

## ***Il primato della contingenza e la premessa politica del discorso etico: riflessioni sulla filosofia del giovane Heidegger***

Ferdinando G. Menga  
Università di Catania  
ferdinandomenga@gmail.com

“Sarebbe senz’altro un compito formidabile, un compito che ancora si impone al pensiero politico, sapere almeno in parte come sia emersa, nel corso della storia, l’esperienza di un mondo *oggettivo* – un mondo, cioè, che è tale indipendentemente dalle esperienze collettive particolari; o ancora, nel linguaggio di Husserl, come si sia effettuato il passaggio dalla *Umwelt* politico-sociale alla *Welt* “ (C. Lefort)

### **ABSTRACT**

More than trying to make explicit an ethical discourse that – for whichever reason – would have remained only implicit in Heidegger’s philosophy, the aim of this article is to trace, in Heidegger’s work, the eventual presence of the structural premises for such a discourse. Premises which, in our perspective, can be brought back to the following two elements: first of all, to the character of contingency of experience and absence of ontological foundation, which only makes ethics a genuine discourse of responsibility and not a simple application of pre-given rules; and, second (given such lack of ontological foundation), to the unavoidable political institution of this same discourse.

Now, the pivotal point of this article is that such premises, in Heidegger’s work, far from being traceable in *Being and Time* or in his later works, are to be rather found in his previous texts, and precisely in his early Freiburg lectures (from 1919 to 1923), in which his thought appears to be still not so much seduced by an ontological drive.

### 1. *La contingenza dell'esperienza e la possibilità di una dimensione etica*

Stando a quanto hanno cercato di mostrare in diversi modi e con differenti accentuazioni autori quali Lévinas, Derrida, Nancy e non per ultimo Agamben, la radicalità o l'originarietà di un discorso etico si misura, prima di ogni altra cosa, sulla base di un'inaggirabile premessa, ovvero sul rispetto del carattere di contingenza dell'esperienza a cui tale discorso anzitutto si riferisce. È solo sulla base di una tale pre-condizione, infatti, che una dimensione etica, abbandonando ogni forma di fondazione ontologica o di prefigurazione sostanziale, può dirsi genuinamente rimessa al dominio della situatività decisionale e di una responsabilità mai totalmente esauribile. Come scrive lucidamente Agamben al riguardo: “Il fatto da cui deve partire ogni discorso sull'etica è che l'uomo non è né ha da essere o realizzare alcuna essenza, alcuna vocazione storica o spirituale, alcun destino biologico. Solo per questo qualcosa come un'etica può esistere: poiché è chiaro che se l'uomo fosse o avesse da essere questa o quella sostanza, questo o quel destino, non vi sarebbe alcuna esperienza etica possibile – vi sarebbero solo compiti da realizzare “. <sup>1</sup>

Da ciò, tuttavia, non ne consegue affatto una mera (e, a volte, fin troppo frettolosamente evocata) situazione di relativismo assoluto, cioè non ne risulta, come acutamente prosegue ancora lo stesso autore, “che l'uomo non sia né abbia da essere alcunché, che egli sia semplicemente consegnato al nulla e possa, pertanto, a suo arbitrio decidere di essere o di non essere, di assegnarsi o non assegnarsi questo o quel destino “. <sup>2</sup> Quanto ne consegue, piuttosto, è “che l'uomo è e ha da essere “ certamente “qualcosa “, “ma questo qualcosa non è un'essenza, non è, anzi, propriamente una cosa “, bensì “è il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza “ <sup>3</sup> che – aggiungerei noi –, in quanto tale, richiama inevitabilmente una creazione di senso capace di darle, di volta in volta (e mai una volta per tutte) realizzazione.

Sulla scorta di tale premessa, dunque, la dimensione etica, una volta dismesso ogni supporto ontologico, non necessariamente viene a perdere la propria possibilità fondativa, disintegrandosi così sotto i colpi di un nichilismo che – come alcuni autori a diverso titolo sostengono – conosce soltanto il linguaggio della forza. <sup>4</sup> Quello che, al contrario, si schiude, da una tale condizio-

---

<sup>1</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 39.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Questa visione delle cose, a nostro avviso, più che addirsi al ben più complesso discorso nietzscheano del nichilismo, ci sembra essere più prossima al modo in cui ultimamente è Natalino Irti a leggere sia la tendenza generale dominante l'epoca attuale sia, più specifi-

ne di contingenza radicale o di assenza di garanzie sostanziali, è piuttosto una possibilità fondativa altra per il discorso etico: possibilità che, a nostro avviso, non può se non coincidere con la sua stessa istituzione politica.

Questo d'altronde è il grande messaggio che ci ha lasciato in eredità la tradizione moderna fin dai suoi esordi, cioè fin dal momento in cui, avendo scoperto l'illusorietà di ogni ancoraggio dell'esperienza in un presunto ordine delle cose totale ed incontrovertibile, ha rimesso ogni registro dell'umano, non solo a misurarsi per la prima volta sul serio con il carattere di "complica[tezza] " ed "effettiv[ità] " <sup>5</sup> della dimensione sociale-storica, bensì a riconoscere altresì qualcosa di ancora più radicale: ovvero che è la medesima istanza della sua fondazione e legittimazione ad avere un carattere socialmente istituito, cioè ad essere la posta in gioco stessa di un'inevitabile produzione di senso che si apre in seno allo (e mantiene contemporaneamente aperto lo) spazio della partecipazione collettiva.

Nello specifico del nostro interesse, ne viene perciò che, nella misura stessa in cui ad obbedire a tale pre-condizione della contingenza dell'esperienza è anche il discorso etico, allora pure esso deve necessariamente ammettere la sua genesi politica, ovvero il suo radicamento sul piano della deliberazione sociale quale sua unica possibile istanza istituyente.<sup>6</sup>

Considerazione, questa, che, a questo punto, come è facile intuire, si rivela tanto più decisiva quanto più la si fa reagire con l'autore e il tema a cui questo intervento è esplicitamente dedicato, vale a dire Heidegger e la possibilità di un discorso etico all'interno della sua riflessione. In effetti, le pagine a seguire non vanno in nessun modo inserite nella traiettoria di un eventuale tentativo

---

camente, il fenomeno giuridico. Cfr. N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma – Bari 2005.

<sup>5</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 39.

<sup>6</sup> Certo, che la tradizione moderna conosca anche – anzi, forse, soprattutto – un'altra linea di sviluppo, in cui è proprio l'impostazione universalista, fondazionalista e sostanzialista a farla da padrone, è cosa nota. Tuttavia, non è qui da siffatta tendenza che il nostro discorso deve lasciarsi sedurre, e questo dal momento che, come hanno ragione di segnalare alcune penetranti letture, una tale aspirazione universalista, lungi dall'offrire il vero riscontro del nucleo strutturale dell'impianto moderno, finisce invece per rappresentarne la risposta reattiva più eminente, e ciò proprio nella misura in cui, a essere messa in campo da essa non è la tragica ammissione della contingenza, bensì il primo tentativo del suo occultamento in forza della presupposizione o della promessa di una fondazione razionale e totalizzante dell'esperienza. Su questo si veda B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Città Aperta, Troina (En) 2005, cap. 1; Id., *Fenomenologia dell'estraneo*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, cap. 1.

di rinvenimento, all'interno dei testi del filosofo di Messkirch, di tracce o cenni di una dottrina etica, che poi egli (per chi sa quali motivi) non avrebbe mai voluto o saputo esplicitare fino in fondo. Porre una tale questione ci pare, infatti, non solo compito assai difficile, ma anche poco fruttuoso. Ciò che, invece, ci sembra più fecondo ed interessante investigare in quanto segue è se e in che misura il pensiero di Heidegger, nonostante non abbia mai voluto espresamente trasporsi in un discorso etico, si riveli comunque in grado, proprio accogliendo il sopracitato prerequisito fondamentale della contingenza, di contenerne le premesse strutturali. Detto in altri termini, quanto a noi interesserà sondare nello spazio di questo contributo, non è tanto se nella pagina heideggeriana esista, seppur in modo implicito, una dottrina etica, bensì se l'impianto del suo discorso si dimostri anzitutto capace di ospitarla.

Certamente, le considerazioni sopra delineate e il senso raccolto nello stralcio citato dal testo di Agamben, paiono poterci già indicare una prima direzione di risposta. Difatti, se, come pocanzi detto, a determinare la genuinità di una dimensione etica è proprio la radicale condizione di fatticità e infondatezza dell'esistenza, sembra allora non esserci luogo più adeguato di *Essere e tempo* per rintracciarla ed approfondirla. Per cui, per lo meno alla luce di questo testo, la riflessione heideggeriana pare adempiere pienamente alla *conditio sine qua non* per un genuino discorso etico.

Senonché, nonostante tale rilevazione, non è ad *Essere e tempo* che intendiamo qui rivolgerci al fine di individuare le premesse da cui scaturisce una vera e propria dimensione etica. E questo per due motivi.

Innanzitutto, per una difficoltà interpretativa preliminare, la quale consiste essenzialmente nel fatto che, per quanto, per un verso, sia senz'altro vero che nello scritto del 1927 emerga chiaramente la strutturazione dell'esistenza in termini di radicale storicità e contingenza, per l'altro verso, risulta altrettanto indubbio, nello spazio delle stesse pagine, il discrepante dominio di un discorso ontologico fondamentale incentrato sull'autoreferenzialità del *Da-sein*. Ragion per cui, come avvertono peraltro le magistrali incursioni critiche di Lévinas<sup>7</sup> e nondimeno la ripresa che ne offre Taminiaux,<sup>8</sup> basta già soltanto l'utilizzo di un tale nesso fra dichiarata aspirazione ontologica e chiusura ego-

---

<sup>7</sup> Cfr. E. Lévinas, "Martin Heidegger e l'ontologia" e "L'ontologia nel temporale", in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 59-102.

<sup>8</sup> Cfr. J. Taminiaux, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Ousia, Bruxelles 2002, pp. 227-269.

logica ad impedire alla riflessione heideggeriana la strutturale insorgenza al suo interno di un vera e propria articolazione etica.<sup>9</sup>

In secondo luogo, ulteriore fattore che, a nostro avviso, rende estremamente difficoltoso considerare *Essere e tempo* quale candidato ideale per un'investigazione sulle premesse per un'etica è la deficienza o carenza che esso mostra sotto il profilo socio-politico. Ciò che, infatti, affiora in misura molto modesta, in tale scritto, è proprio la dimensione comunitaria nella sua valenza originaria o istituyente. A tal riguardo, pertanto, siamo pienamente d'accordo con Nancy nel registrare che la premessa genuinamente politica di *Essere e tempo*, costituita da quella che si potrebbe chiamare l' "analitica co-esistenziale" del *Mitsein* e del *Mit-einander-sein*,<sup>10</sup> è da considerarsi non tanto una pista non ulteriormente approfondita dall'autore, quanto piuttosto un vero e proprio elemento di contraddizione interna al suo discorso, visto che, alla fine, il piano di costitutività non è mai composto da una vera e propria articolazione della com-partecipazione, ma, al contrario, sempre e soltanto da una unitarietà d'essenza che si riflette semplicemente tanto nell'isolata autoreferenzialità del singolo *Dasein* quanto nella comunque monolitica e indivisa autoreferenzialità di un grande Sé inteso nei termini di una comunità di destino.<sup>11</sup>

Tutt'altro quadro ci si para davanti, invece se, abbandonando lo Heidegger di *Essere e tempo* ed evitando altresì di cercare risposte nella sua riflessione successiva ancor più contrassegnata dall'ossessione ontologica, si comincia a volgere lo sguardo alla sua produzione filosofica precedente. E per la precisione, ai suoi primi corsi friburghesi, svolti nell'arco di tempo che va dal 1919 fino al trasferimento a Marburgo avvenuto nel 1923.

A nostro modo di vedere, è proprio nel giro di questi anni che la riflessione heideggeriana si rivela terreno estremamente fertile per l'innesto di una genuina dimensione etica. E questo, si badi bene – è bene ribadirlo –, non perché Heidegger parli lì in qualche modo di etica, bensì esattamente ed esclusivamente in ragione del rispetto del nesso fra le due premesse sopra delineate, va-

---

<sup>9</sup> Sulla questione etica in seno al rapporto Heidegger-Lévinas, si vedano anche le istruttive pagine di F. Ciaramelli, "L'enigma del bene e l'origine del senso", in F. Fanizza, F. Fistetti e A. Ponzio (a cura di), *Levinas vivante. Riflessioni sul pensiero di Emmanuel Levinas*, Edizioni del Sud, Modugno (Ba) 1998, pp. 153-172; Id., "Prima della legge. Considerazioni su filosofia ed etica in Levinas e Heidegger", in "Teoria", XXVI, 2006, 2, pp. 19-34.

<sup>10</sup> Cfr. in particolare J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, pp. 125-131.

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005, pp. 59 ss. (in particolare p. 78).

le a dire: da un lato, la visione dell'esperienza come compagine costitutivamente caratterizzata da contingenza e, quindi, dall'indisponibilità di una qualsivoglia unitarietà ontologica a suo fondamento; e, dall'altro lato, la correlata affermazione di un primato dell'istituzione politica, ossia di un primato dell'interazione collettiva che, proprio in conseguenza dell'indisponibilità di un simile ancoraggio sostanziale, si rivela essere l'unica istanza in grado di corredare di senso l'esistenza e il suo orientamento nel mondo.

Posto così questo nesso, quale irriducibile pre-condizione per l'insorgenza di un vero e proprio discorso etico, è tracciato anche il percorso d'indagine per il seguito del presente intervento.

Nello specifico, nella prima parte, si cercherà di illustrare meglio in che termini nella riflessione giovanile di Heidegger si presenti un pensiero della contingenza dell'esperienza (§§ 2 e 3). E, a partire da questo, nella seconda parte, si lascerà affiorare l'irriducibile rimando ad un vero e proprio primato dell'istituzione politica del mondo (§§ 4-8).

## 2. *La contingenza dell'esperienza concreta: la mediazione del significato e il carattere espressivo della manifestazione*

L'interesse fondamentale che occupa il giovane Heidegger, assistente di Edmund Husserl presso il *Philosophisches Seminar* dell'università di Friburgo, è quello di un'interrogazione fenomenologica radicale volta a ricercare l'origine – ovvero gli elementi costitutivi in gioco all'interno – della manifestazione dell'esperienza concreta, o – come egli la chiama più precisamente – dell'esperienza vitale nella sua fatticità.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Per una ricostruzione degli elementi e degli snodi fondamentali di questa prima riflessione fenomenologica di Heidegger, si sono tenuti presenti soprattutto i seguenti testi di letteratura critica: S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, in "Archivio di Filosofia", 2000, 1-3, pp. 9-248; A. Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 96-123; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001; C.F. Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"*, in "Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften", 4, 1986/87, pp. 27-53; G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997; Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London 1993; R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, FrancoAngeli,

Come l'autore stesso scrive, la "vita fattizia (*faktisch*) nella sua fatticità " detiene un "primato " per la ricerca filosofica, poiché, nella sua "ricchezza di nessi, è per noi quanto c'è di più vicino ".<sup>13</sup> Detto in breve ed in modo essenziale: la vita fattizia non può che essere luogo privilegiato, giacché "noi stessi siamo essa medesima "<sup>14</sup> e "la viviamo "<sup>15</sup> in tale fatticità. Per cui, se esiste qualcosa come un ambito in cui reperire un'originarietà dell'esperienza, tale ambito non può che coincidere con l'esperienza stessa nella sua concrezione vitale.

Posta questa premessa generale, Heidegger rintraccia due istanze fondamentali e correlate di cui tener conto nell'indagine dell'articolazione apparente dell'esperienza: la prima istanza è ciò che potremmo chiamare il *carattere simbolico* della manifestazione; carattere che si traduce nel fatto che all'esperienza, secondo Heidegger, appare qualcosa non in immediatezza e pura datità, bensì sempre "in quanto qualcosa ", cioè sempre attraverso la *mediazione di un significato* che, a sua volta, non si presenta mai nei termini di isolatezza, ma sempre entro un ordine o connessione contestuale di significati, a partire dai quali soltanto può emergere e definirsi. La seconda istanza, immediatamente connessa alla prima, si identifica, invece, con ciò che Heidegger definisce il *carattere mondano* della manifestazione; carattere che si annuncia proprio nella registrazione dell'appena citata contestualità significazionale, ovvero, nel fatto che l'esperienza, nella misura stessa in cui apprende qualcosa sempre attraverso un significato inserito in una connessione di significati, in fondo si sta già sempre muovendo (appunto, "significativamente ") in una determinata compagine di mondo.

