

PONTIFICIA UNIVERSITAS ANTONIANUM  
FACULTAS PHILOSOPHIAE

*Hieronimus Yoseph DEI RUPA*

**IL POSTO DELL'UOMO NEL MONDO  
SECONDO MARTIN HEIDEGGER**

Dissertatio ad Licentiam

**Moderator** : Prof. José Antonio MERINO

**Correlatores** : Prof. Stephane OPPES

Prof. Alfredo Mauricio MANHIÇA

**Romae, 2012**

## INTRODUZIONE

Il tema di questa tesina nasce dalla riflessione sul fenomeno nel mondo di oggi. Siamo attraversando una fase dell'esistenza alquanto critica, a causa della devastazione ambientale, dell'alienazione dell'uomo, del problema circa la qualità delle relazioni tra gli uomini, dell'ateismo. Di fronte a questa situazione, bisogna ripensare il posto dell'uomo nel mondo. Sono sicuro che questa situazione si basi sul fraintendimento dell'interpretazione dell'esistenza umana. Penso che possiamo affrontare in modo giusto questa situazione se creiamo una relazione autentica con noi stessi, il nostro ambiente, le altre persone se siamo consapevoli del proprio posto nel mondo.

Pertanto, la domanda che guida questa tesina è in che modo l'uomo viva nel mondo, nella relazione con se stesso, con gli altri, con la natura, ossia la sua relazione con l'essere? La risposta a questa domanda porta allo scopo di questa tesina, ossia comprendere il posto dell'uomo, quello vero e autentico, specialmente nel mondo tecnico di oggi.

A mio parere, una delle spiegazioni molto vere per raggiungere questo scopo è la spiegazione dell'esserci-nel-mondo del pensiero di Martin Heidegger. Nella prima parte del suo capolavoro *Sein und Zeit* (Essere e Tempo) - la quale usciva la fine di aprile 1927 ossia *l'analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio*-, il filosofo espone chiaramente in che modo l'uomo viva nel mondo, nella relazione con se stesso, con gli altri, con la natura, ossia la sua relazione con l'essere.

Martin Heidegger (1889-1976) è uno dei massimi pensatori contemporanei. Egli nasce il 26 settembre a Messkirch, da Friedrich Heidegger (1851-1924), sacrestano del paese e Johanna Kempf (1858-1972). Ha una sorella, Marie (1891-

1956) ed un fratello, Fritz (1894-1980). Muore a Friburgo, in Brisgovia, il 26 maggio 1976.

Durante i suoi 87 anni, Heidegger ha scritto molte opere. Il nucleo del suo pensiero ed il filo conduttore della sua ricerca è la domanda sul senso o sull'essenza dell'essere (*Seinsfrage*). Per il filosofo, noi viviamo nell'oblio dell'essere. La ricerca heideggeriana è tornare all'essere, al puro essere, alla luce dell'essere. Il filosofo intende mostrare che l'essere non è un concetto vuoto e astratto, bensì l'evento nascosto e dimenticato da cui dipende l'intera storia occidentale, dai greci fino all'età della tecnica.

Personalmente, la scelta di Martin Heidegger è per me una opportunità di leggere un'opera ricca e profonda. Le opere di Heidegger chiedono concentrazione da parte dei lettori. Penso che non sia facile per noi leggerle e capirle bene. Ma come studente che cerca di pensare profondamente e di approfondire la ricerca, credo che Heidegger possa aiutarmi molto.

“Il posto dell'uomo nel mondo”, titolo di questa tesina vuole essere un contributo finalizzato ad offrire una diversa interpretazione dell'esistenza umana e del posto dell'uomo nel mondo. Con la sua ricerca sul senso dell'essere il nostro autore si potrebbe dire che cerca di interpretare l'esistenza dell'uomo dal punto di vista dell'essere stesso. L'essere si dovrebbe essere collocato come centro oppure come punto di partenza per interpretare l'essenza dell'uomo.

Particolare, il presente lavoro si divide in tre capitoli, seguiti da una conclusione generale. Nel capitolo primo verrà esposto il senso dell'essere. Questa riflessione comporta la conseguenza che l'essenza dell'uomo deve essere considerata a partire dall'essere. In questa parte vedremo che Heidegger critica l'interpretazione dell'uomo dal punto di vista dell'antropologia filosofica e della metafisica. Esse considerano l'uomo come *animale razionale*. Questa definizione parte dall'*animalitas* e non pensa in direzione della sua *humanitas*. L'essenza dell'uomo è nella dimensione dell'*animalitas*. Heidegger la nega e considera

l'essenza dell'uomo dal punto di vista dell'essere. In questo contesto, il filosofo chiama l'uomo come esserci, cioè un ente che ha relazione dell'identità con l'essere stesso.

Nel capitolo secondo si considererà l'esserci come essere-nel-mondo. In questa parte si studierà il significato dell'esserci e potremo cogliere il motivo per cui il filosofo usi il termine "esserci" per indicare l'uomo. Vedremo anche le caratteristiche dell'esserci e la visione del mondo secondo Heidegger. Il punto centrale di questa parte è comprendere l'esserci-nel-mondo come caratteristica fondamentale dell'esserci. Considereremo come l'esserci sviluppi rapporti con gli enti e con gli altri uomini nel mondo-ambiente, cioè il mondo quotidiano. Questo punto è importante per capire bene cosa sia l'esserci, esso si basa sulla differenza ontologica nel rapporto tra l'esserci con gli enti e con gli altri uomini nel mondo-ambiente.

Nella conclusione generale, potremo vedere la sintesi dei tre capitoli. Nel capitolo terzo vedremo l'uomo nel mondo della tecnologia moderna. In questa parte analizzeremo il contributo del pensiero di Heidegger a riguardo. La sua opera *Die Frage nach der Technik* (La Questione Della Tecnica), del 1955, aiuterà a capire bene l'essenza della tecnica moderna e la posizione dell'uomo nella tecnologia moderna. Con la sua spiegazione sull'esserci-nel-mondo e l'essenza della tecnica moderna, il filosofo fornisce un pensiero profondo e un atteggiamento giusto per affrontare il mondo della tecnica moderna. Il pensiero di Heidegger porta ciascuno di noi, suoi lettori, a una profondità tale che possiamo vivere nella nostra autenticità, ossia l'apertura all'essere e avere responsabilità del nostro mondo.

