

TRA ONTICO E ONTOLOGICO.
HEIDEGGER E IL PROBLEMA DEL CORPO

« – Altri hanno ripreso il rimprovero di Jean Paul Sartre, il quale si stupiva che Lei, in tutto Sein und Zeit, abbia dedicato appena sei righe all'argomento del corpo».

« – Il rimprovero di Sartre lo posso accogliere solo con la constatazione che il corporeo è la cosa più difficile e che io allora non sapevo proprio dire di più». M. Heidegger, Seminari di Zollikon.

SOMMARIO: 1. Trascendentale e Soggettivismo in Essere e tempo – 2. La finitezza e la passività del Dasein – 3. La spazialità in Essere e tempo – 4. La «dispersione» come condizione di possibilità della corporeità – 5. La corporeità dopo la Kehre – Conclusioni

Il *Denkweg* di Heidegger si caratterizza non solo per la molteplicità dei percorsi intrapresi, ma anche per la celebre svolta (*Kehre*) che a partire dagli anni Trenta viene ad introdurre una frattura nella riflessione del filosofo tedesco. Lo stesso Heidegger – ed è questo un altro aspetto particolare del suo cammino di pensiero – è ritornato più volte su questa svolta, sviluppando una specifica interpretazione del proprio cammino speculativo. Questo elemento, al contrario di ciò che superficialmente si potrebbe pensare, ha contribuito notevolmente ad aumentare gli aspetti problematici su cui gli interpreti si dividono. Infatti, che valore attribuire a questa auto-interpretazione? Deve essere considerata l'unica guida autorevole nei meandri della *Kehre*? Oppure in questa auto-interpretazione Heidegger sottolinea con forza alcuni aspetti del proprio cammino, lasciandone altri sullo sfondo, in fattispecie quelli più problematici e irrisolti? Negli ultimi anni il dibattito storiografico si è giovato dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, testo composto tra il 1936 e il 1938, all'interno del quale il tema della *Kehre* torna più volte.

Il nostro obiettivo non è quello di presentare le molteplici interpretazioni della svolta, ma di evidenziare un aspetto a partire dal quale è possibile interrogarsi sulla limitata presenza del tema del corpo in *Essere e tempo*, e ciò non causa di una semplice dimenticanza, ma in ragione di un aspetto irrisolto dell'impostazione heideggeriana, vale a dire il fondamento ontico dell'ontologia, ovvero il rapporto tra la dimensione empirica dell'esperienza e la costituzione trascendentale. Per fare ciò ci riferiamo ad un testo che si interroga specificatamente sull'auto-interpretazione di Heidegger: si tratta della tesi di dottorato di F.-W. von Herrmann, curatore dell'edizione completa degli scritti heideggeriani: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*¹. In questo lavoro viene sottolineato il fatto che l'auto-interpretazione heideggeriana è una «*umdeutende Selbstinterpretation*»², vale a dire si tratta di una interpretazione del proprio cammino che conduce il filosofo tedesco ad una posizione differente rispetto al significato inteso precedentemente. Ne consegue che «Heidegger interpreta i problemi di *Essere e tempo* non più nella prospettiva in cui si sono sviluppati, ma a partire dalla prospettiva della posizione che viene descritta»³. In questo modo l'impostazione trascendentale-esistenziale che sorregge l'impianto di *Essere e tempo* viene riletta nella nuova impostazione aletheiologica-eksistenziale, impostazione che non era quella che originariamente Heidegger aveva progettato nella parte incompiuta di *Essere e tempo*⁴.

È l'approccio trascendentale presente nell'opera del 1927 che la *Kehre* viene a superare; tesi questa, non solo avvalorata da Heidegger, ma anche accettata da molti critici: Heidegger non porta a termine *Essere e tempo* delucidando il senso dell'essere, rimasto inindagato dalla metafisica, proprio per l'impossibilità a realizzare tale obiettivo mediante un'impostazione trascendentale; in altri termini, è proprio la modalità trascendentale di affrontare il problema che inficia la possibilità di realizzare l'obiettivo. Tuttavia di ciò Heidegger – è questo ciò che vuole evidenziare von Herrmann – si sarebbe reso consapevole solo successivamente, a svolta già compiuta.

¹ Meisenheim a.G., Hain, 1964.

² *Ivi*, 9.

³ *Ivi*.

⁴ «La svolta così caratterizzata da Heidegger stesso non è altro che il passaggio compiuto lungo l'arco che si sviluppa dall'impostazione trascendentale a quella aletheiologica-eksistenziale. Questo arco e questo passaggio non era stato precedentemente progettato, ma è risultato solo nel cammino del suo pensiero come necessario» (*Ivi*, 276). Come è noto nella parte mancante di *Essere e tempo*, secondo quanto progettato da Heidegger, ci sarebbe dovuta essere una sezione dedicata a «Tempo e essere» (cf M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1990, 60).

Proprio su questo «vizio» d'origine di *Essere e tempo* vogliamo soffermarci, sottoscrivendo però l'affermazione di M. Ferraris, il quale interrogandosi sulla rilevanza filosofica della *Kehre*, osserva che «se Heidegger fosse morto nel 1926, alla vigilia di *Essere e tempo*, lo sviluppo della filosofia nel Novecento sarebbe molto diverso da come lo conosciamo [invece] se Heidegger fosse morto l'8 aprile 1927 [...] il corso del Novecento filosofico sarebbe più simile a quello che effettivamente è stato»⁵.

1. TRASCENDENTALE E SOGGETTIVISMO IN ESSERE E TEMPO

Per la maggior parte dei critici individuare un'impostazione ancora trascendentale in *Essere e tempo* significa ritenere l'opera del 1927 segnata da un impianto assimilabile, in definitiva, al soggettivismo moderno. Per esplicitare questo aspetto ci serviamo delle interpretazioni di due autorevoli studiosi del pensiero di Heidegger, segnatamente di V. Vitiello e M. Ruggenini, i quali esprimono due posizioni radicalmente antitetiche sul significato teoretico di *Sein und Zeit*. Infatti, anticipando la tesi, mentre Ruggenini considera *Essere e tempo* come espressione tipica del soggettivismo moderno, Vitiello ritiene che l'analitica esistenziale sia un superamento inequivocabile del soggettivismo. Entrambi concordano, d'altra parte, sul fatto che l'impostazione trascendentale porti con sé un approccio soggettivistico alla soluzione della *Seinsfrage*. Dunque Vitiello non vede in *Essere e tempo* ciò che invece vi vede Ruggenini, vale a dire uno sviluppo trascendentale della *Fundamentalontologie*.

Cominciamo a prendere in considerazione la tesi di Vitiello, la quale in qualche modo va contro l'auto-interpretazione di Heidegger, espressa dettagliatamente nel lavoro: *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla «Überwindung der Metaphysik» alla «Daseinsanalyse»*⁶ e in articoli successivi⁷. In primo luogo è opportuno mostrare cosa intende Vitiello per soggettivismo – e su questa definizione anche Ruggenini potrebbe essere d'accordo; il soggettivismo così come si è venuto a configurare in Cartesio e nell'Idealismo individua nel soggetto il *fundamentum inconcussum veritatis*, il fondamento assoluto del reale: il soggetto umano ritiene di avere in sé le ragioni di tutto ciò che è. Il soggettivismo diventa l'ostacolo maggiore per comprendere non solo l'essere, cioè l'altro dal soggetto,

⁵ M. FERRARIS, *Cronistoria di una svolta*, poscritto alla traduzione italiana di M. HEIDEGGER, *La svolta*, Genova, Il Melangolo, 1990, 35-106: 41-42.

⁶ Urbino, Argalia, 1976.

⁷ Si vedano gli articoli raccolti in V. VITIELLO, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli, Guida, 1979.

ma anche il rapporto che lega l'uomo all'essere e l'essere all'uomo. Ora «nell'analisi heideggeriana dell'esserci e del mondo, il "soggetto cartesiano" si dissolve: si dissolve l'autoevidenza primaria dell'io contrapposta al mondo, agli oggetti, alla totalità degli oggetti; si dissolve la certezza di sé da cui si dovrebbe dedurre il mondo»⁸. Si tratta di superare il fraintendimento che individua in *Essere e tempo* un'impostazione soggettivistica; in realtà accade proprio l'opposto: è in quest'opera che si realizza una delle tappe più significative della «crisi» del soggetto⁹. Infatti, la distruzione della metafisica moderna è all'opera fin dalle prime pagine, nella misura in cui Heidegger deve ricorrere ad una nuova terminologia – *Dasein* – per indicare l'esserci umano, mostrando come il concetto di soggetto, inteso come realtà sussistente, originariamente separato dal mondo (oggetto), impedisce una elaborazione fenomenologicamente fondata della *Seinsfrage*. «La risposta "iniziale" che detta l'orientamento della *Daseinsanalyse* non è che la posizione raggiunta da Heidegger attraverso la *Destruktion* dell'ontologia tradizionale, e cioè attraverso l'interpretazione della metafisica come storia dell'essere»¹⁰. Ciò significa, ma su questo torneremo, che l'analitica esistenziale nella sua impostazione post-soggettivistica si è potuta sviluppare in quanto già in *Essere e tempo* Heidegger ha superato la metafisica, cioè ha compiuto la svolta: «Heidegger aveva, già prima di *Sein und Zeit*, percorso l'itinerario della *Seinsgeschichte*, compiuto la *Überwindung der Metaphysik*»¹¹. Si tratta tuttavia di mostrare che se il *Dasein* non è più il *cogito* cartesiano, non è neppure l'io trascendentale; in altre parole, l'obiezione, di cui è consapevole Vitiello, è di ritrovare nell'Esserci ancora una istanza, una pretesa di fondamento. D'altra parte lo stesso Heidegger indica chiaramente che l'analitica esistenziale è solo il momento previo per l'elaborazione del senso dell'essere. Se in *Essere e tempo*, ricorda Vitiello, l'Esserci è fondamento, lo è in un modo del tutto particolare: «Esser-fondamento significa, quindi *non* esser *mai* signore dell'essere più proprio. Questo *non* rientra nel senso esistenziale dell'esser-gettato. L'Esserci, essendo-fondamento, è, come tale, una nullità di se stesso»¹²; «l'essere dell'esserci in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) esser-fondamento di una nullità»¹³. Ora, quando Heidegger

⁸ V. VITIELLO, *Dialettica ed ermeneutica*, 199.

⁹ I maggiori rappresentanti della «crisi» del soggetto sono individuati in Nietzsche e Foucault; su questo tema si veda G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981.

¹⁰ V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione*, 291.

¹¹ Id., *Dialettica ed ermeneutica*, 205.

¹² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 345.