Senonché, questo mondo in cui e di cui l'esperienza vive, proprio perché rimesso, per la sua stessa apparizione, a una mediazione contestuale di significati, si rivela tale da non potersi mai manifestare in modo totale o assoluto, bensì in modo sempre limitato. Ed è proprio a quest'altezza che, all'interno del discorso heideggeriano, entra già in scena, in tutta la sua rilevanza, la decisiva economia della contingenza, ovvero ciò che Heidegger stesso indica nei termini di *struttura espressiva* dell'esperienza; struttura secondo cui, infatti, se un qualcosa e il suo mondo, per apparire, rinvia irriducibilmente alla media-

---

Milano 2002; M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1997; Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 2003.

<sup>13</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 173.

<sup>14</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 29, 173.

<sup>15</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 171.

zione dei relativi significati e a una connessione contestuale di significatività, ciò implica, allora, che ogni manifestazione, lungi dal poter essere totale, obbedisce inevitabilmente alla logica selettiva ed esclusiva di un apparire così e non altrimenti, cioè – come scrive lo stesso Heidegger a più riprese – di un *esprimersi* “*in qualche modo*” (*irgendwie*).

Posti così, in termini introduttivi, i passaggi fondamentali della meditazione heideggeriana, passiamo ora ad una loro più circostanziata descrizione.

Per comodità espositiva, partiamo anzitutto dall’ispezione dell’aspetto mondano dell’esperienza, aspetto che, come è noto, accompagnerà Heidegger lungo l’intero arco della sua riflessione filosofica.

Tale aspetto, per Heidegger, è da considerarsi costitutivo dell’esperienza vitale per il semplice motivo che quest’ultima si rivela tale solo in quanto esperienza in e di un mondo;<sup>16</sup> e ciò, peraltro, in un senso del tutto particolare: ossia nei termini di una mediazione originaria, la quale, a sua volta, altro non vuol dire che non c’è qualcosa come una previa esperienza della vita isolata e poi un passaggio al mondo, bensì che si dà esperienza vitale già sempre in quanto esperienza nel mondo. Scrive Heidegger: “La nostra vita è il nostro mondo [...]. La nostra vita è il mondo in cui viviamo”.<sup>17</sup> Detto ancora meglio: “La nostra vita è *in quanto vita* solo nella misura in cui vive in un mondo”,<sup>18</sup> il che, da parte sua, significa precisamente che “la vita è qualcosa che non ha bisogno di cercarsi ancora qualcosa – cioè che sarebbe, in un primo momento, vuota e che perciò dovrebbe cercarsi, in un secondo momento, un mondo per potersi riempire in esso –, bensì la vita vive sempre in qualche modo *nel suo mondo*”.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> In un passo del corso del semestre invernale 1921/22, Heidegger scrive: “Rappresentato in termini concreti, il significato verbale intransitivo di “vivere” si esplica sempre come un vivere “in” qualcosa, “per” qualcosa, “con” qualcosa, “contro” qualcosa, “verso” qualcosa, “di” qualcosa. Il “qualcosa” che indica la sua molteplicità di riferimenti al “vivere” [...] lo fissiamo col termine “mondo”” (*PhänIntArist* (GA 61), p. 85, trad. it. modificata, p. 120).

<sup>17</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 33-34.

<sup>18</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 34.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Un breve brano, tratto da una pagina del corso del semestre invernale 1921/22, ci aiuta a capire meglio in che termini il carattere mondano è da intendersi in termini di mediazione originaria. Si tratta di una semplice e pregnante esemplificazione, in cui Heidegger scrive: “Insomma, non è che gli oggetti innanzitutto “ci sono” come nude realtà effettive (*nackte Wirklichkeiten*), sul tipo degli oggetti naturali, le quali poi però, nel corso dell’esperienza, vengono rivestite di un *carattere mondano* perché non vadano in giro così nude” (*PhänIntArist* (GA 61), p. 91, trad. it. modificata, p. 126).

Con l'acquisizione di questo primo aspetto fondamentale, che caratterizza intimamente la vita fattizia come esperienza col mondo,<sup>20</sup> si può dare spazio all'esplicitazione del secondo carattere costitutivo della vita, il quale risponde alla questione circa la modalità specifica in cui la vita vive nel suo mondo. Questione che può essere formulata nei termini seguenti: se la vita fattizia è già sempre "in quanto tale" esperienza nel e del suo mondo, in che modo incontra, esperisce, (in) tale suo mondo? Approfondendo una traccia già fornita nel passo appena citato, Heidegger afferma: "Tutto quello che si incontra nella vita lo si incontra "in qualche modo" ".<sup>21</sup> Il che vuol dire: la vita vive il suo mondo nel carattere costitutivo di determinate direzioni e tendenze verso contenuti,<sup>22</sup> nelle quali non le si dà "qualcosa" nella sua semplicità, "immediatezza" <sup>23</sup> e totalità,<sup>24</sup> bensì le si dà già sempre "qualcosa in quanto qualcosa", ovvero qualcosa già sempre mediato da un significato. È questo l'assunto che conduce Heidegger, come già sopra anticipato, a pronunciare la tesi fondamentale di carattere simbolico: l'esperienza vitale fattizia è tale per cui il suo accesso al e nel mondo è già sempre un accesso originariamente mediato dal significato,<sup>25</sup> cioè è un "incontr[are] il mondo nel carattere della significativi-

---

<sup>20</sup> Heidegger definisce anche la categoria fondamentale del mondo nei termini fenomenologici di "senso di contenuto (*Gehaltsinn*)" della vita, e scrive a proposito: "Con la categoria fenomenologica di "mondo" chiamiamo in causa al tempo stesso – e questo è importante – ciò che viene vissuto, ciò da cui la vita è sostenuta e a cui essa si attiene" (*PhänIntArist* (GA 61), p. 86, trad. it. modificata, p. 121). Cfr. anche *PhänrelLeb* (GA 60), p. 11 (trad. it., p. 43).

<sup>21</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 54.

<sup>22</sup> Sul carattere di direzionalità della vita cfr. *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 32-33.

<sup>23</sup> *AnmKJ*, p. 5 (trad. it., p. 435).

<sup>24</sup> Cfr. A. Fabris, *Esperienza e paradosso*, cit., pp. 105 s.

<sup>25</sup> Connotiamo qui la dimensione della necessaria mediazione del significato, in cui ci si presenta il mondo e l'esperienza del mondo, come dimensione simbolica, tenendo presente nella sua generalità – ma non specificità – l'impostazione fondamentale cassireriana. Per Cassirer, infatti, la realtà è costitutivamente simbolica proprio nel senso che non è semplicemente e immediatamente data, bensì è data sempre attraverso la mediazione di significati all'interno di contesti di significato (Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bd., WBG, Darmstadt 1953). Nello stesso senso avremmo potuto parlare anche di dimensione ermeneutica, correndo però il rischio di restare imbrigliati nell'ambiguità del suo doppio senso: ermeneutica come condizione generale dell'esperienza sempre mediata dai significati e, dunque, già sempre innestata in determinate interpretazioni del mondo; ed ermeneutica come scienza o pratica esplicita dell'interpretazione. Questa ambiguità è più che mai pericolosa nel caso in cui ci si riferisca al primo Heidegger, poiché, a nostro avviso, il riferimento al termine "ermeneutica" è da lui inteso soprattutto nel secondo senso, mentre noi con ermeneutica vogliamo riferirci primariamente al primo senso. Pertanto, tenendo presente questo avvertimento, se nel testo chiamiamo in gioco il momento ermeneutico,

tà”.<sup>26</sup> In modo pregnante Heidegger scrive: “tutto ciò che è esperito nell’esperienza fattizia della vita reca il carattere della *significatività* (*Bedeutung*); ogni contenuto reca in essa questo carattere. [...] In questo modo della significatività, che determina il contenuto dell’esperire stesso, esperisco tutte le mie situazioni effettive della vita “. <sup>27</sup> In tal senso, si può anche affermare che tutti “gli oggetti di un mondo, gli oggetti mondani (*weltlichen*) o di carattere mondano (*welthaften*) sono vissuti nel carattere della significatività “,<sup>28</sup> sicché quanto si esperisce non è “un essenteci che, oltre a ciò, significa pure qualcosa “, bensì “il significare, che si incontra in modo determinato, il mantenersi nel significare costituiscono l’essere “. <sup>29</sup>

A questo punto, di estrema rilevanza appare il compito di approssimarsi maggiormente alla struttura della significatività, giacché da essa si può co-

---

non è per riferirci a una declinazione specifica di scienza dell’interpretazione, bensì per lasciare emergere un senso più generale e fondamentale, il quale intende definire il carattere stesso dell’esperienza nel suo incontro col mondo. Secondo questo senso fondamentale, accesso ermeneutico significa proprio esclusione della possibilità di un accesso diretto alla realtà o al mondo contro l’affermazione dell’inevitabilità di un accesso indiretto e mediato attraverso un significato. Sulla caratterizzazione del momento ermeneutico proprio a partire dai caratteri fondamentali della mediazione originaria ed esclusione dell’immediatezza si veda in particolare G. Figal, *Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung*, in “Sats – Nordic Journal of Philosophy “, 1, 2, 2000, in part. pp. 7-9; Id., *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 56-58. In ultimo, avremmo potuto riferirci alla dimensione della mediazione del significato anche in termini di dimensione fenomenologica, visto che fondamentale per l’intenzionalità è che un qualcosa si mostri sempre “in quanto “ qualcosa, dunque mediato da un significato. Tuttavia, anche qui non ci saremmo del tutto liberati da un’ambiguità di fondo, prodotta proprio da un doppio orientamento presente nella tradizione fenomenologica: quello che sottolinea e permane entro la mediazione e quello che, al contrario, destituisce la forza della mediazione, riconducendola al momento immediato dell’evidenza intuitiva. Per questi motivi si è preferito qui connotare la dimensione della mediazione del significato come “simbolica “.

<sup>26</sup> *PhänIntAb* (GA 62), p. 353. Al proposito, Heidegger scrive anche: “Si indichi come *significatività* l’*In-quanto-che-cosa* (*das Als-was*) e il Come dell’incontrare “ (*Ontologie* (GA 63), p. 93, trad. it. modificata, p. 91).

<sup>27</sup> *PhänrelLeb* (GA 60), p. 13 (trad. it., p. 45).

<sup>28</sup> *PhänIntArist* (GA 61), p. 90 (trad. it. modificata, p. 125).

<sup>29</sup> *Ontologie* (GA 63), p. 96 (trad. it. modificata, p. 94). In un altro passo equivalente, si legge: “In che modo nella vita un oggetto è secondo il suo senso contenutistico fondamentale, come e in quanto che cosa esso si tiene in un mondo e si rapporta ad esso: tutto questo è indicato con la categoria della significatività “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 92, trad. it., p. 127). Sul carattere costitutivo della significatività sono istruttive le pagine di Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., pp. 160 s.

minciare a cogliere la direzione in cui vanno le implicazioni per il progetto meditativo heideggeriano proprio riguardo alla dimensione della contingenza.

Ci chiediamo, dunque, cosa implica il fatto che, secondo la struttura della mediazione originaria del significato, qualcosa viene appreso sempre e soltanto “in quanto qualcosa”, dunque già sempre “in qualche modo”?

Per Heidegger, implica contemporaneamente un doppio ordine di riflessioni. In primo luogo, una riflessione che fa meglio affiorare il “carattere *fenomenologico* della significatività”,<sup>30</sup> cioè il fatto che qualcosa, se si dà in quanto qualcosa, innanzitutto è perché “si dà”. In tal senso, l’incontro di ciò che viene all’esperienza deve essere definito *fenomeno*, poiché dire che qualcosa viene all’esperienza “in quanto qualcosa” equivale a dire che questo qualcosa *appare*, si rende manifesto. Fenomeno è perciò il “venire” all’esperienza in quanto esso è un “apparire”. Tuttavia, questa è per Heidegger solo una riflessione preliminare, dal momento che, l’aver connotato come fenomeno il *darsi* del qualcosa in quanto significato, non risponde ancora alla domanda circa l’articolazione di tale *darsi in quanto darsi di significato*. Com’è da intendersi dunque il fatto che qualcosa si dà in quanto qualcosa, in quanto significato? Per rispondere a questa domanda, Heidegger chiama in gioco una dinamica paradossale che, in tutte le sue riflessioni giovanili, svolge un ruolo fondamentale e a cui dobbiamo prestare, a questo punto, particolare attenzione: la dinamica dell’*espressione*. A partire da essa, il fenomeno della significatività acquista la seguente articolazione fenomenologica complessiva: se qualcosa appare già sempre nell’ “in qualche modo” di una certa significatività è perché questo “in qualche modo” *si esprime*. E fin qui non c’è nulla di paradossale da registrare. Sennonché, la paradossalità si registra non appena ci si rende conto che, se è vero che la dimensione della significatività è da considerarsi originaria, allora il livello dell’espressione, che la veicola, non può essere preceduto da nessun nucleo sostanziale quale sua fonte di attingimento, bensì è sempre e soltanto l’espressione stessa che, in qualche modo, produce gli stessi significati che nondimeno porta ad apparizione.<sup>31</sup> Scrive, in tal senso, Heidegger: “Che qualcosa di vissuto si dia sempre *in qualche modo* [...] possiamo anche formularlo nel modo seguente: esso *appare*, è *fenomeno*”;<sup>32</sup> ed è fenomeno nell’ “in qualche modo” in cui appare, poiché, già sempre e fin dall’inizio, “si esprime

---

<sup>30</sup> Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., p. 162.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 164.

<sup>32</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 50.

in qualche modo “,<sup>33</sup> detto altrimenti, poiché “esiste solo la possibilità dell’espressione “.<sup>34</sup>

Volendo quindi utilizzare un linguaggio merleau-pontiano, potremmo addirittura spingerci a dire che, per Heidegger, il piano dell’espressione, essendo luogo originario della manifestazione e non ripetendo nulla che lo precede, è esso stesso istanza *creatrice* di ciò che dà all’apparizione.<sup>35</sup> In tal modo, dunque, che qualcosa si dia già sempre “in quanto qualcosa “ non significa che dapprima ““qualcosa è” “, per poi apparire ed esprimersi “in quanto qualcosa “, bensì che già fin dall’inizio ““*qualcosa appare in quanto qualcosa*”, vale a dire appare in un significato determinato “<sup>36</sup> che è creato nel mentre si *esprime* nel suo carattere di significatività.

In definitiva, è in questo – e in nessun altro – carattere di apparizione mediante espressione significativa che emergere la modalità originaria dell’esperienza vissuta fattizia. Ne viene che la significatività, nel suo carattere espressivo, inevitabilmente costituisce la realtà effettiva stessa della vita, dietro la quale non c’è da rinvenire nessun in sé extra-significazionale, ovvero – e questo è essenziale per l’economia del nostro discorso – nessuna unità ontologica. Con Heidegger, dell’esperienza fattizia, potremmo perciò dire: “ciò che io là esperisco è fatticamente reale (*wirklich*) – esiste. Qual è il senso di tale “esistenza”? [...] [Che] l’esperienza fattizia ha il suo esperito sempre e di nuovo nel carattere della significatività “.<sup>37</sup>

Ed è proprio qui che si schiude, all’interno della riflessione heideggeriana, un chiaro primato della contingenza, che coinvolge ogni compagine di pensiero e discorso dell’esperienza vitale. Infatti, se ogni esperienza vissuta col mondo è tale per cui ciò che si esperisce lo si esperisce soltanto – ossia originariamente – nell’espressione di un significato, allora è il carattere stesso di significatività ad escludere un rimando ad un nucleo ontologico pre-significazionale, in cui la vita si mostrerebbe in semplicità e totalità. Detto altrimenti, è nell’irriducibile struttura espressiva del “qualcosa in quanto qualcosa “ che “prende la parola la costituzione della realtà effettiva dell’esperienza in una modalità tale da opporsi tenacemente a una concezione intuizionistica della

---

<sup>33</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 45.

<sup>34</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 147.

<sup>35</sup> Sulla questione dell’espressione creatrice si veda in particolare M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 502 ss.

