

# Riassunto e spiegazione di Heidegger

## *Essere e Tempo (Cap. 1-30)*

- La Vita

M. Heidegger (Meßkirch 1889- Freiburg im Breisgau 1976). Nasce nello stesso anno di Hitler e Wittgenstein. Formazione cattolica: il padre era sacrestano del paese. Inizia il noviziato dai Gesuiti poi abbandona per problemi di salute.

Studia dapprima teologia, poi scienze naturali ed infine filosofia all'università di Friburgo dove si laurea e ottiene il dottorato.

L'influenza di Husserl, di cui diviene discepolo.

Nel 1923 è professore straordinario a Marburgo. Incontro con Bultmann (interpretazione esistenziale del Nuovo Testamento) e confronto con il pensiero del Cristianesimo da cui prende forma definitiva l'analitica esistenziale.

Nel 1927 pubblica "Essere e Tempo", opera ontologica nella quale si propone di pensare l'essere nell'orizzonte del tempo.

Nel 1928 succede ad Husserl sulla cattedra di filosofia dell'università di Friburgo

Nel 1933 diventa rettore dell'università di Friburgo e aderisce al partito nazista.

Dopo la guerra perde la possibilità d'insegnare e si ritira nella sua baita di Todtnauberg (Selva Nera), ma continua a pubblicare.

Muore a Friburgo il 26 maggio 1976 (chiede un funerale cattolico).

## **2. Il pensiero**

Nell'opera "Essere e tempo" egli vuole chiarire il termine essere, affermando che l'essere sta nel segno del tempo, è un realtà temporale. Heidegger rimarca il fatto che gli uomini non sono solo esseri viventi, ma esseri viventi che aspettano qualcosa. L'uomo vive in attesa di un senso ed è consapevole di dover morire. Questi due aspetti determinano la vita umana. Come si può vivere con queste due consapevolezza? Le cose non sono ciò che sono ma significano qualcosa. Non esistono cose senza senso, ogni fatto ha un senso particolare e tutti i sensi particolari convergono in un senso globale, un senso ultimo. Il senso non si crea con il pensiero in maniera arbitraria, ma si trova; esso non è soggettivo ma è qualcosa che si cerca e si trova e che io posso utilizzare per qualche scopo. In principio il senso è strettamente personale e ben determinato, tuttavia il senso dell' "essere" delle cose si può condividere con gli altri, anche se rimane essenzialmente il senso "per me". In tal senso Heidegger asserisce che in una società abbiamo la tendenza a sparire come individui in una realtà impersonale e questo crea l'illusione che il senso sia qualcosa di sostanziale ed indipendente.

La filosofia di Heidegger si definisce ermeneutica in quanto si propone come spiegazione della realtà che si mostra. In questo vi è la reciproca influenza con il teologo Bultmann, il quale parla di interpretazione esistenziale della scrittura, affermando in tal senso che il messaggio cristiano non è solo una trasmissione di fatti, ma è essenzialmente un messaggio che da senso alla vita dell'uomo.

### **Capitolo 1 § 1:**

Il problema dell' "essere" è oggi dimenticato. Perché?

#### 3 pregiudizi

1. Quello di "essere" è il concetto più generale di tutti.
2. Il concetto di "essere" è indefinibile.
3. Quello di "essere" è un concetto ovvio.

### 3 contro-argomenti

1. Dire che quello di “essere” sia il più generale dei concetti, non equivale a dire che sia il più chiaro. Anzi è il più oscuro di tutti e va chiarito.
2. L’indefinibilità dell’ “essere” non dispensa dal problema del suo senso ma al contrario lo rende necessario.
3. Il fatto che utilizziamo l’ “essere” come un termine evidente, nasconde e rivela il suo essere problematico.

### Ergo

Il problema dell’essere manca di una soluzione e la via per giungere a questa soluzione rimane oscura e priva di guida, pertanto bisogna reimpostare adeguatamente la questione.

### **Capitolo 1 § 2:**

Il problema del senso dell’ “essere” deve essere posto

Porre un problema significa cercare di conoscere l’ente quanto al suo essere così

Ogni cercare ha tre momenti

- Ciò che è cercato = L’essere
- Ciò che è interrogato = L’ente
- Ciò che è ricercato = Il senso dell’essere

Il punto di partenza della ricerca è una comprensione media e vaga dell’essere, in cui comprendiamo l’ “essere” ma non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato dell’ “essere”.

“Il cercato è l’ ESSERE, ciò che determina l’ente in quanto ente, ciò rispetto a cui l’ente, comunque sia discusso, è già sempre compreso.”L’essere si mostra all’ente.

L’ente è ciò che è, e pertanto partecipa dell’ “essere” e quindi proprio perché essere significa essere nell’ente, l’ENTE sarà l’interrogato.

Il SENSO DELL’ESSERE è il ricercato, quale termine finale del cercare.

Ciò di cui parliamo

Ciò a cui pensiamo

Ente

L'essere si trova nell'esserci

Ciò nei cui riguardi ci comportiamo

*Dasein*

### **Ciò che noi siamo**

In Quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere?

Questo ente che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema lo designiamo col termine *Esserci(Dasein)*

Conclusioni: La domanda del senso dell'essere deve essere chiarita. Tale domanda è chiarita in quanto è chiarito l'essere che pone questa domanda, ovvero l'uomo in quanto *Dasein*.  
E' l'uomo che si pone questa domanda è nell'uomo la risposta.

### **§3 Il primato ontologico del problema dell'essere**

“L'indagine scientifica compie la demarcazione e la prima fissazione degli ambiti di cose in modo ingenuo e grezzo”, perché, guardando ai particolari (ontologie particolari), si dimentica dell'insieme del sapere. La conseguenza è l'insicurezza da parte delle scienze (es. storiche e naturali) circa l'oggetto di cui devono occuparsi e i concetti fondamentali su cui poggiare le basi. Il sospetto è che la crisi non riguardi le singole scienze, ma l'essere umano stesso e cioè l'ente che per eccellenza si interessa del mondo e lo sottopone ad analisi.

A ben vedere, non è la singola scienza che determina quali sono gli oggetti di sua competenza, ma è l'esistente umano [l'esserci] che ritaglia il mondo in scompartimenti, a seconda del modo in cui lo vede: questo è "matematico", questo "fisico", questo "biologico" e così via. Cioè, l'uomo possiede già un'idea del mondo ancor prima di studiarlo. Ne consegue che, se tutta la scienza è in crisi, è perché l'uomo non sa più riflettere sul suo stesso fondamento, e l'indagine che sola può istituire i concetti fondamentali è null'altro che l'interpretazione dell'esserci rispetto alla costituzione fondamentale del suo essere. La spiegazione delle varie scienze deve partire dall'esserci; se per esempio sostenessimo di comprenderci attraverso la natura morta (le scienze naturali ci dicono ciò che siamo), Heidegger replicherebbe che non è così perché il nostro essere spiega le scienze naturali.

Pertanto devono essere primari l'esserci e la ricerca ontologica che prende in esame il senso dell'essere.

### **§ 4 Il primato ontico del problema dell'essere**

Entrando nel merito dei termini: "ontico" (fattuale) vuole indicare tutto ciò che concerne le singole cose in quanto *sono*; "ontologico" (comprensione del fattuale), invece, è ogni discorso inerente all'essere in sé, al tutto.

Quindi: primato ontologico del problema dell'essere è il fatto che tale questione precede ogni altra questione che l'uomo si pone; primato ontico è invece il fatto che l'esistente umano, per comprendere l'essere, deve comprendere se stesso in quanto esserci, in quanto ente privilegiato capace di interrogarsi sull'essere; ente privilegiato cui l'essere, cioè, si manifesta. Se la caratteristica esistenziale dell'esistente umano (dell'esserci) è quella di rivolgersi a se stesso, al proprio essere, questo modo di comportarsi - di essere - non possiamo che chiamarlo esistenza. «L'esserci comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè alla possibilità che gli è propria di essere o non essere se stesso».

Heidegger prosegue delineando due concetti:

- comprensione esistentiva od ontica: concerne l'esistenza concreta di ognuno
- comprensione esistenziale od ontologica: propone di indagare teoreticamente le strutture fondamentali dell'esistenza (esistenziali)

Inoltre dato che l'esistenza è sempre individuata e singola e mai dell'uomo in generale è evidente che l'analitica esistenziale si radica nella condizione ontica dell'uomo.

– M. Heidegger "Essere e Tempo" - Presentazione cap. 7, 8.

**Ontologia:** scienza che studia e spiega l'essere. Si serve, dal punto di vista del **metodo**, della fenomenologia.

↓

La fenomenologia non si occupa del che cosa ma del **come**

Il primo passo è studiare il significato della parola "fenomenologia" partendo dalla sua **etimologia**. È data dall'unione dei termini "fenomeno e logos".

Fenomeno: etimologia della parola:

- φαίνόμενον deriva da
- φαινεσθαι = manifestarsi
- φαιῶ = illuminare
- φῶς = luce

Il fenomeno indica dunque ciò che può essere portato alla luce. Deve però essere distinto da:

- Parvenza: qualcosa che si manifesta come ciò che non è: costituisce una modificazione **privativa** del fenomeno.
- Apparenza: annunciarsi di qualcosa che non si manifesta mediante qualcosa che si manifesta; si manifesta in modo diverso dai fenomeni. Esempi di apparenze sono i sintomi, i simboli, le indicazioni, etc. L'apparenza è un modo per presupporre i fenomeni, perché l'apparenza **rinvia** ai fenomeni. Può inoltre significare qualcosa che non si manifesta mai per essenza ma accidentalmente; apparenza può anche indicare qualcosa che si riferisce ad un fenomeno.

Logos: Nella filosofia greca ha sempre indicato il discorso. Λογος non è da intendere come giudizio nel senso di presa di posizione, ma come δηλοῦν, ovvero il rendere manifesto ciò di cui si discute in un discorso. La verità relativa al λογος non è adeguazione, ma svelare quello che rimane coperto (nella filosofia greca vero era relativo al dato sensibile); il significato più importante che può assumere è quello di relazione e rapporto a qualcos'altro, cioè come λεγόμενον, cioè ratio, fondamento.

**Fenomeno + Logos → Fenomenologia**

- Significa lasciar vedere ciò che si manifesta da sé stesso
- Si riferisce a come viene mostrato ciò che costituisce l'oggetto suo
- L'**ontologia**, scienza dell'essere, è possibile solo come fenomenologia
- **Fenomenico ≠ fenomenologico** (il primo è ciò che risulta, il secondo ciò che è attinente)
- Λογος inteso come ερμηνεύειν, ha il compito dell'interpretazione

- La verità fenomenologica è verità **trascendentale**

Struttura dell'opera: interpretazione storiografica. Divisa in due parti:

- Interpretazione dell'Esserci come temporalità.
- Rivoluzione della storia dell'ontologia: analisi fondamentali dell'Esserci, Esserci e temporalità, tempo ed essere. Esamina: 1) La dottrina kantiana dello schematismo 2) il *cogito ergo sum* cartesiano 3) La riflessione aristotelica sul tempo.

Nell'**Introduzione** è stato esposto il problema del senso dell'essere. Ci troviamo adesso all'interno della **Prima Parte** (L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere), nella **Prima Sezione** (L'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio): **Capitolo Primo** (Esposizione del compito dell'analisi dell'Esserci nel suo momento preparatorio).

### § 9- Il tema dell'analitica dell'Esserci

Per cercare il senso dell'essere, bisogna esaminare l'Esserci (l'ente che noi stessi sempre siamo). Nell'Esserci, l'essere c'è, e l'Esserci si rapporta e all'essere:

- 1) L'essenza dell'Esserci è 'aver da essere' (Zu-sein): l'essenza deve essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*). Solo l'Esserci ha l'esistenza come determinazione d'essere, che è la sua essenza. Le cose esistono solo in quanto *semplice-presenza*.
- 2) L'essere dell'Esserci è *sempre mio*. Infatti ho un rapporto con l'altro se ho coscienza del mio proprio essere, che è diverso da quello degli altri.

L'Esserci si rapporta all'essere come la sua possibilità più propria: in virtù di ciò, l'Esserci può scegliere cosa fare → *autenticità e inautenticità*. Ciò è tale perché l'Esserci è determinato dall'esser-sempre-mio. Bisogna impostare in modo corretto l'analisi dell'Esserci, perché da essa ne deriverà la comprensione dell'essere che gli è proprio → bisogna svolgere questa problematica a partire dall'esistenzialità della sua esistenza.

La *medietà* costituisce l'Esserci: indifferenza quotidiana in cui l'Esserci si presenta (forma ontica) → l'esistenza appare nel modo della "fuga" e dell'oblio di sé. Anche la quotidianità media offre le caratteristiche ontologiche dell'Esserci: gli *esistenziali*; questi sono distinti dalle *categorie* che si applicano, invece, agli enti diversi dall'Esserci. Entrambi sono le due possibilità fondamentali dei caratteri dell'essere; la loro connessione è possibile solo a partire dalla comprensione del problema dell'essere.