¹³ *Ivi*, 346. Così commenta Vitiello: «Comprendere come l'esserci sia, nel suo esser-

parla della insuperabile nullità del *Dasein* non si riferisce, se non nel suo significato più superficiale, a quella caratteristica evidenziata dall'esistenzialismo di Kierkegaard e di Sartre, per cui per l'esserci umano trovandosi nella condizione di dover prendere delle decisioni tra diverse opzioni, inevitabilmente ogni «sì» si configura anche come un «no». La nullità del *Dasein* è più radicale ed è proprio a partire da ciò che emerge l'abisso che separa Heidegger da Kant e dalla filosofia trascendentale. L'Esserci non è mai padrone del proprio fondamento, la nullità è il fondo oscuro di ogni progetto dell'esserci. Il nulla, in *Essere e tempo*, dice proprio il radicalmente «altro» dell'Esserci, l'irriducibilità al soggetto e che tuttavia costituisce il soggetto stesso, il luogo in cui il *Dasein* (s)profonda le proprie radici. Non si tratta del noumeno kantiano, che è ciò che sfugge alla rappresentazione del soggetto, essendo comunque generato dalla struttura finita del conoscere; in Heidegger, a differenza di Kant, «l'oggettività – irriducibilità al soggetto – non è fuori la rappresentazione, ma all'interno»¹⁴. In altri termini, mentre il noumeno si origina dalla finitezza del soggetto, in *Essere e tempo* è la nullità, il radicalmente altro che «fonda» (nel modo dell'*Ab-grund*) la finitezza. Così riassume la sua interpretazione Vitiello: l'esserci non è finito perché è limitato dalle condizioni storiche in cui opera, ma perché è costituito «dalla nullità, perché tutto ciò che già [è], e tutto ciò che [potrà] mai essere effettivamente contiene in sé – e cioè: custodisce e cela insieme – l'infinito altro di cui non [può] e non [potrà] mai insignorirsi. È proprio la dimensione del nulla quella che separa col segno più netto e con la maggior distanza possibile la posizione di Heidegger espressa in *Sein und Zeit* da quella di Kant. Il trascendentalismo è solo il primo passo dell'ermeneutica messo in opera dalla *Daseinsanalyse*; confonderlo con tutta l'analitica esistenziale significa non distinguere l'essere come orizzonte trascendentale di comprensione dell'ente dall'essere che ne è l'origine»¹⁵. L'analitica esistenziale non funge solo da punto d'appoggio preliminare alla questione ontologica, ma diventa «l'ultima risposta di Heidegger alla *Seinsfrage*»¹⁶ in quanto viene posto a tema non solo l'essere che è «mondo», «significatività», orizzonte di comprensione dell'ente – vale a dire l'essere che coincide con il *Da-sein* –, ma «anche l'essere che è

fondamento (*Grundsein*), *nulla*, significa comprendere come Heidegger abbia nella *Daseinsanalyse* realizzato, sul piano genealogico, l'effettiva *Überwindung der Metaphysik*, e cioè come abbia «superato» il pensiero fondante non semplicemente negandolo, ma spiegandolo nella sua consistenza ontologica» (V. VITIELLO, *Dialettica ed ermeneutica*, 208).

¹⁴ Id., *Heidegger: il nulla e la fondazione*, 382.

¹⁵ Id., *Dialettica ed ermeneutica*, 213-4.

¹⁶ Id., *Heidegger: il nulla e la fondazione*, 328.

l'«assoluto altro» dell'esserci, il differente nella sua differenza: il *nulla*. Tanto le strutture esistenziali messe in luce dalla *Daseinsanalyse* sono «ontologiche», sono strutture dell'essere, che in esse si disvela pur l'essere che con l'esserci non solo non coincide, ma mai può coincidere¹⁷. Per Vitiello si tratta di capovolgere il senso del *Denkweg* heideggeriano, poiché senza un superamento della metafisica, intesa come epoca in cui l'essere si è dato sottraendosi, *Essere e tempo* resta un testo incomprensibile; l'autentica *Kehre* è già attuata nell'analitica esistenziale.

Di segno radicalmente opposto è l'interpretazione che Ruggenini sviluppa in *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete «inattuale» dell'epoca presente*¹⁸. Infatti mentre per Vitiello, come abbiamo appena notato, le strutture esistenziali rivelano l'essere, che è altro dal *Dasein*, per Ruggenini queste sono «i modi di essere soggettivi, che dell'essere *come tale* non rivelano nulla»¹⁹. Nonostante Heidegger si sforzi di evitare una ricaduta soggettivistica della *Fundamentalontologie*, in realtà tale esito è inevitabile fin dalle pagine introduttive: «il primato del problema dell'essere si risolve così [...] nel primato di quell'ente a cui, tra le tante cose, è accaduto di interrogarsi sull'essere»²⁰; perciò «questo inevitabile ripiegamento dall'essere alla comprensione dell'essere e quindi al *Dasein*, del cui essere il *Seinsverständnis* è «un momento essenziale», si rivela come una resa fatale alla tendenza soggettivistica a ricondurre tutto alla soggettività»²¹.

L'esito soggettivistico dipende dalla condivisione del modo kantiano di intendere la finitezza; infatti, come nella *Critica della ragion pura* si legge che la verità trascendentale «precede ogni verità empirica e la rende possibile»²², così in *Kant e il problema della metafisica* – testo coerente con l'impostazione di *Essere e tempo* – «la manifestazione dell'ente (verità ontica) si impenna sullo svelamento della costituzione dell'essere dell'ente (verità ontologica)»²³. La finitezza dell'Esserci

¹⁷ ID., *Dialettica ed ermeneutica*, 207.

¹⁸ Roma, Bulzoni, 1977.

¹⁹ *Ivi*, 27.

²⁰ *Ivi*.

²¹ *Ivi*, 28. Anche W. SCHULZ, «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, a cura di O. Pöggeler, Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1970, 95-139; in questo articolo del 1953 che è ormai un classico nella bibliografia heideggeriana, mostra come *Essere e tempo* abbia portato a compimento il soggettivismo moderno dell'idealismo tedesco; di segno opposto è invece l'interpretazione presente in F.W. VON HERRMANN, *Subject und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985.

²² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, a cura di W. Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, tr. it. di G. Gentile - G. Lombardo Radice, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1989, 169.

²³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, a cura di F.-W. von

consiste nel fatto che esso si trova immerso in mezzo ad altri enti e, mediante la comprensione dell'essere, cioè la sua capacità trascendentale, consente di lasciar venire alla luce quella trama di enti semplicemente presenti. Ruggenini a questo proposito parla di presupposizione naturalistica di una realtà (gli enti in cui si trova gettato l'Esserci) alla sua manifestazione (il progetto preliminare, l'orizzonte dell'essere che rende accessibile, comprensibile la realtà presupposta). Questo residuo di dualismo naturalistico nella concezione della finitezza, ereditato da Kant, «comporta una restrizione del significato dell'essere nei limiti che sono misurati dall'apertura del comprendere, che a sua volta non può non essere inteso secondo un'accezione soggettivistica»²⁴. Infatti, la *Seinsfrage* non può che avere una connotazione antropologica nella misura in cui «essa è il problema del senso che le cose possono avere per l'uomo, in quanto questi si ritrova solo in un universo che gli appare tanto più oscuro in quanto non è posto da lui, ma gli preesiste, secondo un senso dell'essere che gli rimane impenetrabile [...]. Il problema dell'essere è soffocato dal problema dell'uomo»²⁵. L'ontologia fondamentale pertanto si configura come una forma di «idealismo soggettivo»; infatti, l'introduzione da parte di Heidegger di una «bruta alterità» (l'essere in quanto tale) rispetto al *Dasein*, al fine di evitare un esito idealistico, vale a dire la risoluzione totale della realtà nella coscienza, non conduce al risultato sperato. Ecco come riassume Ruggenini la sua interpretazione: «l'essere si determina, per così dire indeterminatamente, come l'orizzonte trascendentale del senso, che proprio perché non è nessun

Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1991, tr. it. di M.E. Reina - V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1989, 21. Per un'analisi dell'impostazione trascendentale di *Essere e tempo* e degli altri scritti degli anni Venti un punto di riferimento è il lavoro A. ROSALES, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem beim frühen Heidegger*, La Haye, Nijhoff, 1970 in cui emerge l'impossibilità di fronte a cui si sarebbe trovato Heidegger ad affrontare in termini di trascendentalismo il problema della verità, inteso come gioco di velamento-svelamento. Il metodo trascendentale, come elemento caratterizzante l'intero pensiero heideggeriano, viene efficacemente indagato in C.F. GETHMANN, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1974.

²⁴ M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica*, 59.

²⁵ *Ivi*, 60. In questo modo Ruggenini vede una profonda parentela con la posizione di Husserl: «La ricerca di Heidegger muove così, nei primi scritti, da un'assolutizzazione risoluta del punto di vista soggettivistico, per cui si può parlare di nulla con verità se non sul fondamento dell'analisi che l'uomo svolge in quanto filosofo delle strutture del proprio essere. In questa prospettiva il *Dasein* si assume il ruolo che il pensiero di Husserl affidava al soggetto assoluto, e l'analisi si sviluppa così come una fenomenologia trascendentale che però accentua il carattere antropologico del fondamento ultimo a cui si riferisce» (*Ivi*, 71).

significato particolare, rappresenta la pura possibilità del senso come tale, e cioè consente che dall'oscura realtà preesistente emergano le significazioni determinate, una volta che il *Dasein* ha dischiuso l'orizzonte in cui divengono possibili. L'essere esercita così la sua mediazione tra la coscienza e la realtà a partire dalla coscienza e in funzione della coscienza stessa (la realtà è comunque). E ciò, a causa della presupposizione della realtà, l'essere si risolve in elemento soggettivo²⁶. La svolta, attuata a partire dagli anni Trenta, e in particolare con *Einführung in die Metaphysik*²⁷ rompe questa risoluzione soggettivistica del problema dell'essere; in particolare alla luce anche dei *Beiträge zur Philosophie*, la *Kehre* non deve più essere considerata come la denominazione di una tappa del cammino heideggeriano, bensì la svolta deve essere compresa come «parola dell'essere», in quanto è l'essere stesso che è *Kehre*, cioè il rivolgimento verso l'uomo dell'*Ereignis* a cui appartiene: «la "svolta" si produce perché Heidegger, pensando lo *Ereignis* in modo radicalmente nuovo rispetto a *Sein und Zeit*, deve pensare l'essere come *Kehre*»²⁸. La svolta destituisce il privilegio soggettivistico dell'antropologico, da cui *Essere e tempo* non riesce a liberarsi; nel secondo Heidegger essere e uomo si coappartengono, in modo tale che è l'essere che rivendica l'uomo, sottraendosi nella sua differenza: l'impostazione della *Seinsfrage* operante in *Essere e tempo* viene oltrepassata «dal pensiero della *Kehre*, con cui l'essere suscita il *Da* (*der Zuruf*, la chiamata) in cui si eventua (la *Er-eignung*), per rivendicare a sé (l'esperienza della *Zugehörigkeit*) ciò in cui e da cui un appartenente si estrania (lo *Ausbleiben* come *Entzug*). Solo nella *Kehre*, e cioè nello *Ereignis*, il *Seyn* richiede il *Da*, anziché trovare nel comprendere progettuale di questo la sua giustificazione»²⁹.