<sup>36</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 129.

<sup>37</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 104.

fenomenologia “,<sup>38</sup> nella quale si contempla, in fin dei conti, la possibilità di uno scavalcamento del livello mediato del significato in direzione di un accesso immediato al nucleo stesso dell’esperienza nella sua trasparenza e assoluta essenzialità.

Con ciò detto, quindi, la prima grande tesi heideggeriana di carattere simbolico può essere così riassunta: la modalità costitutiva in cui la vita è nel suo mondo – e la vita ha se stessa come il suo mondo – è quella della significatività; il che vuol dire che la struttura del “qualcosa in quanto qualcosa” deve essere ritenuta la struttura “primaria”,<sup>39</sup> originaria, di ogni forma di apparizione ed esperienza, giacché tutto ciò che si incontra giammai si dà, appare, nella sua immediatezza e semplicità ontologiche, bensì si dà, appare, solo nella misura in cui si esprime già sempre *in quanto* qualcosa: “l’*in quanto*” della significatività”.<sup>40</sup>

### *3. L’impianto espressivo del significato e l’apertura della mediazione*

Ma, a questo punto, proprio nella misura in cui è qui di “mediazione originaria” del significato che si parla, sarà bene chiarire il quadro interpretativo fondamentale entro cui deve essere inteso tale termine tradizionalmente carico di connotazioni e quindi di svariate possibili letture. A mo’ di tesi, possiamo affermare: la configurazione della mediazione che emerge a partire dalla dimensione della significatività e dell’espressione, nel modo in cui l’abbiamo elaborata, rimanda all’interpretazione di una *mediazione aperta* che si oppone tenacemente a una mediazione intesa nell’accezione classicamente dialettica.

In termini essenziali, per mediazione dialettica intendiamo una mediazione che procede da una *totalità*, che contiene in sé e domina in unitarietà tutti i singoli momenti che in essa si danno (senza eccezione di alcuno). Configurandosi, al contempo, come totalità in movimento, ovvero totalità dell’accadere, per essere la totalità che è, essa deve anche e già sempre contenere in sé sia l’*arché* sia il *telos* da cui si originano e a cui sono orientati tutti i suoi momenti. Naturalmente, l’unica tipologia di rapporto fra *telos* e *arché* che può darsi in tale totalità è quello di una originaria coincidenza, di modo che il *telos*, alla fine, non venga a rappresentare altro che il necessario e unitario compimento

---

<sup>38</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 129. La critica all’intuizionismo fenomenologico è quanto, peraltro, lo stesso Heidegger effettua, ad esempio, in *AnmKJ*, p. 6, trad. it., p. 436.

<sup>39</sup> H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., p. 258.

<sup>40</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 114.

di una linea di sviluppo già sempre inscritta, preformata, nell'*arché*. Non siamo qui lontani dalla celebre descrizione hegeliana del movimento dialettico (a partire dal vero): “Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all’inizio la propria fine come proprio fine. [...] [I]l risultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il *cominciamento* è *fine* “. <sup>41</sup> Volendo, si potrebbe anche dire che in siffatta totalità “l’unità dell’accadere dipende da un inizio, che alla fine ritorna in forma dispiegata “. <sup>42</sup>

In tale contesto dialettico, a ben guardare, la mediazione non ha altro compito se non quello di connettere i vari momenti, le varie fasi e i vari soggetti all’interno di una totalità in cui tutto è stato già determinato, orientato e conciliato fin dall’inizio. Una tale mediazione non è né creativamente espressiva né tanto meno originaria, poiché non produce nulla che non sia stato già sempre prodotto nell’intimità originaria della totalità che l’ha sempre anticipata e che, perciò, la dirige e domina. Insomma, in una siffatta totalità dialettica, la mediazione se, da un lato, è posta come motore del processo stesso, dall’altro, è anche già sempre depotenziata, poiché è già sempre stata preceduta da un momento originario in cui la totalità, attraverso un accesso inevitabilmente immediato a se stessa, si coglie in piena trasparenza, aderenza, coincidenza con se stessa e, dunque, totalmente. <sup>43</sup> Ne consegue che nulla può restare effettivamente indeterminato o nascosto a siffatta totalità che si autopossiede e che si è appropriata fin dall’inizio. La massima forma consentita di indeterminatezza, apertura ed estraneità è quella del *non-ancora* inerente al processo di sviluppo dialettico ancora in itinere, per cui, vista a partire dall’articolarsi delle mediazioni *in progress*, che svolgono il loro piano di lavoro secondo istruzioni, “la totalità non è ancora pienamente determinata; il processo non è ancora giunto al suo traguardo, soggetto e oggetto ovvero soggetto e co-soggetto non sono ancora pienamente conciliati e giunti a se stessi “. <sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 11-12. Al riguardo, possiamo anche commentare con Waldenfels: “Il *telos*, verso cui tutto confluisce, appare secondo il tempo come Ultimo, però secondo la natura delle cose, come *Primo*, *arché*, inizio che domina tutte le fasi dell’accadere e dona unitarietà allo sviluppo “ (B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, p. 168).

<sup>42</sup> B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 168.

<sup>43</sup> In tal senso, si veda proprio F. Ciaramelli, *L’originario et l’immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, in “Revue philosophique de Louvain “, 1998, 96, 2, pp. 198-231; Id., *La creazione dell’autonomia e i suoi presupposti*, postfazione a C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 301-303.

<sup>44</sup> B. Waldenfels, *Das Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 127.

Tutt'altro quadro si presenta, invece, a partire dall'articolazione della mediazione effettivamente espressiva e significativa, la quale non si fonda affatto sulla previa disponibilità di una totalità delle determinazioni già costituita, bensì, al contrario, proprio non disponendone originariamente, si rende accessibile qualcosa come una "totalità", solo nella misura in cui la crea nei suoi significati.<sup>45</sup> Ne consegue un triplice ordine di implicazioni per il regime della mediazione: (a) non procedendo da alcuna totalità precostituita che faccia da modello originario, esso è inevitabilmente originario in termini supplementari; (b) essendo tale, è immancabilmente parziale e aperto; (c) essendo parziale, la totalità di significati che costituisce, a ben guardare, non si può configurare affatto come totalità, ma come ordine di significati contingente e modificabile.

(a) L'originarietà supplementare della mediazione discende direttamente dal suo carattere espressivo, cioè dal fatto che essa non porta semplicemente a espressione, ovvero non "riproduce"<sup>46</sup> soltanto, ciò che già sempre è costituito e determinato in seno alla totalità, bensì produce creativamente ciò che prima di essa non è ancora determinato; ma che, ciononostante, una volta determinato, dunque, in ritardo, si presenta, mediante un'operazione retroattiva, come ciò che ha già sempre anticipato la mediazione espressiva, dal momento che quest'ultima non farebbe altro che portarlo a espressione. Servendoci di una pregnante definizione derridiana potremmo parlare di una mediazione espressiva che "produce in ritardo ciò cui è detta aggiungersi".<sup>47</sup> In ritardo, poiché la mediazione espressiva è sempre mediazione *di qualcosa*; dunque, a rigore, di un qualcosa che la deve anticipare e a cui, perciò, essa deve aggiungersi. Nonché, tale ritardo è originario, poiché ciò a cui la mediazione si aggiunge viene prodotto solo ed esclusivamente dalla mediazione stessa.

(b) Sulla base di tale carattere supplementare, si coglie il motivo per cui la mediazione non possa che configurarsi come compagine aperta. Infatti, se essa non dispone di alcuna totalità predata, da cui poter ricavare la determinatezza totale di ciò che è da esprimere e mediare, proprio nel creare ciò che media, giammai può determinarlo totalmente e una volta per tutte. In ciò, dunque, la mediazione mostra una costitutiva apertura nel senso di un' "*indetermina-*

---

<sup>45</sup> Su tale visione della mediazione si vedano le istruttive pagine di F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003, pp. 22 s.; Id., *Die ungedachte Vermittlung*, in P. Delhom, A. Hirsch (hrsg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Diaphanes, Zürich – Berlin 2005, pp. 75-86.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 504.

<sup>47</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968, p. 128.

*tezza come rovescio della determinatezza*, [che] aderisce a quest'ultima in modo *insuperabile* ".<sup>48</sup> In tal senso, dando fondo all'impianto della significazione, possiamo dire: "qualcosa " emerge solo nella misura in cui viene mediato nel suo significato "in quanto qualcosa "; là dove, però, questo "in quanto ", non attingendo ad alcun modello originario del "qualcosa " che media, nel momento in cui lo media "in quanto qualcosa ", non lo ha mai significato nella sua totalità, bensì lo ha sempre significato così e non altrimenti, dunque, determinandolo in un senso e lasciandolo indeterminato in un altro. Ed è proprio tale gioco della determinazione accompagnata sempre da un'ombra di indeterminatezza a esprimere l'apertura della mediazione significativa nei termini di selettività. Infatti, che la mediazione non possa portare a espressione una determinatezza assoluta, proprio perché non dispone di qualcosa del genere, altro non significa se non che essa, allorché determina qualcosa in quanto qualcosa, determina sempre così e non altrimenti, ovvero, includendo immancabilmente delle possibilità ed escludendone al contempo delle altre.

(c) A questo punto, proprio il carattere di selettività appena illustrato ci dice il motivo per cui l'articolazione di una tale mediazione aperta non prevede affatto la possibilità di una totalità, bensì esplicitamente quella della contingenza radicale dell'esperienza.<sup>49</sup> A ben guardare, infatti, che qualcosa (nel manifestarsi in quanto qualcosa) si manifesta sempre così e non altrimenti non implica altro se non la preclusione della possibilità di una presunta completezza e "trasparenza "<sup>50</sup> manifestativa, la quale gli potrebbe provenire solo dall'attingimento a una determinatezza assoluta inscritta in un ordine onnicomprensivo. Pertanto, se si legge in profondità l'articolazione del "qualcosa in quanto qualcosa ", questa ci dice: che qualcosa si manifesti così e non altrimenti, cioè mediato da un determinato significato, vuol dire che esso, lungi dal manifestarsi in totalità e a partire da una totalità, appare sempre e soltanto nel rimando a contesti parziali di determinazione, ovvero a orizzonti di significato, che includono delle possibilità di determinazione del significato e ne escludono altre. Ed è proprio qui che l'esperienza tutta e il suo mondo restano aperti alla contingenza e alla modificazione storica sempre possibile.

---

<sup>48</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 127.

<sup>49</sup> A partire dalla sua prospettiva decostruzionista, Derrida parlerebbe, a proposito, di un' "impossibilità di totalizzazione [...] sistemica " (J. Derrida, *Ho il gusto del segreto*, in Id. e M. Ferraris, "Il gusto del segreto ", Laterza, Roma – Bari 1997, p. 6).

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 505.

#### 4. *L'emersione del momento politico nella mediazione d'ordine dei significati*

Il cammino di esplicitazione della struttura della mediazione del significato, che ci ha portato ad approfondirne il carattere espressivo e contemporaneamente contingente, ci consente ora di tornare sulla scena heideggeriana dell'esperienza vitale fattizia col mondo e di coglierla in tutta la sua portata.

È stato detto: Heidegger intende l'esperienza vitale fattizia del mondo nei termini di significatività, ovvero nel senso che il mondo viene colto e vissuto sempre e soltanto attraverso la mediazione di un'espressione significazionale. La qual cosa, a sua volta, per Heidegger, implica che (l'abbiamo già illustrato) "tutto quello che si incontra nella vita lo si incontra *"in qualche modo"* ".<sup>51</sup> Adesso possiamo anche dire: tutto ciò che si incontra nella vita lo si incontra così e non altrimenti, o meglio, sempre nella mediazione di determinati ordini di significato immancabilmente selettivi ed esclusivi, il che conduce a una caratterizzazione stessa dell'esperienza fattizia col mondo in termini di un'accessibilità sempre parziale e contingente.

Scendendo più nel particolare della pagina heideggeriana, quanto appena detto si traduce precisamente nell'assunzione dell'incontro col mondo nei termini di "mondo-ambiente" (*Umwelt*),<sup>52</sup> là dove è proprio il carattere di ambientalità a esprimere l'*in qualche modo* dell'incontro, ovvero il fatto che tale incontro avviene sempre al livello di "pezzi di mondo".<sup>53</sup> Per l'esattezza, Heidegger scrive: "La vita incontra in ogni momento del suo corso un diverso pezzo di mondo oppure "lo è" essa stessa".<sup>54</sup> Dunque, non c'è qualcosa come un mondo bell'e pronto nella sua totalità, il quale si renda accessibile a un coglimento immediato dell'esperienza vitale tale da assumerlo nella sua trasparenza, bensì la strutturazione d'esperienza col mondo è tale per cui questo emerge sempre significativamente, ovvero attraverso una determinata mediazione di ordini di significato,<sup>55</sup> che lo colgono immancabilmente così e non al-

---

<sup>51</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 54.

<sup>52</sup> Proprio per esprimere l'esperienza col mondo sempre mediata dalla significatività e dunque da un inevitabile carattere di parzialità, Heidegger introduce il termine *Umwelt* sin a partire dalla *Vorlesung* del semestre straordinario di guerra del 1919 (cfr. *Bestimmung* (GA 56/57)). Avremo modo più avanti di approfondire l'orizzonte di senso che accompagna tale scelta terminologica.

<sup>53</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 36.

<sup>54</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 34.

<sup>55</sup> Scrive Heidegger: "La vita fattizia si muove sempre in una determinata *interpretatività* vuoi di carattere tramandato, vuoi di carattere rielaborato oppure di nuova costituzione" (*PhänIntAb* (GA 62), p. 354).

trimenti, vale a dire, sempre parzialmente, come mondo-ambiente o frammento di mondo.<sup>56</sup>

In modo altrettanto pregnante, Heidegger illustra questo carattere mediato e parziale dell'esperienza fattizia non appena ne sottolinea proprio il carattere espressivo. Per cui, che il mondo si manifesti sempre "in qualche modo", cioè mediato da ordini di significato, che esso possa essere esperito solo in modo parziale, senza rimandare a una manifestazione totale a venire, significa anche: il mondo è sempre e soltanto ciò che *si esprime* in qualche modo in contesti di significato dell'esperienza fattizia. "Tutto ciò che incontriamo nella vita vivente, si *manifesta* in un contesto di datità. Le tendenze e il compimento di tendenze si esprimono sempre in qualche modo".<sup>57</sup> Insomma, quello che qui Heidegger sta dicendo non è altro che una puntualizzazione di quanto abbiamo già constatato: ciò che si dà nell'esperienza si dà sempre nella mediazione espressiva di un significato, il quale si muove già sempre in un contesto di rimandi di determinazioni, ovvero di un ordine, all'interno del quale soltanto il significato si costituisce per quello che è.<sup>58</sup>

Tuttavia, se ci si ferma al solo livello simbolico della significatività come modalità di incontro col e nel mondo, non si riesce a cogliere ancora in modo pieno il fenomeno dell'esperienza vitale fattizia. A ben guardare, infatti, a questo livello non trova alcuna risposta proprio una questione fondamentale: quella della provenienza di tale struttura della mediazione del significato e della sua alterabilità. Insomma: da dove trae origine il fatto che l'esperienza vitale col mondo si debba dare necessariamente attraverso la mediazione di

---

<sup>56</sup> L'impossibilità di un accesso al "mondo in quanto totalità" è quanto anche Hans-Helmut Gander segnala, nel suo commento alla pagina heideggeriana, quale necessaria conseguenza della mediazione significativa dell'esperienza vitale col mondo. "In altre parole", per Heidegger – scrive Gander –, "c'è mondo-della-vita solo sotto forma di mondi-della-vita o anche di realtà vitali interagenti, a partire dai cui ordini determinati, il carattere ambientale del mondo mi si dischiude in modo sensato nella sua concrezione immediata d'esperienza vissuta, ossia d'esperienza di tipo mondano-vissuto, comprendente e interpretante". Il che, in termini più semplici, alla fine significa che "noi non vediamo mai in modo totale, bensì sempre e soltanto per adombramenti prospettici" (H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., p. 273).

<sup>57</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 45.