Un'interpretazione esistenziale dell'Esserci esige un'analitica esistenziale poiché ciò che è stato finora interpretato dell'Esserci da parte della psicologia, dell'antropologia e della biologia non è stato abbastanza (sotto il punto di vista filosofico)

### § 10- Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia

Poiché queste tre scienze non hanno previsto una riflessione filosofica sull'Esserci, non possono avere la pretesa di raggiungere appieno ciò a cui puntano.

L'analitica esistenziale pone, partendo dal *cogito ergo sum* di Cartesio, il problema ontologico dell'essere del *sum*. Cartesio infatti non dice cosa sia l'uomo, né cosa sia l'esistenza. (Primariamente bisognerà dimostrare, dunque, che se si muove da un soggetto già dato, si fallisce il contenuto fenomenico dell'Esserci).

Per esempio: la «filosofia della vita» non spiega cosa è la vita → W. Dilthey.

Questi limiti sono propri di tutte le correnti orientate all'antropologia filosofica (per es. «personalismo»), in

quanto non portano la dimensione nel problema dell'essere dell'Esserci.

Scheler sostiene che l'essere della persona non è concepibile come cosa, come sostanza o come oggetto, bensì consiste nell'eseguire atti intenzionali. Secondo Heidegger, però, Scheler non è giunto fino al punto di chiedersi il senso ontologico di questo «eseguire», e ciò perché anche la sua riflessione è dominata dall'antropologia paleo-cristiana.

È stato infatti il predominio dell'**antropologia** cristiana antica a sviare maggiormente il problema centrale dell'essere dell'Esserci, con i suoi due presupposti fondamentali sull'uomo inteso come:

- animale razionale ( $\zeta\frac{1}{2}\text{ον λογον Έχον}$ ), e il suo modo d'essere come semplice-presenza.
- «fatto a immagine e somiglianza di Dio», un qualcosa che tende al di là di sé.

Queste concettualizzazioni indicano che si è dimenticato, anche qui, di problematizzare l'essere dell'Esserci.

La **psicologia**, la quale ha tendenze antropologiche, manca di fondamento ontologico anch'essa.

La **biologia** è fondata, anche se non completamente, nell'ontologia dell'Esserci, il cui vivere, però, non può essere inteso come ontologicamente indeterminato e al quale vivere si aggiunga qualcos'altro.

Ora, tutti questi fondamenti gettati da tali discipline fungono sicuramente da base, ma ne manca la problematizzazione.

### **§ 11- L'analitica esistenziale e l'interpretazione dell'Esserci primitivo. Le difficoltà di raggiungere un «concetto naturale del mondo»**

La quotidianità non coincide con la primitività.

L'analisi dell'Esserci può dirigersi positivamente verso la «vita dei popoli primitivi» perché i «fenomeni primitivi» sono spesso più genuini e attendibili rispetto all'autointerpretazione ordinaria dell'Esserci.

Però le informazioni sui primitivi ci provengono dall'etnologia, la quale si muove all'interno di concetti precostituiti e predeterminati. Anche l'**etnologia** presuppone, quindi, una analitica adeguata dell'Esserci.

L'Esserci è comunque sempre in rapporto a ciò che lo circonda: il mondo. Si richiede allora un'esplicita idea di mondo in generale, più precisamente: l'idea di un concetto naturale del mondo. E poiché il mondo è un costitutivo dell'Esserci, per elaborare concettualmente il fenomeno del mondo bisognerà penetrare le strutture fondamentali dell'Esserci.

### **§ 9. Il tema dell'analitica dell'esserci.**

L'analisi del modo di essere dell'Esserci è essenziale e preliminare per l'ontologia, giacché solo interrogando l'Esserci si può cercare che cos'è l'Essere e trovarne il senso. Ma il modo d'essere dell'Esserci è l'esistenza: l'analisi di questo modo d'essere sarà quindi un'analitica esistenziale e tale analitica sarà l'unica strada per giungere alla determinazione di quel senso dell'essere che è il termine finale dell'ontologia.

Heidegger spiega, quindi, il tema dell'analisi dell'Esserci che si rapporta all'essere; e questo rapporto in qualche modo lo «entifica» (conferisce carattere-esistenza). L'esistere che è l'essenza dell'ente-uomo, è sempre unito al mio proprio essere. Da qui Heidegger trae due conclusioni:

-1) l'essenza dell'Esserci è «avere da essere». «L'Esserci, scrive Heidegger in questo paragrafo, è sempre la sua possibilità». In altri termini, l'esistenza non è una realtà fissa e predeterminata, ma un insieme di possibilità fra cui l'uomo deve scegliere. Questo significa che mentre le cose sono ciò che sono, ossia delle *semplici presenze*, l'uomo è ciò che «ha da essere» ciò che è, in quanto, come possibilità, è ciò che lui stesso sceglie o progetta di essere. Per cui il senso esistenza, riferito all'uomo, va inteso nel senso etimologico di ex-sistere, cioè di uno stare fuori o al di là da sé, nella dimensione della possibilità o progetto.

Un'altra interpretazione dell' "avere da essere" è la seguente: "avere da essere" si traduce in "devo essere".

Un'altra caratteristica dell'esistenza dell'uomo è il fatto di non avere un'essenza fissa. (si dice che tu sei cambiato e non sei più lo stesso). Gli animali, cose, tavoli, alberi (semplici presenze) rimangono sempre legati alla loro essenza. Tutto questo influirà in Sarte, il quale crederà che noi siamo esseri aperti e sempre in sviluppo; la stessa essenza influisce sulla nostra libertà.

-2) L'Esserci si rapporta al proprio essere: questo significa che ciascuno è unico. L'essere diviene qualcosa al quale io mi rapporto e di conseguenza è ciò che scelgo per me stesso. [io essere (mio)]. Heidegger esamina l'uomo in quella che lui chiama quotidianità e medietà, ossia nelle situazioni in cui l'uomo si trova "innanzi tutto e per lo più". Medietà che Sarte considererà in modo negativo.

Dunque, i due modi dell'essenza dell'Esserci sono: esistenza autentica e inautentica;

-L'esistenza autentica è quella che si comprende a partire dalla possibilità più propria (morte).

-L'esistenza inautentica è quella che si comprende a partire dal mondo e dagli altri. ("determina l'esserci nella sua più piena concretezza in quanto affaccendato, allegro, interessato, gaudente").

L'interpretazione ontologica di questo ente (esserci) si capisce alla luce dell'interpretazione ontica relativa alla coppia terminologica "esistenziale-esistenziale". Ontico è ogni proprietà e considerazione empirico-immediata dell'ente. Ontologico è ogni proprietà strutturale e ogni considerazione riflessa (o filosofica) dell'ente.

In realtà, crede Heidegger, ogni scelta è un problema che si pone di fronte al singolo uomo e che dà luogo a quella che Heidegger chiama estensiva od ontica. La comprensione ontologica è quella che indaga le strutture teoretiche e fondamentali dell'esistenza (esistenziali).

Le caratteristiche ontologiche, dunque, saranno "esistenziali" (relative all'esserci) e le "categorie" (relative alle cose: per esempio lo spazio). Da notare però che la spazialità delle cose non è uguale a quella dell'esserci: le cose non sono "fuori di se nel tempo".

## **§ 10. Delimitazione dell'analitica dell'esserci rispetto ad antropologia, psicologia e biologia.**

In questo capitolo Heidegger si preoccupa di distinguere la sua analitica dall'antropologia, psicologia e biologia.

Pensa che una buona antropologia si fondi su una adeguata domanda ontologica sull'esserci. Ecco perché, tramite un approccio storico, passa in rassegna coloro che si sono occupati dell'analitica dell'esserci.

Di Cartesio critica il fatto che il "sum", trovato dall'intuizione logica del "cogito ergo sum", non abbia avuto la stessa importanza ontologica del cogito ("Per contro, egli lascia del tutto indiscusso il *sum*, benchè esso venga posto con la stessa originarietà del cogito").

Delle varie "filosofie della vita" (vedi quella di Nietzsche – Volontà di potenza), Heidegger dice che dovrebbe "far parte della loro buona intenzione qualche comprensione dell'essere dell'esserci", invece non si trova analizzato né la vita tanto meno la persona.

Neppure l'interpretazione fenomenologica della personalità, fondamentalmente più radicale e perspicua, raggiunge il livello della domanda circa l'essere dell'esserci.

Secondo Scheler, “la persona non deve mai essere pensata come una cosa o una sostanza, essa è piuttosto l’unità immediatamente co-vissuta dell’esperienza-vissuta”.

Ciò che dice Scheler riguardo la persona, lo riformula Husserl riguardo gli atti: “in nessun caso però un atto è anche un oggetto [...]” La persona, infatti, è data come attuatrice di atti intenzionali collegati nell’unità di senso.

A questo punto Heidegger giudica la storia dell’antropologia come se fosse guidata da due pilastri: quello greco e cristiano. Partendo dalla definizione di Aristotele dell’uomo razionale passa storicamente a definire la speculazione intorno all’uomo come caratterizzata dal pensiero teologico “et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”. L’idea, dunque, che l’uomo sia qualcosa che trascende se stesso, dice Heidegger, deve necessariamente avere le sue origini da questo filone teologico-cristiano.

In sintesi l’antropologia classica divide l’uomo in tre parti: corpo, animo (passioni, emozioni) e spirito (pensiero ragionevole evoluta libera). L’unità non è più una prerogativa dell’esserci.

La biologia è vista come il tentativo di “ricostruire” l’unità umana da ciò che si sa dagli enti in generale. La conoscenza dell’ente biologico presuppone la conoscenza di noi stessi (il fatto che il leone abbia fame è solo la nostra proiezione categoriale sull’animale).

Lo stesso vale per la psicologia che seppur la tradizione l’ha considerata come scienza il cui oggetto è stato esclusivamente la vita in quanto tale e non in rapporto al suo essere. La vita è un rapporto a se stante ma non può esser ridotta all’esserci, come l’esserci non può esser ontologicamente determinato in modo da poterlo porre come vita.

### **§ 11. L’analitica esistenziale e l’interpretazione dell’esserci primitivo. Le difficoltà di ottenere un “concetto naturale del mondo”.**

La quotidianità o mondanità tramite cui si interpreta l’esserci non coincide con lo stadio primitivo dell’esserci, perché l’essere primitivo ha le sue possibilità di un essere non quotidiano. La quotidianità è piuttosto un modo d’essere dell’esserci. Fin’ora la conoscenza del primitivo ci è stata data dall’etnologia, ma poiché le scienze positive non possono svolgere il lavoro ontologico della filosofia, l’avanzamento della ricerca viene ad assumere un moto ripetitivo e non progressivo.

Ma la analitica esistenziale presuppone un “desideratum”: cioè l’idea di mondo come concetto naturale. Già Kant ne aveva negato la conoscenza perché a causa dell’esperienza empirica non sufficiente alla formulazione di un giudizio si sarebbe giunti alle antinomie, ovvero a dei giudizi il cui valore di verità non poteva esser stabilito né in vero né in falso. Heidegger dirà che per ordinare le molteplici immagini del mondo si richiede l’esplicita idea di mondo in quanto tale; ma se il mondo è una parte costitutiva dell’esserci allora la speculazione analitica deve gettare il suo sguardo sui fondamentali dell’esserci.