Per riassumere e schematizzare le posizioni di Vitiello e Ruggenini, diventa interessante segnalare come questi critici interpretano il paragrafo conclusivo di *Essere e tempo*. Come è noto in questo paragrafo 83 Heidegger presenta una specie di consuntivo delle indagini svolte, in vista del compito originario non ancora risolto dell'ontologia fondamentale, cioè quello della delucidazione del senso dell'essere, partendo dal senso dell'Esserci.

Questo consuntivo si configura con una serie di domande tra le quali Heidegger si chiede: «l'ontologia può essere fondata *ontolo-*

²⁶ *Ivi*, 88.

²⁷ GA 40, a cura di P. Jaeger, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1986.

²⁸ M. RUGGENINI, «La questione dell'essere e il senso della "Kehre"», *Aut-Aut* 248-249 (1992) 93-119: 100.

²⁹ *Ivi*, 106.

gicamente o richiede anche un fondamento *ontico*, e *quale* ente deve assumere la funzione di fondare?»³⁰. Ruggenini nel quadro della sua interpretazione intende questa domanda come l'esplicitazione dell'aporia presente in *Essere e tempo*, di cui Heidegger è in qualche modo consapevole: la domanda «tradisce le incertezze, ovvero le assunzioni rispetto a cui il pensiero sa, seppure nel profondo, di non aver guadagnato una chiarezza, che gli consenta di avanzare con passo deciso»³¹. La domanda, in un certo senso, sembra rimettere in discussione i fondamenti della ricerca appena conclusa; infatti, l'impianto teorico di *Essere e tempo* si regge proprio sull'assunto che l'ontologia debba avere un fondamento ontico: «La questione di fondo che sta alla base di *Sein und Zeit* [...] è dunque l'assegnazione di un fondamento ontico all'ontologia»³². Ora, assegnare un fondamento ontico all'ontologia significa, da una parte reintrodurre l'istanza di fondamento tipica della metafisica, dall'altra, in coerenza con l'intera interpretazione di Ruggenini, determinare il senso dell'essere in modo soggettivistico-trascendentale, in quanto il fondamento ontico dell'ontologia è il *Dasein*: «il fondamento ontico dell'ontologia diventa così il soggetto al quale l'intera realtà deve essere ricondotta, per essere interpretata e spiegata in ragione del funzionamento delle sue strutture a priori. *L'ontologia è così filosofia trascendentale*»³³. Diversa la lettura di Vitiello, il quale non può che ritenere le domande conclusive di *Essere e tempo* come «del tutto inadeguate al livello problematico precedentemente raggiunto in *Sein und Zeit*»³⁴. *Essere e tempo* ha già risposto a quelle questioni e in particolare chiedersi se l'ontologia si lasci fondare ontologicamente o se debba avere un fondamento ontico significa aver smarrito il tipo di fondazione che l'Esserci esercita nel quadro dell'analitica esistenziale: in *Essere e tempo* «il problema metafisico del fondamento è superato proprio dal riconoscimento della "radicale" nullità dell'esserci, della nullità che è alle radici dell'esserci»³⁵.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 519. Le altre domande sono: «Perché l'essere è "innanzi tutto" concepito in base all'utilizzabile che ci è *più vicino*?»; «Come è possibile, partendo dal modo di essere dell'Esserci, raggiungere una comprensione che apre l'essere in generale? Potremmo forse rispondere a questa domanda mediante un ritorno alla *costituzione originaria dell'essere* dell'esserci comprendente l'essere?»; «C'è una via che conduce dal *tempo* originario al senso dell'essere? Il tempo si rivela forse come l'orizzonte dell'essere?» (*Ivi*, 519-520). La particolarità di tale paragrafo risiede nel fatto che si tratta dell'ultimo paragrafo di un'opera incompleta e, quindi, viene inteso inevitabilmente come la conclusione di un libro che era stato progettato con un diverso epilogo.

³¹ M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica*, 31.

³² *Ivi*, 32.

³³ *Ivi*, 32-3.

³⁴ V. VITIELLO, *Dialettica ed ermeneutica*, 38.

³⁵ *Ivi*. Vitiello rivolgendosi esplicitamente a Ruggenini ritiene non sostenibile la tesi

Se nel paragrafo 83 la domanda sul fondamento ontico dell'ontologia appare alquanto retorica, in una *Vorlesung* prossima a *Essere e tempo*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger risponde esplicitamente: «la disciplina fondamentale dell'ontologia è l'analitica dell'esserci. Ciò significa che l'ontologia non si lascia fondare in modo puramente ontologico. La sua condizione di possibilità viene rinviata ad un ente, a qualcosa di ontico: l'esserci. L'ontologia ha un fondamento ontico»³⁶.

Questa affermazione sull'onticità dell'ontologia a nostro parere non deve essere interpretata come la reintroduzione di un'impostazione soggettivistica del problema dell'essere. C'è ontologia nella misura in cui l'essere si dà, si manifesta; condizione di possibilità per cui si attui una comprensione dell'essere è che l'essere si riveli all'uomo. È questa la struttura trascendentale che regge l'interrogazione filosofica. Non abbiamo a che fare con un soggetto che detta le condizioni di possibilità per la manifestazione dell'essere. Certo alcuni passaggi di *Essere e tempo* si prestano ad una lettura soggettivistica che il secondo Heidegger tenta di eliminare, tuttavia, in questo caso, il problema ci sembra riguardi la necessità che l'interrogazione ontologica, filosofica sia preceduta da un'esperienza effettiva, ontica del darsi dell'essere. Primato ontico non dice fondamento soggettivo dell'ontologia, ma dice che l'ontologia non può che svilupparsi come comprensione dell'esperienza dell'essere (genitivo soggettivo e oggettivo), esperienza che è già data nella dimensione ontica dell'Esserci.

A questo proposito ci sembrano illuminanti le affermazioni di E. Mazzarella, il quale in riferimento alla radice ontica dell'ontologia sottolinea che «l'esperienza onto-logica come esperienza del senso dell'essere è un'esperienza ontica nel doppio senso che è un'esperienza dell'onticità dell'ontologia, che si dà onticamente. Solo onticamente l'esserci ontico-ontologico si apre nella sua ontologicità, giacché esso è *onticamente* preontologico. È il carattere di «esperienza vivente» che la *Seinsfrage* a più riprese rivendica»³⁷. La povertà della filosofia risiede proprio nell'impossibilità per l'ontologia di es-

secondo cui il «primo» Heidegger ha impostato il problema dell'essere a partire da quell'ente privilegiato che è il *Dasein*, mentre il «secondo» Heidegger pone la questione direttamente intorno all'essere; tale ipotesi non è sostenibile per la medesimezza (non identità) di *Sein* e *Da-Sein*: «con ciò non si esclude punto l'aspetto ontico dell'esserci; tutt'altro, si intende porlo in rilievo, dacché il metodo genealogico procede proprio dalla «superficie» verso il «fondo» o, fuor di metafora, dall'ontico all'ontologico, dal reale al possibile (a ciò che rende possibile *das Ermöglichende*), e non per altro che per legittimare l'ontico, il reale» (*Ivi*, 207).

³⁶ GA 24, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1988, tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988, 18.

³⁷ E. MAZZARELLA, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli, Guida, 1981, 43.

sere fondata ontologicamente: «questo sarebbe l'ingresso di Dio nella filosofia: l'onto-teo-logica, ma prima ancora l'ingresso di un carattere "divino" nell'essere dell'uomo – l'autofondatività, la potenza ad essere da sé»³⁸. È l'evento dell'essere, a cui appartiene già da sempre l'Esserci che mostrandosi, rivela anche le condizioni di possibilità della sua comprensione. Il *Denkweg* heideggeriano in *Essere e tempo*, ma anche in alcuni aspetti della seconda fase, mostra questa dimensione originaria, tuttavia non sempre – ed è questa la nostra critica – mette in luce questa radice ontica dell'esperienza dell'essere. Tale aspetto facilmente è rilevabile in relazione al problema della finitezza.

2. LA FINITEZZA E LA PASSIVITÀ DEL DASEIN

Il problema della finitezza non viene affrontato esplicitamente in *Essere e tempo*, bensì viene tematizzato in *Kant e il problema della metafisica*. All'interno dell'interpretazione della *Critica della ragion pura* Heidegger evidenzia come il problema della finitezza dell'uomo non può essere ridotto alla esplicitazione delle sue evidenti imperfezioni. Ponendosi a livello ontologico l'indagine deve portare alla luce l'essenza della finitezza; in questo modo Heidegger ricolloca tale problema nell'orizzonte della *Seinsfrage*: «solo con l'elaborazione del problema dell'essere, così inteso, si può arrivare a stabilire se e come tale problema comporti un riferimento intrinseco alla finitezza dell'uomo»³⁹. L'Esserci è quell'ente che ha una precomprensione dell'essere, in quanto è strutturalmente aperto all'essere. Questo privilegio dell'uomo, di non essere un ente semplicemente presente accanto agli altri enti, è il significato della condizione di «esser-gettato» (*Geworfenheit*) che caratterizza l'esistenza: il *Dasein* si trova gettato, in primo luogo nel suo originario essere in relazione con l'essere, cioè si trova «in mezzo all'ente, consegnato all'ente in quanto tale, e rimesso a se stesso come a un ente» e «reca in sé la necessità, il bisogno della comprensione dell'essere»⁴⁰. Ora, secondo Heidegger l'essenza della finitezza consiste proprio in questo «essere consegnato» da parte del *Dasein* alla comprensione dell'essere: «la comprensione dell'essere "è" essa stessa la più intima essenza della finitezza»⁴¹. Non si tratta di una semplice caratteristica ontica, antropologica, bensì di ciò che dal punto di vista ontologico è più originario nell'uomo: «più originario dell'uomo è la finitezza dell'esserci, nell'uomo»⁴².

³⁸ *Ivi*, 41.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, 195.

⁴⁰ *Ivi*, 196.

⁴¹ *Ivi*, 197.

⁴² *Ivi*.