Nella conclusione generale, potremo vedere la sintesi dei tre capitoli precedenti e considereremo il contributo e una critica al pensiero di Heidegger da parte di Martin Buber. In questa parte vorrei considerare solo alcuni punti come i contributi del pensiero di Heidegger e una breve critica finalizzato ad aprire una prospettiva per la discussione e la critica che sono le cose fondamentali per la filosofia.

Spero che questa tesina possa dare un contributo per fare una giusta relazione con noi stessi, con le altre persone e con il nostro ambiente e vivere profondamente nella vita quotidiana.

**CAPITOLO PRIMO**

**TORNARE ALL'ESSERE:**

**UNA CRITICA ALL'ANTROPOLOGIA E ALLA METAFISICA  
SULL'UOMO**

Nel primo capitolo del suo capolavoro *Essere e Tempo*<sup>1</sup>, Martin Heidegger afferma che bisogna ridomandare che cos'è il senso dell'essere. In questa epoca, secondo Heidegger, il problema dell'essere è caduto nella dimenticanza. In questo punto, il filosofo intende salvare questa epoca, in modo particolare l'occidente, dall'oblio dell'essere.

Per quanto riguarda sull'uomo, per Heidegger, l'essere si dovrebbe essere collocato come centro o come punto di partenza per interpretare l'essenza dell'uomo. Vuol dire che dobbiamo interpretare l'uomo nella relazione con l'essere. Heidegger critica l'antropologia tradizionale e la metafisica che avevano dato un'interpretazione sbagliata circa l'essenza dell'uomo e la sua relazione con il mondo.

Pertanto, lo scopo di questo capitolo vorrei provare ad articolarlo in quattro parti. Nella prima parte verrà presentato l'uomo nell'antropologia filosofica. Nella seconda l'uomo nell'interpretazione metafisica e la critica alla metafisica per cui, secondo la considerazione di Heidegger, l'uomo s'interpreta come animale razionale, cioè un'interpretazione sull'uomo a partire dall'*animalitas* e non in direzione della sua *humanitas*; vedremo le conseguenze di questa interpretazione. Nella terza parte si presenterà il senso dell'essere come il punto di partenza per capire l'essenza dell'uomo secondo Heidegger. Nella quarta parte si farà una conclusione.

---

<sup>1</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi, Longanesi, Milano, 2010. Per questa tesina, utilizzerò anche la traduzione inglese *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing, Oxford, 2009.

## I. L'uomo nell'antropologia filosofica

Heidegger dichiara, parlando dell'antropologia di Immanuel Kant, che il problema antropologico è il più importante per il mondo attuale.

No time has known so much and such a variety about mankind as is the case today. No time has been able to present its knowledge of mankind so urgently and in so captivating a manner as is the case today. ... But also, no time has known less about what man is than today. In no other time has man become as questionable as in ours<sup>2</sup>.

Heidegger definisce l'antropologia come la scienza dell'uomo (*Menschenkunde*). Essa occupa la conoscenza sulla natura dell'uomo, ossia il suo corpo, l'elemento psichico e quello spirituale. Questi elementi indicano chiaramente che l'uomo si distingue dagli animali e delle piante. L'uomo non ha solo capacità di agire, crescere e svilupparsi, ma ha anche la capacità di fare riflessione su se stesso e il mondo. È proprio l'uomo che pone la domanda su se stesso, su tante cose nel mondo e anche sul senso della vita<sup>3</sup>.

Per quanto riguarda l'antropologia filosofica, il filosofo ha riportato quanto detto da Max Scheller, che tutto il problema della filosofia si può ridurre nella domanda sull'uomo, e l'uomo ha tanti aspetti.

In a certain sense, all the central problems of philosophy can be reduced to the question of what man is and what metaphysical place and situation he occupies within the totality of Being, the world, and God.... The human being is so broad, motley, and diverse a thing that the definitions all fall a bit short. Man has too many facets<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Kant and The Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997, p. 147.

<sup>3</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Kant and The Problem of Metaphysics*, 146.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, *Kant and The Problem of Metaphysics*, 147.

Heidegger indica che il problema vero dell'antropologia filosofica è il suo concetto stesso. Su questo punto, il filosofo considera che l'antropologia filosofica si può indagare solo dal punto di vista l'uomo. Nella relazione con il mondo, l'antropologia filosofica si concentra solo sulla posizione l'uomo nel mondo, ossia come il mondo viene visto da parte l'uomo. Nella relazione con le piante e gli animali, l'uomo è il punto per coglierli<sup>5</sup>. In questa prospettiva, Heidegger ha criticato Immanuel Kant. Secondo Heidegger, la conclusione di Immanuel Kant che riduce le tre domande: "Che cosa posso sapere? Che debbo fare? Che cosa posso sperare?" ad una quarta domanda "Che è l'uomo?" è affrettata.

Hence, it was also hasty, if only because Kant reduces the three questions of authentic metaphysics to the fourth, what is man, in order to grasp this question as anthropological and to carry the laying of the ground for metaphysics over to a philosophical anthropology. Anthropology does not ground metaphysics, therefore, just because it is anthropology<sup>6</sup>.

Joseph Gevaert nella sua opera *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*<sup>7</sup>, afferma che la riflessione sull'uomo nella filosofia può nascere dallo stupore o dalla meraviglia, dalla frustrazione e dalla delusione, dall'esperienza negativa e del vuoto<sup>8</sup>. La prima riflessione è quella sulle dimensioni fondamentali dell'uomo che può nascere dallo stupore o dalla meraviglia di fronte all'universo e di fronte all'uomo e alle sue creazioni: stupore di fronte al coraggio che conquista e affronta le avversità della natura e dei mari; stupore di fronte al genio artistico che si esprime nella musica, nella poesia; stupore di fronte al fascino dell'amicizia e dell'amore, degli occhi innocenti di un bimbo, del sacrificio della propria vita per una grande causa. Lo stupore esprime in qualche modo un atteggiamento contemplativo, profondamente mortificato nella civiltà

---

<sup>5</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Kant and The Problem of Metaphysics*, 148.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, *Kant and The Problem of Metaphysics*, 149.