---

### **§12 Linee fondamentali dell’essere-nel-mondo a partire dall’in-essere come tale**

- Due tipi di Esistenza
  - 1. Autenticità

- Rapportarci all'essere significa che dobbiamo scegliere per noi stessi e la nostra vita è ciò che noi facciamo.
  - La nostra scelta può essere autentica che veramente corrisponde alla nostra realtà ontologica e alla situazione umana. Si sceglie ciò che è al quadro della propria esistenza umana, che nemmeno è qualcosa che è sempre individuale/personale.
    - Parlando dell'uomo come "Esserci" implica che c'è qualcosa che è in *comune*.
    - Non può esser autentica se non rendiamo conto che noi avviciniamo alla morte (che la vita finisce con la morte.)
  - **2. Inautenticità**
    - Accettiamo le disposizioni offerte dalla società, da ciò che Heidegger chiama "*man*", impersonale.
    - Noi viviamo in una situazione di "inautenticità".
      - Per esempio: In genere noi non riflettiamo delle nostre scelte.
      - "*man*" impersonale Quotidianità & medietà
  - Ma inautenticità e autenticità **non è definita** chiaramente ancora.
- Essere nel mondo ha tre punti di vista/elementi.  
**1. Il «nel mondo» 2. L'ente 3. L'in-essere**
  - Essere-in vs. In-Essere  
 Essere-in
    - Essere dentro: essere di un ente che è dentro un altro.
      - Di due enti estesi "nello" spazio rispetto al loro luogo in questo spazio.
    - Caratteristica delle cose.
    - Categoriali: Caratteristica ontologica delle cose.
  - In-Essere
    - Esistenziale: Caratteristica dell'Esserci.
    - Non è presenza spaziale di una cosa dentro l'altra.
      - «In» originariamente non significa semplicemente un riferimento spaziale.
    - *L'essere presso* è esistenziale fondato nell'in-essere.
      - L'esser presso il mondo non è l'esser-presente-insieme di cose che si presentano dentro il mondo.
      - Non è possibile per una cosa esser da un'altra cosa.
        - Esempio: non si può dire che un libro tocca il tavolo, perché loro stanno per se.
  - Esserci comprende il suo essere nel senso di un certo «esser semplicemente-presente di fatto»  
*Fatticità* (Fattualità) di questo fatto (Esserci) = *effettività*
    - Effettività = l'essere nel mondo di un ente, si capisce nel suo legame con gli altri enti che s'incontra all'interno del mondo.
    - Esserci non esiste mai da solo.
  - Distinzione ontologica tra l'in-essere (esistenziale) & l'esser dentro (categoriale)  
 Esserci ha un «essere nello spazio» che è solo possibile sul fondamento dell'esser-nel-mondo in generale.
    - L'in-essere in un mondo è una qualità spirituale.
    - *Spazialità* dell'uomo è una proprietà che è fondata sempre nella sua corporeità materiale.
    - Solo dopo la comprensione dell'essere nel mondo come essenziale dell'Esserci si può avere la comprensione della spazialità esistenziale dell'Esserci.

Il mio essere non è la realtà individuale, ma appartiene anche agli altri.

- Tutta la vita è già che gli altri appartengono a me, si spiega “in-essere” in un mondo e quest’ambiente/mondo appartiene a me.
  - Non posso esistere senza questo mondo.
  - In-essere non è qualcosa che aggiunge alla nostra realtà.

“prendersi cura” nel senso che possiamo dire in genere che noi siamo sempre occupati dalle cose.

- Prendersi cura: *besorgen & Sorge*  
Significati prescientifici e ontici

- 1. Concludere
- 2. Procurarsi qualcosa
- 3. Preoccuparsi come temere

Significati ontologici

- L’essere di un possibile essere-nel-mondo.

L’essere dell’Esserci deve essere vissuto come *Cura*.

- **Non** è la tribolazione, la tristezza, la preoccupazione della vita, **ma** è la serenità e la gaiezza perché Esserci ontologicamente è Cura.

Rapporti con altre persone o cose, non sono quello che si raggiunge a noi ma sono costituiti come essere relazionale, perché non c’è essere umano senza rapporti, perché “in-essere”, “viviamo nel-mondo”, esistiamo in vari rapporti.

### §13 Esemplificazione dell’in-essere attraverso

#### un modo in esso fondato. La conoscenza del mondo

- Problema di conoscenza tradizionale

a) Che cosa è la conoscenza?

- Conoscere: la relazione tra soggetto e oggetto.
  - **Ma** soggetto & oggetto **non** corrispondono con Esserci & mondo.
  - Soggetto della conoscenza (“spirito, mente”) ----- Oggetto della conoscenza (“ natura”.)

b) Oggetto

c) Conoscere è necessariamente *interiore*

Heidegger dice che ci sono varie forme di domande riguardo alla relazione tra soggetto e oggetto, ma il problema del modo di essere del soggetto conoscente è sempre lasciato da parte.

- Cartesio vs. Heidegger

• Cartesio

- Colto il problema: come posso avere una conoscenza certa della realtà?  
Con il suo dubbio metodico si può affermare l’esistenza di se, di pensante.

- Ma come posso essere certo delle cose *fuori* di me?

• Heidegger

- Questo ponte tra Soggetto --- Oggetto è interamente sbagliato.
- Cartesio: ciò che conosciamo prima è io stesso (io conosco me.)
  - Heidegger: **non** è vero

- Parlando “io esisto, sono” non c’è una conoscenza vera di ciò che sono io. Perché ciò che sono, è io “vuoto”

- E questo è riempito **solo** uscendo da se.

- Risolto riflettendo sul fatto del nostro “in-essere”.
- Conoscenza segue dall’“in-essere” in quanto esser dal presso le cose/personone.
  - Esisto/sono sempre da ciò che non sono (dalle cose e dalle persone), questo costituisce la mia realtà.
    - Per esempio = vedere: visione
      - Vedere: non è sbagliato, ma l’interpretazione può essere sbagliata/falsa.
      - L’affidabilità della nostra percezione sensibile è presupposta da ogni scienza.
      - Critica nel sapere filosofico: non è percezione sensibile, ma il valore realtà che attribuiamo a ciò che abbiamo visto.
- “Esserci non esce da una sua sfera interiore perché Esserci è già sempre «fuori» presso l’ente che incontra in un mondo già sempre scoperta. ....Esserci conoscente, in quanto Esserci, rimane fuori.”
  - Essere dell’Esserci è fuori
  - Conoscere è un modo dell’Esserci fondato nell’essere-nel-mondo.

#### §14 L’idea della mondità del mondo in generale

- «Mondo» fenomenologicamente non è tutte le cose fissate e non è un insieme degli enti che esistono nel mondo.
  - L’ente che è nel mondo è:
    - 1. Le cose naturali
      - La natura è qualcosa che esiste per Esserci.
      - Esserci fa distinzione tra le cose naturali & artificiale, con valore & senza valore.
      - Tutto deve partire dalla spiegazione di Esserci, anche il mondo deve essere capito così.
    - 2. Le cose di valore.
      - Deducibile alle cose della natura.
- Mondità
  - È un concetto ontologico e come Esserci s’intende la struttura di un momento costitutivo dell’essere nel mondo che ci rende sapere che la mondità stessa è esistenziale.
    - «mondo» è carattere dell’Esserci stesso.
- 4 significati del mondo
  - 1. Mondo come un concetto ontico significa la totalità dell’ente che può essere semplicemente presente all’interno del mondo.
  - 2. Mondo funziona come un termine ontologico che significa l’essere dell’ente all’interno del mondo.
  - 3. Mondo può essere capito nel senso ontico, ciò in cui un Esserci effettivo «vive».
  - 4. Mondo designa infine il concetto ontologico-esistenziale della mondità.
- Mondano: un modo di essere dell’Esserci e **mai** un modo di essere dell’ente semplicemente-presente nel mondo.
- Esserci non può scoprire la mondità attraverso il concetto della natura perché il fenomeno «natura» è comprensibile ontologicamente **solo** a partire dal concetto di mondo.

- Descrivere le cose  $\neq$  Descrivere il mondo.
  - Le cose sono “nel mondo”
  - La realtà fisica non basterebbe dire ciò che è il mondo.
  - Le cose sono reali **solo** per Esserci, quindi se qualcuno dice che si può parlare il mondo senza parlare di “Esserci”, questo non è parlare del mondo.
    - Non c’è mondo indipendente dall’Esserci.
    - Non basterebbe dire che Esserci come le cose nel mondo.
- Mondo-ambiente
  - Si bisogna esaminare l’essere-nel-mondo quotidiano.
  - Il mondo più prossimo all’Esserci quotidiano è il mondo-ambiente.
  - Mondo-ambiente porta all’ambientalità un rimando alla *spazialità*, ma questo non significa che mondo-ambiente ha un primario senso “spaziale”.
    - Questo carattere spaziale è da chiarire a partire dalla struttura della mondità.

#### § Paragrafo 14: *L’idea della mondità del mondo in generale*

Con il paragrafo 14 inizia la trattazione del capitolo terzo “A”, riguardante la mondanità del mondo nel suo carattere ontologico-esistenziale, che varrà poi messa in luce in maniera più esaustiva nei successivi paragrafi, considerando inizialmente quello che è il contesto più prossimo all’esserci quotidiano, ovvero il mondo circostante e l’ambiente. Heidegger con questo paragrafo vuole prendere in esame in se e per se, attraverso una analisi, il fenomeno del «mondo».

Egli mira a porre l’accento sul mondo in quanto tale, considerato nella sua «mondità», o meglio «mondanità» analizzata attraverso l’incontro dell’ente nell’ambiente circostante.

Entrando nell’analisi dell’esserci, Heidegger inizia con il determinare ciò che è mondo.

Il mondo non è l’insieme delle cose in esso contenute, come le case, gli alberi, gli uomini, le montagne, gli astri. Questo è solo l’aspetto esteriore, ontico del mondo, ma non è il suo essere ontologico, costituente, che si propone di ricercare. Egli vuole ricercare il fenomeno del mondo, secondo la definizione da lui stesso data, ovvero: “*ciò che si manifesta in quanto essere e struttura d’essere*”. Pertanto - continua - il suo principale obiettivo sarà “*svelare l’essere dell’ente presente nel mondo e fissarlo in concetti categoriali*”.

Egli distingue il mondo in *cose* e *cose di valore*. Heidegger, andando contro la filosofia tradizionale, ritiene che possiamo comprendere la natura solo attraverso una analisi dell’esserci.

Secondo lui ciò che chiamiamo natura, di fatto nella nostra vita quotidiana non lo incontriamo mai, perché ciò che incontriamo non sono semplicemente cose, ma le cose hanno per noi un senso, le vediamo come utensili, hanno sempre un progetto per fare qualcosa, per una attuazione concreta nella nostra vita, servono a raggiungere un fine, e dunque sono mezzi. Quando parliamo di natura, nella filosofia tradizionale il punto di partenza viene rappresentato dalle sostanze naturali e le sostanze sono intese come gli enti naturali. Di fatto la natura in quanto tale e le cose della natura le incontriamo solo in modi speciali della nostra esistenza o del nostro essere e questo si può ben capire, per esempio, con il fatto che se noi vogliamo vedere la natura siamo costretti ad uscire da Roma per recarci in montagna, in campagna o qualcosa di simile. Dunque nel nostro ambiente quotidiano la natura in quanto tale non la incontriamo.

Anche se noi, per esempio, mettessimo dei fiori in un vaso non si può dire che questi fiori sono semplicemente natura, perché in genere sono coltivati in una serra e quindi è un prodotto umano. Per di più i fiori non

appartengono al mondo delle cose che noi utilizziamo per i nostri fini, non possiamo utilizzarli come mezzi, strumenti, e quindi la natura nel suo senso proprio come ciò che cresce da sé, in maniera spontanea e naturale, è qualcosa che non vediamo normalmente.

Heidegger ritiene che il mondo è determinato da tutto ciò in cui vive l'esserci, perciò in questo contesto parla anche dell'ambiente, e intende il mondo come ciò che ci circonda.

La mondanità allora diviene una caratteristica essenziale dell'esserci. Non possiamo utilizzare evidentemente le cose che non esistono nel mondo, in quanto per loro non vi è esistenza, per questo tipo cose non c'è un mondo e tanto meno una mondanità. La mondanità non è dunque una caratteristica *per le cose*, ma una caratteristica dell'esserci che vive nel mondo.

L'idea del mondo, nel senso di Essere e tempo, non può essere ricavata da una semplice descrizione delle cose che sono nel mondo, ma il mondo è un fenomeno in senso autentico: esso si colloca su di un piano ontologico, vale a dire si mostra in quanto essere e strutture d'essere.

Il modo d'essere del mondo non è quello della natura, quale oggetto di una specifica indagine scientifica, ma piuttosto, come Heidegger dice nel capoverso 7, il mondo è primariamente un carattere dello stesso esserci, inteso come l'espressione di quell'«essere sempre già in rapporto» con l'ambiente che costituisce l'ente che noi siamo. E ciò viene analizzato nel paragrafo 15.

#### **§ Paragrafo 15: *L'essere dell'ente che si incontra nel mondo-ambiente***

Heidegger in questo paragrafo ci mostra come il modo di essere delle cose non equivalga alle cose in sé, bensì distingue di nuovo che nel mondo ci sono cose, le quali, secondo il pensiero tradizionale, vengono conosciute attraverso un atto empirico di conoscenza esplicita o teoretica. Heidegger non condivide questa posizione, la quale necessita dell'atto del guardare per poter conoscere le cose, e sostiene che questo non è l'approccio quotidiano rispetto al modo in cui viviamo nel mondo. In realtà la nostra conoscenza non è determinata dalle cose perché non ci incontrano cose semplicemente presenti e ciò che incontriamo sono enti utilizzabili per i nostri progetti attuali (come per esempio quando si utilizza il computer). Di solito noi non stiamo a pensare per quale fine ci servono le cose, ma le utilizziamo lo stesso. L'utilizzabilità è un utilizzare per, è un qualcosa che serve alla realizzazione dei nostri progetti. L'ente utilizzabile heidegger lo chiama mezzo.