In un contesto interpretativo di questo tipo Heidegger sottolinea che «l'essere si dà e può darsi soltanto là, dove la finitezza si è fatta esistente»⁴³, così anche in una *Vorlesung* di poco successiva a *Kant e il problema della metafisica*: «la finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il *modo fondamentale del nostro essere*. Se vogliamo divenire ciò che siamo, non possiamo abbandonare questa finitezza o illuderci nei suoi confronti, dobbiamo invece custodirla. Questa salvaguardia è il processo più profondo del nostro essere-finiti, cioè la nostra più profonda finitizzazione»⁴⁴. Se la finitezza fosse soltanto una qualità ontica, antropologica allora il discorso heideggeriano potrebbe avere una ricaduta soggettivistica; ma così non è, in quanto la finitezza esprime già una originaria relazione tra uomo ed essere, relazione che non è deducibile dalle qualità e capacità del soggetto.

Di conseguenza essa esprime la ricettività, la passività dell'Esserci, il quale risulta essere sempre accompagnato da una alterità, da una differenza. La comprensione dell'essere non è altro che la comprensione di questa passività-differenza costitutiva e d'altra parte è possibile riconoscere la propria finitezza in quanto nell'esperienza si dà qualcosa come altro da sé⁴⁵. Il «farsi esistente» della finitezza o «la sua custodia» sottolineano come il darsi dell'essere, il suo manifestarsi chiede di essere riconosciuto. In questo senso, che cos'è l'esercizio dell'interrogazione ontologica se non il gesto successivo al riconoscimento che l'essere si dà a comprendere? «L'ontologia è un indice della finitezza. Per Dio non c'è ontologia [...]. Soltanto un ente finito, infatti, ha bisogno dell'ontologia»⁴⁶. Ci sembra che sia a questo livello che il

⁴³ *Ivi*.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, tr. it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Genova, Il Melangolo, 1992, 85.

⁴⁵ L'obiettivo di Heidegger è di evitare di ricostruire con il *Dasein* un tipo di soggettività che smarrendo quella ricettività si autocostituisca e si autoponga, come si evince da questa affermazione che anticipa anche terminologicamente aspetti della seconda fase del suo pensiero: «l'uomo non avrebbe la facoltà d'essere l'ente che è, ossia "gettato" come se-stesso, se non potesse *lasciar-essere*» (Id., *Kant e il problema*, 196). In questo senso di un certo interesse è H.C. TAUXE, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1971, il quale mostra come la finitezza che emerge in *Kant e il problema della metafisica* sia il fondamento non antropologico della soggettività del soggetto, la sua origine ontologica: «è la finitezza nell'uomo (il Ci dell'essere) che fonda la finitezza dell'uomo» (*Ivi*, 143).

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, 224. Significativamente in Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, a cura di H. P. Jaeger, Frankfurt a.M., Klostermann, 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, Il Melangolo, 1991, 180 viene sottolineato che l'interrogazione ontologica

tema della differenza ontologica debba essere collocato: essa non è la semplice distinzione implicita in ogni comportamento dell'uomo tra essere ed ente, vale a dire il risultato di un atto univoco del soggetto, bensì la differenza deve essere riconosciuta come ciò che costituisce l'Esserci stesso.

Questa differenza costitutiva emerge già all'interno dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* quando Heidegger mette in luce il con-essere (*Mit-sein*) come caratteristica essenziale dell'essere-nel-mondo. Infatti, così come il soggetto – cartesianamente – non si costituisce separatamente dal mondo, per relazionarsi ad esso solo in un secondo momento, bensì il soggetto in quanto *In-der-Welt-sein* è già da sempre aperto al mondo, «allo stesso modo non è mai dato, innanzi tutto, un io isolato, senza gli altri»⁴⁷. Ciò significa che la presenza dell'altro non può essere dedotta, il «tu» non è un *alter ego* e tuttavia la sua condizione di possibilità deve radicarsi nella struttura ontologica del *Dasein*. In questo senso solo se la differenza tra io e tu è già costitutiva del soggetto, cioè se il soggetto è ontologicamente essere-con, allora è possibile una relazione con l'altro che non sia una semplice proiezione di sé. L'altro per non essere «un doppione del se-stesso», deve già essere a priori presente nell'esperienza di comprensione che il soggetto ha di sé; come è emerso dalla struttura della finitezza, la differenza è costitutiva dell'esserci umano. Tuttavia nello sviluppo di *Essere e tempo*, poiché il rapporto intersoggettivo quotidiano assume i caratteri del «si» (*Man*) indifferente e alienante, Heidegger nella ricerca di un se stesso autentico riduce il ruolo giocato dall'alterità, a tal punto che il *Dasein* per raggiungere l'autenticità deve esplicitamente affrancarsi da ogni alterità. «L'esserci è *autenticamente se-stesso* solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia»⁴⁸. Questo aspetto può essere facilmente ritrovato in tutte le analisi di *Essere e tempo*: nell'analisi fenomenologica della morte, la morte degli altri svolge la semplice funzione di attestare l'oggettività di tale fenomeno, ma per quanto concerne il senso del morire, l'esperienza effettiva della morte degli altri non ha nessuna valenza ontologica. Ancora: se l'Esserci è colpevole, come rivela la chiamata della coscienza, tale colpevolezza non è mai nei confronti di un altro.

si fonda sull'«esser-colpito» dal darsi dell'essere: «il domandare viene colpito qui a partire dal suo richiesto stesso, poiché il domandare è posto circa l'essere e il domandare stesso è un ente. Questo esser-colpito dell'ente interrogante che scatuisce da ciò che è richiesto, appartiene al senso più proprio della questione dell'essere».

⁴⁷ Id., *Essere e tempo*, 151.

⁴⁸ *Ivi*, 388.

Ciò significa che Heidegger dopo aver superato l'impostazione per cui il soggetto sarebbe in sé chiuso e solo successivamente si relazionerebbe con l'altro, riproduce questo medesimo atteggiamento. Ciò accade per due motivi: in primo luogo per aver caratterizzato la quotidianità come strutturalmente deiettiva e quindi come luogo dell'inautenticità, e in secondo luogo, perché – dovendo porsi su un piano ontologico – l'autenticità del *Dasein* non può essere la semplice conseguenza della dimensione ontica. In altre parole, per mostrare che la dimensione ontica (l'esperienza dell'altro) ha la sua condizione di possibilità nella dimensione ontologica (l'esserci in quanto con-essere), Heidegger finisce con il separare il piano ontologico-trascendentale, dal piano ontico-empirico, stabilendo così l'irrelevanza della dimensione ontica per comprendere il senso della differenza ontologica costitutiva del soggetto. Invece il modo ontico in cui la differenza ontologica si dà, non è secondario, ma costitutivo della differenza stessa.

Ora ci proponiamo di dimostrare che questo smarrimento della radice ontica dell'ontologia è ciò che conduce Heidegger a non interrogarsi sul corpo.

3. LA SPAZIALITÀ IN ESSERE E TEMPO

Nel quadro dell'analitica esistenziale il tema del corpo non viene esplicitamente affrontato in nessun luogo. Tale omissione ha suscitato numerosi interrogativi: si tratta di una semplice dimenticanza, che comunque non inficia la proposta teoretica di *Essere e tempo*? È sufficiente e possibile operare un'integrazione con le analisi sulla corporeità proposte dalle impostazioni fenomenologiche di Sartre e Merleau-Ponty? Oppure l'afasia sul tema del corpo è l'inevitabile risultato della specifica impostazione ontologica di Heidegger? In caso affermativo: quali «correzioni» la *Fundamentalontologie* dovrebbe assumere in forza di un'analitica esistenziale centrata sul corpo?

La complessità delle questioni si intensifica se teniamo presente quanto Heidegger afferma in un testo assolutamente decisivo per il suo *Denkweg*; si tratta della conferenza *Tempo ed essere*, in cui viene esplicitamente sottolineato che «il tentativo, nel paragrafo 70 di *Essere e tempo*, di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità, non è più sostenibile»⁴⁹. Mazzarella ha ricostruito il cammino di pensiero heideggeriano e la necessità della *Kehre* proprio facendo leva su questa affermazione, che in qualche modo suggerisce una specifica

⁴⁹ Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, tr. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Napoli, Guida, 1988, 130.

lacuna di *Essere e tempo*, all'interno del quale si opera quasi una deduzione dello spazio dal tempo. Su tale snodo problematico prezioso risulta essere il lavoro di Didier Franck: *Heidegger et le problème de l'espace*⁵⁰, in cui viene messo in luce come lo scacco di *Essere e tempo* sia imputabile alla mancata elaborazione di una analitica della carne, al posto dell'analitica temporale. Infatti Franck mostra come *Essere e tempo* possa essere letto come un tentativo di ridurre la spazialità alla temporalità e come la stessa spazialità inevitabilmente riaffiori, risultando essere un a priori indeducibile dalla temporalità. Ciò può essere rivelato già mediante un'analisi semantica della terminologia adottata da Heidegger. Come è noto i concetti di *Vorhandenheit* e di *Zuhandenheit*⁵¹ indicano il modo d'essere degli enti che il *Dasein* incontra nel mondo; in particolare *Vorhandenheit* indica l'ente che viene intenzionato dall'Esserci all'interno di un atteggiamento meramente teoretico-conoscitivo, mentre *Zuhandenheit* è la modalità d'essere dei mezzi mediante i quali l'Esserci produce opere⁵².

Nella ricostruzione genealogica che i *Grundprobleme der Phänomenologie* operano nei confronti dell'ontologia tradizionale, Heidegger sottolinea che il concetto di *Vorhandenheit*, utilizzato per tradurre l'*ousia* aristotelica, indica l'essere sotto mano (*vor die Hand kommt*): «ciò che in tal modo sussiste a-portata-di-mano (*vor-handen*) rappresenta per l'esperienza quotidiana ciò che è prima di tutto. I beni e gli averi disponibili, le sostanze, rappresentano l'ente puro e semplice, in greco *ousia*. Nell'età di Aristotele, quando ormai era fissato il significato filosofico-teoretico di questo termine, esso indicava ancora un avere, un possesso, un patrimonio. Il vero significato prefilosofico di *ousia* resisteva ancora. Perciò *ente* significa qualcosa che *sussiste come disponibile a portata di mano*»⁵³. A questo proposito si chiede Franck: «Il termine *Vorhandenheit* utilizzato per interpretare l'*ousia* greca e per caratterizzare la relazione ontologica tra il *Dasein* e l'ente che esso non è, non presuppone che il *Dasein* sia dotato di mani, che sia incarnato? Se la relazione ontologica tra il *Dasein* e l'ente si dice mediante la mano, l'incarnazione non deve essere una struttura del *Dasein*, un esistenziale?»⁵⁴. In questo senso l'obiettivo delle analisi di

⁵⁰ Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.

⁵¹ Rispettivamente tradotti da Chiodi con «semplice presenza» e «utilizzabilità», mentre Cristin e Marini traducono più letteralmente «essere sottomano» e «essere allamano».

⁵² Sull'origine aristotelica di tali concetti si veda tra gli altri: F. VOLPI, «L'esistenza come "praxis"». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo», in *Filosofia* '91, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1992, 215-252.