<sup>58</sup> Nel linguaggio di Heidegger la cosa si lascia descrivere nei termini seguenti: "Io vivo nel fattizio nella forma di un *contesto* del tutto particolare di significatività che si compenetrano sempre, là dove cioè ogni significatività è significatività per e in un contesto di tendenza e di attesa, il quale si costituisce sempre di nuovo all'interno della vita fattizia stessa" (*GrundprobPhän* (GA 58), p. 105). A proposito cfr. Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 118.

ordini del significato? Da dove deriva la necessaria contingenza e apertura di suddetti ordini? Quindi: da dove proviene l'impulso all'alterazione stessa dei significati? Come si può notare, è qui in gioco un interrogativo di tipo genealogico che cerca di far venire alla luce un registro già sempre co-implicato in quello simbolico, tale da rendere piena ragione dell'esperienza vitale fattizia come esperienza del mondo immancabilmente mediata da ordini di significato.

La risposta di Heidegger a tale interrogativo è di rilevanza fondamentale per la nostra meditazione, poiché si configura proprio nei termini di un inevitabile ricorso alla dimensione politica dell'esperienza; ricorso che, però, non coincide con un salto a un discorso che si intrattiene subito con l'ambito della politica in senso stretto, ovvero con questioni relative alle possibili forme concrete di organizzazione istituzionale. Tale discorso permane invece al livello preliminare del carattere significativo dell'esperienza, in cui se non sono rintracciabili certo i tratti di una *politica*, emerge però la dimensione ancora più principale del *politico* stesso; detto altrimenti, emerge il fatto fondamentale che *politica* è l'esperienza già a partire dal suo essere esperienza che, per accedere al mondo, comporta la necessaria mediazione di contesti di significato, i quali – ed è qui la cosa essenziale – non stando già là bell'e pronti, devono essere immancabilmente istituiti creativamente dall'interazione fra i soggetti, ovvero dal dispositivo di partecipazione plurale che si agita al fondo di ogni abitazione collettiva del mondo. Pertanto, chiamare in causa la dimensione “*del politico*”, come scrive per esempio Claude Lefort, significa non richiamare un qualche ambito specifico della società, bensì “rivolg[ersi] ai principi generatori della società”<sup>59</sup> medesima, e questo nel senso preciso per cui è la stessa “coesistenza che crea senso, produce criteri del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto, dell'immaginario e del reale, istituisce gli orizzonti di un'esperienza dei rapporti dell'uomo con l'uomo e con il mondo”.<sup>60</sup> Sulla base di questa visione delle cose, quindi, è possibile intendere il politico come la vera e propria matrice di ogni organizzazione concretamente politica, e questo dal momento che quanto avviene al suo fondo non è altro che la dinamicità originaria della società medesima che, nella sua irriducibile articolazione plurale, si rivela essere unica fonte della “*messa in forma*”, “*messa in senso*” e “*messa in scena*”<sup>61</sup> di se stessa e del suo mondo.

Se ben si comprende dunque la portata della riflessione appena svolta, è lecito concludere che una genuina articolazione politica è costitutivamente in-

---

<sup>59</sup> C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, trad. it. di B. Magni, Il Ponte, Bologna 2007, p. 260.

<sup>60</sup> Ivi, p. 264.

<sup>61</sup> Ivi, p. 262.

nestata nell'esperienza della significatività per la semplice ma nondimeno radicale condizione per cui il mondo, non essendo mai un'articolazione di significati già sempre preconstituita in una totalità onnicomprensiva, appare solo nella misura in cui viene istituito nella sua significatività a partire dallo spazio d'interazione stessa dei soggetti che lo abitano, ossia, da uno spazio che, in quanto costitutivamente plurale e compartecipato, resterà sempre spazio aperto e alterabile. E per questo: spazio della contingenza.

A questo punto, se ci chiediamo in che modo, nella pagina heideggeriana, trovi specifico riscontro una tale dimensione politica, è necessario seguire attentamente proprio il doppio aspetto appena discusso, in virtù del quale politico è da definirsi, da un lato, il rimando alla necessità del momento creativo o istituyente degli ordini di significato; dall'altro, la riconduzione di quest'ultimo alla pluralità che ne sta alla base e che fa sì che ogni azione istituyente debba essere intesa sempre anche come inter-azione istituyente.

Il primo aspetto, quello creativo o istituyente, Heidegger lo rende esplicito proprio sottolineando il carattere originariamente "pragmatico" implicato nell'incontro dell'esperienza vitale con il mondo. Per la precisione, Heidegger definisce questo carattere nei termini di cura o prendersi cura (*Sorge, Besorgen*) e lo introduce nel modo seguente: "Il vivere, preso nel suo senso verbale, va interpretato [...] come *prendersi cura*; prendersi cura per e di qualcosa, vivere di qualcosa prendendosene cura".<sup>62</sup>

Ora, il motivo che sta a fondamento di un tale esperire attraverso un agire che si prende cura dovrebbe già apparirci chiaro, poiché rimette proprio al carattere costitutivo dell'esperienza che siamo andati esplicitando finora e che consiste nel fatto che l'esperienza vitale del mondo, non ottenendo i propri significati da nessun'altro luogo ad essa presupposto, non può che scoprirsi essa stessa fonte di produzione di tali significati. Non a caso, infatti, Heidegger, una volta data all'esperienza la connotazione fondamentale di cura, di quest'ultima tende a sottolinearne segnatamente l'aspetto creativo-produttivo, il quale emerge sia da una più precisa definizione della stessa "*cura come avere-a-che-fare (Sorge als Umgehen)*"<sup>63</sup> col mondo, sia dalla sua associazione con quello spettro di attività pratiche riconducibili al "produrre, effettuare, prendere-possessione, evitare, proteggere-dal-deperimento, ecc."<sup>64</sup> Per

<sup>62</sup> *PhänIntArist* (GA 61), p. 90 (trad. it., p. 124).

<sup>63</sup> *Ontologie* (GA 63), p. 101 (trad. it. modificata, p. 98).

<sup>64</sup> *Ontologie* (GA 63), p. 102 (trad. it. modificata, p. 98). Sebbene oltrepassi lo spettro di tempo che ci siamo proposti di indagare in questo lavoro, mi pare comunque interessante riportare, a proposito di suddetto carattere della *Sorge*, un passo della prima *Vorlesung* che Heidegger tenne a Marburg (nel semestre invernale 1923/24), in cui è detto: "Semplicemen-

questo, in modo complessivo, Heidegger, nella sua celebre esplicitazione della *situazione ermeneutica* fondamentale dell'esperienza concreta (approntata per la facoltà di Marburg e Göttingen nell'autunno del 1922), puntualizza: "Il senso fondamentale della motilità fattizia della vita è il *prendersi cura* (curare). Nell'"essere esposti a qualcosa" a cui ci si indirizza e di cui ci si prende cura è presente il ciò-a-cui la cura della vita si rivolge: ovvero, di volta in volta il *mondo*. La motilità della cura ha il carattere dell'*avere-a-che-fare* della vita fattizia col suo mondo. [...] Il mondo è là nel modo dell'esser già sempre, in qualche modo, *preso in cura* (posto dalla cura) ".<sup>65</sup>

In sintesi, perciò, se si tiene soprattutto conto dell'inserzione ultima fra parentesi, che costituisce non un elemento secondario, bensì un'esplicita aggiunta a penna di Heidegger sul dattiloscritto, come a non volere omettere una puntualizzazione necessaria, si giunge a comprendere che l'interpretazione dell'esperienza vitale nei termini di *Sorge* sta a sottolineare il fatto che il mondo, non presentandosi come totalità preformata ontologicamente, in cui sarebbero già sempre iscritte tutte le determinazioni di significato, si costituisce necessariamente solo nell'incontro dell'esperienza vitale fattizia con esso; il che altro non implica se non che tale esperienza in fondo è già sempre un occuparsi e prendersi cura del mondo nella modalità specifica dell'istituirne la significatività stessa. Per questo Heidegger, all'interno dello stesso contesto, non può che concludere la parabola del suo discorso, scrivendo che "il mondo ", quale campo dell' "oggettuale ", "è incontrato nel carattere della significatività ";<sup>66</sup> e ciò inteso nella precisa accezione per cui questo "campo oggettuale, da cui risulta il senso d'essere originario, è quello degli oggetti *prodotti*, assunti nell'utilizzo del nostro avere a che fare con loro. Dunque, il ciò a cui mira l'originaria esperienza d'essere non è il campo d'essere delle *cose* nei termini di una modalità oggettuale colta secondo una reificazione *teoretica*, bensì il mondo incontrato nell'*avere-a-che-fare* che produce, struttura e utilizza. Il ciò che giunge ad essere approntato nella motilità dell'*avere-a-che-fare* relativo al produrre (*poiesis*), e che diviene presente nei termini di una disponibilità per una tendenza d'utilizzo, è ciò che è. Essere significa *essere prodotto* e, in quanto prodotto, essere relativamente significativo e disponibile ad una tendenza

---

te come filo conduttore del carattere d'essere della cura valga quanto segue: che essa soltanto, *in quanto cura*, *dischiude* per la prima volta ciò di cui si prende cura; e che la cura, nel suo essere specifico, *mantiene*, in una modalità specifica, l'essente da lei dischiuso in quanto tale. Ciò che viene dischiuso e così mantenuto da una cura viene da essa stessa *costituito*, esplicitato " (*EinphänFor* (GA 17), p. 58).

<sup>65</sup> *PhänIntAb* (GA 62), p. 352.

<sup>66</sup> *PhänIntAb* (GA 62), p. 353.

dell'aver-a-che-fare “. <sup>67</sup> In altre parole: “Ogni esperienza è in se stessa un incontro, e cioè un incontro in e per una cura. [...] Ciò di cui ci si prende cura, ciò *a cui* il prendersi cura come tale si attiene, va determinato come *significatività* “. <sup>68</sup>

Chiarito questo primo tratto della dimensione politica, fondata sul carattere produttivo o istituyente dell'esperienza concreta, possiamo passare all'illustrazione del secondo aspetto, il quale – come abbiamo anticipato – consiste nel rimando ad uno spazio originario dell'interazione e della partecipazione quale momento costitutivo degli ordini di significato, in cui di volta in volta si annuncia il mondo. Per l'esattezza, Heidegger, si riferisce alla costitutività di questo momento, introducendo una precisa co-implicazione di tre ambiti: un mondo-ambiente (*Umwelt*), un mondo-del-con o mondo collettivo (*Mitwelt*) e un mondo-del-sé (*Selbstwelt*). Scrive: “Il mondo si articola secondo le sue possibili direzioni della cura come *mondo ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé* “. <sup>69</sup>

La messa in gioco di questa tripartizione, a tutta prima, può disorientare, poiché, per segnalare il luogo dell'interazione, parrebbe essere sufficiente, nonché più appropriato, riferirsi esclusivamente al mondo collettivo, insomma alla *Mitwelt*. Invece, se ben si coglie il tenore della riflessione heideggeriana, a dispetto di questa osservazione, è esattamente l'introduzione di questa triade a evidenziare il carattere costitutivo dell'interazione, giacché lo spazio di partecipazione a cui rimette la *Mitwelt* è inscindibile sia dall'ordine di mondo che istituisce (la *Umwelt*), sia a ogni individualità singola (la *Selbstwelt*) che in essa vive e agisce. Perciò, la presenza della tripartizione, lungi dal minimizzare l'aspetto della pluralità rintracciabile nel mondo-del-con, è esattamente ciò che trasmette la ricchezza di senso della stessa costituzione politica del mondo, poiché la peculiarità del momento politico si rivela in una circolazione secondo cui ogni ordine di mondo (*Umwelt*) si radica sempre nell'interazione di un mondo collettivo (*Mitwelt*), il quale, a sua volta, si esplicita nel rimando a ogni individuo coinvolto nella sua singolarità (*Selbstwelt*).

Tale assunto, che afferma la necessaria co-implicazione delle tre articolazioni di mondo, trova la sua conferma già al livello di una riflessione preliminare, che si avvale di un procedimento per assurdo. Se si ponesse, infatti,

<sup>67</sup> *PhänIntAb* (GA 62), p. 373.

<sup>68</sup> *PhänIntArist* (GA 61), p. 91 (trad. it., p. 126). In modo analogo, si legge anche: “Ciò di cui e per cui ci si prende cura, ciò *a cui* il prendersi cura come tale si attiene, va determinato come *significatività* “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 90, trad. it., p. 124).

<sup>69</sup> *PhänIntAb* (GA 62), p. 352. Heidegger si riferisce per la prima volta a questa tripartizione in *GrundprobPhän* (GA 58), pp. 43-46.

un'esperienza vitale fattizia nei soli termini del mondo-del-sé, a ben guardare, non ci sarebbe alcuna significatività, né tanto meno degli ordini di significato, in quanto il sé sarebbe tutto il senso del mondo e, con ciò, neppure si darebbe mondo nei termini di necessaria interazione in e con esso. Simile esito si avrebbe nel caso si ponesse l'esclusiva presenza di un mondo-ambiente, il quale nella sua monolitica isolatezza, alla fine, non sarebbe mondo di nessuno; ovvero, non sarebbe mondo vissuto e, perciò, senza alcuna necessità di significatività. Se, infine, ci fosse solo mondo-del-con, esso già crollerebbe dal principio, proprio perché la compartecipazione in quanto tale implica già sempre una differenza rispetto a un sé che vi possa, di volta in volta e in modi diversi, com-partecipare.

Giunti ora a questo livello della riflessione, possiamo fare il punto del percorso svolto. Eravamo partiti dall'evidenziazione di un momento simbolico nel discorso heideggeriano, che abbiamo visto esplicitarsi nel necessario accesso mediato al mondo per mezzo di ordini di significato. L'interrogazione che ne è scaturita si è concentrata nella ricerca di una possibile provenienza genealogica di questo tipo di accesso mediato, la quale è stata rinvenuta nel carattere politicamente istituito di ogni esperienza del mondo. La qual cosa ci ha condotti ad affiancare all'originaria dimensione simbolica dell'esperienza una dimensione politica altrettanto originaria, col risultato finale di poter compendiare tale co-originarietà nei seguenti termini: che l'esperienza fattizia incontri un mondo, lo incontri alla stregua della significatività, dunque, attraverso la mediazione originaria (selettiva ed esclusiva) di ordini di significato, tutto questo si spiega attraverso il carattere politico di tale incontro, ossia col fatto che la costituzione nonché l'alterazione degli ordini, ovvero di ogni mondo-ambiente, si fonda sempre sull'interazione o "interfatticità"<sup>70</sup> del mondo-del-con, in cui partecipano di volta in volta i mondi-del-sé.

##### *5. La co-implicazione di Um-, Mit- e Selbstwelt*

Posta questa premessa, per il momento, occupiamoci di precisare i termini dell'interazione fra *Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt*, prima illustrandone la struttura preliminare e, poi, nel prossimo paragrafo, passando a un esame più dettagliato.

---

<sup>70</sup> Su questo si veda in particolare B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 33.

Sin a partire dall'introduzione e dalla definizione stessa dei membri di tale tripartizione non ci deve sfuggire l'operazione fondamentale che Heidegger attua proprio con l'intento di tenere insieme (in correlazione) il momento simbolico e quello politico. Il momento simbolico esige che l'esperienza col mondo sia già sempre mediata da una prestazione ermeneutica, con la conseguenza che, se appare qualcosa come il mondo, esso emerga già sempre all'interno di un ordine di significati. Il momento politico esige, invece, che tale prestazione interpretativa, che costituisce ordini di significato, non discenda da una totalità, bensì sia tale solo nella misura in cui rimanda sempre a un'istituzione interattiva e compartecipata del significato. Ora, la modalità in cui Heidegger viene incontro all'esigenza di tenere insieme questi due momenti si traduce in una precisa strategia che mostra due tratti: (1) una preliminare concentrazione sul primato dell'*Umwelt*, che esibisce il fatto fondamentale che il mondo dell'esperienza fattizia, esperito inevitabilmente in una mediazione d'ordine selettiva, non è mai mondo nella sua totalità, bensì di volta in volta "pezzo di mondo", appunto, mondo-ambiente; (2) la contemporanea esibizione del carattere costitutivo di tale mondo-ambiente non come unità monolitica, bensì quale prodotto di una correlazione che vede protagonisti sempre e anche la *Mitwelt* e la *Selbstwelt*. Il primato del mondo-ambiente lascia, così, emergere la centralità del momento simbolico, rappresentando esso la necessaria e originaria mediazione dell'ordine del significato ovvero il fatto che l'esperienza fattizia del mondo "in quanto tale" si traduce necessariamente in un'esperienza mediante contesti di significato. Invece, la costituzione di tale mondo-ambiente a partire dall'interazione del mondo-del-con e mondo-del-sé segnala l'inevitabile carattere politico di tale mediazione d'ordine.<sup>71</sup>

Questo preambolo ci consente ora di comprendere la modalità in cui Heidegger procede nella definizione dei tre membri. In una pagina della *Vorlesung* del semestre invernale 1920/21, cercando fra l'altro di prendere le distanze dall'atteggiamento teoretico all'esperienza fattizia col mondo, egli scrive: "Se consideriamo l'esperienza fattizia della vita [...] definiamo ciò che è esperito – il vissuto (*das Erlebte*) – come "mondo" ("*Welt*"), non come "oggetto". Il "mondo" è qualcosa in cui si può *vivere* (in un oggetto non si può vivere). In termini formali il mondo può essere articolato come *mondo-ambiente* (*Umwelt*), *milieu*, come ciò che incontriamo e a cui ineriscono non solo cose materiali, ma anche oggettualità ideali, le scienze, l'arte, eccetera. *In questo mondo-ambiente*

---

<sup>71</sup> Sebbene non in modo esplicito, il primato ermeneutico della *Umwelt* e l'inevitabile rimando al carattere politico della *Mitwelt* e *Selbstwelt* si evincono anche dalle istruttive pagine di H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., in part. pp. 262-263.

