui l'ente appare all'esserci, e quindi il modo in cui l'ente è [l'essere è quindi, kantianamente (idealismo trascendentale), come le cose appaiono a noi? – contraddizione con Heidegger che combatte l'idealismo trascendentale e ogni idealismo], è cosa che si può capire se si pensa a come la scienza e la tecnica determinino costitutivamente il volto del mondo nell'età moderna; non è solo che l'uomo, in base a una certa mentalità che si è venuta sviluppando non si sa come, pensi che l'essere delle cose dipenda da lui e si riduce a lui [idealismo]. La tecnicizzazione del mondo è l'effettivo attuarsi di questa “idea”; nella misura in cui è sempre più generalmente e totalmente un prodotto tecnico, il mondo è, nel suo essere stesso [ecco – è che qui l'essere non torva una fondazione ontologica], prodotto dell'uomo [Hegel alla base della tecnocrazia?!]. Da questo punto di vista, la concezione sviluppata in *Essere e tempo* della strumentalità come essere delle cose si rivela anch'essa come appartenente all'epoca della metafisica e della riduzione totale del mondo al soggetto [idealismo/umanesimo di Pico].

Lo stesso discorso si può estendere alla nozione di obiettività: l'idea, che domina la mentalità moderna molto più di quanto non si riconosca, che la verità sulle cose (almeno, indiscutibilmente, sul mondo delle “cose”; qualche eccezione si fa per la conoscenza dell'uomo, ed è questo il senso

della distinzione tra “scienze della natura” e “scienze dello spirito”) ci venga detta dalla scienza, implica la riduzione dell’essere vero alla “obiettività”, la quale è un “risultato” che si raggiunge nel laboratorio dello scienziato, è quindi, nel senso più radicale, anch’essa un “prodotto” di una attività del soggetto [sì ma c’è la stessa differenza che c’è tra la buona e la cattiva convenzione!!]

88: La riduzione cartesiana dell’essere vero (e del vero essere) alla certezza del soggetto non è altro che una riduzione delle cose a se stesso da parte dell’io, e ha il carattere di una presa di possesso: la riduzione dell’essere alla certezza è, alla fine, la riduzione dell’essere alla *volontà* del soggetto [culminata secondo Heidegger in Nietzsche che sarebbe il culmine della metafisica perché il culmine, col nichilismo, dell’idealismo!]. I grandi sistemi metafisici dell’Ottocento, quelli di Fichte, Schelling ed Hegel, non sarebbero concepibili senza questo soggetto animato dalla volontà di ridurre tutto a sé; la forma stessa del “sistema” filosofico, come riduzione del reale a un unico principio, non poteva sorgere se non in quest’epoca dell’io concepito come volontà di riduzione della totalità dell’ente a se stesso; antichità e Medioevo non ci offrono “sistemi” in questo senso [perché ancora l’io, liberamente, non pensa]: il Medioevo conosce solo le *summae*, che sono tutt’altra cosa, in quanto manca loro la riduzione rigorosa del reale a unità, resa possibile solo dal venire in luce dell’essere come volontà.