<sup>7</sup> Cfr. J. GEVAERT, *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elledici, Torino, 2010.

<sup>8</sup> Cfr. GEVAERT, *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, 8–11.

contemporanea, ma mai spento. Esso è orientato verso il riconoscimento della grandezza e del mistero che sono nell'uomo indipendentemente dall'opera umana.

La seconda considerazione che viene presentata suggerisce che la frustrazione e la delusione possono diventare punti di partenza per riflettere sull'uomo. La sfortuna, la morte dei genitori, la guerra, il genocidio, la violazione dei diritti strappano crudelmente dalla dispersione e costringono a confrontarsi con il problema del senso fondamentale della propria esistenza. In questa situazione nascono delle domande: chi è l'uomo? Chi sono io? Perché sono nato?. « Ero diventato per me stesso un grande problema», diceva San Agostino riferendosi al trauma subito in occasione della morte di un amico<sup>9</sup>.

Nella terza considerazione si può riflettere sull'uomo partendo dall'esperienza negativa e del vuoto. Nelle civiltà industrializzata e razionalizzata molte persone sono cadute e sono vittime dell'esperienza negativa e del vuoto. A. Camus ne ha dato una descrizione impressionante parlando dell'uomo d'oggi preso negli ingranaggi della vita moderna: alzarsi, tram, lavoro, mangiare, tram, lavoro, lunedì, martedì, mercoledì, ...per molto tempo può andare bene. Ma poi, a un tratto, tutto crolla; l'assurdo e il vuoto di una simile esistenza si rivelano crudelmente<sup>10</sup>. Egli afferma che la riflessione sull'uomo può nascere anche dall'esperienza del vuoto, dell'alienazione, della routine e dell'assurdo.

Con questi tre osservazioni sulla riflessione sull'uomo, possiamo capire due punti importanti. Nella prima osservazione si manifesta che il problema dell'uomo è un problema attuale e urgente nella nostra vita. L'attualità del problema dell'uomo si comprende come un problema che sempre presente nella nostra vita. In momenti particolari della sua vita, ogni uomo è spinto a rispondere alla domanda su se stesso: chi sono io? Perché sono nato? Questa è una spinta che abbiamo in quanto uomini. L'urgenza del problema dell'uomo si capisce come una risposta di fronte al mondo moderno in cui molte persone vivono nell'esperienza del vuoto, dell'alienazione,

---

<sup>9</sup> Cfr. GEVAERT, *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, 10.

<sup>10</sup> Cfr. GEVAERT, *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, 10.

della routine e dell'assurdo. L'uomo contemporaneo di oggi ha una mancanza di riflessione su se stesso e, quindi, vive nell'alienazione e nel vuoto.

Nella seconda osservazione, soltanto l'uomo ha la capacità unicamente di fare *autoriflessione*. Gli altri esseri viventi e inanimati non hanno questa capacità. L'autoriflessione è come la fonte delle altre capacità o dell'abilità come la razionalità, la memoria e la coscienza. Martin Buber (1878–1965) esprime chiaramente questa capacità dell'uomo nell'ambito dell'antropologia filosofica nella sua opera *Il Problema dell'Uomo*, «La conoscenza filosofica dell'uomo è essenzialmente un'autoriflessione (*Selbstbesinnung*) dell'uomo, e l'uomo può riflettere se stesso soltanto se la persona conosce, cioè il filosofo che fa dell'antropologia, riflette su se stesso anzitutto come persona»<sup>11</sup>.

J. Gevaert dimostra schematizzando che ci sono cinque modelli fondamentali di diversi approcci all'antropologia filosofica<sup>12</sup>. Il primo è il modello di comprensione dell'uomo partendo dal suo rapporto con la natura e la sua appartenenza alla vita biologica. In questa cornice si trovano in qualche modo le antropologie di Aristotele, quelle moderne di matrice evoluzionista o materialista, e le antropologie implicite di alcuni psicologi (S. Freud e altri), che vedono l'uomo primariamente alla luce dell'organismo animale.

Il secondo modello indaga l'uomo prevalentemente come punto di confluenza e risultato di fattori culturali e sociali. In questo approccio si collocano anche le antropologie che vedono l'uomo come espressione dei rapporti di lavoro e della realtà economica (K.Marx).

Il terzo modello vede l'uomo primariamente partendo dal suo rapporto con gli altri, come incontro di soggetti irripetibili e inconfondibili in comunione tra loro, sollecitati dall'appello dell'amore e della giustizia (antropologie dialogali, M. Buber, E. Levinas ecc).

---

<sup>11</sup> M. BUBER, *Il Problema dell'uomo*, a cura di Irene Kajon, Marietti, Genova-Milano, 2004, p. 13.

<sup>12</sup> Cfr. GEVAERT, *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, 14-15.

Il quarto modello intende l'uomo anzitutto alla luce del suo rapporto con l'assoluto (trascendente, Dio, religione). Sono tutte antropologie di matrice religiosa e teologica, per esempio l'antropologia biblica.

Il quinto modello comprende l'uomo attraverso un'equilibrata sintesi di questi quattro rapporti costitutivi, rispettando ciascuno di essi e riconoscendone l'aspetto parziale. In questo contesto, si situano molte antropologie di tipo personalista e interpersonale.

Se vediamo tutte interpretazioni sull'uomo prima, alla luce della sua relazione con il primo modello di comprensione dell'uomo a partire dal suo rapporto con la natura e la sua appartenenza alla vita biologica, possiamo vedere che tale antropologia filosofica parte dalla vita biologica. Questo approccio dimostra che l'uomo è *animal rationale*. La capacità di sviluppare un pensiero razionale è senza dubbio caratteristica dell'uomo e un elemento della sua grandezza. Secondo Gevaert, numerosi filosofi sono rimasti affascinati quasi unicamente dall'aspetto razionale, sottovalutando gravemente tutti gli altri aspetti dell'essere umano.