⁵³ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, a cura di F.W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975, tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988, 103.

⁵⁴ D. FRANCK, *Heidegger et le problème*, 30.

Franck è di mostrare come la spazialità, nella forma della carne, si impone come originaria proprio nel momento in cui l'ontologia fondamentale cerca di relegarla in secondo piano.

Heidegger affronta il tema della spazialità dell'Esserci nel paragrafo 23 di *Essere e tempo*⁵⁵, in questo contesto l'obiettivo è di mostrare fenomenologicamente come la spazialità del *Dasein* non sia riducibile e neppure deducibile dalla spazialità degli enti intramondani⁵⁶. In particolare la spazialità dell'Esserci viene individuata nei fenomeni del dis-allontanamento (*Ent-fernung*) e dell'orientamento direttivo (*Ausrichtung*). Il dis-allontanamento è un esistenziale ed indica l'operazione mediante la quale l'Esserci si approssima all'ente, supera la distanza dagli oggetti: «Dis-allontanamento significa far scomparire la distanza cioè la lontananza di qualcosa, significa avvicinamento. L'Esserci è essenzialmente disallontanante e, in quanto è l'ente che è, lascia sempre che l'ente sia incontrato nella vicinanza»⁵⁷. Ciò significa che la distanza originariamente non è un rapporto quantitativo, misurabile, ma è sempre inserita e pre-compresa in una trama di significati pre-teoretici, pratici, guidata dalla visione ambientale preveggen- te (*Umsicht*)⁵⁸. L'orientamento direttivo, invece, sottolinea come ogni dis-allontanamento si realizza in una direzione, che si configura attraverso «segni» e indicazioni. Per esempio dall'orientamento direttivo derivano le direzioni di destra e sinistra, di alto e

⁵⁵ Si veda anche parallelamente M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia*, 281-90.

⁵⁶ «La spazialità da noi attribuita all'Esserci, il suo "essere nello spazio", dev'essere intesa a partire dal modo di essere di questo ente. La spazialità dell'Esserci (che è assolutamente diversa dalla semplice presenza) non può significare né la sua presenza in un luogo dello "spazio cosmico" né il suo essere utilizzabile in qualche posto» (Id., *Essere e tempo*, 137).

⁵⁷ *Ivi*.

⁵⁸ Heidegger osserva che questo esistenziale non deve essere inteso come un *defectum* soggettivo rispetto alla distanza calcolata, infatti: «in tal caso si tratta di una "soggettività" che scopre ciò che forse vi è di più reale nella "realtà" del mondo e che non ha quindi nulla a che fare con l'arbitrio "soggettivo" o con le "opinioni" soggettive circa un ente che diversamente esiste "in sé". Il dis-allontanamento, proprio della visione ambientale preveggen- te della quotidianità dell'Esserci scopre l'essere-in-sé del "vero mondo", dell'ente presso il quale l'Esserci, in quanto esistente, è già da sempre» (*Ivi*, 139). È da sottolineare che il presupposto ontologico di tale esistenziale è il fatto che «l'Esserci ha una tendenza essenziale alla vicinanza (*Nähe*)» (*Ivi*, 138). Nella copia di *Essere e tempo* che Heidegger annotava, la cosiddetta *Hüttenexmpplar*, a proposito di questa vicinanza si chiede: *Inwiefern und weshalb?* (cf 442 della edizione tedesca Niemeyer). Di un certo interesse risulta essere il libro E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1987 che ricostruisce l'intera filosofia heideggeriana, e in particolare quella successiva alla svolta in cui il ricorso alle metafore spaziali è ampio, proprio attraverso il concetto di *Nähe* intesa come reciproco coappartenere (*wechselseitigen Zusammengehören*) di essere e uomo.

basso. A questo proposito, osserva Heidegger quasi *en passant* «è in base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'Esserci nella sua "corporeità", spazializzazione che porta con sé una sua particolare problematica che qui non possiamo trattare»⁵⁹. Una volta individuato che la spazializzazione originaria del *Dasein* è la corporeità e che, di conseguenza, il dis-allontanamento e l'orientamento direttivo sono fenomeni secondari, derivati, Heidegger paradossalmente si esime dall'approfondire questo esistenziale. D'altra parte l'orizzonte fenomenologico nel quale Heidegger inserisce e risolve tale problema è quello dell'utilizzabile intramondano (il mezzo, l'arnese); giustamente osserva Franck «la carne e il suo spazio si impongono come originari nel momento stesso in cui vengono relegati come secondari»⁶⁰. Il paragrafo 70 dedicato a *La temporalità della spazialità propria dell'Esserci* non fa menzione di questo *a priori* originario dell'Esserci che è il corpo. Infatti, in queste pagine Heidegger si limita a mostrare come la spazialità esistenziale, che è quella del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo, è comprensibile solo nell'orizzonte della Cura, vale a dire della temporalità: «l'entrata dell'Esserci nello spazio è possibile solo sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale»⁶¹.

4. LA «DISPERSIONE» COME CONDIZIONE DI POSSIBILITÀ DELLA CORPOREITÀ

Le *Vorlesungen* sono un essenziale documento per accedere al pensiero heideggeriano nel suo svolgimento progressivo, per esplicitare alcuni nodi problematici che nelle opere destinate alla pubblicazione non sono adeguatamente approfonditi. In particolare è possibile rintracciare nelle *Vorlesungen* anche le repliche di Heidegger alle critiche che gli venivano mosse e che, invece, non trovano spazio nelle opere edite. Nella *Vorlesung* del semestre estivo del 1928 *Principi metafisici della logica* Heidegger riassume «il problema di *Essere e tempo*» in dodici punti, all'interno dei quali affronta molto probabilmente una critica mossagli, proprio in relazione al problema del corpo⁶².

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 142.

⁶⁰ D. FRANCK, *Heidegger et le problème*, 94.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 443.

⁶² J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*, Paris, PUF, 1994, 499-506 definisce questi dodici punti come «la prima auto-interpretazione» di *Essere e tempo*. Sugli aspetti che prenderemo in esame si veda anche: D. FRANCK, *Heidegger et le problème*, 32-9; J. DERRIDA, «Geschlecht I» e «Geschlecht II», in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galiléa, 1987, tr. it. di

Innanzitutto Heidegger sottolinea che l'obiettivo di *Essere e tempo* è l'elaborazione dell'ontologia fondamentale e, quindi, l'analitica esistenziale deve essere compresa unicamente come realizzazione di quel fine. «Non si tratta perciò di antropologia e neppure di etica, ma di questo ente [l'Esserci] nel suo essere in generale – e quindi di un'analitica preparatoria»⁶³. Di conseguenza risulta evidente la necessità di individuare un concetto, appunto *Dasein*, che nella sua neutralità lasci impregiudicata ogni specifica determinazione ontica⁶⁴. Se l'interrogazione verte sulla comprensione dell'essere costitutiva di ogni Esserci, la determinazione ontica di possedere un corpo e, specificatamente, un corpo sessuato non deve essere oggetto di analisi: «questa neutralità [dell'Esserci] significa anche che l'esserci non appartiene a nessuno dei due sessi»⁶⁵. Tuttavia, sottolinea Heidegger, la neutralità dell'Esserci, la sua asessualità non è il risultato di un'astrazione, ma «la potenza dell'*origine*, che reca in sé l'interiore possibilità di ogni concreto ed effettivo essere-uomo»⁶⁶. Heidegger è consapevole che «questo esserci neutro non è mai l'esistente; l'esserci esiste sempre e soltanto nella sua concrezione»⁶⁷, ma l'analisi è ontologico-trascendentale solo se è in grado di mettere in luce le condizioni di possibilità di ogni «concrezione». Sembra riprodursi quel nodo irrisolto emerso in *Essere e tempo* per cui la corporeità è la dimensione originaria della spazialità del *Dasein*, ma non viene a determinare la sua struttura ontologica. In realtà in questa *Vorlesung* Heidegger offre un approfondimento della questione, individuando nella dispersione (*Zerstreuung*) la condizione di possibilità della corporeità: «l'esserci in generale reca in sé l'interiore possibilità dell'effettiva dispersione nella

G. Scibilia, «"Geschlecht". Differenza sessuale, differenza ontologica» e «La mano di Heidegger», in J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Roma-Bari, Laterza, 1991, 3-29 e 31-79; J. GREISCH, «Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen», in *Martin Heidegger weiterdenken*, a cura di A. Raffelt, Freiburg, Schnell & Steiner, 1990, 105-126; Id., «Le phénomène de la chair: une "ratage" de "Sein und Zeit"», in *Dimension de l'exister. Études d'anthropologie philosophique*, a cura di G. Florival, Louvain, Peeters, 1994, 157-177; Id., «Les limites de la chair», *Archivio di Filosofia* 19 (1999) 57-82.

⁶³ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, a cura di F.W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1978, tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova, Il Melangolo, 1990, 162.

⁶⁴ Il termine soggetto, ma anche quello di uomo sono già segnati da una specifica interpretazione ontologica; su questo aspetto si veda: Id., *Essere e tempo*, 69-72 e Id., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M., Klostermann, 1988, tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli, Guida, 1992, 29-36.

⁶⁵ Id., *Principi metafisici*, 162.

⁶⁶ *Ivi*, 163.

⁶⁷ *Ivi*.

corporeità e, quindi, nella sessualità»⁶⁸. Proprio in quanto il *Dasein* è originariamente disperso, è possibile la corporeità⁶⁹. Heidegger puntualizza che questa *Zerstreuung* non ha nessun significato negativo, non denota nessun valore etico-morale. La dispersione, infatti, si fonda nella struttura ontologica del *Dasein*, vale a dire nella *Geworfenheit*: «questa dispersione trascendentale, appartenente all'essenza metafisica dell'esserci neutro – in quanto possibilità unificante della sua effettiva frantumazione e scissione esistenziale –, questa dispersione si fonda su un carattere originario dell'esserci: sull'essere-gettato»⁷⁰.