Un mezzo non è mai isolato, ma è sempre inserito in un suo particolare contesto. Ciò è dovuto alla specifica struttura del mezzo stesso, caratterizzata dal suo intrinseco rimandare a qualcos'altro. Un mezzo, come vien detto nel quinto capoverso, è essenzialmente «qualcosa per...». Esso è tale, cioè, sola a partire dall'apparenza a un altro mezzo, in virtù cioè del suo costitutivo rinviare ad esso. Ad esempio, l'occorrente per scrivere, la penna, l'inchiostro, la carta, la cartella, il tavolo, la lampada, i mobili, le finestre, le porte, non sono oggetti isolati che, sommati assieme, formano una camera da studio, ma risultano preliminarmente connessi l'un l'altro per la loro specifica funzionalità che tutti li collega. E dunque, considerata nella nostra pratica quotidiana, una stanza non è affatto ciò che viene racchiuso entro quattro mura, ma è piuttosto l'ambito stesso del nostro abitare.

Possiamo dire allora che gli enti sono fondamentalmente secondo Heidegger i mezzi, e questi mezzi si riferiscono al lavoro che stiamo facendo, sono fatti compiuti, fatti reali, la materia stessa.

Dunque i mezzi stanno sempre in un contesto più ampio, e il loro scopo è il lavoro da compiere.

Heidegger introduce il termine «utilizzabilità», ovvero «essere-alla-mano». Questo è il modo in cui il mezzo si rivela per ciò che esso è. Vale a dire, con un esempio: io non mi rapporto affatto, adeguatamente, al martello se mi domando *che cosa* esso è, se lo considero semplicemente come un oggetto, ma lo comprendo invece usandolo, quindi se esso mi manifesta *come* è nella sua utilizzabilità. Insomma, solo nella dinamica del martellare il martello

si mostra in quanto tale.

Non solo il mezzo rinvia, ma la stessa opera, prodotta usando particolari strumenti, non si sottrae dal canto suo a un'ulteriore serie di rimandi.

La pratica dell'uso dei mezzi, non è cieca, ma non è legata nemmeno a un'asettica contemplazione, a una semplice visione. Essa risulta orientata, piuttosto, da una comprensione dei rimandi che sono propri dei mezzi, da una sorta di anticipazione dei possibili collegamenti a cui essi dinamicamente si rivelano, dalla percezione preliminare di ciò che avviene nel mondo circostante. Una tale visione, già da sempre dotata di uno specifico orientamento, è chiamata da Heidegger «avvedutezza».

Si è raggiunto così un accesso diverso al fenomeno mondo, privilegiando i rapporti d'uso che si attuano all'interno dell'ambiente circostante e segnalando il mostrarsi, in esso, dell'ente nella sua utilizzabilità.

Heidegger conclude questo paragrafo 15 sostenendo che sarebbe falso affermare che la caratteristica principale dell'essere è proprio il suo essere utilizzabile, la sua utilizzabilità.

#### **§ Paragrafo 16: *La conformità del mondo propria del mondo-ambiente quale si annuncia nell'ente intramondano***

Heidegger in questo paragrafo 16 vuole mostrare il modo mediante il quale la mondanità si rivela a noi. Nella vita quotidiana la presenza efficace di qualche cosa, a cui siamo abituati, s'annuncia proprio quando essa viene meno, e dunque tale cosa viene a manifestarsi proprio allorchè, paradossalmente, a causa dell'abitudine, se ne avverte l'assenza e se ne sente la mancanza. Dell'ambiente in quanto tale non me ne accorgo finchè le cose funzionano e va tutto come voglio io, ma quando i miei progetti di *prendersi cura* non riescono ecco che la mondanità diviene manifesta. In questo modo mi rendo conto che le cose hanno una realtà indipendente da me. Quando sono sano in genere non mi rendo conto e non mi preoccupo del mio corpo, vivendo senza problemi, ma quando sono malato e provo l'esperienza del dolore ecco che subito noto il mio corpo. Nella vita quotidiana però non solo i dolori ma anche i piaceri sono piuttosto eccezionali nel nostro corpo e ci ricordano che abbiamo un corpo. Questo discorso è valido anche per il mondo e per i mezzi, perché in genere se i miei progetti riescono bene non mi accorgono dei mezzi, e viceversa mi rendo conto dei mezzi solo quando mi vengono a mancare.

Questo significa che in genere noi non ci rendiamo conto del nostro ambiente, anzi proprio non ci interessiamo dell'ambiente circostante e non ci rapportiamo con esso. Solo quando i nostri progetti sono bloccati, quando mancano i mezzi allora l'ambiente comincia a interessarci.

Ma non è solamente la mancanza di questa o quella cosa, venuta meno, ciò che si percepisce in tali circostanze. Infatti il suo venire meno, nel contempo, è rivelatore dello sfondo in cui essa si collocava, mette in luce cioè il complesso ordinato delle abitudini di cui tenevamo conto e che ora, proprio a causa di un simile intoppo, risulta minacciato.

Il contesto ambientale a cui una certa pratica rimanda, emerge quando, al momento di adoperarlo, il mezzo risulta inidoneo, non adatto: in altre parole, quando non funziona. E quando la funzionalità di esso viene meno, ciò che resta è il suo mero sussistere, il suo semplice esser lì come cosa e si rivela un impiccio, una seccatura, qualcosa di importuno, tanto più quanto maggiore è l'urgenza di realizzare ciò che il suo non funzionamento ci impedisce di fare.

In questo caso avviene l'interruzione di quella catena di rimandi all'interno della quale, solamente il mezzo - come «mezzo per...» - risulta tale. La non impiegabilità di uno strumento, in altri termini, è indice del fatto che il suo rimandare ad altro risulta disturbato. Ma proprio per questa via, sperimentando cioè il venire meno delle sue connessioni funzionali, il rimandare del mezzo diventa esplicito, e con esso quel contesto di relazioni che è presupposto in ogni nostro impiego di qualcosa. Cioè, insomma, si annuncia il mondo. Riepilogando, l'assenza oppure il guasto di un utilizzabile, al cui funzionamento eravamo così abituati da non accorgercene quasi più, interrompe la catena di rimandi all'interno della quale ci muoviamo con avvedutezza nella nostra pratica

quotidiana. In tal modo ci rendiamo conto della funzione di quell'utilizzabile, del «per che cosa» e del «con che cosa» ai quali esso rinvia nel suo uso.

Il mondo, più in generale, si manifesta come quel contesto di rimandi che rende possibile ogni rapporto dell'esserci con gli enti. Ecco perché, allo scopo di chiarire sempre più adeguatamente la struttura della mondità, Heidegger ritiene necessario approfondire nel paragrafo 17 la nozione di rimando.

### § Paragrafo 17: *Rimando e segno*

Nel paragrafo 17, il punto di partenza preso in esame per una trattazione del fenomeno del rimando e del mezzo è proprio il segno.

Il segno è un mezzo la cui specifica funzione è quella di indicare, di mostrare. Si pensi, ad esempio, a tutte le varie forme di segnalazione che possono essere addotte. Grazie a tali segni si verifica uno specifico tipo di rimando. L'indicare, il mostrare, è infatti una specie del rimandare. Quest'ultimo, poi, è stato interpretato spesso, in termini formali, come un porre in relazione; a sua volta la relazione è quella determinazione formale generalissima che può essere riscontrata in ogni contesto, in ogni connessione. Heidegger però, differenziandosi chiaramente dall'impostazione husserliana, non vuole affatto analizzare il piano formale delle relazioni. Al contrario, egli intende rovesciare quella subordinazione del materiale al formale, mirando piuttosto a ricondurre la relazione, nella sua formalità e universalità, alla dimensione concreta del rimando propria del mezzo.

Al chiarimento del fenomeno del rimando, si è detto più volte, Heidegger intende giungere attraverso l'analisi del segno. Grazie ai segni si verifica un rimandare. Ma in che cosa consiste? Heidegger nel capoverso 6 formula un esempio particolare di segno: la freccia delle automobili. Tutti sappiamo che il suo lampeggiare, a destra o a sinistra del veicolo, indica in certi casi quale direzione prenderà la vettura. In tal modo il guidatore dichiara la propria intenzione, e gli altri, automobilisti o pedoni, regolano la propria marcia sulla base di quanto viene indicato dalla freccia.

Tutto ciò rientra nel campo della abitudine di noi uomini occidentali, e al nostro codice stradale. Bisogna anche qui, tuttavia, imparare a guardare le cose nel modo giusto. Nella freccia dell'automobile, così come in tutti i segni, si sovrappongono infatti due modalità diverse del rimando. Da un lato, essa è un oggetto d'uso (*serve per* indicare la direzione che l'automobilista imbroccherà), al pari di altri mezzi che hanno funzioni diverse (ad esempio il martello, che serve per fissare un chiodo alla parete). Qui, in altre parole, il rimando individua il fatto di «essere utile a...» del segno in quanto mezzo. Dall'altro, invece, la freccia *indica*, mostra la direzione che l'automobilista vuole prendere. Il suo rimandare è qui da intendersi come l'ulteriore determinazione di cui può essere casualmente fatto carico un mezzo: non già in quanto mezzo, bensì come quel mezzo che, specificamente, può fungere da indicazione. È importante aggiungere che un mezzo rimanda sempre al nostro corpo, e un esempio può essere quello della mano umana, che diversamente da quella dello scimpanzé, è davvero utile e importante perché grazie al pollice opponibile, dunque alla costituzione anatomica, ci permette di fare tante cose divenendo così il primo strumento e mezzo di lavoro, e il lavoro è il modo in cui ci prendiamo cura del nostro essere.

È noto l'apologo per cui, di fronte a chi indica la luna, solo lo sciocco guarda il dito. Ma per non limitarsi a guardare il dito è necessario prima di tutto comprenderlo come segno. Bisogna, in altre parole, avere già un qualche orientamento preliminare, panoramico, avveduto, dell'ambiente in cui ci si muove, se non si vuole considerare il segno un semplice oggetto di contemplazione. In tal modo, allora, proprio grazie al segno e al suo specifico rimandare viene ad emergere quel complesso di rimandi che struttura il nostro ambiente e, più in generale, il mondo.

Ogni indicare, in quanto carattere di un mezzo intramondano, fa parte di una totalità di mezzi, appartiene a un complesso di rimandi. Il segno rimanda non solo ad altri mezzi e al loro contesto, ma rivela più in generale l'ambiente stesso in cui l'esserci si muove con sapienza. Da questo punto di vista, consente quindi di manifestare la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità di rimandi e della mondanità del mondo. Secondo Heidegger

cambia la visione dell'ambiente che abbiamo in quel momento. Quando abbiamo dei segni cambia il nostro modo di rapportarci con il mondo, un esempio può essere dato dal tempo meteorologico. I segni hanno bisogno di essere interpretati e se vedo il cielo nuvoloso è necessario che io lo interpreti come segno di un possibile temporale imminente. Ma il segno funziona solo se agisco secondo il segno, poiché non è una conoscenza teoretica ma implicita e pertanto pratica, dunque dovrò munirmi, in questo caso particolare, di un ombrello.

Per concludere, emerge da questo paragrafo che per Heidegger l'esserci è sempre un "essere preoccupato" del proprio essere, un prendersene cura. Il segno però, inteso come mezzo, necessita ancora di una sua appagatività e significatività, e questo sarà oggetto dei prossimi paragrafi. Grazie!

### **Paragrafo 15: L'essere dell'ente che si incontra nel mondo-ambiente**

- Si può chiarire il fenomenologico dell'essere dell'ente con l'espressione commercio nel mondo e con gli enti intramondani.
  - il modo più immediato del commercio intramondano non è il conoscere semplicemente percettivo, ma è il prendersi cura maneggiante e usante, cioè si chiama una propria «conoscenza».
- L'ente è sempre il pre-tematico e il con-tematico.
  - L'ente pre-tematico è quello che si manifesta nel prendersi cura. Non è oggetto di una conoscenza teoretica del mondo, ma è ciò che viene usato e ciò che si trova in produzione. Dopo, Heidegger ammette che gli enti sono utilizzabili, alla mano, ne abbiamo una conoscenza non-tematica o implicita.
- Quale ente deve svolgere questo ruolo pre-tematico?
  - Le cose, chiamando cose come l'ente, riferisce qualcosa sul piano ontologico, anche se onticamente si mirava ad altro che rimane indeterminato.
    - Questo ente caratterizza le cose come le cose con il valore.
- Il mezzo: l'ente che viene incontro nel prendersi cura.
  - Il mezzo isolato non c'è & è invisibile, ma è sempre in funzione d'insieme dei mezzi all'interno della quale un mezzo può essere ciò che è.
    - Il Mezzo:
      - Qualcosa per
      - Un rimando da qualcosa a qualcosa
        - Riferisce un'altra realtà.
      - Sempre tale a partire dalla sua appartenenza ad altri mezzi.
      - La camera, non come in senso spaziale e geometrico, ma come mezzo per abitare.
    - Il mezzo, l'ente utilizzabile, non è qualcosa semplicemente presente. Le cose possono essere non-determinate da noi, ma noi viviamo sapendo come usarle.
    - Il comportamento «pratico»
      - Il contemplare, un prendersi cura allo stesso modo che l'agire ha suo proprio modo di vedere.
      - Ci fa conoscere l'utilizzabile.
    - Il comportamento «teoretico»
      - Un limitarsi a guardare, senza visione ambientale preveggenze, ma è che dà un metodo.
      - Non ci fa conoscere l'utilizzabile.
- L'opera
  - Il commercio non ha a che fare con i mezzi per compiere l'opera, ma con l'opera in quanto tale.
    - È l'oggetto primo, quindi costituisce l'utilizzabile.