Durante molti secoli si è pensato che l'essenziale dell'essere umano, ciò che assolutamente lo caratterizza e lo differenzia dai molteplici esseri viventi e non viventi, poteva essere indicato con la formula *animal rationale*; cioè un essere vivente (organico) dotato di ragione. Il distintivo fondamentale sarebbe dunque la "ratio"<sup>13</sup>.

Martin Buber indica che Bernhard Groethuysen, discepolo del suo maestro Wilhelm Dilthey, nella sua opera intitolato *Antropologia filosofica* (1931), spiega che nella filosofia di Aristotele l'uomo è compreso solo in quanto è nel mondo, non anche in quanto il mondo è in lui.

...con Aristotele che l'uomo cessa di essere problematico, che questi parla di se stesso sempre come se fosse una terza persona e ha coscienza di sé non come "io",

---

<sup>13</sup> GEVAERT, *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, 21.

ma come un “egli”, come “un caso”. La dimensione particolare in cui l’uomo conosce se stesso come egli solo può conoscersi resta inesplorata, ed è per questo che la posizione particolare dell’uomo nel cosmo rimane da scoprire<sup>14</sup>.

La tendenza dei Greci a concepire il mondo come uno spazio chiuso in cui anche l’uomo ha il suo posto ben fissato, secondo Groethuysen, ha trovato il suo compimento nel sistema sferico e geocentrico di Aristotele. L’uomo si considera come una cosa tra le cose nel mondo, una specie comprensibile oggettivamente accanto alle altre specie.

Aristotele ha confermato già che l’uomo è un animale razionale. Nel suo libro *L’Anima*<sup>15</sup>, il filosofo spiega che l’anima è principio di tutte le sue facoltà: la vegetativa, la sensitiva e l’immaginativa, l’intellettiva. Si potrebbe dire che per Aristotele l’anima può essere vegetativa quando presiede alle funzioni riproduttive e nutritive presenti in tutti gli esseri viventi, vegetali e animali; l’anima può essere sensitiva e immaginativa quando presiede alle funzioni sensibili che è presente solo negli animali; e l’anima può essere razionale in riferimento alle funzioni intellettuali proprie solo dell’uomo<sup>16</sup>.

L’antropologia moderna, a partire da R. Descartes (1596-1650), conferma l’interpretazione dell’antropologia tradizionale, dicendo che la certezza fondamentale dell’uomo è la coscienza che pensa, *cogito ergo sum*.

Ma subito dopo mi resi conto che nell’atto in cui volevo pensare così (cioè dubitare tutte le cose), che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, penso dunque sono (*Cogito ergo sum*), era così salda e certa da non poter vacillare sotto l’urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> BUBER, *Il Problema dell’uomo*, 15.

<sup>15</sup> Cfr. ARISTOTELE, *L’Anima*, Bompiani Testi a Fronte, Milano, 2001.

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTELE, *L’Anima*, 121-131.

<sup>17</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo, nel Cartesio Opere Filosofiche I*, tradizione di Maria Garin e edizione a cura di Eugenio Garin, editori Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 312.

Descartes indica che l'attività primaria e costitutiva dell'io (*ego*) è la *ratio* o l'attività razionale, a tal punto l'*ego* viene definito *res cogitans*. Possiamo vedere che l'intenzione profonda della *ratio* è la comprensione di tutto il reale, cioè riduzione della totalità ad un'unica sintesi razionale. Secondo Gevaert, questo modo di vedere il soggetto (*ego*) come una coscienza chiusa e autosufficiente, conduce già nella filosofia di Descartes a difficoltà profonde per pensare la comunione con gli altri e svuota il soggetto umano di una parte della sua consistenza ontologica e metafisica.

Il fatto è che Descartes suddivide la realtà in due sostanze: la *res cogitans* e la *res extensa*. Nel rapporto con l'uomo come *animale razionale*, la natura è la realtà che può essere misurata matematicamente e può essere dominata e controllata per la necessità dell'uomo. La natura, quindi, non ha un'anima ed è materiale. L'uomo fa materializzare la natura. Questo concetto porta un problema cruciale, cioè il problema ecologico, il problema del materialismo e dell'individualismo, il problema della relazione utilitaristica tra gli uomini, la decadenza dell'umanità e la crisi dell'umanesimo.

Heidegger afferma, come si è visto prima, che abbiamo una definizione dell'uomo, oppure l'essere dell'uomo si basa sull'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca dell'uomo come *animale razionale* e sul filo conduttore teologico (cristiano) che considera l'uomo creato ad immagine di Dio. Secondo il filosofo, le origini principali dell'antropologia tradizionale esprimono che nel definire l'essenza dell'ente uomo si è dimenticato il problema del suo essere, considerando per se stesso il senso ovvio dell'esser semplicemente-presente, comune a tutte le altre cose create.

Le origini principali dell'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca e il filo conduttore teologico, indicano che nel definire l'essenza dell'ente "uomo" si è

---

dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'esser semplicemente-presente comune a tutte le altre cose create. Questi due fili conduttori si intrecciano nell'antropologia moderna con la impostazione metodica che prende le mosse dalla *res cogitans*, dalla coscienza, dal complesso delle esperienze vissute<sup>18</sup>.

Si potrebbe dire che la storia dell'antropologia filosofica tradizionale e l'antropologia moderna a partire da R. Descartes (1596-1650), da Immanuel Kant (1724-1804) e da Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) ha dimenticato il problema dell'essere. Heidegger rifiuta la definizione dell'antropologia sull'uomo come *animale razionale* e anche la definizione teologico-cristiana di considerare l'uomo creato ad immagine di Dio. Egli dimostra anche che l'antropologia (anche la psicologia e la biologia) non danno una risposta precisa e ontologicamente fondata al problema del modo dell'essere di quell'ente che siamo noi stessi. Dal canto suo l'antropologia filosofica dà un'interpretazione sull'essenza dell'uomo che non si basa sull'essere stesso, ma si intende nel senso di semplice-presenza, ossia sul modello dell'ente.