Anche dal punto di vista semantico e non solo concettuale la *Zerstreuung* è strettamente correlata, nel quadro delle analisi di *Essere e tempo*, con la struttura della deiezione (*Verfallen*). Questa risulta essere il modo quotidiano con cui l'Esserci si relaziona con il mondo, vale a dire il *Dasein* si interpreta a partire dal mondo, smarrendosi nell'anonimo «si» (*Man*): «l'Esserci è innanzi tutto 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. L'Esserci è, innanzi tutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e dietto nel “mondo”»⁷¹. D'altra parte la stessa deiezione si fonda nella *Geworfenheit* (esser-gettato) dell'Esserci. Così come nella *Vorlesung* del 1928 Heidegger sottolinea che la dispersione trascendentale non ha una connotazione negativa, anche la deiezione non deve essere compresa in tal modo. E tuttavia il «si» (*Man*) è una fuga da sé, è la condizione originaria che impedisce all'Esserci un'appropriazione della propria esperienza, della propria ipseità. Questa alienazione è insuperabile e si radica nella struttura ontologica del *Dasein*; ci sembra, di conseguenza, che dispersione, concetto che interpreta il fenomeno della corporeità, e deiezione si riferiscano alla medesima dimensione, come si evince anche da questa affermazione presente in *Essere e tempo*: «l'essere-nel-mondo proprio dell'Esserci, in conseguenza della sua effettività, si è già sempre

⁶⁸ *Ivi*. «In quanto effettivo l'esserci è, tra l'altro, sempre disperso, in un corpo e insieme scisso in una determinata sessualità» (*Ivi*).

⁶⁹ Questa originaria *Zerstreuung* viene utilizzata anche per spiegare la dimensione interpersonale dell'Esserci: «la dispersione, essenzialmente gettata, dell'esserci inteso ancora in maniera del tutto neutra si manifesta tra l'altro nel fatto che l'esserci è un essere-con altri esserci» (*Ivi*, 165).

⁷⁰ *Ivi*, 164. Heidegger fa una distinzione che poi non approfondisce tra *Streuung* (diffusione) e *Zerstreuung* (dispersione), in cui la prima sembra essere la determinazione intensiva della seconda; su ciò si veda J. Derrida, *La mano di Heidegger*, 19.

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 221. A questo proposito significativo è il fatto che all'interno delle analisi delle tre forme di deiezione (chiacchiera, curiosità, equivoco) troviamo il concetto di *Zerstreuung* (cf *Ivi*, 217-8).

disperso (*zerstreut*) o addirittura sperduto nelle varie maniere dell'«in-essere»⁷². L'abitare un corpo è sempre un movimento di deiezione, di disappropriazione proprio in quanto è esperienza che rientra nell'orizzonte della quotidianità, e quest'ultima è sempre deiettiva: «l'Esserci [...] si rapporta al proprio essere nel modo della quotidianità media, anche se questa è soltanto il modo della fuga *dinanzi* a se stesso e dall'oblio di sé»⁷³.

D'altra parte se la dispersione è riconducibile alla deiezione, diventa legittimo porre la questione che resta elusa in Heidegger: è possibile un'esperienza autentica del corpo? In altri termini: esiste un'esperienza del corpo che sia esperienza della propria ipseità e non solo una modalità di dispersione?⁷⁴ Il rifiuto da parte di Heidegger di mettere in luce i modi non deiettivi dell'abitare un corpo è riconducibile a diversi motivi. Uno di questi, secondo Franck, viene indicato indirettamente da Heidegger stesso in *Che cosa significa pensare?*, in cui si legge che «*Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis*»⁷⁵. Il termine *Bewandtnis* (appagatività) in *Essere e tempo* si riferisce alla dimensione dell'ente utilizzabile, che si rivela sempre portatore di una propria finalità: «ciò che caratterizza l'essere dell'utilizzabile è

⁷² *Ivi*, 80. Anche Derrida sottolinea la «risonanza negativa» della terminologia heideggeriana, cf J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, 18.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 67. Su questa precomprensione deiettiva della quotidianità si veda M. HAAR, «L'énigme de la quotidienneté», in «*Être et temps*» de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*, a cura di J.-P. Cometti e D. Janicaud, Marseille, Sud, 1989, 213-225. Anche U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983 evidenzia questo nodo irrisolto dell'analitica esistenziale, infatti «una volta compresa l'esatta identità che esiste tra le *possibilità del corpo* e l'*ordine degli strumenti* non ha nulla di «inautentico» perdersi radicalmente nel mondo, perché questo «perdersi» heideggeriano non è altro che il ritrovarsi del corpo nelle sue possibilità, e quindi in quel mondo umano che le sue possibilità producono» (p. 87); così come «a torto Heidegger rubrica l'esistenza impersonale del «Si» tra le figure inautentiche d'esistenza, perché c'è uno scambio continuo tra esistenza generalizzata ed esistenza individuale, e in questo scambio ciascuno riceve e dà» (pp. 117-8).

⁷⁴ Come avremo modo di sottolineare più avanti Heidegger recepisce la distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper*, di conseguenza se teniamo conto del fatto che il termine *eigentlich-Eigentlichkeit*, che tradizionalmente vengono tradotti con autentico-autenticità, non hanno un significato morale, ma esprimono l'esser-proprio del *Dasein*, ne consegue che il *Leib* – essendo altro dal *Körper* – in qualche modo è sempre *eigentlich* (autentico), come del resto si evince dal fatto che *Leib* viene tradotto con «corpo proprio». Perciò chiedersi se è possibile un'esperienza autentica del corpo (*Leib*) significa chiedersi in che modo la propria ipseità è anticipata nell'esperienza della corporeità, in quanto il *Leib* per definizione custodisce un riferimento all'autenticità, se no sarebbe *Körper*.

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Milano, Sugarco, 1978, 108: «La mano è qualcosa di particolare».

l'appagatività»⁷⁶. Franck ritiene che l'affermazione per cui la mano ha una propria appagatività invalida la distinzione tra «ciò con-cui» (il martello) e «ciò a-cui» (il martellare) costitutiva di ogni finalità; in questo senso la mano sfugge ad ogni finalità perché rinvia solo a se stessa ed è questo il motivo per cui fenomenologicamente in *Essere e tempo* la mano non appare: «la mano e la carne non possono manifestarsi nel mondo perché la struttura dell'apparire intramondano lo impedisce»⁷⁷.

Un altro motivo che giustifica l'omissione di una fenomenologia del corpo diversa dalla dispersione all'interno dell'analitica esistenziale è il non riconoscimento della *Leibhaftigkeit* come criterio originario dell'apparire. E ciò risulta essere la conseguenza di una presa di distanza dalla fenomenologia husserliana, la quale, invece, individua nella percezione «in carne ed ossa» il modo con cui si attua il riempimento dell'intenzionalità, vale a dire l'evidenza piena. A questo proposito alcune affermazioni presenti nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* sono inequivocabili: «la realtà non è comprensibile primariamente a partire dalla presenza in carne ed ossa del percepito»⁷⁸; «ritenere che la realtà sia reperibile nel darsi in carne ed ossa, e questo si trova nella cosa naturale isolata, è un inganno fenomenale e perciò anche fenomenologico»⁷⁹. Dal punto di vista di

⁷⁶ ID., *Essere e tempo*, 113; «l'appagatività è l'essere dell'ente intramondano, ciò a cui esso è già sempre innanzi tutto rimesso. Con esso, in quanto ente, sussiste sempre un'appagatività [...]. Ad esempio con questo utilizzabile che noi, appunto perciò, chiamiamo martello, sussiste la appagatività presso il martellare, col martellare sussiste l'appagatività presso il costruire» (*Ivi*).

⁷⁷ D. FRANCK, *Heidegger et le problème*, 55. Nel quadro dell'interpretazione di Franck il non apparire della mano è la conferma dell'irriducibilità dello spazio al tempo, per cui la mano non essendo un utilizzabile, né un ente semplicemente presente, e tuttavia essendo ciò senza cui nessun ente intramondano può essere incontrato si sottrae ad ogni finalità. In realtà l'affermazione tratta da *Che cosa significa pensare?* non invalida *Essere e tempo*, in quanto in questo contesto Heidegger sottolinea come la totalità di mezzi rinvia sempre ad un «a-che» presso il quale non sussiste più nessuna appagatività, in quanto non si tratta di un ente che abbia il modo di essere dell'utilizzabile intramondano, ma di un ente il cui essere è costituito dall'essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 113). Ciò significa che l'Esserci è fine a se stesso, rinvia solo a se stesso, mentre ogni mezzo rinvia sempre all'Esserci. Paradossalmente le posizioni sono simili: l'Esserci non ha «nessuna appagatività» significa che non è come l'ente utilizzabile che ha una finalità fuori di sé, ma che è fine a se stesso; invece in *Che cosa significa pensare?* è la mano che è fine a se stesso, presupponendo che la mano-carne non sia il *Dasein* e che quindi Heidegger abbia individuato un altro ente che ha una propria finalità, quando in *Essere e tempo* solo il *Dasein* è tale.

⁷⁸ ID., *Prolegomeni alla storia*, 270.

⁷⁹ *Ivi*, 232.

Heidegger la percezione «in carne ed ossa» è una «significatività deficiente», in quanto originario è il darsi del mondo e non della cosa isolata. Inoltre nell'esperienza effettiva la significatività degli enti è di natura pratica, pre-teoretica; infatti, come abbiamo avuto modo di sottolineare, gli oggetti del mondo sono incontrati nel modo dell'«aver-a-che-fare», vale a dire della *Zubandenheit*. La percezione, quindi, è un modo derivato, frutto già di una riduzione teoretica dell'esperienza effettiva. Questa posizione si inserisce nel progressivo allontanamento da parte di Heidegger dalla fenomenologia husserliana, accusata di non aver messo in luce la dimensione pre-teoretica, antepredicativa della coscienza⁸⁰. D'altra parte il riferimento costante di questa fase del pensiero heideggeriano è il Kant della *Critica della ragion pura*, il quale sancisce la supremazia del tempo sullo spazio⁸¹.

Ci chiediamo ora se Heidegger abbia offerto gli strumenti per pensare l'esperienza ontico-ontologica della corporeità. L'esperienza della corporeità, come ha giustamente sottolineato Michel Haar, nel quadro di *Essere e tempo* deve essere inscritta nell'orizzonte della *Geworfenheit*⁸². È a questo livello del discorso che emergono, a nostro avviso, tre condizioni per pensare la corporeità. In primo luogo, così come la *Geworfenheit* si rivela mediante la *Stimmung* – «la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato»⁸³ –, anche l'espe-

⁸⁰ «Il genuino dato più prossimo non è il percepito, bensì ciò che è presente nell'aver-a-che-fare procurante, ossia *ciò che è alla mano* e si può porgere e afferrare. Tale presenza di un elemento del mondo-circostante da noi chiamata *essere alla mano* è una *presenza fondata*. Non è qualcosa di originario, ma si fonda nella presenza di ciò che è preso in cura. Se questo più prossimo allamano nel procurare è una presenza fondata, ciò vale tanto più per il carattere di realtà, che noi già prima abbiamo conosciuto e che Husserl pretende di considerare come l'autentico esser presente del mondo: il cosiddetto carattere di *presenza in carne ed ossa*. (Ivi, 238). Di un certo interesse sono le analisi di Bancalari il quale mostra come l'apparire dell'altro sia in Heidegger problematico a causa della sua specifica impostazione fenomenologica: S. BANCALARI, «L'altro e l'esserci. Il problema del "Mitsein" nel pensiero di Heidegger», *Archivio di Filosofia* 20 (2000) 9-248, Id., «La carne come limite e il limite della carne: Heidegger e il fenomeno dell'«Erröten»». A proposito di un contributo di Jean Greisch, *Archivio di Filosofia* 19 (1999) 105-126. V. COSTA, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, in particolare 283 mostra come l'originaria dimensione estetica dell'esperienza messa in luce da Husserl sia di natura pre-teoretica.