- L'opera che per prima si incontra nel commercio prendente cura viene con-incontrata l'a-che del suo impiego.
- L'opera da fare non è solo impiegabile per..ma anche è impiego di qualcosa per qualcosa.
  - Bisogno di rimandare a materiali.
    - Cuoio pelli animali allevati da qualcuno.
  - Es) Nel mondo ci sono gli animali cresciuti senza bisogno di allevamento e anche gli animali cresciuti in certo modo nell'allevamento. Così nel mondo sono accessibili enti già da sempre disponibili e enti che bisognano altri.
- La natura è scoperta come un mondo-ambiente.
  - La natura non può essere intesa come semplice-presenza, neppure come forza naturale.
    - è possibile scoprirla solo come semplice-presenza, prescindendo dalla sua utilizzabilità.
    - La natura non ci chiede una formula chimica, ma sapere come usarla.
  - L'opera costruita non ci fa incontrare soltanto enti utilizzabili, ma anche enti che hanno il modo di essere dell'Esserci.
    - L'opera come un'utilizzabile ci è non solo nel mondo domestico, ma anche nel mondo pubblico.
      - A tutti viene accessibile *la natura come mondo-ambiente*.
      - Tramite la funzione scoprente, l'ente intramondano in opera si può scoprire secondo gradi diversi di esplicitezza e di penetrazione.
- L'utilizzabilità
  - è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è «in sè».
    - C'è solo sul fondamento della semplice presenza.
    - È Un modo che si fonda nell'essere-nel-mondo.
    - Il conoscere deve essere utilizzabile per scoprire soltanto la semplice-presenza.

**Paragrafo 16: La conformità al mondo propria del mondo-ambiente quale si annuncia nell'ente intramondano.**

- L'ente può essere scoperto perchè c'è il mondo. Ma come si può chiarire del fenomeno del mondo?
  - Il mondo o l'ambiente in quanto tale non si nota, finchè le cose vanno bene. Mi accolgo del mondo quando mi mancano i mezzi.
  - In genere non ci interessiamo della nostra ambiente, perchè viviamo senza coscienza esplicita.
  - Quando le cose non vanno bene, ci rendiamo conto che esiste un mondo fuori di noi.
- L'inutilizzabilità di un strumento guasto.
  - L'ente immediatamente utilizzabile del prendersi cura non è idoneo.
  - Cioè anche se uno strumento è guasto, un mezzo è utilizzabile.
    - Come dice Heidegger l'interpretazione coglie il suo 'per'.
  - La sorpresa, l'importunità, l'impertinenza
    - in questo modo, fa emergere il carattere di semplice presenza, che può diventare anche i mezzi.
- Uno strumento guasto si manifesta nel mondo.
  - L'inutilizzabilità ci permette a sapere che i enti intramondani non sono le cose e che si deve pensare del mondo come un fenomeno.
  - Quando qualcosa diventa inutilizzabile, il rimando diventa visibile a noi.
  - Quando uno strumento è guastato, il rimando stesso non è determinato, ma ci è semplicemente.

- Il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, ma come un tutto già costantemente visto sin dalla visione ambientale preveggenete.
  - In questa totalità il mondo si annuncia.
- Una comprensione tematica
  - La visione ambientale preveggenete
    - Il prendersi cura
    - Cioè lo sguardo dell'Esserci quotidiano sul mondo.
    - Comincia a capire del per-che e del con-che il mancante era utilizzabile.
    - Ma non è scoperta l'utilizzabile in quanto tale, bensì una semplice-presenza che fa il mezzo utilizzabile.
    - Questo mezzo ci è presente prima di osservazione altrui, ma è in se stesso non è accessibile alla stessa visione ambientale preveggenete, perchè si dirige sempre verso l'ente.
- Conclusione
  - La visione ambientale preveggenete dei rimandi deve restare non tematica, se il mezzo utilizzabile nel mondo ambiente può essere incontrato nel suo essere in sè.
  - Essere-nel-mondo significa
    - Immedesimarsi
      - In modo non-tematico,
      - Secondo la visione ambientale preveggenete,
      - Con i rimandi costitutivi dell'utilizzabilità propria della totalità dei mezzi.

### Paragrafo 17: Rimando e segno

- Il segno
  - Un mezzo in cui si possono rintracciare «rimandi» in vari sensi.
    - Non solo i diversi tipi di segni, ma anche l'esser segno di... che può esser formalizzato in *un genere universale di relazione*.
  - Il suo specifico carattere di mezzo consiste nell'*indicare*.
- L'indicare
  - Una specie del rimandare
    - Il rimandare
      - *Un porre in relazione*.
    - La relazione
      - Una determinazione formale, via di formalizzazione.
      - Direttamente riscontrabile in ogni genere di connessione di qualsiasi contenuto e modo d'essere.
      - La relazione stessa
        - Ha la sua origine ontologica in un rimando.
  - Ogni rimando = una relazione, ma
    - Ogni relazione ≠ un rimando
  - Ogni indicazione = un rimando, ma
    - Ogni rimandare ≠ un indicare
      - Ogni indicazione = una relazione, ma
      - Ogni relazione ≠ un'indicazione.
- I segni come un mezzo per indicare
  - Es) una freccia rossa mobile nelle automobili.
    - La sua posizione, che è regolata dal guidatore, indica la direzione della vettura.
    - È un mezzo per prendersi cura del guidatore, anche per gli altri, così possano spostarsi o

fermarsi.

- Questo mezzo per indicare può essere chiamato come un rimandare. Ma si deve tener conto che la struttura ontologica del segno in quanto mezzo non è il rimandare come indicare, ma è come «utilità a».
- Il segno come un colpo d'occhio dal commercio prendente cura. Non coglie l'utilizzabile, ma riesce ad avere un orientamento nel mondo-ambiente.
- Considerare la freccia come un mezzo di cui l'automobile è rifornito. Non si bisogna cogliere il carattere del mezzo della freccia, ma restare tutto indeterminato. Non come una cosa semplice, ma un'esperienza della cosa.
- Definire il segno
  - Il segno non è una cosa che sia con un'altra cosa nella relazione dell'indicare. *Ma è un mezzo che fa emergere esplicitamente un complesso di mezzi ed insieme con cui si annuncia la conformità al mondo propria dell'utilizzabile.*
  - I segni indicano
    - Dove si vive.
    - Dove il prendersi cura si sofferma.
    - Come stanno le cose.
- La relazione fra segno e rimando
  - L'interpretazione del segno offre la base fenomenica per la caratterizzazione del rimando
    - L'indicare è fondato nella struttura del mezzo in generale, nel rimando.
    - L'indicare proprio del segno appartiene a un complesso di rimandi
    - Il segno non è soltanto utilizzabile insieme ad altri mezzi, ma la sua utilizzabilità fa il mondo-ambiente esplicitamente accessibile alla visione ambientale preveggenza.

## § paragrafo 18: Appagatività e significatività

### La mondità del mondo

Come suggerito dal titolo con il paragrafo 18 vengono introdotti tre nuovi termini per indicare il nostro rapporto con le cose-il mondo, la nostra conoscenza di queste e il loro essere.

Primo termine preso in considerazione è l'**appagatività** (gesteltheit: funzionalità), termine in stretta relazione con l'**utilizzabilità** (ciò che rende una cosa utilizzabile) che abbiamo incontrato ed analizzato nei capitoli precedenti, ovvero se l'essenza dell'oggetto è in base alla sua utilizzabilità, l'appagatività indica il modo di essere dell'oggetto stesso, ovvero dell'utilizzabile; ciò indica che tutto ciò che è è tale per servire, compiere i nostri fini.

L'appagatività indica anche il fatto che noi non creiamo le cose, che invece sono da sé, ma trovandole le usiamo così come sono. Nostro compito è dunque lasciare che le cose si donino a noi e ci servano.

Lasciar essere dunque indica proprio il nostro scoprire qualcosa che è da sempre, attraverso la sua propria utilizzabilità.

Scrive Heidegger: "il possedere un'appagatività è la determinazione ontologica dell'essere di un certo ente".

Il lasciare da sempre appagare è ciò che rende possibile il perfetto a priori, ovvero il modo di essere dell'Esserci. Essendo che ogni utilizzabilità non è a se stante, ma è una catena che viene a costruirsi di utilizzabilità, ciò vale anche per l'appagatività, infatti se l'appagatività del martello è martellare, quella del martellare è il costruire, del costruire il riparare e così via, fino a giungere al fine ultimo ovvero all'esserci.

Noi siamo in grado di descrivere qualsiasi cosa in base a ciò per cui mi serve, a quali bisogni risponde.

L'appagabilità risponde agli avverbi: pressoché, perché, con che... .

Dunque ogni utilizzabile ha una sua propria appagatività, e ciascuno rimanda ad altri utilizzabili e dunque viene a crearsi un insieme di appagatività, che si riferisce alla mondità del mondo.

Ecco allora che ci si presenta il secondo termine, quello della mondità del mondo.

Ma prima di affrontare questo nuovo termine è necessario introdurre e spiegare il terzo ed ultimo, ovvero la **significatività**, ovvero che le cose non sono solo le cose, ma hanno sempre un loro proprio significato, che consiste nell'appagatività che è determinata in base all'utilizzabilità; in altre parole non è possibile definire una cosa senza prendere in considerazione il significato proprio che essa ha per me singolo.

Tornando allora alla mondità possiamo definirla come l'insieme dell'utilizzabile che costituisce il mondo. Il mondo è una realtà strutturata determinata dal poter essere dell'esserci e dal poter fare-poter essere determinato dall'insieme dei mezzi che hanno una propria appagatività, una propria utilizzabilità e una propria significatività. dunque il mondo è costituito da diversi rapporti che rispondono a "che cosa serve per..." e le cose reali non sono considerate in sé ma appunto unite tra loro dall'appagabilità e utilizzabilità.

In sintesi abbiamo dobbiamo tener presente:

- L'utilizzabilità: l'essere dell'ente che si incontra per primo nel mondo.
- La semplice presenza: l'essere del mondo determinabile muovendo dall'ente che per primo si incontra nel mondo.
- La mondità del mondo: l'essere della possibilità di scoprire l'ente intramondano in generale. questo essere è da considerarsi la determinazione esistenziale dell'esserci, ovvero dell'essere nel mondo.

## § Paragrafi 19-20-21: contrapposizione dell'analisi della mondità all'interpretazione del mondo in Cartesio

In questi paragrafi, alla luce di quanto detto nei paragrafi precedenti Heidegger propone l'interpretazione del mondo che aveva fatto Decartes.

Egli affida la determinazione ontologica del mondo alla extensio, infatti crede che il mondo si identifica proprio con la spazialità.

Nel paragrafo **19** definisce il mondo "res exstensa".

prima di tutto bisogna ricordare che il filosofo francese separa il cogito, ovvero lo spirito dal corpo, la res exstensa, o meglio li mette proprio in opposizione.

L'essere, dice, è sub stantia, ovvero ciò che sta sotto, che porta gli accidenti.

l'estensione, ovvero la spazialità costituisce l'essere autentico del mondo inteso come sostanza corporea.

L'estensione è la prima attribuzione che viene fatta ad una cosa, sulla quale verranno poi fatte altre attribuzioni, che dipenderanno dall'estensione stessa, saranno infatti suoi modi, proprio per il fatto che l'estensione non necessita per essere concepita, né di moto né di immagine.

proprio per questo fatto, una cosa rimane essa stessa sebbene si presenti sotto forme diverse, l'importante che l'estensione totale rimanga sempre la stessa.

I modi dell'extensio dunque non sono determinabili della cosa, per questo possono esserci o meno, senza mutare l'essenza stessa.

Nel paragrafo **20** Heidegger traccia l'idea di Cartesio riguardo i fondamenti della determinazione ontologica del mondo.

la res extensa si fonda sulla sostanzialità, ovvero un ente che per essere non ha bisogno di alcun altro ente, dunque è autosufficiente, in latino si direbbe ens perfectissimum, ovvero Dio.