## **II. L'uomo nell'antropologia metafisica**

Secondo Martin Heidegger, abbiamo avuto in eredita dalla metafisica un fraintendimento sull'essenza dell'uomo che implica direttamente che si commette un errore nella concezione della sua relazione col mondo. La metafisica colloca l'uomo al centro del mondo, facendone il signore dell'essere. Su questo punto, abbiamo diversi problema di oggi che si basano sull' antropocentrismo. In questa parte vorrei elaborare quattro temi. Nel primo verrà spiegato che cosa è la metafisica. Nel secondo si vedrà la definizione della metafisica di Aristotele come "Padre della metafisica". Nel terzo si parlerà dell'uomo nell'interpretazione della metafisica. Nel quattro verranno considerate le sue critiche alla metafisica.

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 69.

## 1. Che cosa è la metafisica?

Che cosa è la metafisica? Il termine «metafisica» secondo l'etimologia viene dal greco τα Μετά τα Φυσικά, "*ta Metá ta Physiká*". Esso è nato con l'edizione delle opere di Aristotele realizzata da Andronico, il curatore dell'edizione completa delle opere di Aristotele<sup>19</sup>. Metafisica, in tal caso, significherebbe le cose (o i libri) che vengono dopo quelle fisiche (o dopo i libri fisici) e indicherebbe il posto che nell'edificazione di Andronico recava l'opera, ossia che essa veniva appunto dopo i libri di fisica.

Heidegger indaga profondamente sull'originalità della parola della metafisica<sup>20</sup>. Essa viene composta da τα Μετά τα Φυσικά. Nella parola Φυσικά è presente il termine Greco φύσις, *physis* che normalmente si traduce con *natura*. Questa parola *natura*, a sua volta, deriva dal latino *natura-nasci* che significa nascere, sorgere, svilupparsi. In Greco φύσις significa ciò che cresce, la crescita, ciò che è cresciuto nella crescita. Heidegger traduce φύσις non solo come la crescita, secondo il filosofo la parola φύσις indica «prevalere dell'ente nella sua totalità che dà forma a se stesso»<sup>21</sup>.

In altre parole Heidegger considera e nota φύσις in senso originario è come schiudentesi-permanente imporsi (*das aufgehendverweilende Walten*).

Ora, che cosa significa la parola φύσις? Essa indica ciò che si schiude da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l'aprentesi dispiegarsi e in tale

---

<sup>19</sup> Cfr. G. REALE, *Introduzione ad ARISTOTELE, Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000, p. IX. Cfr. B. MONDIN, *Storia della Metafisica Vol I*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1998, p. 11-12. 268. Nell'introduzione Reale indica che l'espressione «metafisica» non è stata conosciuta da Aristotele ma dai suoi discepoli. I discepoli di Aristotele in questione si chiamava Andronico di Rodi. Egli è il curatore dell'edizione completa delle opere di Aristotele. Andronico le divise in opere logiche, fisiche, morali e poetiche. Dopo avere ordinato le opere di fisica, si trovò davanti a un gruppo di fascicoli senza nome, ma che avevano tematiche molto affini. Li chiamò "i libri che vengono dopo la fisica (*Metá ta Physiká*)".

<sup>20</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, a cura di Carlo Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005, p. 36-50. Per capirlo bene uso anche la traduzione inglese, *The Fundamental Concepts of Metaphysics World, Finitude, Solitude*, translated by William McNeill and Nicholas Walker, Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1995.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, 38.

dispiegamento l'entrare nell'apparire e il rimanere e il mantenersi in esso; in breve: lo schiudentesi-permanente imporsi (*das aufgehendverweilende Walten*)...La φύσις così intesa designa, in origine, tanto il cielo che la terra, la pietra come la pianta, sia l'animale che l'uomo, nonché la storia umana quale opera congiunta degli dei e degli uomini; infine, e in primo luogo, gli dei stessi, in quanto sottoposti anch'essi al destino (*Geschick*)<sup>22</sup>.

In questo significato φύσις o *natura* non viene intesa nel senso odierno di oggetto delle scienze naturali. Secondo Heidegger φύσις, come prevalere dell'ente nella sua totalità, viene sperimentato dall'uomo, in modo altrettanto immediato e connessi con le cose, su se stesso e i suoi simili. Gli accadimenti che l'uomo esperisce su di sé, procreazione, nascita, infanzia, maturità, invecchiamento, morte fanno parte del prevalere universale dell'ente, che con-afferra concettualmente in sé il destino dell'uomo e la sua storia. Questo indica l'intero prevalere, dal quale l'uomo stesso è compenetrato e dominato e di cui non è signore, ma dal quale è penetrato e dominato, e in modo tale che lo comprende e lo manifesta.

Si tratta che la φύσις nel senso dello schiudersi (*als Aufgehen*) la si può riscontrare dappertutto, per esempio nei fenomeni celesti (il levar del sole), nell'ondosità marina, nel crescere delle piante, nell'uscire dell'animale e dell'uomo dal grembo materno. Ma la φύσις come schiudentesi imporsi non designa semplicemente quei fenomeni che usiamo oggi attribuire alla «natura». Questo schiudersi, questo consistere in sé di fronte al resto, non può considerarsi un processo come gli altri che noi osserviamo nell'ambito dell'essente. La φύσις è lo stesso essere, in forza del quale soltanto l'essente diventa osservabile e tale rimane. La φύσις è quindi come essere manifesta se stesso senza interruzione da parte l'uomo. La φύσις viene disvelata o una disvelatezza.

Partendo da questa definizione di φύσις, Heidegger spiega ancora che ci sono due significati fondamentali di φύσις, ciò-che-prevale-nel-suo prevalere. In ciò è insito in primo luogo ciò che prevale, l'ente e in secondo luogo questo stesso ente

---

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, presentazione di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1968, p. 25-26. In questo lavoro utilizzo anche la sua opera *Introduction to Metaphysics*, trans. By Gregory Fried and Richard Polt, Yale Nota Bene, New Haven & London, 2000.

preso nel suo prevalere, nel suo essere. In riferimento a queste due direzioni fondamentali l'espressione φύσις si sviluppa nei suoi due significati fondamentali, ossia φύσις come φύσει οντα, l'ente così come diviene accessibile nella fisica, nello studio della natura in senso stretto e la φύσις nel secondo significato come natura, nel senso in cui ancora oggi adoperiamo tale espressione quando parliamo della natura della cosa, dell'essenza della cosa. In questo contesto, il filosofo considera che φύσις indica due concetti importanti ossia ci sono l'essere e l'essenza di un ente. La φύσις nel senso di ciò che costituisce l'essere e l'essenza di un ente è οὐσία. C'è la separazione di questi significati di φύσις, l'ente stesso e l'essere dell'ente.