[corsivo nostro] sta anche il *mondo-del-con* (*Mitwelt*), vale a dire altri esseri umani caratterizzati in un ben determinato modo fattizio: in quanto studente, docente, familiare, superiore, eccetera – *non* come esemplari della specie naturale dell’*homo sapiens*, e così via. Infine, anche l’*io-stesso* (*Ich-Selbst*), il *mondo-del-sé* (*Selbstwelt*), rientrano nell’esperienza fattizia della vita “.<sup>72</sup>

Heidegger compie qui un’operazione che non ci deve sfuggire: definisce il mondo come articolazione triadica, non senza però concedere subito un primato al mondo-ambiente, dal momento che il mondo-del-con e il mondo-del-sé vengono esplicitamente relazionati a esso e non al mondo in generale. Non dice, infatti, che il mondo-del-con e del-sé stanno nel mondo, bensì che “in questo mondo-ambiente sta anche il *mondo-del-con* [e] anche il *mondo-del-sé* “. Perciò, Heidegger con tale operazione, in fondo, sta riassumendo quanto siamo andati dicendo finora, ovvero che il mondo, se si dà nell’esperienza fattizia nei termini di significatività e quest’ultima implica una mediazione attraverso ordini di determinazione parziali e selettivi, ogni volta che viene incontrato, lo si incontra già sempre come mondo-ambiente. Tale primato conferito al mondo-ambiente non deve essere dunque interpretato in contrapposizione a una mera marginalità degli altri due momenti, bensì solo come sottolineatura della centralità del carattere di significatività dell’esperienza, secondo cui non si dà mondo in senso immediato e totale, bensì solo attraverso la mediazione originaria di ordini di significato, i quali implicano un accesso immancabilmente limitato. Prima di mostrare in modo circostanziato la non marginalità dei momenti della *Mitwelt* e *Selbstwelt*, è bene insistere con un altro rimando al testo heideggeriano sulla centralità della *Umwelt* come segno della mediazione originaria del significato e la conseguente esclusione di ogni presunto accesso immediato e totale al mondo. Il brano risale proprio alla primissima introduzione della tripartizione: “Il nostro *mondo-ambiente* – paesaggi, contrade, città e deserti; il nostro *mondo-del-con* – genitori, fratelli, conoscenti, superiori, insegnanti, scolari, funzionari, estranei, l’uomo là con le stampelle, la signora in fondo con il cappello elegante, la bambina qui con la bambola; il nostro *mondo-del-sé* – nella misura in cui tutto ciò si fa incontro proprio a me e proprio in questo modo o in un altro, donando alla mia vita proprio questa mia ritmica personale. Noi viviamo in questo mondo-ambiente, mondo-del-con, mondo-del-sé, *mondo(-ambiente in generale)* [corsivo nostro] “. <sup>73</sup>

Questo brano che, fra le altre cose, illustra con ulteriore chiarezza i caratteri distintivi dei singoli momenti della tripartizione, deve essere considerato

---

<sup>72</sup> *PhänrelLeb* (GA 60), p. 11 (trad. it. modificata, pp. 43-44).

<sup>73</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 33.

con attenzione proprio nella sua parte finale, poiché in essa Heidegger lascia intravedere due conclusioni fondamentali, le quali fanno segno proprio alla correlazione fra momento simbolico e momento politico nella modalità già espressa. Il momento politico è delineato dalla chiara sottolineatura che l'esperienza fattizia della vita come esperienza del "mondo(-ambiente in generale) " si dà soltanto in tale co-implicazione del mondo-del-con e mondo-del-sé. A partire da tale co-implicazione, si può perciò concludere: nell'esperienza si dà qualcosa e questo qualcosa si dà come mondo solo in una mediazione del significato, la quale, a sua volta, si esprime sempre in una circolazione fra mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé. Nonché, se si presta attenzione proprio alla precisazione posta fra parentesi nella locuzione "mondo(-ambiente in generale) ", si ricava anche l'evidenziazione del momento simbolico, che consiste nel fatto che l'immancabile modalità mediata dell'accesso dell'esperienza al mondo, vale a dire dell'accesso mediante significato (nella guisa della sua tripartizione), esclude la possibilità di un darsi immediato e totale del mondo. In tal senso, l'accorgimento heideggeriano è fondamentale, come a voler dire che ciò che è (esplicitamente) messo fra parentesi, in fondo, non può mai esser messo (una volta per tutte) fra parentesi. Insomma, se la mediazione dell'ordine dei significati è originaria a ogni esperienza di mondo, allora non si dà mai *il* mondo in quanto tale, bensì si dà sempre e solo mondo *in quanto* tale, vale a dire: di volta in volta e prospetticamente "mondo(-ambiente in generale) ".<sup>74</sup>

A partire da questa definizione generale dei tre momenti di mondo, Heidegger procede a un necessario approfondimento interpretativo, con l'intento di scongiurare possibili fraintendimenti. Primo fra tutti quello di recepire la relazione tra siffatti momenti in termini di separatezza ed estrinsecità. In tal senso, la puntualizzazione heideggeriana si muove esattamente nella direzione di fissare la relazione di *Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt* nella guisa di una originaria cor-relazione che ruota proprio attorno al carattere di significatività dell'esperienza fattizia.

Tale correlazione viene definita innanzitutto negli inequivocabili termini di *compenetrazione*. Come si intuisce, compenetrazione vuol dire: l'esperienza col

---

<sup>74</sup> In tal senso, a differenza della lettura di Bancalari, non registriamo l'indistinzione fra mondo e mondo-ambiente nei termini preoccupati di una "evidente ambiguità " (S. Bancalari, *L'altro e l'esserci*, cit., p. 27) da sciogliere, bensì positivamente, proprio come conseguenza del fatto che, se si dà sempre una mediazione originaria del significato, allora il mondo, lungi dal potersi mostrare nella sua purezza e semplicità, è già sempre rimesso fin dall'inizio alla mediazione di – e, dunque, all'inevitabile indistinzione da – una significazione ambientale.

mondo – più precisamente: col mondo-ambiente, visto il carattere di mediazione significativa che abbiamo puntualizzato – è già sempre circolazione significativa fra *Um-*, *Mit-* e *Selbtwelt*, in modo tale che, lungi dal ridursi a un'estrinseca sommatoria di elementi, è proprio essa a costituire e a mantenere in gioco la *Umwelt* stessa.<sup>75</sup> In fondo questo è quanto Heidegger esprime in un passo breve ma denso: “la vita in questo mondo-ambiente, l'essere in esso, l'esistenza mondano-ambientale, [...] *si determina* [corsivo nostro] a partire da un curioso *compenetrarsi* del mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, non dalla loro mera somma “.<sup>76</sup>

Mediante alcuni accorgimenti terminologici e specificazioni all'interno del corso del semestre invernale 1921/22 (in cui l'esperienza di significatività col mondo viene intesa – come già visto – in termini di *Sorge*), Heidegger chiarisce ulteriormente lo statuto e la rilevanza della co-implicazione di *Um-*, *Mit-* e *Selbtwelt*. Questi tre mondi vengono definiti, innanzitutto, come “mondi fondamentali “ in cui l'esperienza vive; ovvero, “disposizioni “ (*Weisungen*),<sup>77</sup> a cui la vita è immancabilmente consegnata. Si legge: “Ciò a cui una vita fattizia si assimila nella modalità del suo prendersi cura, ciò di cui essa vive, è sempre interno [...] a uno dei tre mondi fondamentali evidenziabili, che indichiamo come *mondo-ambiente*, *mondo-del-con* e *mondo-del-sé* “.<sup>78</sup> A ciò segue, però, subito una precisazione essenziale, la quale è il primo passo con cui Heidegger introduce l'esplicazione della loro inevitabile co-implicazione: “Questi mondi non possono essere sistemati l'uno accanto all'altro in modo ordinato come tre circoscrizioni, come tre ambiti di realtà già preliminarmente delimitati in modo assoluto, che crescono o decrescono in senso quantitativo a seconda di quanti più oggetti, cose, o esseri umani “esistono” “.<sup>79</sup> È così sulla base di questo impianto che Heidegger esclude esplicitamente ogni rapporto esterno fra i tre momenti costitutivi il mondo, affermandone altresì una irriducibile correlazione.

Tuttavia l'illustrazione di questa indubitabile intenzione heideggeriana di escludere che la tripartizione dei mondi venga interpretata come relazione semplicemente estrinseca risulta essere solo un passo introduttivo e prelimina-

---

<sup>75</sup> Sul carattere “originario della compenetrazione dei mondi “ cfr. M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein*, cit., p. 163. Si veda anche Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., p. 174.

<sup>76</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 39.

<sup>77</sup> *PhänIntArist* (GA 61), p. 94 (trad. it. modificata, p. 128).

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem* (trad. it. modificata, pp. 128-129). A proposito cfr. anche *Ontologie* (GA 63), p. 102 (trad. it., p. 98).

re. Infatti, l'accertata co-implicazione non ci dice ancora nulla circa la sua articolazione vera e propria secondo la doppia scansione sopra illustrata, ovvero secondo il necessario rimando del momento simbolico, veicolato dal primato dell'*Umwelt*, al momento politico, veicolato dal primato della *Mitwelt*. E non solo: ciò che nemmeno è stato ancora investigato in modo circostanziato è se è veramente riscontrabile, nella pagina heideggeriana, il fatto che il carattere contingente della manifestazione simbolica dell'esperienza debba la sua ragion d'essere al suo genealogico radicamento nella dimensione politica.

#### 6. *La mediazione originaria del significato: il primato della Umwelt*

Procediamo pertanto per gradi, prendendo le mosse anzitutto da una più dettagliata investigazione del modo in cui Heidegger, nei suoi testi, esibisce l'indiscutibile primato del simbolico, e ciò attraverso l'affermazione di una irriducibile mediazione ambientale attraverso cui l'esperienza soltanto vive il e nel suo mondo.

Illustrando in precedenza gli aspetti fondamentali della dimensione simbolica dell'esperienza fattizia, è stato pronunciato l'assunto: l'esperienza non incontra semplicemente qualcosa, bensì sempre qualcosa in quanto qualcosa. E questo significa: l'esperienza non incontra il mondo nella sua totalità, bensì solo attraverso la mediazione di ordini di significato, i quali lo fanno apparire (o lo esprimono) sempre così e non altrimenti, ovvero di volta in volta nella guisa parziale e contingente di un mondo-ambiente. Il mondo-ambiente risulta essere così ciò che, di volta in volta, fornisce la compagine di significatività, a partire dalla quale solamente si rende possibile l'esperienza vissuta del e nel mondo. In ultima istanza, il mondo-ambiente costituisce l'espressione originaria stessa del mondo, dietro la quale non c'è da aspettarsi una totalità sintetica e più originaria di mondo, che accoglierebbe in sé tutte le possibili modulazioni di mondi-ambiente. Unicamente un'apprensione immediata delle cose stesse, che riuscisse a scavalcare la mediazione di significatività e dunque d'ambientalità, sarebbe capace di un accesso alla totalità, cogliendone così il suo (tanto intimo quanto presunto) segreto.

Ma, a ben guardare, è proprio quest'ultima opzione teoretica che Heidegger ricusa con veemenza, cercando di contrapporre proprio il primato della significatività e dunque l'inaggrabilità del mondo-ambiente quale carattere costitutivo dell'articolazione stessa dell'esperienza vitale fattizia.

È in uno dei passaggi chiave del *Kriegsnotsemester* del 1919 che Heidegger, per la prima volta, affronta tale questione a viso aperto, cercando di far emergere come la risposta all'interrogazione primordiale "c'è qualcosa?" "non con-

duce affatto a un'apprensione diretta della cosa stessa di tipo pre- o extrasignificativo, poiché, a un'attenta analisi fenomenologica, è proprio "l'elemento significativo" ciò che "mi si offre immediatamente" e costituisce "il carattere primario".<sup>80</sup> In tal senso, la risposta alla domanda "c'è qualcosa?" suona sempre nei termini di un c'è qualcosa solo "in quanto" qualcosa, di modo che proprio nel luogo più immediato dell'accesso stesso alla cosa si è già insinuata la mediazione del significato e del contesto ambientale in esso co-implicato.

Orbene, un esame più circostanziato della meditazione che conduce Heidegger a tale conclusione risulta di capitale importanza per il nostro percorso, poiché non soltanto ci permetterà di cogliere meglio il primato della significatività e della mediazione d'ordine nei termini di *Umwelt*, ma lascerà emergere anche l'inevitabile rimando alla dimensione politica.

Nello specifico, tale meditazione coincide con l'ormai celebre esperienza fenomenologica del "vedere la cattedra", a cui Heidegger invita a partecipare l'uditorio studentesco riunito nell'aula universitaria.<sup>81</sup> Vale la pena di riportare per intero il passo in questione, sulla cui modalità introduttiva neppure si dovrà soprassedere. Heidegger scrive: "Io non faccio di una nuova esperienza vissuta una datità solamente per quanto riguarda me stesso, ma prego Voi tutti, ogni isolato io-stesso che siede qui, di fare lo stesso. E cioè vogliamo immedesimarci tutti in una esperienza vissuta che è fino a un certo grado unitaria. Voi entrate come di solito in questa aula all'ora solita e vi dirigete al vostro posto abituale. Tenete ferma questa esperienza del "vedere il vostro posto"; alternativamente potete anche mettervi nei miei panni: entrando nell'aula vedo la cattedra. [...] Che cosa vedo "io"? Superfici scure che si stagliano ad angolo retto? No, vedo qualcosa di diverso: una cassa, e cioè una più grande con una più piccola costruitavi sopra? In nessun modo: io vedo la cattedra dalla quale devo parlare, voi vedete la cattedra dalla quale vi viene parlato, dalla quale io ho già parlato. Nella pura esperienza vissuta non c'è nemmeno – come si dice – un nesso fondazionale, come se io vedessi prima delle superfici scure che si stagliano, e che mi si offrono successivamente come cassa, poi come scrivania, infine come cattedra accademica, in modo da incollare ciò che è cattedratico alla cassa come se fosse un'etichetta. Tutto ciò è una cattiva, equivoca interpretazione, un distoglimento dal puro guardare direttamente dentro l'esperienza vissuta. Io vedo la cattedra per così dire in un colpo; e non la vedo solamente in modo isolato, ma vedo la scrivania come troppo alta per me. Vi vedo un libro sopra, come qualcosa che mi disturba su-

---

<sup>80</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), p. 73 (trad. it., p. 70).