Ogni cosa che non sia Dio ha bisogno di essere creata e conservata, in latino tale creatura si definisce ens creatum. L'essere di Dio e della creatura sono infinitamente diversi.

nel mondo esistono due enti, che oltre al Dio, non hanno bisogno di altri enti per essere, ovvero la res cogitans e la res extensa.

Essendo che si afferma che sia Dio sia il creato sono, corrispondono all'essere, e non è facile fare una distinzione tra i due essere, è necessario affermare che l'essere in quanto tale non può essere appreso e non è accessibile in quanto ente. Dunque per esprimere la diversità dell'essere di un ente bisogna utilizzare gli attributi ad esso più conformi. Ecco dunque la definizione di mondo come res extensa.

Dunque chiarito che alla sostanza in quanto tale non abbiamo accesso, bensì solo agli attributi, e che il senso dell'essere non è ricercato, ma identificato come sostanzialità, ovvero che l'essere è pensato come essere delle sostanze, ci si apre il paragrafo **21** dove viene trattata la discussione ermeneutica dell'ontologia cartesiana del modo. L'ente definito da Cartesio in quanto extensio, può essere recepito solo grazie ad un ente considerato in quanto utilizzabile nel mondo. Ma questo ente cartesiano è difettoso in quanto non considera il fenomeno del mondo e l'essere dell'ente stesso.

appare che l'unico modo per conoscere l'ente sia il conoscere matematico, unico che assicura il senso autentico dell'essere. Dunque essere autentico dell'ente è il carattere di permanenza costante. L'essere si rivela semplice presenza costante, conosciuto dal conoscere matematico. Altra via per conoscere l'ente potrebbe essere la sensitio. Ma i sensi non fanno conoscere l'ente nel suo essere, ma forniscono solo l'utilità della cosa nei confronti dell'uomo.

Cartesio giunge a ridurre il rapporto io-mondo alla conoscenza teoretica esplicita.

Critica che fa Heidegger a Cartesio è il fatto che non riconosce che gli enti hanno un proprio significato, e che anzi riduce gli enti a cose.

secondo Cartesio bisogna e si possono pensare le cose in sé, non in base alla loro utilizzabilità, dunque esistono tanti enti che non sono però collegati tra loro da quella struttura che fa da castello al mondo, perciò il mondo appare secondo Cartesio come una mera confusione di singoli enti.

## **§ 22 La spazialità del mondo.**

La spazialità del mondo non si riflette soltanto in un luogo fisico ma è strettamente collegata ai vari enti definiti come utilizzabili. Lo spazio costituisce il mondo pertanto le caratteristiche degli utilizzabili intramondani saranno spaziali, tuttavia non nel senso consueto di misurabilità o di semplice presenza fisica in un dato luogo geografico o della quotidiana esistenza umana, bensì nella sua utilizzabilità. Pertanto non si tratta dell'ente che s'incontra per primo, ma dell'ente che più generalmente è nelle vicinanze.

Il carattere dunque dell'utilizzabile intramondano è la vicinanza. Tale vicinanza non si fissa misurando le

distanze, ma in base al posto assegnato tramite il suo significato di utilizzabilità. Ogni utilizzabile ha il suo posto e tale posto è definito in relazione ai posti degli altri utilizzabili propri di un certo ambito. Infatti non ci accorgiamo del posto degli utilizzabili se non quando sono fuori posto.

Ogni posto è definito da un "qui" o da un "là" determinato dall'essere-al-suo- posto del utilizzabile che a sua volta è determinato da un in-dove generico in base alla quale è assegnato un posto in relazione alla totalità di posti in un complesso di mezzi. Questo in dove è definito prossimità.

Prossimità non indica soltanto una direzione ma circoscrive anche ciò che è nei dintorni di tale direzione. Il posto, e la lontananza di un certo utilizzabile sono già orientati e compresi nel concetto di prossimità. In conclusione noi ci accorgiamo spazialmente degli utilizzabili quando siamo impossibilitati ad utilizzarli, poiché fuori dal loro posto consueto e lontani dalla prossimità quotidiana che ce li rende familiari.

### § 23 Spazialità dell'essere nel mondo.

La spazialità dell'Esserci è diversa da quella degli utilizzabili. L'Esserci non è né una semplice presenza in un luogo né è qualcosa che si può utilizzare. L'Esserci è nel mondo poiché si prende cura dei vari enti che vi incontra.

Le caratteristiche di questa peculiare spazialità dell'Esserci sono il dis-allontanamento e l'orientamento direttivo.

Gli enti proprio perché sono utilizzabili allora sono vicini, pertanto l'esserci tende a dis-allontanare tali enti, cioè a dissolvere la distanza, che risiede nella possibilità di rendere all'ente mondano ciò che è la sua essenza, ovvero l'utilizzabilità. Il dis-allontanare pertanto riveste carattere di avvicinamento guidato, di un portare nella vicinanza e nell'avere a portata di mano.

Si capisce come è solo nell'Esserci che risiede tale coscienza del dis-allontanamento, due enti utilizzabili non si possono sentire dis-allontanati tra loro perché l'utilizzabilità dell'ente è sempre scoperta a partire dall'Esserci. L'Esserci dirà in conclusione Heidegger, ha sempre una tendenza essenziale alla vicinanza. Le distanze tra l'Esserci e l'utilizzabile intramondano non sono descrivibili a partire dai concetti di lontananza e vicinanza misurabili, ma sempre a partire da un apparire di tale distanza, fondata sull'utilizzabilità propria dell'ente, che l'Esserci le attribuisce.

Infatti Heidegger spiega la differenza tra vicino e disallontanato partendo dai sensi dell'udito e della vista che sono sensi del lontano, asserendo che l'Esserci in quanto disallontanante risiede prevalentemente in essi.

La seconda caratteristica della spazialità dell'Esserci è l'orientamento direttivo, che descrive la direzionalità disallontanante del prendersi cura. Cioè ogni disallontanamento dell'Esserci rispetto agli enti utilizzabili che definiscono la spazialità del mondo, si sviluppa in una determinata direzione e pertanto necessita di segni di orientamento. Tali direzioni che definiscono il verso-dove delle varie azioni dell'Esserci, sono guidate dalla visione ambientale preveggenza caratteristica del prendersi cura. Dall'orientamento direttivo derivano le direzioni fisse distinte in "destra" e "sinistra" in base alle quali si definisce altresì la spazializzazione dell'Esserci

nella sua corporeità.

#### § 24 La spazialità dell'Esserci e lo spazio.

L'Esserci è compatibile con la spazialità del mondo, ed è quindi egli stesso spaziale grazie alle modalità sue proprie del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo attraverso le quali può incontrare l'ente intramondano nella sua spazialità di natura utilizzabile.

Vi è pertanto nel rapporto tra l'Esserci e la dimensione dello spazio una visione sempre prospettica e mai neutrale di tale spazio. Ed essendo l'Esserci il punto zero di tale prospettiva, allora essa ha un carattere prevalentemente soggettivo. Esso può essere scoperto sempre nel rapporto tra utilizzabile ed Esserci, nel senso che lo spazio è scoperto nel dare spazio agli utilizzabili, renderli spazialmente fruibili. Si può definire come un lasciar essere gli utilizzabili.

Lo spazio in quanto tale non ha a che fare con le tre dimensioni ma è quell'in-dove rispetto ad un Esserci nel quali gli utilizzabili si manifestano in base al concetto di prossimità.

Pertanto nel commercio quotidiano dell'Esserci, nel suo prendersi cura ambientalmente, noi non ci accorgiamo dello spazio, non lo cogliamo coscientemente. Esso può divenire tematico quando c'è un problema o una cosa fuori posto oppure nel caso specifico della costruzione di una casa, quando lo spazio è a tema della progettazione dell'edificio.

Purtroppo conclude Heidegger oggi lo spazio viene frainteso nel concetto di mondo quale complesso di utilizzabili semplicemente presenti. Il fatto che un ente si manifesti nel mondo invece non dice niente sul suo reale modo di essere.

#### § 25 Impostazione del problema esistenziale del chi dell'Esserci.

Il problema del Chi sia questo ente chiamato Esserci, parte da una considerazione già fatta nel paragrafo 9 ovvero l'Esserci è quell'ente che io stesso sono. Questa è la sua costituzione ontologica, ma per rispondere alla domanda sul Chi bisogna scavare più a fondo.

Heidegger anche in questo caso ribadisce che si ha sempre una errata comprensione dell'Esserci, come semplice presenza. Tale concezione genera un'indeterminatezza di fondo che induce l'Esserci a cercare il suo senso d'essere.

Si può inoltre continuare affermando che L'Esserci è quel Chi che si mantiene identico al mutare delle esperienze, degli atti e del molteplice che lo circonda. Ma questa affermazione di stampo cartesiano, e che vede l'essere come sostanza non è accettabile da Heidegger poiché l'esperienza ed il vissuto trasformano il nostro essere che non è solo *res extensa*. Tuttavia in queste esperienze o atti che ci attraversano nel corso dell'esistenza, noi, attraverso la memoria, ci riconosciamo come identici. Peraltro l'esistenza, dal latino *ex-sistere*, ovvero stare fuori implica una continua correlazione con il mondo esterno che lo circonda. Quest'affermazione ci fa concludere che l'Esserci si costituisce essenzialmente nelle sue relazioni con il mondo ovvero ciò che Heidegger chiama l'essere-nel-mondo che implica le sue relazioni con gli altri Esserci, che viene definita con-Esserci. Per rispondere dunque alla domanda sul Chi di questo Esserci è necessaria un'analitica esistenziale degli atti del quotidiano dell'Esserci nelle due dimensioni sopra descritte.

## §26 Il con-Esserci degli altri e il con-essere quotidiano

Heidegger in questo paragrafo vuole mostrare che la costituzione essenziale dell'Esserci è sempre marcata da un essere con gli altri, un con-essere. Gli altri, afferma Heidegger, sono quelli dai quali non ci distinguiamo e fra i quali siamo. Quest'affermazione implica che noi nella comprensione degli altri Esserci ci poniamo dapprima in un atteggiamento di distinzione e di allontanamento, tuttavia c'è sempre celata nel nostro essere una tendenza a condividere il mondo con gli altri.

L'incontro con gli altri pertanto non avviene a partire da noi, ma a partire dal mondo in cui gli altri sono e in cui anche noi stessi siamo. Dapprima incontriamo gli altri negli utilizzabili che sono prodotti dagli altri e ciò ci rende consapevoli della loro presenza; il con-Esserci è dunque un lasciar essere gli altri. Inoltre L'Esserci degli altri si incontra in ciò che sta facendo, in ciò di cui ha bisogno ecc. pertanto lo si incontra in una situazione, in un suo modo di essere nel mondo. Tuttavia in questo processo di lasciar essere l'altro, bisogna vincere la mia resistenza all'altro identificato come non facente parte di me.

In ogni caso il con-Esserci si basa sull'aver cura, caratteristica dell'Esserci, degli altri in quanto appartenenti al mio mondo, ovvero sull'indifferenza.. Può sembrare paradossale ma per l'autore l'aver cura è una sorta d'indifferenza, ovvero non mi accorgo degli altri perché sono occupato dal mio essere e quindi sono indifferente.

Altri due termini che introduce Heidegger per spiegare il rapporto con gli altri Esserci sono l'intromettere, ovvero il dare all'altro ciò di cui ha bisogno e il presupporre cioè il liberare l'altro affinché si occupi di sé.

Nel paragrafo 25. Heidegger pone una domanda essenziale: chi è l'esserci?

Per chi ha seguito il suo percorso lo stesso concetto non risulta nuovo, la domanda tuttavia non è stata posta fino a questo punto. All'inizio di questa presentazione sorgono due domande: che cosa sappiamo di questo esserci (*Dasein*)? Che cosa ha detto Heidegger fin adesso riguardo a questo tema? L'altra domanda: Perché problematizza di nuovo

appunto qui, nel paragrafo 25 il *chi* del *Dasein*?

Il problema di fondo, la questione dell'essere esige secondo Heidegger un'indagine approfondita sull'esserci. Già nell'elaborazione della domanda sull'essere il filosofo della Foresta Nera menzionava che l'unico modo di cercare il senso dell'essere è quello di analizzare un ente privilegiato, che è appunto il *Da-sein*, l'unico ente che si rapporta consapevolmente al proprio essere. L'unico ente che già da sempre comprende cosa vuol dire essere. Quest'ente è l'uomo, chiamato da Heidegger *esser-ci*, *Dasein*. Il *Dasein* è il *Da* del *Sein*, il *Sein* situato. Il *Da* vuol dire apertura, cioè il luogo dove l'essere si manifesta. Ecco perché chi cerca il senso dell'essere deve rivolgersi al *Dasein*. Poi il paragrafo 9 delinea l'analisi dell'esserci e viene già preannunciato che l'essenza dell'esserci è *l'esistenza* (essenza – che secondo la filos. tradizionale è piuttosto un concetto stabile, mentre l'esistenza è qualcosa di dinamico – per questo la proposta di Heidegger è rivoluzionaria). L'essere dell'esserci è differente dal modo in cui gli altri enti semplicemente presenti sono.