Heidegger analizza ancora il significato dalla parola *metá* (μετά). In Greco μετά significa *dopo, in fondo a e oltre o trans*<sup>23</sup>. La μετά significa dopo, in fondo a Heidegger chiama il significato tecnico di μετά. Intendendo *metá* nel senso di *dopo, meta-fisica* viene a significare quella scienza che studia *le realtà che per noi vengono dopo quelle fisiche*. Infatti, il nostro spirito è strutturato in maniera tale che *prima* comprende le cose che sono più vicino a noi, ossia le cose sensibili e fisiche, e solo *dopo* può passare a considerare le cose non fisiche. Pertanto, se riferita a noi uomini, ossia in riferimento all'ordine con il quale acquistiamo le nostre conoscenze, *questa scienza viene dopo la fisica*.

Invece, intendendo *metá* nel senso di *oltre o trans*, metafisica diviene il titolo per indicare la conoscenza di ciò che si trova al di là del sensibile, la scienza e la conoscenza del sovrasensibile. In questo punto, Reale considera che *metá* significa sopra, *meta-fisica*, ossia significherebbe quella scienza *delle realtà che stanno al di sopra di quelle fisiche, ossia scienze delle cose sopra-fisiche*. La metafisica sarebbe, la conoscenza diretta delle realtà non-sensibili, trascendenti. Secondo Heidegger la metafisica viene definita, quindi, come la domanda che chiede dell'ente in quanto

---

<sup>23</sup> Cfr. HEIDEGGER. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, 53-57. Cfr. REALE, *Introduzione*, IX-X. Giovanni Reale considera che la parola μετά ha due significati ossia dopo e sopra.

tale e nel suo tutto in cui la totalità di questo tutto è l'unità dell'ente, che unifica in quanto fondamento producente (*hervorbringende Grund*)<sup>24</sup>.

## 2. *La metafisica secondo Aristotele*

Secondo Reale, Aristotele nei suoi testi giustifica abbondantemente sia *metá* nel senso dopo che *metá* nel senso oltre (trans) o sopra. Aristotele definisce la metafisica in due modi, metafisica è scienza che studia l'essere in quanto tale e le proprietà che l'accompagnano necessariamente ovvero, la metafisica è la scienza che esplora le cause prime e i principi primi. Meta-fisica in tanto ha il primo significato in quanto implica il secondo: una scienza può essere per noi "dopo" la fisica, solo in quanto ciò di cui essa si occupa è "sopra" la fisica.

Nei quattordici libri di Aristotele, secondo Reale, possiamo trovare alcune definizioni sulla metafisica<sup>25</sup>. La prima è quella di metafisica come scienza che verte sulle cause e sui principi primi o supremi. La metafisica non mira alle cause particolari ma alle cause prime o supreme, le quali sono le cause generali che spiegano non questo o quell'ente, questo o quel settore particolare, ovvero la totalità delle cose, il complesso della realtà, il tutto, l'intero. La metafisica, dunque, è il tentativo che l'uomo compie di rispondere alla domanda sul perché ultimo di tutte le cose.

La seconda è quella nel libro IV Aristotele, mutando angolatura, ci parla della metafisica come di scienza dell'essere e, più precisamente, dell'essere in quanto essere. La metafisica studia la realtà in quanto tale, nella sua totalità, l'intero dell'essere. Studiare l'essere in quanto essere, ossia studiare l'intero dell'essere significa giungere a comprendere «le cause dell'essere in quanto essere», ossia i principi dell'essere come tale, vale a dire l'intero e i suoi fondamenti.

La terza è quella che nei libri centrali emerge, poi, come «scienza della sostanza». La parola «sostanza» traduce il greco *οὐσία* che, alla lettera, vorrebbe

---

<sup>24</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009, p. 70.

<sup>25</sup> Cfr. REALE, *Introduzione*, XII-XIV.

dire «essentità». La «sostanza» o *οὐσία* sarebbe il senso principale ed essenziale dell'essere. La metafisica è, quindi, come la scienza che studia il senso principale ed essenziale dell'essere.

La quarta è quella che troviamo formalmente espressa nei libri VI, XI e nel XII che caratterizza la metafisica come «teologia» o «scienza teologica». Studiare le cause prime significa anche cercare Dio, giacché «tutti ammettono che Dio sia una causa e un principio». La metafisica che studia l'essere in quanto essere (l'intero dell'essere) è diversa dalla fisica e «sta più in su della fisica», perché fa oggetto della sua indagine non solo il genere fisico dell'essere, ma anche il genere dell'essere che è superiore a questo, ossia l'essere della sfera del divino.

La quinta definizione è quella del libro II: la metafisica è definita anche «scienza della verità». Aristotele considera che conoscere il vero significa «conoscere la causa» e, in particolare, che conoscere la verità metafisica significa conoscere le cause che fanno essere vere le altre cose che da esse dipendono. Le cause più vere sono le cause supreme e, dunque, anche Dio e il Divino. La verità di cui parla Aristotele è identificata con l'essere stesso, dato che, come egli espressamente rileva «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere». Aristotele considera che la definizione della metafisica come scienza della verità chiarisce che l'oggetto della metafisica non è una particolare verità ma è la Verità ultima.

### **3. *L'uomo secondo la metafisica***

Heidegger spiega chiaramente che cosa significhi l'uomo in prospettiva metafisica nel suo saggio *Oltrepassamento della Metafisica*: «...l'uomo della metafisica, *l'animal rationale*, è posto e fissato come l'animale che lavora»<sup>26</sup>. Il filosofo sottolinea ancora nella sua opera *Lettera sull'«Umanismo»*, che l'umanesimo è sinonimo di metafisica<sup>27</sup>. Nell'umanesimo l'uomo è considerato come *animale razionale*. Questa determinazione dell'essenza dell'uomo non è falsa,

---

<sup>26</sup> HEIDEGGER, *Oltrepassamento della Metafisica*, 46.