<sup>81</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 70 ss. (trad. it., p. 68 ss.).

bito (un libro e non un insieme stratificato di pagine coperte di macchioline nere), vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo “.<sup>82</sup>

Il tenore della riflessione heideggeriana è chiaro: l’esperienza vitale fattizia non è tale per cui, in un primo tempo, si dà un accesso diretto alla realtà che consente l’incontro puro con una cosa, la quale, poi, in un secondo tempo, acquisisce anche un significato, per esempio quello di “cattedra “. Piuttosto, l’incontro che avviene nell’esperienza è tale da essere già sempre, cioè originariamente, mediato da un significato, il quale, a sua volta, può apparire come tale solo nella misura in cui rimanda già sempre anche a un mondo-ambiente, vale a dire, a un ordine dei significati, il quale fa sì che il significato sia il determinato significato che è. Esempificando il tutto, possiamo affermare: fin dall’inizio io esperisco non una cosa, bensì una cattedra; e, a sua volta, la esperisco “in quanto “ cattedra, non in isolatezza autoreferenziale, bensì grazie al simultaneo rimando a un ordine di significati; nello specifico: l’ambientalità dell’aula. Per questo, Heidegger, da suddetto esempio, può giungere all’inequivocabile conclusione: “Nell’esperienza vissuta del vedere la cattedra *mi* si offre qualcosa a partire da un mondo-ambiente immediato. Questa ambientalità-del-mondo (*Umweltliche*) (la cattedra, il libro, la lavagna, il quaderno d’appunti, la stilografica, il bidello, il corpo studenti, il tram, l’automobile, ecc.) non sono cose con un determinato carattere di significato, oggetti, e per di più concepiti come significanti questa e quest’altra cosa; al contrario l’elemento significativo è il carattere primario, *mi* si offre immediatamente [...]. Vivendo in un mondo-ambiente, *mi* si significa sempre e dappertutto, tutto è mondano, “*mondeggia (es weltet)*” “.<sup>83</sup>

Quanto viene così stabilito da tale assunto è l’irriducibile primato della mediazione del significato, la quale porta costitutivamente con sé il rimando alla mediazione di un mondo-ambiente quale ordine dei significati, nel quale soltanto, e di volta in volta, si dischiude qualcosa come un mondo.

A ben guardare, tale originarietà della mediazione d’ordine dei significati può essere assunta fino al punto che persino il presunto accesso diretto, che si vorrebbe pre- o extrasignificativo,<sup>84</sup> ha inevitabilmente a che fare con significati e con ordini di significato: infatti, anche nel caso in cui si percepisse la

<sup>82</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 70-71 (trad. it., p. 69).

<sup>83</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 72-73 (trad. it. modificata, pp. 70-71).

<sup>84</sup> Nello specifico contesto dell’esempio heideggeriano, la critica – com’è noto – è rivolta all’atteggiamento teoretico-scientifico, nella sua pretesa di essere il vero accesso originario alla realtà, proprio in virtù della sua valenza universale, ovvero capacità di svincolarsi dal livello concreto, contingente e storico della significatività.

cattedra come cassa o parallelepipedo, si continuerebbe comunque ad assumere attraverso significati e il rimando a contesti significativi, in quanto si assumerebbe qualcosa appunto “in quanto “ parallelepipedo ed entro un contesto determinato: quello – se vogliamo – del “mondo “ della geometria.<sup>85</sup>

### *7. Prima digressione politica: il carattere mitweltlich della Umwelt e della Selbstwelt*

A questo punto, però, prima di passare all'ulteriore livello d'approfondimento in cui si inoltra la meditazione heideggeriana, ci sembra opportuno – come anticipato – soffermarci sulla parte iniziale dell'invito heideggeriano, poiché già in essa si rivela, benché in modo implicito, l'inevitabile rimando all'irriducibile componente politica della costituzione della significatività. Infatti, se si colgono attentamente i presupposti su cui Heidegger fonda il suo tentativo d'esplicitazione fenomenologica, quanto emerge è proprio l'originario carattere partecipato, ovvero pubblico, della significatività a cui egli pone di fronte, talché il mondo-ambiente risulta essere non qualcosa di originariamente indipendente, il quale si articolerebbe poi anche in un mondo-del-con e mondo-del-sé, bensì tale da essere costituito solo sulla base di una simultanea configurazione come mondo-di, ovvero, come mondo-del-con. Un mondo-del-con entro il quale, naturalmente, si esprime anche la possibilità di esperienza di un mondo-del-sé, giacché, come Heidegger stesso avverte in modo lapidario, “l'io storico-pratico ha necessariamente una natura *sociale*, esso si trova in una connessione vitale con altri io “. <sup>86</sup> Solo ed esclusivamente a partire dal presupposto di tale correlazione, in cui co-originariamente il mondo-ambiente rinvia sempre anche a un mondo-del-con e a un mondo-del-sé, si rende possibile per Heidegger pronunciare l'invito nei termini di un “immede-

---

<sup>85</sup> In tale prospettiva, si capisce bene il motivo per cui Heidegger, in un altro contesto, scrive anche: “Può in generale un mero guardarsi attorno, che mira ai fenomeni della vita, fare anche un solo passo in “ciò che c'è”, senza assumere ciò che finora c'è in un determinato contesto di comprensione? Anche se l'osservazione rinuncia espressamente alla pretesa di essere l'osservazione per eccellenza o l'unica osservazione possibile, come osservazione dei fenomeni della vita, in quanto deve essere necessariamente interpretazione, essa è *storica* “ (*AnmKJ*, p. 38, trad. it., p. 466).

<sup>86</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), p. 210 (trad. it., p. 193).

simarci tutti in una esperienza vissuta che è fino ad un certo grado unitaria “, dove il “tutti “ indica “ogni isolato io-stesso che siede “ nell’aula.<sup>87</sup>

Così, sebbene l’esempio heideggeriano sfiori qui quasi la trivialità, trattandosi in esso solamente del mondo-ambiente microcosmico dell’aula e dell’altrettanto ridotto mondo-del-con, che investe sostanzialmente i soli soggetti a essa relativi (quali il corpo docente e quello studentesco), per nulla triviale ne è invece la portata esemplare, dacché proprio a tale livello microcosmico sono presenti tutti gli elementi di quella co-implicazione della dimensione simbolica e politica, che fa da filo rosso alla nostra indagine. Difatti, il richiamo di Heidegger all’unitarietà dell’esperienza vissuta, da lui proposta, si rende possibile solo in virtù dell’unitarietà stessa della significatività fornita dal mondo-ambiente, la quale, a sua volta, rinvia a una certa unitarietà del mondo-del-con, nonché di mondi-del-sé che vi si riconoscano. Il che però – come è stato già ravvisato in diversi modi – non è da interpretare nel senso di un previo darsi dell’ordine dei significati del mondo-ambiente, dal quale discendono poi anche i corrispondenti mondi-del-con e mondi-del-sé, come se appunto il mondo-ambiente fosse già sempre preconstituito e bell’e pronto per l’uso. Piuttosto, la correlazione fra mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé è da intendersi – come già diffusamente detto – nei termini di una co-implicazione originaria, in cui la mediazione d’ordine dei significati rappresentata dal mondo-ambiente fornisce sì al mondo-del-con e mondo-del-sé la caratterizzazione stessa di “mondo “ che in essi risuona, traendola però non da se stessa (o – il che è lo stesso – da una totalità pre-formata), bensì dal momento istituente medesimo, il quale si articola su nessun altro piano se non su quello della circolazione del mondo-del-con e mondo-del-sé, ovvero, come direbbe Jean-Luc Nancy, al livello della “nostra *sociazione* “,<sup>88</sup> in cui è mediante “il rinvio e il rimbalzo dall’uno all’altro [che] il mondo fa un mondo “.<sup>89</sup>

Ovviamente, tale accentuazione della sociazione, in cui si esprime la circolazione o interazione istituente, non deve neppure condurre all’errore interpretativo, simmetricamente opposto a quello precedente (però uguale nella sostanza), per cui, alla fine, la presupposizione della totalità nei termini di

---

<sup>87</sup> E non a caso, qualche anno più tardi, Heidegger sottolineerà nuovamente tale carattere di correlazione “*mitweltlich* e *umweltlich* “ della “situazione “ dell’ “aula universitaria “ proprio con la seguente espressione semplice e pregnante: “Voi che mi state davanti, io che sto di fronte a Voi e, insieme, gli uni con gli altri “ (*PhänIntArist* (GA 61), p. 63, trad. it. modificata, p. 97).

<sup>88</sup> J.-L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, trad. it. di M. Vergani, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 130.

<sup>89</sup> Ivi, p. 133.

mondo-ambiente viene sostituita da quella nei termini di mondo-del-con. Invece, il momento istituente che si gioca nell'interazione del mondo-del-con, e nella conseguente partecipazione di ogni mondo-del-sé implicato, deve essere inteso proprio come una fondazione in cui solo attraverso l'interazione stessa si costituiscono, per la prima volta, assieme a un mondo-ambiente, anche i relativi mondo-del-con e mondo-del-sé. In tal senso, la prospettiva che ci si para davanti, oltre a trovare la sua affinità nell'impianto nancyiano, trova il suo riscontro esplicativo anche (e ancor prima!) entro la lezione fenomenologica di Merleau-Ponty, con il suo paradigma di una "co-produzione" dialogica del mondo,<sup>90</sup> e del primo Waldenfels, il quale, in particolare, rifiutando ogni dinamica di "riconduzione" delle articolazioni del mondo a un fondamento politico unitario, come quello rappresentato dalla presupposizione di una "comunità indivisa",<sup>91</sup> chiama in causa, quale unico luogo costitutivo, nient'altro che l'istanza di una "originaria *co-affezione*"<sup>92</sup> e "*co-attività*",<sup>93</sup> ovvero di un'interazione stessa fra i soggetti radicata nello (e mai eccedente lo) spazio di un "*interregno* dell'inter-soggettività, del dia-logo, dell'essere l'uno-con-altro".<sup>94</sup>

Tuttavia, senza inoltrarci nei particolari della modalità stessa in cui si articola l'istituzione della significatività, si può ben notare, già a questo livello preliminare, come il rapporto fra l'assetto istituito dei significati, che definisce la circolazione per quella che è, e il suo evento istituente, che si gioca nell'interazione, sia investito da quella medesima situazione paradossale che sopra abbiamo inteso nei termini di espressione originariamente creatrice. Paradosso secondo cui l'insorgenza prima di un qualcosa, dandosi solo grazie alla ripetizione o mediazione espressiva del suo "in quanto qualcosa", non può mai risalire all'origine di se stessa e così, essendo sempre differita rispetto a se stessa, costituirsi una volta per tutte. La stessa situazione, applicata alla scena del rapporto fra assetto istituito dei significati e evento istituente dell'interazione, si lascia così tradurre: l'assetto dei significati, che definisce

---

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, p. 166. Al riguardo si veda anche Id., *La prosa del mondo*, trad. it. di M. Sanlorenzo, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 135 ss. Per un approfondimento sulla questione di una socialità primordiale nel pensiero di Merleau-Ponty riteniamo altamente istruttive le pagine della pedagogista K. Meyer-Drawe, *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*, Fink, München 1984, pp. 175-192.

<sup>91</sup> B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, p. 135.

<sup>92</sup> Ivi, p. 154.

<sup>93</sup> Ivi, p. 134.

<sup>94</sup> Ibidem.

una determinata circolazione (di mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé) per quella che è, è istituito solo dalla circolazione interattiva stessa, la quale, tuttavia, per potersi caratterizzare come momento istituyente di un tale assetto istituito, deve averlo già sempre presupposto. Risulta qui un paradosso: una determinata circolazione interattiva produce proprio quell'istituzione di significato che essa deve però presupporre. Questo paradosso, lungi dal rilevare un cortocircuito logico, illustra invece l'irriducibile circolo originario dell'istituzione,<sup>95</sup> secondo cui l'interazione istituyente, non potendosi mai auto-possedere in una presenza originaria a se stessa, benché unica istanza a creare l'istituto, deve comunque sempre presupporlo per caratterizzarsi come suo momento istituyente.<sup>96</sup> L'inevitabile risvolto di questa logica è che l'istanza istituyente (che porta in sé il carattere interattivo), allorquando compare, deve essersi già sempre differita nella sua ripetizione all'interno dell'istituto, senza perciò poter mai risalire a se stessa.

Questa dinamica – se prestiamo bene attenzione – non riproduce né più né meno che quella logica già appresa nei termini di supplementarietà d'origine, secondo cui qualcosa si istituisce per la prima volta solo a partire dalla seconda volta, ovvero solo attraverso una sostituzione originaria. Il che però implica che tale seconda volta, che funge da sostituta della prima, non potendo mai risalire all'origine di se stessa, non potrà mai sostituirsi definitivamente alla prima volta.

Prima e inevitabile conseguenza di questa logica è che ogni circolazione di significato, istituendo essa stessa in modo supplementare ciò che la istituisce, si istituisce in fondo sempre in modo retroattivo, vale a dire, con un ritardo che non potrà mai colmare. Detto ancora in altri termini, il momento istituyen-

---

<sup>95</sup> La dinamica paradossale che si verifica fra istituyente e istituito è tema fondamentale delle analisi di Cornelius Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

<sup>96</sup> Lungi dal voler risolvere questo paradosso, optando per la preminenza di uno dei due momenti, bisogna invece approfondirlo. Infatti, se si assumesse la mera presupposizione dell'istituzione escludendo il momento della creazione da parte della circolazione, l'unico luogo in cui poter far risalire l'assetto della circolazione stessa sarebbe quello di una totalità preesistente. Con l'inevitabile risvolto, però, che se si ponesse una totalità del genere, svanirebbe la necessità stessa di un momento istituyente, poiché tale totalità non avrebbe bisogno di istituire nulla di ciò che già non conterrebbe in sé. Se si assumesse invece la costituzione della circolazione a partire dall'esclusivo momento creativo, essa non perverrebbe mai all'assetto che la definisce in quanto tale, poiché, per potersi istituire in ciò che è mediante l'atto creativo, essa deve essersi già in qualche modo presupposta all'atto creativo stesso. Il che vuol dire che la circolazione in qualche modo si deve trovare già creata prima ancora del momento creativo.

te si presenta come momento di irriducibile estraneità, il quale fa la sua prima comparsa in nessun altro luogo che in quella determinata circolazione di significati che, proprio rispondendo alla sua assenza originaria appresa come appello alla significazione, lo assume come istanza istituyente dell'assetto che essa stessa si dà.

Conseguenza ulteriore: se l'istituzione dell'assetto dei significati, che una determinata interazione si dà, avviene sempre in modo originariamente supplementare, ovvero in un ritardo irrecuperabile, tale per cui essa non può mai accedere al luogo originario di se stessa in cui essa potrebbe acquisire i suoi tratti definitivi, allora tale assetto non si costituisce mai in modo definitivo e totale, bensì a partire da un'eliminabile contingenza e selettività sempre aperta a ulteriori modifiche.

A partire da questo orizzonte di senso, è allora possibile comprendere appieno Waldenfels, quando scrive: “*ogni fondazione originaria si dimostra un tipo di fondazione retroattiva, o meglio: una pluralità di fondazioni a posteriori [...]. Come la nascita del singolo individuo, anche la nascita di un clan, di un popolo, di una cultura, è un evento che non può mai essere trasformato in un atto presente, in un atto proprio. Un passato che per me o per noi non è mai stato presente, permette soltanto di ritornare a esso nella forma di una determinata ripresa, che afferra e prosegue una originaria presa, senza esaurirla, e che perciò si espone a una costante sorpresa* “. <sup>97</sup>

Ritornando, perciò, alla struttura costitutiva della compagine dei significati del mondo-ambiente, a partire da quella che abbiamo chiamato la circolazione interattiva del mondo-del-con (e mondo-del-sé), possiamo tener fermo un doppio assunto fondamentale: 1) l'atto istituyente, che si gioca nella circolazione stessa, è caricato di un carattere immancabilmente contingente, selettivo ed esclusivo; 2) l'ordine istituito dei significati, in tutte le sue componenti di mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, risentendo costitutivamente di siffatta contingenza e selettività, è tale da non essere mai onni-inclusivo e dunque in grado di definirsi una volta per tutte, bensì definisce l'ambito *proprio* sempre e soltanto a partire da un rapporto all'*estraneo*, ovvero a partire dalla dinamica di un tracciamento di confini che simultaneamente include delle possibilità solo al prezzo dell'esclusione di altre.