⁸¹ E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Brescia, Vannini, 1950, Milano, nuova edizione Adelphi, 1994 considera Kant e il problema della metafisica la vera introduzione storico-teoretica per comprendere la problematica che in *Essere e tempo* viene affrontata con una terminologia non tradizionale.

⁸² M. HAAR, «Le primat de la "Stimmung" sur la corporité du "Dasein"», *Heidegger Studies* 2 (1986) 67-80.

⁸³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 174.

rienza della corporeità si pone nella dimensione ante-predicativa, pre-teoretica dell'esperienza. La corporeità prima di essere pensata è già da sempre vissuta nell'effettività ontica⁸⁴. Inoltre, il nostro abitare un corpo non può essere considerato come un'esperienza secondaria rispetto ad una originaria dimensione del soggetto. La *Stimmung* che rivela la *Geworfenheit* «è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza»⁸⁵, ciò significa che nell'esperienza della corporeità «ne va dell'essere di questo Esserci» perché è apertura alla totalità. Infine, come l'Esserci «non può risalire oltre il proprio esser-gettato»⁸⁶, anche l'esperienza del corpo resta sempre un che di inappropriabile. Infatti, l'originario non solo non può essere dedotto, ma neppure può essere mai definitivamente concettualizzato, appropriato. L'originario – e quando parliamo di ciò ci riferiamo proprio alla *Geworfenheit*, cioè al fatto che «l'Esserci è stato gettato, cioè non si è portato nel suo Ci da se stesso»⁸⁷ – risulta essere inaccessibile attraverso un'intuizione immediata⁸⁸. Da ciò non consegue l'assoluta estraneità della *Geworfenheit*, in quanto essa è la differenza che fonda l'ipseità: «ma l'esser-gettato non precede l'Esserci come un evento fattuale, irrelativo all'Esserci e semplicemente accaduto ad esso: l'Esserci, in quanto c'è, è costantemente (in quanto Cura) il proprio "che"»⁸⁹. Certamente le analisi sulla

⁸⁴ In questo senso si può affermare che il corpo ha un proprio sapere pre-teoretico, più originario della coscienza teoretica (*Bewußtsein*); è in relazione a questo aspetto che si può affermare che «il corpo conosce l'altro, perché a differenza della coscienza, non ignora la trascendenza risolvendola in un contenuto della propria immanenza» (U. GALIMBERTI, *Il corpo*, 121).

⁸⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., 175.

⁸⁶ *Ivi*, 344.

⁸⁷ *Ivi*.

⁸⁸ È a questo livello del discorso che si apre, a nostro avviso, lo spazio per una insuperabile mediazione del simbolico nell'esperienza del corpo.

⁸⁹ *Ivi*. «Essendo se-Stesso, l'Esserci è l'ente gettato che è in quanto è se-Stesso; non è in virtù di se stesso, ma è lasciato essere in se stesso a partire dal fondamento per aver da essere questo fondamento. Non è dunque l'Esserci, in quanto tale, a dar luogo al fondamento del suo essere, come se questo fondamento derivasse da un progetto dell'Esserci; al contrario, l'Esserci, nel suo esser-se-Stesso, è l'essere del fondamento. Questo fondamento è sempre e solo fondamento di un ente il cui essere ha da assumere l'esser-fondamento» (*Ivi*, 345). Secondo M. HAAR, «Le primat de la "Stimmung"», il corpo è solo una manifestazione della *Geworfenheit*, infatti se la faticità si limitasse al corpo, la *Stimmung* si ridurrebbe ad essere un'auto-afezione, una variante della nausea di Sartre, vale a dire una interiorità meramente soggettiva, chiusa in se stessa. Invece la *Stimmung* apre alle «cose stesse», non solo alla nostra corporeità, in modo tale che senza la *Stimmung* la nostra comprensione del mondo sarebbe come uno spettacolo a noi sempre esteriore. In particolare la *Stimmung* dell'angoscia opera una riduzione trascendentale, cioè un passaggio dall'ontico all'ontologico, senza l'ausilio, come accade invece in Husserl, di una

Geworfenheit non vengono riferite e ricondotte alla corporeità in *Essere e tempo*, e tuttavia a noi sembra che gli aspetti sopra indicati possano legittimamente essere considerati delle strutture trascendentali dell'esperienza del corpo. Il limite che emerge in *Essere e tempo* è, da una parte la pre-comprensione della quotidianità come strutturalmente deiettiva, da cui consegue la difficoltà da parte di Heidegger di far emergere il volto «autentico» della *Alltäglichkeit*, e dall'altra parte di aver inevitabilmente riassorbito la dimensione ontica nella struttura ontologica dell'Esserci. La decisione anticipatrice per essere ontologicamente fondata deve fare proprio astrazione da ogni dimensione ontica (l'altro Esserci, il corpo, la caratterizzazione sessuale, la singola colpa), appunto perché l'unica dimensione ontica evidenziata è quella deiettiva. In realtà, è nella dimensione ontica che l'esperienza della differenza e dell'autenticità deve essere già realizzata; solo in questo caso l'ontologia non perde la sua base fenomenologica. Di conseguenza la differenza sessuale ontica dice qualcosa dell'originario e non può essere riassorbita a livello ontologico, pena lo smarrimento di quel significato dell'originario che si dà solo mediante quella differenza ontica. Pertinenti sono a tal proposito le osservazioni di U. Galimberti: «proprio per averla considerata come un istinto che appartiene all'ordine della natura e non a quello della nostra storia Heidegger, nella sua analitica esistenziale, non fa il minimo cenno alla sessualità del *Dasein*. A lui basta che il *Dasein* sia-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*); che poi ci sia come uomo o come donna è del tutto irrilevante per l'ordine dell'esistenza (*Existenz*), come se la qualità del corpo non modificasse l'orientamento della presenza e non conferisse ad essa una tonalità e un senso radicalmente differenti»⁹⁰. In altre parole, la *Eigentlichkeit*, cioè la possibilità di essere se stesso deve già essere anticipata nell'esperienza effettiva della corporeità, la quale, quindi, non può essere solo «dispersione» (*Zerstreuung*).

procedura metodica teoretica. A nostro avviso non si tratta di privilegiare la *Stimmung* sul corpo, in quanto il corpo è la prima *Stimmung*; ciò non introduce una forma di soggettivismo, nella misura in cui l'esperienza del proprio corpo è già segnata dalla differenza che mi costituisce.

⁹⁰ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, 160; così prosegue: «Se è vero, come ci insegna Heidegger, che l'esistere (*Dasein*) è sempre un co-esistere (*Mit-dasein*), l'esser maschio o l'esser femmina, in una parola la *differenza corporea* incide così profondamente nella modalità dell'esistenza e della co-esistenza da divenire un destino, perché non è solo l'organismo ad essere sessuato, ma l'intera presenza, la sua forma, il suo stile» (*Ivi*).

5. LA CORPOREITÀ DOPO LA KEHRE

Se nella conferenza *Tempo e essere* Heidegger rivendica come centrale il problema della spazialità nel quadro della nuova prospettiva aperta dalla *Kehre*, dovrebbe essere lecito attendersi un approfondimento del tema della corporeità. In realtà per la specifica modalità che l'interrogazione filosofica assume, il problema del corpo resta irrisolto. In particolare in alcuni testi Heidegger sottolinea l'irriducibilità del corpo alla sua dimensione biologica: nella *Lettera sull'umanismo* si legge che «il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo animale»⁹¹. Così nel confronto con Nietzsche a proposito del sentimento, viene messo in luce il fatto che è nel sentimento che si attesta a noi il nostro corpo: «il sentimento, in quanto sentirsi, è proprio il modo nel quale noi siamo un corpo; essere un corpo non significa che a un'anima venga attaccata in più una zavorra chiamata corpo, ma, nel sentirsi, il corpo è incluso fin da principio nella nostra identità, e precisamente in modo che esso, nel suo essere in uno stato, ci permea»⁹². Il corpo, quindi, non può essere considerato uno strumento a disposizione del soggetto, ma la radice della sua ipseità: «noi non "abbiamo" un corpo allo stesso modo in cui teniamo in tasca il coltellino; il corpo in carne e ossa che siamo non è nemmeno un corpo fisico che semplicemente ci accompagna e che al tempo stesso noi possiamo anche constatare, in modo esplicito o meno, come lì presente. Noi non "abbiamo" un corpo, ma "siamo" corpi»⁹³. Ciò significa che il corpo non può essere compreso dalle scienze positive, le quali si muovono comunque sempre in una precomprensione dell'essere. Il corpo, invece, deve essere tematizzato dalla riflessione ontologica⁹⁴. Difatti la riabilitazione della spazialità si concretizza in

⁹¹ M. HEIDEGGER, «Brief über den "Humanismus"», in *Wegmarken*, GA 9, a cura di F.W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976, 313-364, tr. it. di F. Volpi, «Lettera sull'umanismo», in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, 267-315: 277.

⁹² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, 277.

⁹³ *Ivi*, 107. Heidegger evidenzia come il corpo mostra il nostro essere sottomessi ad una legge che non può essere intellettualizzata: «una "indisposizione" di stomaco può calare un'ombra su tutte le cose. Quello che altrimenti appare indifferente è d'improvviso irritante e fastidioso. Ciò che altrimenti funziona con facilità di un gioco si inceppa. Certo, la volontà può mettersi di mezzo, può reprimere l'indisposizione, ma non può suscitare e creare direttamente la disposizione contraria: infatti le disposizioni d'animo vengono superate e trasformate sempre e soltanto da altre disposizioni d'animo» (*Ivi*).

⁹⁴ «Noi non siamo anzitutto "viventi" e abbiamo poi una apparecchiatura chiamata "corpo", ma viviamo (*leben*) essendo corpo in carne e ossa (*leiben*). Questo essere corpo in carne e ossa è qualcosa di essenzialmente diverso da un mero essere gravati da un organismo. La maggior parte delle conoscenze che abbiamo nell'ambi-

diversi testi dello Heidegger successivo alla *Kehre*. Oltre al già citato *Was heißt denken?*, possiamo riferirci al corso di lezioni del semestre invernale 1942/43 dedicato a Parmenide, in cui Heidegger sottolinea la stretta coappartenenza di mano e parola, come luogo di manifestazione del riferimento (*Bezug*) dell'essere all'uomo: «L'uomo stesso "agisce" con la mano, giacché la mano è con la parola il contrassegno essenziale dell'uomo. Soltanto l'ente che, come l'uomo, "ha" la parola, può e deve "avere" anche la "mano"»⁹⁵. Nel gioco di velamento e svelamento la mano custodisce la vicinanza dell'Esser-ci all'evento dell'essere: «C'è "mano" solo là dove l'ente come tale appare svelato e l'uomo si comporta in modo disvelante nei confronti dell'ente. Al pari della parola, la mano custodisce il riferimento dell'essere all'uomo e, solo in virtù di ciò, il rapporto dell'uomo con l'ente»⁹⁶.