<sup>27</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, 34.

ma è condizionata dalla metafisica. La metafisica pensa l'uomo partendo dall'*animalitas* e non pensa in direzione della sua *humanitas*. Si potrebbe dire che l'essenza dell'uomo stia nella dimensione di *animalitas*. L'uomo è l'animale che ha la *ratio*. Si potrebbe dire che l'uomo sia proprio animale ma la sua *ratio* fa la differenza con gli animali. L'uomo comunque rimane sempre legato alla sua *animalitas*.

Secondo la rappresentazione della metafisica, l'uomo è anzitutto come un essente fra gli altri dotato di certe facoltà. Quest'essenza così e così costituita, la sua natura, il che cosa e il come del suo essere, è in se stessa metafisica: animal (sensibilità) e rationale (il non sensibile). Rinchiuso così entro nella sfera metafisica, l'uomo rimane legato alla non esperita distinzione di essente ed essere<sup>28</sup>.

La metafisica non penetra nella verità dell'essere né illumina l'umanità dell'uomo perché essa pensa partendo dall'*animalitas* e non pensa in direzione della sua *humanitas*. Essa non comprende la relazione essenziale tra l'essere e l'esistenza. Tuttavia questo approccio pone l'uomo fra gli enti e l'uomo è come il centro per gli enti. «La metafisica è destino nello stretto senso che essa { ... } lascia i regni dell'uomo al vortice dell'essente, { ... }»<sup>29</sup>. Per questo motivo Heidegger è contro e rifiuta il termine umanesimo, perché esso rimane sempre nella concezione metafisica.

L'altra conseguenza è che l'uomo essenzialmente come un animale metafisico o *animale razionale* gode di questa qualità grazie alla ragione, non grazie a qualche sentimento, come l'angoscia. L'uomo si riduce solo alla capacità di pensare. Noi dimentichiamo altri sentimenti che costituiscono l'uomo nella sua integrità.

Non basta interpretare l'uomo come animale razionale, nell'umanesimo, l'uomo è come *subiectum*. Nella filosofia moderna, almeno a partire da Cartesio e

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, *Oltrepassamento della Metafisica*, 47.

<sup>29</sup> K. LÖWITZ, *Saggi su Heidegger*, trad. di Cesare Cases e Alessandro Mazzone, SE, Milano, 2006, p. 10

da Leibniz, l'unità del *subiectum* come *hypokeimenon* è ormai solo quella della coscienza. L'umanismo è la dottrina che assegna all'uomo il ruolo del soggetto, cioè dell'autocoscienza sede dell'evidenza, nel quadro dell'essere pensato come *Grund*, come presenza piena. Esso porta la conseguenza dove la relazione "tra" e "nel" mondo come un'opposizione soggetto-oggetto, cioè il mondo come oggetto dell'uomo.

Possiamo vedere che l'uomo della metafisica – in quanto *animal rationale* o anche quanto *homo faber*, ossia animale da lavoro anche – gravita sempre e soltanto intorno a se stesso. Esso si dimentica dell'essere<sup>30</sup>. L'umanismo conferma questa definizione considerando l'uomo come *subiectum*.

Possiamo concludere che la metafisica e l'antropologia tradizionale, come abbiamo visto, siano uguali. Esse interpretano l'uomo come *animal rationale*. Esse non partono dall'essere. Heidegger le ha criticate. Martin Buber lo dimostra chiaramente, dopo un'elaborazione e una discussione di come l'interpretazione heideggeriana delle quattro domande poste di Kant, siano criticate e da Heidegger confrontandole con la domanda sull'uomo.

Heidegger vuol porre come fondazione della metafisica non l'antropologia, ma l'ontologia fondamentale, vale a dire, la dottrina del *Dasein* come tale. Con *Dasein* (esserci) egli intende un ente (*Seiendes*) che ha un rapporto con il suo proprio essere e ne ha una comprensione<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> LÖWITZ, *Saggi su Heidegger*, 9.

<sup>31</sup> BUBER, *Il Problema dell'uomo*, 65–66. In questo libro Martin Buber critica Heidegger dicendo che in *Essere e Tempo*, Heidegger ha cercato di farci conoscere l'uomo mediante un'analisi della sua relazione con il suo proprio essere. Egli ha dato questa analisi in effetti sulla base di una separazione di quella relazione di ogni altro comportamento essenziale dell'uomo. Ma, secondo Martin Buber, per questa via non si può giungere a sapere che cosa sia l'uomo, bensì soltanto quale sia il suo limite. Si potrebbe anche dire: a sapere cosa sia l'uomo al limite – l'uomo giunto al limite dell'essere.

#### 4. *Critiche alla metafisica*

Come abbiamo visto, Aristotele definisce la metafisica come la scienza dell'essere in quanto essere e ricerca delle cause e i principi supremi<sup>32</sup>. Aristotele semplicemente pone la domanda su che cos'è l'essere dell'ente e quale è la loro causa suprema. Secondo Heidegger, la considerazione sulla metafisica di Aristotele porta come conseguenza l'oblio dell'essere. In questo contesto, la metafisica viene determinata come *onto-teo-logia*. Come ontologia, la metafisica considera l'essere come qualità o causa fondamentale dell'ente. Come teologia, la metafisica reduce l'essere al sopra ente o Dio, e, in tal modo oscura la differenza tra l'essere e l'ente.

La prima critica sulla metafisica è quella che ha concentrato sull'essere dell'ente dimenticando il problema dell'essere. Heidegger nota che la rinascita della «metafisica» sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi caduto nella dimenticanza<sup>33</sup>. La metafisica non elabora il problema dell'essere. Essa è caduta nell'in-autentico. Essa dá la priorità all'ente (*das Seiende*) oltre l'essere (*das Sein*) stesso. Essa ha il carattere di un oblio dell'essere.

Non meno ambiguo, però, dell'espressione sul problema dell'essere è parlare dell'oblio dell'essere (*Seinsvergessenheit*). Si afferma a buon diritto che la metafisica si pone pure la domanda sull'essere dell'essente; in base a ciò dovrebbe risultare una sciocchezza palese attribuire alla metafisica un oblio dell'essere. Ma se s'intende il problema dell'essere nel senso di problema riguardante l'essere come tale, allora, per chiunque si ponga dal nostro punto di vista, diviene chiaro che l'essere come tale risulta in realtà nascosto alla metafisica, resta obliato, e ciò in maniera così radicale che la dimenticanza dell'essere, col cadere essa stessa in oblio, viene a costituire l'impulso, ignoto ma costante, che sollecita il domandare metafisico<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 133.