A partire da questa visione delle cose, si trae perciò la seguente conclusione: il mondo-ambiente, il mondo-del-con e il mondo-del-sé non *sono* così e basta (lo sarebbero solo se fossero emanazioni di un'essenza originariamente cu-

---

<sup>97</sup> B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 138.

stodita in un'accessibile totalità metastorica), bensì sono *così e non altrimenti*, ovvero, *così perché non altrimenti*, là dove tale "essere altrimenti", lungi dal costituire un momento accessorio e derivato, è proprio il pungolo estraneo originario, che si è già sempre innestato nella circolazione; o meglio: è ciò che l'ha messa in moto e che perciò la tiene sempre in moto, impedendone una possibile chiusura in circolarità dialettica. In tal senso, l'altrimenti definisce lo spazio stesso *della* circolazione e *nella* circolazione, ovvero lo spazio che frammenta la *mono-tonicità* totale di un presunto mondo onnicomprensivo in una "*partizione delle voci*"<sup>98</sup> e, simultaneamente, proprio con l'irriducibile spaziatrice della sua insinuazione, istituisce – o si istituisce come lo spazio fra – mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, tenendoli uniti, eppure mantenendoli irriducibilmente separati. Situazione diastatica originaria che, certo, non sfugge a Heidegger, tant'è che nella definizione del rapporto fra *Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt*, se da un lato, lascia emergere il momento unitario di una "*compenetrazione*"<sup>99</sup> dall'altro, senz'altro non manca di sottolineare proprio il carattere di un "indistinto e indeciso *Zwischen* [...] fra Um-, Mit- e Selbstwelt", quale "aspetto inquieto dell'inquietudine [...] della vita fattizia"<sup>100</sup>.

A questo punto, del presente discorso non è neppure difficile rintracciare l'imminente carattere politico, non solo nell'elemento dell'interazione, bensì anche in quello dell'inevitabile connotazione di potere e violenza relativa alla dinamica d'inclusione e d'esclusione che aderisce alla selettività di ogni istituzione d'ordine. Per tradurre il tutto nella terminologia heideggeriana, possiamo affermare: che il mondo-ambiente si costituisca così e non altrimenti significa al contempo che ad avere il potere di varcare la soglia della pubblicità e, dunque, dell'esperibilità, non sono tutti i significati, bensì solo alcuni al prezzo dell'esclusione di altri; allo stesso modo, anche la costituzione selettiva ed esclusiva di un mondo-del-con implica che una determinata compagine d'esperienza ammette non tutte le circolazioni possibili fra soggetti, bensì l'inclusione di alcune e l'esclusione di altre; dalla cui cosa ne discende anche una definizione e ammissione selettive dei mondi-del-sé, le quali comprendono

---

<sup>98</sup> Non a caso prendiamo qui in prestito il titolo di un saggio di Jean-Luc Nancy: *La partizione delle voci*, trad. it. di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 1993, il quale indica proprio una certa modalità di pensare, oltre una logica della totalità dialettica, la circolazione della significatività a partire da un'irriducibile compartecipazione.

<sup>99</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 39.

<sup>100</sup> *PhänIntArist* (GA 61), p. 93 (trad. it., p. 128).

lo spettro (e il riconoscimento) solo di determinate possibilità di “soggetto “ e non di altre.<sup>101</sup>

D'altra parte, però, bisogna prestare attenzione a non assumere tale linea d'inclusione e d'esclusione come tracciata una volta per tutte, poiché ciò sarebbe totalmente stridente con la concezione di un'istituzione d'ordine contingente e rinviante a una circolazione compartecipata. Pensare, invece, il tracciamento dei confini a partire dalla contingenza significa che la linea d'inclusione e d'esclusione, a partire da cui si costituiscono mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé, è sempre nuovamente rinegoziabile. E lo è perché – come abbiamo appena avuto modo di vedere – questo tracciamento, essendo frutto di un'istituzione di carattere contingente e compartecipato, risente fin dall'inizio di un'impossibilità di definizione totale. In altri termini, è l'istituzione d'ordine stessa, in quanto immancabilmente contingente e fondata sulla circolazione sociale, a essere fin dall'inizio negoziazione e, dunque, incapace di dominare l'ampiezza dei confini che pone. Solo nel caso della disponibilità di una visione preveggenze e panoramica, la quale implicherebbe però il privilegio di una visione di totalità, un'istituzione potrebbe dominare totalmente se stessa e, dunque, anche i propri confini. Tuttavia, se si assumesse il caso della totalità, il problema, più che risolto, risulterebbe dissolto, poiché questa, detenendo in sé già sempre il sé e l'altro da sé, avrebbe già sempre superato la necessità stessa di un'istituzione originariamente compartecipata, nonché la relativa deriva di contingenza e limitatezza dei confini.

Stando così le cose, si capisce bene come la contingenza dell'ordine non vada allora concepita come una proprietà, insomma, come se nella scena dell'istituzione già si dominasse la – seppur limitata – portata dei significati e dei soggetti da istituire. In tal caso, si presupporrebbe già l'essere istituito di ciò che invece è da istituire, con l'inevitabile riduzione del momento istituente a funzione meramente tautologica. Invece, la contingenza deve essere intesa come condizione stessa dell'istituzione, la cui cosa implica che a restare preclusa è proprio la possibilità di anticipo e di dominio sulla scena istituente e sulla sua portata; con la conseguenza che l'istituito, non potendo mai risalire all'origine di se stesso in modo da aderire perfettamente a se stesso, non si definisce mai una volta per tutte, bensì risulta essere in quanto tale già sempre *più e altro* rispetto a *se stesso*. Ed è proprio in questo “più e altro “ originario che risuona il rimando alla possibilità significativa altra, ma anche alla possi-

---

<sup>101</sup> Proprio a partire da quanto acquisito, non ci deve sfuggire come sia Heidegger stesso a definire lo scenario di contingenza di ogni contesto di significatività proprio nei termini di un “traffico con gli altri uomini “ costituito a partire da una “determinata selezione “ (*GrundprobPhän* (GA 58), p. 32).

bilità significativa dell'altro, insomma, quell' "essere altrimenti " che rompe fin dall'inizio la possibilità di una circolazione monologica nella forma di uno Stesso totale (vuoi singolo o comunitario), offrendo invece come unica condizione la circolazione com-partecipata nell'irriducibile forma di una spaziatura, che si riverbera nel mondo-ambiente, mondo-del-con e mondo-del-sé.

Se ci si chiede dunque sotto quale forma si manifesta la contingenza dell'ordine, non possedendola questo come proprietà, la risposta non può che recitare come segue: la contingenza è l'avvertimento da parte dell'ordine dell'intervento stesso dell' "altrimenti ", il quale, in seno alla circolazione, entra in scena come un appello, sfida, disturbo – "inquietudine " la definisce Heidegger – che, mettendo in questione la tenuta dei confini dell'ordine stesso, in fondo glieli rende per la prima volta presenti e, con ciò, lo definisce. In tal senso, l'ordine contingente è tale non perché domini fin dall'inizio i propri confini e la loro possibile trasgressione da parte dell' "altrimenti ", bensì è tale per cui solo attraverso l'appello, la sfida e la trasgressione fa l'esperienza del limite e così, per la prima volta, della propria delimitazione. Sennonché, neppure in tale delimitazione esso giunge ad acquietarsi in se stesso. Infatti, nell'esperienza della trasgressione, l'ordine non potrà mai ricavare una definizione risolutiva di sé, tale cioè da farlo aderire completamente a sé, poiché, come si può ben intuire, l'esperienza della trasgressione è già sempre anche esperienza dell'uscita fuori di sé, ovvero di un'alterazione che ha già dato lo scacco a una possibile chiusura definitiva.

#### 8. *Seconda digressione politica: l'esplicitazione del primato heideggeriano della Mitwelt*

Se ritorniamo, tuttavia, ai termini dell'esempio heideggeriano, la digressione svolta pare non calzare. Infatti, in esso si avverte subito una disarmante semplicità e inalterabilità: il mondo-ambiente consiste nell'aula, il possibile mondo-del-con sono il corpo studentesco e docente, nonché quello amministrativo, il mondo-del-sé è il sé di volta in volta coinvolto che interagisce in qualità di studente, professore, bidello ecc. Da dove possono mai venirci quella selettività e contingenza col loro rimando a un "altrimenti ", tale da portare scompiglio in questa scena?

Ebbene, la risposta a questa domanda non si lascia attendere troppo, dal momento che è Heidegger stesso a portare scompiglio nella scena mediante la prosecuzione del suo esempio. Infatti, subito dopo aver stabilito la necessità della mediazione originaria del significato, che rimanda simultaneamente alla mediazione originaria della *Umwelt* quale ordine dei significati, egli introduce

una complicazione, la quale, se da un lato risulta funzionale all'ulteriore affermazione del primato della mediazione di significatività come mediazione ambientale, dall'altro, lascia inevitabilmente emergere il carattere di contingenza dell'ordine, proprio a causa del rimando di ogni ambiente a una costituzione nella circolazione della *Mitwelt*.

Vista l'importante posta in gioco di questo passaggio, accompagniamo Heidegger nel prosieguo del suo esempio, scandendo l'analisi secondo gli appena menzionati livelli d'osservazione: prima, in direzione della conferma del primato della *Umwelt* (a); poi, nell'intento di illustrare l'inevitabile rimando alla circolazione della *Mitwelt* e al suo carattere di contingenza (b).

(a) Riprendiamo il filo dalla prima parte dell'esempio heideggeriano, teso a segnalare l'originarietà dell'accesso mediato attraverso il significato. A conclusione del processo dimostrativo, si era stabilito che io non vedo prima (ovvero attraverso una presa diretta) una cosa e, poi, appiccicata a questa cosa, anche il suo significato, come quello ad esempio di cattedra, bensì (per riprendere le parole dell'esempio) "io vedo la cattedra per così dire in un colpo", "vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo"; insomma, vedo sempre mediante la costitutiva e ineludibile messa in gioco di un mondo-ambiente.

A questo punto, però, Heidegger aggiunge la complicazione sopra introdotta, alla quale è bene prestare la dovuta attenzione: "Voi direte certamente che ciò si può rinvenire immediatamente nell'esperienza vissuta per me e in una certa misura per voi, perché anche voi vedete *come (als)* cattedra questa determinata composizione di legno e di assi. Questo oggetto, che noi tutti qui percepiamo, ha in qualche modo il significato determinato di "cattedra". Diversamente stanno già le cose se conduciamo in aula un contadino dell'alta Foresta Nera. È la cattedra che vede, o una cassa oppure una capanna di assi? Egli vede "il posto del professore", egli vede l'oggetto come affetto da un significato. Posto il caso che qualcuno vi veda una cassa, egli non vedrebbe comunque un pezzo di legno, una cosa, un oggetto della natura. Ma pensiamo a un nero del Senegal trapiantato immediatamente qui dalla sua capanna. Cosa veda fissando questo oggetto diventa difficile dirlo nei particolari, forse qualcosa che ha che vedere con la magia oppure qualcosa dietro la quale ci si possa riparare dalle frecce e dalle fionde, oppure, ciò che è forse la cosa più probabile, egli non saprebbe da dove iniziare, dunque vedrebbe un semplice complesso di colori o di superfici, una semplice cosa, un qualcosa che c'è in modo puro e semplice?".<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), pp. 71-72 (trad. it. modificata, pp. 69-70).

Arrestando l'esame all'altezza di questa domanda (e trascurando certo di commentare la scarsa *political correctness* dell'esempio heideggeriano), la risposta più adeguata sembrerebbe quella di stabilire senza dubbio il primato di un accesso diretto alla cosa; un accesso cioè al quale, a prescindere da quanto a ciascuno sia consentito di vedere a partire dalla propria prospettiva e contesto di significatività, anzitutto e comunque si dona "qualcosa". Ed è infatti Heidegger stesso a prendere in considerazione tale possibilità, allorché afferma che "il mio vedere e quello del nero del Senegal", seppur "fondamentalmente differenti", "hanno in comune il fatto che in entrambi i casi viene visto qualcosa".<sup>103</sup> Dunque, con inspiegabile sorpresa, l'esempio che qui Heidegger mette in campo, attraverso la progressione dal contadino della Foresta Nera al senegalese, lungi dal suffragare l'originarietà della mediazione di significato, pare suggerirne proprio il contrario, visto che il carattere originario (ovvero il carattere comune a tutte le visioni), alla fin fine, si dimostra essere il donarsi della cosa nuda e cruda.

Tuttavia, ciò si può concludere solo in prima istanza, poiché, come ben si può intuire, per Heidegger, siffatta ipotesi di un accesso immediato ed extra-significativo non può rappresentare certo l'ultima parola sulla questione, pena il fatto di dover rimettere radicalmente in discussione l'intero impianto del suo discorso. Si coglie allora il vero intento dell'esempio heideggeriano, se si inserisce l'ipotesi dell'accesso diretto entro il contesto di una precisa strategia argomentativa, in cui Heidegger, lungi dal voler revocare il primato della significatività originaria, ne vuole dimostrare l'inaggirabilità proprio a partire dalla situazione limite che ne affermerebbe il contrario. In tal senso, quanto Heidegger vuole far affiorare è che, addirittura là dove la cosa sembra essere non altro che una semplice cosa scevra di ogni significato e contesto di significatività, proprio là si dà comunque mediazione di significato.<sup>104</sup> E da qui la dimostrazione di Heidegger incalza: infatti, se si esamina con attenzione l'esperienza del "nero del Senegal", bisogna affermare, non che egli veda semplicemente qualcosa senza significato, bensì che "anche nel caso in cui egli vedesse la cattedra come un semplice qualcosa che è là, essa avrebbe per lui un significato, un momento significativo".<sup>105</sup> E lo avrebbe, poiché, anche nell'estremo essere disorientato dal fatto di non riuscire a riconoscere l'oggetto, il disorientamento stesso sarebbe comunque riconducibile a un percepire attraverso significatività. L'irriducibile conclusione recita allora: "La

---

<sup>103</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), p. 72 (trad. it., p. 70).

<sup>104</sup> Cfr. Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, cit., pp. 69 s.

<sup>105</sup> *Bestimmung* (GA 56/57), p. 72 (trad. it., p. 70).

significanza (*Bedeutungshafte*) dell'“essere estraneo cosale” “, che si offre al senegalese, “e la significanza di “cattedra” “, che si offre agli studenti, “sono assolutamente identiche secondo il loro nucleo essenziale “,<sup>106</sup> ovvero nel fatto che il carattere originario dell'esperienza è proprio la mediazione di significatività, che si dà mediante quei contesti di significato rappresentati di volta in volta dall'ambientalità stessa del mondo.

Stando così le cose, l'esempio heideggeriano raggiunge lo scopo prefissato di dimostrare l'immancabile accesso al mondo nei termini di mediazione di significato, la quale si dà segnatamente nei termini dell'imprescindibilità di un ordine di significato di carattere ambientale.

(b) Ma non solo. Se se ne coglie l'intera portata, l'esempio ci rimanda direttamente anche al carattere politico della costituzione dell'ordine ambientale, ovvero, a quello che nella *Vorlesung* del *Wintersemester* 1919/20 sarà definito proprio il “*Mit-Charakter der Bedeutsamkeit* “.<sup>107</sup> Infatti, che cosa implica il mancato riconoscimento del mondo-ambiente “aula “ da parte della percezione estranea del senegalese se non il fatto fondamentale dell'imprescindibile rimando di ogni *Umwelt* alla corrispondente compartecipazione dei significati rappresentata ed espressa da una determinata *Mitwelt*? Dall'intera esperienza fenomenologica a cui Heidegger invita si trae perciò ulteriore conferma circa l'originarietà del rapporto di rimando fra *Umwelt* e *Mitwelt*; rapporto in cui, però, è esplicitamente il carattere di comunanza, che il *Mit* innesta nella *Mitwelt* stessa, a fare da elemento discriminante per la formazione e tenuta dell'*Umwelt*; tant'è che l'introduzione di una variazione nella *Mitwelt*, variazione che può condurre fino alla sua trasformazione radicale, conduce di pari passo alla corrispondente variazione e trasformazione della *Umwelt*, fino all'eventualità di una sua irricoscibilità o discioglimento.<sup>108</sup> In tal guisa, la progressione d'estraneità, inerente al passaggio che va dal “contadino della Foresta Nera “ al “nero del Senegal “, segnala esattamente il carattere costitutivo dell'implicazione della comunanza del *Mit* in ogni formazione della *Umwelt*, talché, col graduale aumento dell'estraneità rispetto a un determinato *Mit*, aumenta in modo direttamente proporzionale anche la possibilità stessa di riconoscere, e quindi di assumere come mondo, la *Umwelt* a esso di volta

---

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> *Grundriss der Phänomenologie* (GA 58), p. 197. Nel *Kriegsnotsemester*, Heidegger definisce, invece, tale *Mit-Charakter* nei termini di riconduzione della “mondanità “ alla sua “tipica sociale “ (*Bestimmung* (GA 56/57), p. 115, trad. it. modificata, p. 107).