La seconda domanda a cui cerchiamo di dar risposta riguarda la collocazione tematica del problema: chi è l'esserci? Heidegger nei paragrafi precedenti ha trattato il tema del mondo, tema avviato dall'individuazione di un tratto fondamentale dell'essere dell'esserci, cioè *l'essere-nel-mondo*. Il mondo infatti è il contesto in cui di volta in volta ci troviamo a vivere. La mondità del mondo (ciò che costituisce il mondo quello che è) consiste in quell'insieme di rimandi che fanno da sfondo a ogni nostro uso di qualcosa. Le cose alla mano sono sempre collegate tra di loro attraverso una catena di rimandi (martello – chiodo – apprendere un quadro – abitare in una casa), ma la catena di rimandi si interrompe ad un certo punto: quando giunge al *Dasein*: il *Dasein* non rimanda a qualcos'altro, è autoreferenziale. È come se Heidegger dicesse: una volta trovato il nodo dove questi rimandi si incontrano, dobbiamo guardarlo da vicino. (Prima: una critica alla concezione cartesiana del mondo come *res extensa* – nei paragrafi precedenti -, adesso una critica al concetto che è l'altra parte della dicotomia: *res cogitans*.)

Chi è l'esserci? Se Heidegger pone una domanda, vuole mostrare prima di tutto che la domanda ha un senso. (*Was heisst denken?* articolo in cui Heidegger distingue due modalità di pensare: un pensare tecnico, che funziona secondo la dialettica: domanda – risposta, dove la risposta deve per forza acquisire qualcosa. L'altra modalità di pensare è quella meditante, che non cerca di andare avanti, ma prima di tutto rimanere nel problema, capire la domanda. Questo tipo di pensiero è proprio della filosofia). Qui, nel nostro paragrafo succede lo stesso: Heidegger infatti non dà semplicemente una risposta, ma cerca di mostrare che senso ha porre sempre di nuovo una tale domanda. Alla domanda: *chi è l'esserci* si può dare la risposta: sono io. Ma chi è questo io? Nella tradizione filosofica si trovano due linee sbagliate, due modalità sbagliate di dare risposta a questa domanda. L'io può essere compreso come soggetto, *ypokeimenon*, ciò che sta sotto, che accompagna, senza cambiare esso stesso, le mutevoli rappresentazioni e in tal modo risulta il garante di una certa *identità*. Una tale concezione *sostanziale* dell'io presuppone però che il modo di essere di questo ente sia pensato alla stessa stregua di quello delle cose, nei termini cioè di una semplice presenza.

Secondo un'altra tradizione l'io sarebbe il risultato di una autoriflessione: un soggetto che si legittima mediante la riflessione. Il rischio di quest'impostazione – secondo Heidegger – è che il soggetto può configurarsi così come esso stesso *non* è. E allora la riflessione su di sé lungi dall'essere una forma di autolegittimazione, risulterebbe invece un rafforzamento della propria perdita. (Io-Non io cf. Fichte, il non io è il modo dell'autodispersione).

Dopo aver respinto queste due interpretazioni sbagliate, Heidegger tira fuori una proposta propria: il termine "io" più che nel senso di un concetto, deve essere inteso nel senso di una *indicazione formale*: l'indicazione formale, espressione celebre e che risale ai corsi di *Fenomenologia della vita religiosa* tenuti a Friburgo negli anni 1920-1921.) La cosiddetta *formale Anzeige* (indicazione formale) serve a cogliere un fenomeno, senza oggettivarlo. Non serve a determinare un ente (il *Dasein* in quanto *esiste* non è definibile), ma semplicemente indica, apre la direzione di un possibile rapporto, senza anticipare nessun contenuto.

La *formale Anzeige* fa possibile a Heidegger di rovesciare il progetto hegeliano. Hegel infatti voleva «intendere ed esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto», il nostro filosofo invece vuole cogliere la sostanza dell'uomo non nei termini di uno spirito come sintesi di anima e di corpo, bensì come *esistenza*.

Il paragrafo 26 tratta il tema *dell'essere con gli altri*. Heidegger per far avviare questo nuovo tema si rifa alla descrizione del mondo in cui ci sono le cose che rimandano a qualcosa. L'esserci che si trova in quest'ambiente riconosce negli *enti alla mano* la presenza degli altri esserci. Il contesto stesso degli utilizzabili si configura, a ben vedere, come già sempre aperto a una utilizzazione comune. Il mondo dell'esserci, dice lo stesso Heidegger, è un mondo già da sempre condiviso. L'altro, dice il testo tedesco, es ist auch und mit da – espressione da cui si può ricavare il termine tecnico: Mit-Da-sein – **esserci-con**.

In questo paragrafo risulta evidente lo sforzo di Heidegger di poter mostrare il fenomeno essere-con come un fenomeno originale. Il fatto che gli altri ci sono già da sempre lì non deve essere compreso in un senso categoriale: io posso sentirmi da solo anche se ci sono accanto a me 10 altre persone, oppure io sono anche se da solo un *essere-con*. La relazione dell'esserci con altri è qualcosa di strutturale, al punto che la sua stessa, eventuale solitudine risulta una condizione privativa, uno stato in cui gli altri «ci sono con», ma nella forma dell'indifferenza ed estraneità. Il modo però è diverso in cui l'esserci si rapporta agli enti inramondani rispetto a quello con cui si relaziona agli altri esserci. Se nel primo caso, infatti, l'esserci *si procura* determinate cose che gli possono essere utili (*Besorgen*, prendersi cura di) nell'altro caso, riguardo ai suoi simili, l'esserci *ha cura di* essi, cura i suoi rapporti con loro, li cura: avere cura traduce infatti la parola tedesca: *Fürsorge*. Secondo gli interpreti questo passo è tra i rarissimi testi nei quali Heidegger tocca una tematica etica, oppure da cui sarebbe ricavare un'etica tipicamente heideggeriana.

Il curarsi degli altri avviene in due modi: il primo consiste in un «saltare dentro» la vita di un altro, in un intromettersi nei suoi affari, fino a sostituirsi a lui. Questo tipo di cura crea dipendenza. L'altro modo, opposto al primo, è data dall'intenzione di promuovere la vita altrui facendo sì che quest'ultimo possa prendere su di sé questo carico, aiutandolo a crescere. In questo caso si evita la dipendenza.

Per descrivere le diverse modalità attraverso le quali l'esserci si rapporta al mondo e agli altri esserci, Heidegger introduce tre termini: l'*avvedutezza* (*Umsicht*) è quell'atteggiamento dell'esserci che definisce le relazioni di questo ente con le cose del proprio ambiente, mentre il suo rapporto con gli altri esserci sarà orientato secondo i caratteri del «riguardo» (*Rücksicht* – termine tedesco utilizzato piuttosto nelle espressioni: auf jemanden/auf etwas Rücksicht nehmen che si potrebbe tradurre in italiano con: prendere in considerazione l'altro o una certa cosa. La *Rücksicht* significa per Heidegger quell'atteggiamento che non può non osservare che anche l'altro sta lì, che non può trascurare l'altro. Il termine italiano che corrisponderebbe anche etimologicamente al *Rücksicht* sarebbe il *rispetto*, in quanto il prefisso *ri* evoca una certa ripetizione e *spettare* appartiene al campo semantico del *vedere*. *Sicht* infatti ha la stessa connotazione: *sehen* – vedere → *Sicht*) e l'indulgenza (*Nachsicht* – chiudere un occhio, non considerare un errore). Notare il gioco di parole: *Um-sicht*, *Rück-sicht*, *Nach-sicht*.

Il paragrafo si conclude con una critica del termine preso da Dilthey, l'empatia (*Einfühlung*). Per Heidegger la possibilità di comprendere l'altro non deriva affatto dalla capacità che un soggetto ha di immedesimarsi nella vita psichica di un altro. Proprio perchè il mondo apre non soltanto l'ambito delle connessioni fra gli oggetti d'uso, ma anche la dimensione del *con-esserci* degli altri, si può dire che l'esserci è in relazione con gli altri esserci, e capace di capirli. (Simile come con il problema del ponte, oggetto – soggetto: se il *Dasein* è un *essere-nel-mondo* non dobbiamo cercare come possa rapportarsi al mondo, perchè non è chiuso, ma aperto. L'essere-nel-mondo mira ad annientare la problematica del soggetto-oggetto, del ponte accentuando l'apertura del *Dasein*).

### **§ 27 L'essere se stesso quotidiano e il Si**

Nel paragrafo 27, possiamo vedere come il Si diventi «protagonista» della quotidianità. Abbiamo già visto, scorrendo per un attimo il paragrafo 25, come l'esserci, quotidianamente si rapporta a sé non nella forma del trovare se stesso, del cogliersi così com'è, ma in quella del perdersi, del mancarsi.

Perciò, ora è ribadito e precisato nel paragrafo 27, l'esserci si coglie da come «gli altri» sono comunemente con il termine *Si*. Esso, pertanto è la risposta su chi è quotidianamente l'esserci, e su come questo ente di norma si rapporta a e stesso. Nel mondo del *Si* ognuno è come l'altro, giacché il *Si* – lo abbiamo visto – non è nessuno e, insieme, è tutti: Heidegger lo definisce il «neutro»<sup>3</sup>. Questa caratterizzazione si può capire solo se riflettiamo su un altro aspetto che è proprio del modo d'essere strumentale del mondo circostante: il suo carattere «pubblico».

Dice Heidegger:

*«Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere <<degli altri>>, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di in distinzione il Si esercita la sua autentica dittatura».*

Il riferimento al giorno d'oggi si può estendere anche alla televisione, per dire che ognuno è se stesso in quanto è omologato agli altri, e quindi risulta non individuato, indistinto rispetto ad essi. Di conseguenza, tutto risulta appiattito, tutto è ricondotto ad una dimensione di *medietà* che Heidegger definisce come «carattere esistenziale del Si.» L'«io» stesso diventa parte di un «pubblico», e le sue convinzioni vengono assorbite da quella «opinione pubblica» che non essendo definita, quindi nemmeno identificata, ha sempre ragione e per la quale tutto è facile e già risolto. In questa situazione, al singolo esserci sono sottratte le proprie responsabilità concrete, al punto che questo risulta sgravato dall'istanza, che potrebbe muoverlo, di porsi in rapporto autentico con sé.

Nel mondo del *Si* ciascuno è l'altro, nessuno è se stesso. Questo è il modo improprio in cui l'esserci si auto comprende, e questo è il modo in autentico il cui l'esserci comunemente esiste. Senza nessun giudizio negativo, queste considerazioni ci aiutano proponendoci solo una descrizione fenomenologica di alcuni caratteri della quotidianità.

Partendo dal concetto di *medietà*, di quotidianità media, che all'essere diventa possibile staccarsi dal si e guadagnarsi *quel se stesso* «oggettivo» che è e che gli appartiene. Questo discorso sarà poi importante nella seconda sezione dell'opera, quando Heidegger spiegherà il modo in cui tutto questo può avvenire.

### **§ 28 Il compito di un'analisi tematica dell'in-essere**

Il paragrafo 28, introduce il quinto capitolo intitolato «L'in-essere come tale.» Il mondo in quanto tale è stato analizzato considerandolo come il contesto dove l'esserci si procura ciò che gli è utile. I rapporti, potremmo

dire i legami che l'esserci intrattiene nel mondo sono stati poi considerati non solo nell'ottica del "prendersi cura" delle cose, ma anche nella direzione dell'essere con altri, quindi attraverso l'esame del con-esserci di altri esserci. Ci si è poi domandato chi è quell'ente che è "nel mondo", secondo quali modalità e come si può rapportare a se stesso. Detto questo, il problema che ora sorge non riguarda le modalità concrete di rapporto all'esserci, ma le condizioni che sono possibili da queste modalità. Heidegger approfondisce l'essere-nel-mondo dal punto di vista di apertura di ogni rapporto dell'esserci; mostra come l'esserci sia il «luogo» in cui si attua questa apertura. Heidegger infatti chiama questo luogo l'«in-essere dell'essere-nel-mondo» dedicando il capitolo quinto della prima sezione, ad un'analisi dell'«in-essere come tale». Qui determina l'essere dell'esserci come "cura", nella quale di mettono insieme i momenti del "prendersi cura" e dell'"aver cura", del procurarsi e del curarsi propri dell'esserci. Questo Heidegger lo fa presente rivolgendosi ai fenomeni, non isolandoli. Con questa impostazione, l'esserci, dice Heidegger «è di volta in volta il suo ci.»