In una conferenza del 1964 resa disponibile da poco, il tema dello spazio-corporeità viene affrontato nel quadro del tentativo di dire la coappartenenza di uomo ed essere; innanzitutto «l'uomo non è nello spazio come un corpo (*Körper*)»⁹⁷ in quanto il suo essere-nel-mondo è un soggiornare (*Aufenthalt*) nella *Lichtung* dell'essere: «l'uomo non ha un corpo (*Körper*) e non è un corpo, bensì vive il suo corpo-vivente (*er lebt seinen Leib*). L'uomo vive, vivendo-come-corpo e così è ammesso nell'aperto e grazie a questo essere-ammesso, soggiorna già in anticipo in una relazione con il prossimo e con le cose»⁹⁸. In altri termini la nota distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper* viene utilizzata da Heidegger per qualificare il destinarsi dell'essere all'uomo, destinarsi che si realizza come «soggiornare nel mondo» (*Aufenthalt in der Welt*) e come «essere affidato» (*Eigelassenheit*) allo spazio. Perciò «l'uomo non *fa* lo spazio; lo spazio non è *neanche* un modo *soggettivo* dell'intuire; non è però neanche alcunché di oggettivo come

to delle scienze naturali sul corpo e sul suo vivere in carne e ossa sono constatazioni nelle quali il corpo in carne e ossa viene fin dall'inizio male inteso e ridotto a mero corpo fisico. In esse si possono scoprire molte cose, soltanto che l'aspetto essenziale e determinante è già sempre al di fuori della nostra vista e della nostra portata; la successiva ricerca dello «psichico», in aggiunta al corpo in carne e ossa che si è prima male inteso come corpo fisico, ha già misconosciuto la realtà delle cose» (*Ivi*, 108).

⁹⁵ M. HEIDEGGER, *Parmenides*, a cura di M.S. Frings, GA 54, Frankfurt a.M., Klostermann, 1982, tr. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Milano, Adelphi, 1999, 156.

⁹⁶ *Ivi*, 162; «Solo là dove c'è svelamento e velamento la mano è essenzialmente presente in quanto mano [...]. Unicamente dalla parola e con la parola è nata la mano. Non è l'uomo che "ha" le mani, è invece la mano che custodisce in sé l'essenza dell'uomo, poiché la parola, in quanto ambito essenziale della mano, è il fondamento essenziale dell'uomo» (*Ivi*, 156).

⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Bemerkungen zu Kunst - Plastik - Raum*, St.Gallen, Erker Verlag, 1996, tr. it. di F. Bolino, *Corpo e spazio. Osservazioni su arte - scultura - spazio*, Genova, Il Melangolo, 2000, 33.

⁹⁸ *Ivi*.

un oggetto. Piuttosto, lo spazio, per fare spazio *come spazio* necessita (*braucht*) dell'uomo"⁹⁹.

CONCLUSIONI

In sede di considerazioni conclusive ci chiediamo se quel processo di astrazione dell'ontico presente nell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* sia stata superata dall'inserimento dello spazio-corpo nel quadro della prospettiva aperta dalla *Kehre*. Per rispondere a tale questione è opportuno prendere in considerazione un testo del secondo Heidegger in cui il filosofo tedesco è in qualche modo obbligato a mostrare le prospettive ontiche della sua riabilitazione della spazialità. Si tratta dei *Seminari di Zollikon* in cui Heidegger si confronta con quelle discipline ontiche che sono la psichiatria e la psicologia. L'impostazione complessiva che emerge è quella di sottrarre l'indagine sull'uomo e sulla malattia psichica da ogni prospettiva scienziata che radicalizza ciò che è già presente nel rapportarsi con la natura della scienza moderna. Bisogna comprendere l'effettività dell'essere umano nella sua totalità e nel suo modo di progettare la propria *Geworfenheit*, al di fuori di ogni riduzionismo. Nei *Seminari di Zollikon* Heidegger richiama l'impostazione prima esaminata, secondo cui la spazialità è una figura della *Lichtung*¹⁰⁰, nel contempo si difende dall'accusa mossagli da Sartre di aver in qualche modo dimenticato il problema del corpo. In realtà, la corporeità può essere compresa solo all'interno dell'analitica esistenziale e della costituzione ontologica del *Dasein*: «il trattamento dei fenomeni del corpo non è affatto possibile senza una sufficiente elaborazione dei tratti fondamentali dell'essere-nel-mondo esistenziale»¹⁰¹. In questo senso una mera fenomenologia del corpo è già un tentativo riduzionistico, nella

⁹⁹ *Ivi*, 37.

¹⁰⁰ M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Gespräche - Briefe*, a cura di M. Boss, Frankfurt a.M., Klostermann, 1987, tr. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Napoli, Guida, 1991, 126 e 246: «L'esserci dell'uomo è in sé spaziale nel senso del concedere-spazio allo spazio e della spazializzazione dell'esserci nella sua corporeità. L'esserci non è spaziale in quanto è corporeo, bensì la corporeità è possibile solo in quanto l'esserci è spaziale nel senso di concedente-spazio», «il corporeo è fondato nel corrispondere». Su questi seminari si veda E. MAZZARELLA, «Psicoanalisi e ontologia», in *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli, Guida, 1993, 151-170.

¹⁰¹ *Ivi*, 215; «decisivo resta ciò, che anche in ogni esperienza del corporeo, dal punto di vista dell'analitica dell'esserci, si deve partire sempre dalla costituzione fondamentale dell'esistere umano, vale a dire, dell'esser-uomo in quanto esser-ci» (*Ivi*, 317).

misura in cui si comprende il corpo astraendo dall'orizzonte ontologico: «una fenomenologia del corpo non si dà propriamente affatto, in quanto il corpo non è un corpo-inanimato. Con un tale tema si è già mancata la cosa (*Sache*)»¹⁰².

È all'interno di queste analisi che Heidegger prende nettamente le distanze dal tentativo di Ludwig Binswanger di elaborare un approccio fenomenologico alla psichiatria, basandosi sull'analitica esistenziale. Questo tentativo appare un «frintendimento dell'analitica dell'esserci», tanto più che Binswanger cerca di integrare alcune dimensioni ontiche che in *Essere e tempo* non sono state prese in considerazione: «che cosa si esprime in questo tentativo di integrazione? Che cosa manca per Binswanger riguardo al pensiero in *Sein und Zeit*, se egli tenta una tale integrazione? In *Sein und Zeit* viene detto che all'esserci essenzialmente ne va di questo esserci stesso. Contemporaneamente, questo esserci viene determinato esso stesso in quanto originario esser l'uno con l'altro. Perciò all'esserci ne va sempre anche degli altri. L'analitica dell'esserci non ha, dunque, minimamente a che fare con un solipsismo o soggettivismo. Ma il frintendimento di Binswanger non consiste tanto in ciò, che egli voglia integrare «la cura» attraverso l'amore, bensì nel fatto che egli non veda che la *cura* ha un senso esistenziale, vale a dire, *ontologico*, che quindi l'*analitica dell'esserci* pone la questione circa la *costituzione ontologica (esistenziale) fondamentale* di esso e non vuole dare una mera descrizione di fenomeni ontici dell'esserci»¹⁰³. In altre parole, la riflessione di Binswanger, mossa dall'intento di sottrarre la psichiatria al riduzionismo scienziato, in cui – come lo stesso Heidegger in questo testo mostra – è caduto anche Freud, non comprende che l'analitica esistenziale separata dalla *Fundamentalontologie* smarrisce il suo originario e unico significato¹⁰⁴. È interessante notare come ancora in questo contesto – la lunga citazione precedente è tratta da una seduta seminariale del 1965 – Heidegger autointerpreta *Essere e tempo* seguendo il modello utilizzato in *Principi metafisici della logica* del

¹⁰² *Ivi*, 244.

¹⁰³ *Ivi*, 168-169.

¹⁰⁴ Il frintendimento è tanto più evidente agli occhi di Heidegger poiché la sua filosofia viene inserita nel quadro della costituzione della soggettività trascendentale: «perciò, quando Ludwig Binswanger scrive, a proposito di *Sein und Zeit*, che esso sarebbe una prosecuzione estremamente conseguente della teoria di Kant e di Husserl, ciò è talmente falso che più non si potrebbe. Giacché la questione che viene posta in *Sein und Zeit*, non viene posta né in Husserl, né in Kant, non è stata ancora in generale mai posta prima nella filosofia» (*Ivi*). «La fenomenologia di Husserl, che resta una fenomenologia della coscienza, e che in Binswanger continua ancora ad avere incidenza, impedisce un chiaro sguardo nell'ermeneutica fenomenologica dell'esserci» (*Ivi*, 174).

1928: per cui viene rifiutata, da una parte l'accusa di solipsismo del *Dasein* e dall'altra, la valenza antropologica della *Daseinsanalyse*. Ci sembra quindi che la riabilitazione della spazialità nel pensiero successivo alla *Kebre* continui, in realtà, a nascondere una dimenticanza dell'ontico. E infatti al di là delle formule che si ripetono, cioè di un corpo già da sempre riferito all'essere, non sono presenti alcune analisi che mostrino questa originarietà sul piano ontico¹⁰⁵. La dimensione ontologica viene considerata in se stessa, separatamente dalle sue determinazioni ontiche. Invece la dimensione ontica dell'ontologia non può essere superata, in quanto l'ontologia dice la verità dell'esperienza effettiva, ontica del corpo. Tale esperienza è indeducibile, poiché non si configura come un caso particolare di una struttura universale, bensì è il luogo in cui si verifica il darsi dell'essere, la coappartenenza di *Dasein* e *Sein* ed è a partire da ciò che l'interrogazione filosofica è legittimata.

VITTORIO PEREGO
Via Formenti, 6
20066 Melzo

¹⁰⁵ La liquidazione presente nei *Zollikoner Seminare* del tentativo di Binswanger conferma questo rifiuto di ogni lettura ontica dell'ontologia; a questo proposito E. Mazzarella, «Psicoanalisi e ontologia», 169-170 vede nell'impostazione heideggeriana una analogia con l'assoluta incondizionatezza della libertà kantiana, la quale si configura come nettamente separata da ogni determinazione empirica.