<sup>108</sup> L'accento sulla centralità del *Mit* nella costituzione heideggeriana della significatività del mondo-ambiente è posto anche da M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein*, cit., in part. pp. 167-169.

in volta corrispondente (e da esso istituita). Per cui, nei termini dell'esempio: se è proprio la ridottissima partecipazione del contadino al *cum* del mondo accademico a consentirgli ancora una seppur minima possibilità di riferimento e riconoscimento della cattedra come "il posto del professore", nel caso del senegalese, per la stessa logica, è l'estraneità radicale a siffatto *cum* (ovvero, la provenienza da una sua differente organizzazione di senso) a non offrirgli possibilità alcuna di riconoscere l'*Umwelt* dell'aula quale mondo provvisto d'orientamento e dunque di significatività.

E, se così stanno le cose, cioè se in termini genealogici ogni mondo-ambiente si dimostra non essere altro che il precipitato espressivo di una *Mitwelt* o, come dirà anche più tardi Heidegger, di un "orizzonte di partecipazione",<sup>109</sup> allora la conseguenza ulteriore che se ne deve trarre è che ogni ordine di mondo, nella sua ambientalità, proprio perché istituito e non semplice emanazione di una totalità preesistente che conterrebbe in sé tutte le articolazioni possibili di significatività, non è mai costituito una volta per tutte, bensì ha fondamentalmente un carattere – per utilizzare un termine di Castoriadis – "sociale-storico"<sup>110</sup> e, dunque, parziale e contingente. E, di nuovo, non è altro che la scena stessa d'estraneità dischiusa dall'esempio heideggeriano a lasciar emergere in modo incontrovertibile tale carattere di contingenza. Infatti, ciò che si verifica nel confronto d'estraneità fra la *Mitwelt* e *Umwelt* relative alla compagine accademica dell'aula e quelle di cui il senegalese è rappresentante non è affatto l'unificazione dei due mondi in un denominatore comune (che, poi, da parte sua, sarebbe ovviamente contenuto in una presunta totalità onnicomprensiva), bensì lo scontro fra due mondi, in cui viene a galla più che mai il carattere di parzialità di ognuno. Dal lato della *Mitwelt* accademica, è la presenza del disorientamento del senegalese a renderle percettibile il fatto che l'organizzazione determinata di tale mondo-ambiente non ha carattere assoluto e incontrovertibile (dunque totale), bensì un carattere contingente, che rimanda perciò all'istituzione di un mondo che avrebbe potuto essere anche altrimenti, proprio nel senso di quell' "altrimenti" personificato dal disorientamento del senegalese. Dal lato del senegalese, invece, la contingenza del suo campo d'esperienza, che rinvia all'ordine di significatività del suo mondo-del-con e mondo-ambiente, è testimoniato dal suo stesso disorientamento all'interno del mondo-ambiente dell'aula.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> *GrundprobPhän* (GA 58), p. 105.

<sup>110</sup> Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit..

<sup>111</sup> Certo, qui non si vuole tacere il fatto che l'analisi della scena dell'estraneità sia ben più complessa, poiché in essa, essendo sempre in gioco un'asimmetria costitutiva, non si può mai prescindere da quello che di volta in volta viene considerato il luogo proprio. Insom-

Tuttavia, qui è d'obbligo una precisazione, poiché l'errore interpretativo in cui si potrebbe incorrere è quello di confondere con troppa fretta la constatazione, in nome della contingenza, dell'impossibilità d'unificazione dei mondi(-ambiente) sotto un denominatore comune con l'affermazione dell'esclusione di un'unificazione *tout court*. Ebbene, non ci sogneremmo mai di assumere tale eventualità, tanto più che essa sarebbe immediatamente smentita dal fatto che le fusioni di mondi sono avvenute e avverranno sempre. Perciò, è necessario insistere sul nostro assunto, il quale, lungi dal volere escludere l'eventualità delle aggregazioni di mondi in quanto tale, vuole soltanto ricusare l'interpretazione di esse a partire dall'intervento di una totalità conciliatrice, la quale sarebbe capace di realizzare un'unione cumulativa, ovvero senza resto ed esclusioni. Quello che vogliamo perciò tener fermo è che la costitutiva (vale a dire, inaggirabile) contingenza di ogni ordine impedisce tale conciliazione senza resto e senza esclusioni. In tal senso, ogni nuovo ordine, risultante da un incontro di compagini diverse, permane in modo irriducibile apertura di un campo di possibilità di contro alla simultanea esclusione di altri.<sup>112</sup> Ritornando all'esempio heideggeriano, potremmo perciò dire che resta senz'altro possibile che il "nero del Senegal" possa giungere al riconoscimento del mondo dell'aula come mondo proprio, questo però non senza un correlativo processo di traduzione/trasformazione, che opera in modo inevitabilmente selettivo sulla sua situazione di partenza.<sup>113</sup>

---

ma, ci troviamo di fronte a scenari ben diversi a seconda che sia un senegalese a essere trapiantato in un'aula universitaria oppure un professore universitario ad avventurarsi in una tribù del Senegal (là dove ci sarebbe, inoltre, da chiedersi: sotto quale veste e atteggiamento; come etnologo, turista, superstite di un incidente aereo?). La diversità qui in gioco emerge in modo esemplare dai racconti della colonizzazione, proprio a seconda che essi siano effettuati dai conquistatori piuttosto che dai conquistati.

<sup>112</sup> La posizione che si evince da questo approfondimento non intende contrapporsi soltanto a quella della totalità sintetica relativa all'impostazione dialettica, bensì può essere letta anche come presa di distanza dalle nuove tendenze olistiche, non da ultimo da quella cosmopolitica di Ulrich Beck, la quale, sebbene provvista delle più nobili intenzioni, a nostro avviso, con troppa fretta auspica, contro le impostazioni selettivo-esclusive degli ordini – che obbediscono alla regola dell' "aut-aut" (*Entweder-Oder*) –, la possibilità di ordini integrativo-cumulativi – che si articolerebbero invece secondo la logica del "sia-sia" (*Sowohl-als-Auch*). Cfr. U. Beck, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, in part. pp. 78-111.

<sup>113</sup> Questo significa che egli, nel mentre assume in termini significativi altre possibilità ambientali, non resta nel suo nucleo lo stesso, bensì, accrescendo l'ampiezza dei confini del suo mondo-del-sé e, correlativamente, la capacità interattiva all'interno di un mondo-del-con, ha già sempre anche alterato la sua *Selbstwelt*, escludendo così possibilità di mondo relative al suo assetto di provenienza.

Tirando così le conclusioni dall'esperienza fenomenologica contenuta nel brano heideggeriano, si può affermare che una determinata *Mitwelt*, con la relativa *Umwelt*, solo nel confronto con l'estraneità di una *Mitwelt* e *Umwelt* altre, scopre i limiti costitutivi del proprio ordine; scopre cioè che "la sua consistenza e necessità" non sono assolute, bensì, potendo "essere anche altrimenti", "sono rese possibili entro e mediante contingenza".<sup>114</sup> Anzi, ricollegandoci a quanto già esplicitato nel commento alla prima parte dell'esempio – vale a dire, che la contingenza di un ordine consiste proprio nel fatto che esso non può possedere i propri limiti come proprietà (altrimenti non sarebbe più contingente) –, ci è consentito dire di più: è solo nel confronto stesso con l'estraneo che un ordine, per la prima volta, esattamente percependo i propri limiti, si costituisce per quello che è. Il che implica al contempo che esso non si costituisce mai una volta per tutte, ma si ridefinisce sempre di nuovo in base agli incontri e agli appelli che ne solcano il percorso d'esperienza.

E tutto questo discorso sulla contingenza ha un suo preciso risvolto entro la scena d'istituzione d'ordine intesa a partire dalla circolazione compartecipata dei significati. Infatti, istituzione mediante contingenza, lungi dall'implicare che la pluralità istituyente, già presente a se stessa, prenda le mosse da se stessa e da un dominio circa la propria configurazione, significa invece che essa si costituisce solo a partire da un qualcosa che la provoca e la chiama ad esprimersi nella sua composizione interattiva. Questa chiamata è un appello che la costringe a rispondere e, costringendola a rispondere, la chiama in fondo a rispondere di sé e, così, per la prima volta, a definirsi, istituendosi. Diventa perciò proprio la risposta il luogo istituyente in cui un ordine, esattamente mentre è ingiunto a rispondere ad altro escludendolo, per converso, opera un'inclusione che lo costituisce come se stesso. Ed è, allo stesso tempo, nell'articolazione stessa della risposta che si strutturano le modalità interattive, che delineano i tratti dell'*Umwelt*, *Mitwelt* e *Selbstwelt*. Tuttavia, non una volta per tutte, poiché, essendo ogni appello sempre storico, parziale e contingente, sarà anche ogni risposta istituyente, che esprime originariamente un mondo, tale da non poter operare mai un'inclusione ed esclusione totali.

In fondo, è proprio a tale instabilità ed imprevedibilità del *cum* che la comunità (in cui di volta in volta si riflette un mondo e le possibilità per i singoli soggetti) deve la sua natura diastatica, ossia l'incomponibile condizione ultra-dialettica di unitarietà divisa e di divisione unitaria.

Uscire da una tale situazione di ineliminabile contingenza e irriducibile inconciliabilità è per Heidegger non soltanto impossibile, ma a ben guardare

---

<sup>114</sup> H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, cit., p. 269.

nemmeno auspicabile, visto che compito della filosofia è proprio quello, sempre a detta dell'autore, di andare assieme (*Mitgehen*) alla concrezione dell'esperienza senza tradirne la vitalità,<sup>115</sup> ovvero senza esaurirne quel "mistero tremendo"<sup>116</sup> che si dà ogni qual volta essa si manifesta in una significatività che non poggia su nessuna prefigurazione ontologica.

### 9. Conclusione: l'oscillazione heideggeriana

Ora, quanto il giovane Heidegger tenga veramente e fino in fondo fede a questa sua intenzione di pensare l'esperienza nella sua radicale contingenza ed altresì nella sua inevitabile riconduzione ad una istituzione politica del senso, questa è questione di cui, in questa sede, non possiamo occuparci con la dovuta attenzione.<sup>117</sup> È necessario, tuttavia, accennare al fatto che siamo ben consapevoli che tutta una concettualità anti-politica, che troverà poi piena esplicazione in *Essere e tempo*, non prende certo origine solo dalla riflessione marburghese, ma è già anche ben rintracciabile a partire dal primo periodo friburghese. Pensiamo, al riguardo, a una certa tendenza di Heidegger a far slittare l'esperienza da una visione di irriducibile limitatezza a quella di una larvata possibilità di totalizzazione rinvenibile, per esempio, nel carattere di autosufficienza della vita;<sup>118</sup> pensiamo, poi, al lento ma inesorabile farsi strada di un linguaggio che dalla semantica della significatività passa a quello (considerato più originario) dell'ontologia;<sup>119</sup> abbiamo presente, inoltre, l'inclinazione a dar sempre maggiore rilievo alla ricchezza d'esperienza della *Selbstwelt* rispetto a quella rinvenibile nel regno della *Umwelt* e della *Mitwelt*;<sup>120</sup> e, ancora, abbiamo in mente la tendenza, che diventa a un certo punto preponderante, a far procedere il registro mediato dell'espressione da quello immediato e più fondamentale dell'intuizione fenomenologica,<sup>121</sup> e, infine, pensiamo

---

<sup>115</sup> Cfr. *GrundprobPhän* (GA58), p. 111 (nello stesso senso cfr. pp. 157, 250, 254, 262). Cfr. anche *Bestimmung* (GA 56/57), p. 117 (trad. it., p. 109).

<sup>116</sup> *GrundprobPhän* (GA58), p. 107.

<sup>117</sup> Per una trattazione più esauriente di questa questione ci permettiamo di rinviare a una nostra monografia in corso di preparazione, la cui uscita è prevista per il 2009.

<sup>118</sup> Cfr. in part. *GrundprobPhän* (GA58), pp. 42 ss.

<sup>119</sup> Questo è un passaggio che si introduce già a partire dal semestre invernale 1921/22. Cfr. *PhänIntArist* (GA 61). Su questo punto si rimanda, peraltro, alla ricostruzione molto acuta di S. Bancalari, *L'altro e l'esserci*, cit.

<sup>120</sup> Cfr. in particolare *GrundprobPhän* (GA58), p. 59 ss., *PhänAnsch* (GA 59), pp. 58 ss., 81 ss. e *AnmKJ*, pp. 34 ss. (trad. it., pp. 462 ss.).

<sup>121</sup> Cfr. *GrundprobPhän* (GA58), pp. 140, 146, 233.

all'insinuarsi sempre più incisivo della critica di inautenticità rivolta ai significati inerenti la sfera pubblica, vera e propria manifestazione *in nuce* di quella che rappresenterà poi la più celebre critica al *Man in Essere e tempo*.<sup>122</sup>

È indubbio, tutte queste sono istanze già presenti nella filosofia dello Heidegger di Friburgo. Tuttavia, la loro chiara matrice antipolitica nulla toglie alla possibilità stessa della presenza e simultanea operatività di un altro e, per di più, opposto versante del suo pensiero; versante che – come abbiamo cercato di evidenziare nel corso di questo intervento –, strutturandosi proprio sulla base di una affermazione della contingenza dell'esperienza e del rimando genealogico alla sua istituzione politica, si lascia cogliere come il piano teorico più adeguato per accogliere l'innesto di un genuino discorso etico.

La questione di come possa poi essere pensabile, nello spazio di uno stesso pensiero, la compresenza di due registri così irriducibili e contrastivi, resta un problema certamente aperto, eppure non senza una possibilità di risposta. Derrida, ad esempio, ce ne fornisce una traccia molto feconda allorquando, proprio riguardo all'oscillazione fra riconoscimento e misconoscimento della contingenza, parla di un sintomatico atteggiamento del pensiero moderno, il quale, alla finitezza e infondatezza radicale dell'esistenza, che peraltro esso stesso scopre, non può o non sa fare a meno che replicare con un gesto reattivo estremo che, in qualche modo, cerca ancora di ancorarsi a un "gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante [...] sottratta al gioco " e, perciò, in grado di "dominare l'angoscia che nasce sempre da un certo modo di essere implicati nel gioco, di essere presi nel gioco, di essere fin dal principio dentro il gioco ".<sup>123</sup>

Non sarebbe perciò del tutto errato concludere che, forse, in ultima istanza, nemmeno Heidegger abbia saputo giocare fino in fondo e fino alle estreme conseguenze a quel gioco della contingenza, che nondimeno egli stesso ha voluto a tutti i costi giocare.

D'altronde, è probabilmente questa stessa sua incapacità che spiega, in parte, la sua omissione nel misurarsi esplicitamente con la radicalità di un discorso etico.

---

<sup>122</sup> Cfr. *PhänIntArist* (GA 61), pp. 131, 100 ss. (trad. it., pp. 163, 134 ss.).

<sup>123</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 21990, p. 360.

*Abbreviazioni delle opere di Martin Heidegger*

*EinphänFor* (GA 17): *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), GA 17, hrsg. Von F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.

*Bestimmung* (GA 56/57): *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919); 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919); *mit einer Nachschrift der Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums"*, GA 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999. Trad. it. di G. Auletta: *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993.

*GrundprobPhän*: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), GA 58, hrsg. von H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

*PhänAnsch* (GA 59): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck* (Sommersemester 1920), GA 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

*PhänrelLeb* (GA 60): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck* (Sommersemester 1920), GA 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

*PhänIntArist* (GA 61): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), GA 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994. Trad. it. di M. De Carolis: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 2001.

*PhänIntAb* (GA 62): *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922); *Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (Herbst 1922), GA 62, hrsg. von G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005.

*Ontologie* (GA 63): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923), GA 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M.

<sup>2</sup>1995. Trad. it. di G. Auletta: *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Guida, Napoli 1992.

*AnmKJ: Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919/21), in M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 1-44. Trad. it. di F. Volpi: *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers* (1919/21), in M. Heidegger, *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471.