*«L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è sempre esso stesso il suo "Ci". Nel suo significato più familiare, il "Ci" indica un "qui" o un "là". Il "qui" di un "io qui" è sempre compreso a partire da un "là" utilizzabile, nel senso di un essere-per questo utilizzabile, essere –per che si prende cura, orienta e disallontana. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il "posto", si fonda anch'essa nell'essere-nel-mondo. Il "là" è la determinazione di un ente che, in quanto essere del "Ci", ha aperto la spazialità.»*

Questo significa che questo ente, quanto la sua essenza è caratterizzata dall'essere-nel-mondo, risulta costitutivamente "aperto".

*«Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione "Ci" significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) "Ci" è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo.»*

L'esserci oltre che aperto, dice Heidegger, risulta da sempre "illuminato" rispetto a tutti quei rapporti nei quali può trovarsi coinvolto.

*«La metafora ontica di un lumen naturale nell'uomo indica null'altro che la struttura ontologico-esistenziale di questo ente, ossia che esso è in modo da essere il proprio Ci. Che esso sia "illuminato" significa che è in se stesso aperto nella radura in quanto essere-nel-mondo, cioè non mediante un altro ente, ma in modo che esso stesso è la radura.»*

Heidegger, notiamo, parla di «Lichtung», in tedesco per dire "radura". Definisce l'esserci come radura luminosa, e, dalla sua oscurità, si apre alla luce «Licht».

Per chiarire ulteriormente la posizione dell'esserci, non possiamo dire che l'esserci è il proprio ci, ovvero la sua apertura. Non lo diciamo perché l'essenza dell'esserci è la sua esistenza, e dunque l'esserci non tanto è, ma può essere. Avendo visto il paragrafo 27, ciò rispetto a cui l'esserci può essere è prima di tutto se stesso: assunto secondo una forma impropria e appiattita (della sfera pubblica), oppure propria e autentica.

Nell'ultima parte del paragrafo 28, Heidegger accenna riguardo l'approfondimento delle strutture dell'in-essere come tale, cioè del ci dell'esserci, che dev'essere compiuto in due momenti. Una prima parte (la sezione A, intitolata: "La costituzione esistenziale del "ci") e la seconda (la parte B, intitolata: "L'essere quotidiano del Ci e la direzione dell'Esserci"). Quindi in ultima analisi vi è l'elenco dei rispettivi paragrafi.

## Presentazione dei paragrafi 27-28 di Essere e Tempo di M. Heidegger

### § 27 L'esser se-stesso quotidiano e il Si.

Il carattere di soggetto dell'Esserci proprio e altrui si determina esistenzialmente ovvero in base alle varie maniere di essere. Gli altri che incontriamo nel mondo li incontriamo nelle loro attività, essi sono ciò che fanno.

Ora nei confronti di questi altri la preoccupazione dell'Esserci è quella di distinguersi, o negando ogni differenza con gli altri, o cercando di riallineare il proprio Esserci a quello degli altri, ritenuto superiore al proprio, o infine cercando di sottomettere gli altri. E' dunque una continua comparazione con gli altri che Heidegger definisce *Contrapposizione Commisurante*, nella quale l'Esserci non è più se stesso, ha svuotato il suo essere e soggiace ad una continua *soggezione* degli altri, è una totale appartenenza agli altri. Questi altri non sono sempre gli stessi, determinati ma sono fra loro interscambiabili, mentre ciò che rimane costante è il dominio inavvertito che l'Esserci subisce da questi altri. Questi altri che influenzano l'Esserci vengono definiti più generalmente da Heidegger "Si", che sarebbe il "si" impersonale che denota una perdita dell'individualità che si dissolve nelle maniere d'Esserci più comuni dell'esser-assieme.

Questo Si attua una specie di dittatura sulla maniera d'essere dell'Esserci così che "ci divertiamo come ci si diverte...troviamo scandaloso ciò che si trova scandaloso"ecc il si determina le maniere di essere dell'Esserci nella quotidianità.

Il Si ha le sue maniere d'essere nella quotidianità che si riscontra soprattutto nel concetto di *medietà*, ovvero quel carattere esistenziale che porta a comportarsi come conviene alla massa e conduce ad un generale livellamento di tutte le possibilità d'essere.

Heidegger sintetizza i vari modi di essere del Si, ovvero la *medietà* il *livellamento* e la *contrapposizione commisurante* nella nozione di pubblicità quale criterio interpretativo del mondo.

Così facendo, quale criterio interpretativo della realtà, la pubblicità oscura l'autentica natura dell'Esserci e del suo essere-insieme, sottraendolo anche alla sua responsabilità nelle decisioni, perché il Si ha già anticipato giudizi, ha già veicolato decisioni. Il Si dirà Heidegger, *sgrava* così l'Esserci dalla sua quotidianità e lo rende accetto, l'Esserci nel "Si" si abbandona all'indifferenza del suo essere assieme, "ognuno è gli altri, nessuno è se stesso."

Quindi il modo d'essere dell'Esserci, in quanto Con-Essere risiede nel concetto di stabilità che consista appunto nell'essere-assieme quotidiano e indifferente, nella suddetta *contrapposizione commisurante*, nella *medietà*, nel *livellamento*, nella pubblicità, nello *sgravamento* di essere e nel rendersi accetto.

Il "Si" non può essere annoverato come genere dell'Esserci o come una sua qualità permanente, e non può neanche essere pensato come semplice-presenza, ma "il Si è un esistenziale e appartiene [...]alla costituzione positiva dell'Esserci"

Questo rivela una inautenticità dell'Esserci nella dimensione dell'essere-con, esso si trova disperso nel Si, io non sono me stesso ma sono gli altri, generando "contraffazioni" che rende l'Esserci prigioniero a se stesso.

In conclusione si può affermare che la comprensione pre-ontologica dell'essere, che Heidegger ha già criticato

all'inizio di Essere e tempo, si sviluppa proprio a partire dal Sì e come dirà lui stesso, questa interpretazione ontologica sbagliata fa sì che l'Esserci "nel modo di essere della quotidianità, fallisce e nasconde se stesso".

## § 28 Il compito di un'analisi tematica dell'in-essere.

Heidegger nel paragrafo 28 traccia la struttura analitica della problematica dell'In-essere ed espone le modalità di trattazione di tale argomento.

Egli tenta di riprendere l'interpretazione del fenomeno dell'in-essere alla luce dei risultati ottenuti nell'analisi delle relazioni dell'Esserci col mondo, con gli altri e con se stesso. Da tali relazioni si sono definite le nozioni di prendersi cura, che identifica la relazione dell'Esserci con gli enti materiali, di aver cura, che descrive la relazione con gli altri Esserci, e del Chi che delinea il rapporto dell'Esserci con sé stesso.

L'in-essere è un modo di essere essenziale dell'Esserci, non è una mera qualità di un soggetto, ma ha nella particella "Ci" il suo legame essenziale con se stesso e con la spazialità del mondo.

L'esserci dirà Heidegger è illuminato, nel senso che non riceve la propria luce da altro, come ad esempio gli oggetti che entrano nel campo di luce dell'Esserci prendendo così forma, ma è luce in se stesso e fa venire alla luce gli oggetti. L'Esserci è essenzialmente apertura all'essere che si svolge nel quotidiano.

## § 29 L'esser-ci come situazione emotiva

Ricollegandoci all'ultima parte del paragrafo 28, Heidegger accennava riguardo l'approfondimento delle strutture dell'in-essere come tale, cioè del ci dell'esserci, che dev'essere compiuto in due momenti. Una prima parte (la sezione A, intitolata: «La costituzione esistenziale del "ci"») e la seconda (la parte B, intitolata: «L'essere quotidiano del Ci e la direzione dell'Esserci»).

Con il paragrafo 29 inauguriamo la sezione A: «La costituzione esistenziale del "ci".» Parliamo per questo di «situazione emotiva», che Heidegger identifica nell'umore, o meglio nella tonalità emotiva.

Egli precisa fin da subito che parlerà di tonalità emotiva «*al di fuori di ogni elaborazione psicologica.*»

Il termine tedesco è *Befindlichkeit*, ma in italiano risulta complicato rendere ciò che forse, stava davvero a cuore al pensiero di Heidegger. Pertanto la tonalità emotiva, è il modo in cui l'esserci si trova aperto nei confronti del semplice fatto di esistere. «Aperto», dice Heidegger, «*non significa però riconosciuto come tale.*» La situazione emotiva rende presente questo carattere dell'essere dell'esserci, lasciando intravedere il dondolo e il verso dove, quindi la provenienza e la destinazione di un esistere come questo. Si possono solo intuire perché come dice Heidegger, «*il dondolo e il verso dove restano invece nascosti.*»

Tutto il discorso, ora culmina con queste parole:

«è proprio nella quotidianità più indifferente e anodina che l'essere dell'Esserci può rivelarsi improvvisamente come un nudo "che c'è e ha da essere".»

«Il Ci è aperto anche all'evasione» sostiene Heidegger, e «questo carattere dell'essere dell'Esserci, di essere

nascosto nel suo donde e nel suo dove”, si chiama «esser gettato» , generando così lo «stato di gettatezza.»»

L'essere non solo percepisce questa situazione, ad esempio quando sente di essere un peso a se stesso, ma capisce che sta proprio percependo. Per Heidegger c'è quindi una riflessività che possiamo intuire già quando precisa che «nella situazione emotiva l'Esserci è già sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre “trovato”, non però sotto forma di auto percezione, bensì di auto sentimento situazionale.»»

Heidegger parla di «sentire di sentire» e questo non ha niente a che vedere con un'autocoscienza di tipo teorico. Ciò aiuta a spiegare il fatto che gli stati d'animo, le emozioni, gli umori e le passioni, sono dei modi o meglio delle modalità in cui il mondo oggi risulta aperto all'esserci.

Si può dunque vedere come il sentirsi-situato è il modo in cui l'esserci si trova rinviato alla fatticità del suo esistere (Heidegger precisa che fugge da questa fatticità) che percepisce grazie alla riflessività che è caratteristica del sentire.

In questo modo si possono individuare i tre caratteri che vanno a costituire i modi di apertura dell'esserci.

Il primo è l'individuazione di ciò che il sentirsi-situato apre (quindi l'essere gettato e la fatticità già citate) e di come tutto questo viene dischiuso (riferendosi all'evasione).

«La situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato e, innanzi tutto e per lo più nella forma della diversione evasiva.»»

Nel primo carattere distingue lo stato psicologico dalla situazione emotiva e parlando della tonalità emotiva giunge a definire la depressione con il seguente riferimento:

«La “semplice tonalità emotiva” apre il Ci più originariamente di ogni percezione di sé, ma anche, corrispondentemente, lo chiude più recisamente di qualsiasi non percezione. È ciò che si vede nella depressione. Qui l'Esserci diviene cieco nei confronti di se stesso; il mondo ambiente di cui si prende cura si vela, la previsione ambientale è fuorviata.»»

Il secondo consiste nel fatto che il sentirsi situato non può essere secondario o subordinato ad altre modalità. Possiede invece una funzione “aprente” del mondo, del con-esserci e dell'esistenza che risulta cooriginaria rispetto alla comprensione.

«Essa (riferendosi alla situazione emotiva) è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza; e ciò perché l'esistenza è, per essenza, essere-nel-mondo.»»

Il terzo carattere, infine, precisa questa cooriginarietà mostrando come l'esserci che si trova nel proprio ambiente, sia percorsa in qualche modo da un'affettività radicata nel proprio sentirsi-situato. Solo perché l'esserci si sente situato nel mondo, e per dirla con Heidegger, è «assegnato» a questa situazione, può essere toccato «affetto» da ciò che incontra. Dice Heidegger: «(...) contribuisce in modo particolare alla comprensione più penetrante della mondità del mondo. (...) Alla situazione emotiva è esistenzialmente connessa un'aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni.»»

### **§ 30 La paura della situazione emotiva**

In questo modo è possibile parlare del paragrafo 30 che analizza nello specifico tre momenti.

- *Il davanti-a-che della paura* (ciò che si teme per una minacciosità). Cfr. p. 174 – consta di sei implicazioni;
- *l'aver-paura* (la paura di fondo che si prova per questa o quella cosa);
- *il perc-chè della paura* (o anche per chi; il motivo per cui si ha paura: l'esserci e gli altri).

Heidegger, come vediamo dedica un ampio spazio alla paura che poi, a quanto ho visto, ritorna anche nel sesto

capitolo.

Concludendo il paragrafo, Heidegger parla delle modalità emozionali che si riconducono in qualche modo alla paura. Infatti, cita lo spavento, l'orrore e il terrore. Tutto serve ad Heidegger per sostenere che l'esserci, in quanto essere-nel-mondo, si trova nella condizione esistenziale dell'essere timoroso e spaurito.