<sup>33</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 13.

<sup>34</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, 30.

Heidegger nota fortemente questo punto nella sua opera *Lettera sull'«Umanismo»*<sup>35</sup>, egli ci dimostra che la metafisica addirittura non pone la questione della verità dell'essere e non s'interroga sulla relazione tra l'essere e l'uomo e essa si fonda sull'oblio dell'essere.

La metafisica non domanda della verità dell'essere stesso. Perciò, essa non domanda neppure mai in che modo l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere. Non solo metafisica non ha ancora posto finora questa domanda, ma questa domanda è inaccessibile alla metafisica in quanto metafisica<sup>36</sup>.

Heidegger come sappiamo addebita ad Aristotele la responsabilità principale dell'oblio dell'essere in cui è caduta tutta la filosofia occidentale dopo di lui. Tutta la filosofia occidentale allontanandosi da alcune primissime intuizioni dei presocratici e specificamente di Parmenide e di Eraclito, è un "oblio dell'essere", una riduzione dell'arco intenzionale della questione dell'essere, *seinsfrage*, dentro l'ambito delle caratterizzazioni dell'essere come l'idea, Dio, la Materia, lo Spirito. L'errore di Aristotele, secondo Heidegger, sta nell'aver trasformato la metafisica da ontologia in *onto-teologia*, dallo studio dell'essere in quanto essere allo studio di una sostanza particolare, sia pure la sostanza prima, Dio.

La seconda obiezione di Heidegger è la critica all'assioma metafisico tradizionale cioè *ex nihilo nihil fit* che significa dal Niente non viene nulla. Si deve rovesciare come *ex nihilo omne ens qua ens fit* che significa dal Niente viene ogni ente in quanto ente. Questo significa che l'essere dell'ente si colloca dentro al mondo, come veniente alla luce che l'esserci proietta nel suo progettare di contro alla concezione dell'essere come semplice-presenza.

---

<sup>35</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera Sull'«Umanismo»*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2011. Cfr. J. A. MERINO, *Umanesimo e Civiltà secondo M. Heidegger*, in *Tracce Heideggeriane. Centenario della nascita di M. Heidegger: 1889-1989*, a cura di J.A. Merino – G. Ripanti, Ed. Antonianum, Roma, 1990. La *Lettera sull'«umanesimo»* è lo scritto che Heidegger fece pervenire a Jean Beaufret nel dicembre del 1946 in risposta agli interrogativi da questi rivoltigli in una lettera del 10 novembre. Risponde alla domanda di J. Beaufret, un filosofo francese, su «*Come ridare un senso alla parola "umanesimo"*». Si potrebbe dire che la domanda di J. Beaufret sull'umanesimo è il punto di partenza di questa lettera. Quindi, possiamo capire che Heidegger vuole salvare la parola "umanesimo" perché essa ha perso il suo significato convertendosi in "metafisica".

<sup>36</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, 44.

Questo punto Heidegger lo prende in esame nella sua opera *Che cos'è la Metafisica?* Il Niente appartiene dell'essere. Per Heidegger il problema del Niente è il problema dell'essere. Per questo motivo l'essere è simile al Niente<sup>37</sup>. Il Niente è la negazione dell'universalità dell'ente, il puro e semplice non-ente. Sappiamo che la caratterizzazione del Niente è la negazione completa della totalità dell'ente.

Il Niente non è un oggetto, né in generale un ente. Il Niente non si presenta per sé, né accanto all'ente a cui per così dire inerisce. Il Niente è ciò che rende possibile la manifestazione dell'ente come tale per l'esserci umano. Il Niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essere essenziale (*Wesen*) stesso. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del Niente<sup>38</sup>.

Nella sua opera dell'*Introduzione alla Metafisica*, Heidegger dimostra che ulteriormente la domanda metafisica fondamentale è «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla»<sup>39</sup>. Questa è la prima di tutte le domande e una domanda metafisica fondamentale. Essa cerca di capire il fondamento dell'essente in quanto essente. A suo parere, cercare il fondamento significa indagare la ragione e investigare. Tutto ciò che viene investigato si rapporta al fondamento. Secondo Heidegger questa domanda e le investigazioni non sono sufficienti. La domanda metafisica sull'essente dimentica il problema dell'essere (nulla). Quindi, l'investigazione, come termine delle scienze che non domandano sul Nulla, non può arrivare tuttavia al Nulla (essere).

Dal canto suo, c'è un'urgenza in cui la metafisica deve dirigere la sua domanda centrale, cioè l'essere dell'ente alla domanda fondamentale che cosa è essere, la questione del senso dell'essere (*Seinsfrage*). «Avviene così che la domanda “Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla” ci costringe a porre la domanda preliminare (*Vor-frage*): “che cosa ne è dell'essere?” (*Wie steht es um das*

---

<sup>37</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, 46.

<sup>38</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la Metafisica?*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2001, p. 56.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, 13.

*Sein?*)<sup>40</sup>. Vuol dire che la domanda «*che cosa ne è dell'essere?*» si trova, come domanda preliminare, inclusa nella nostra domanda-guida metafisica «*Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla*». Secondo Heidegger la domanda «*che cosa ne è dell'essere?*» è una domanda originale e profonda. La domanda interroga sulle entità in quanto tale e in tutta (o nella filosofia greca si dice *physis*).

Nella relazione con l'angoscia (*Angst*), Heidegger considera che l'angoscia (*Angst*) rivela il Niente. Il Niente si scopre nell'angoscia ma non come ente<sup>41</sup>. Come ha spiegato in *Essere e Tempo* nel capitolo 40<sup>42</sup>, l'angoscia rappresenta la situazione emotiva fondamentale e come apertura eminente dell'esserci. Per comprendere meglio che cos'è l'angoscia, il filosofo prende in considerazione la distinzione tra l'angoscia e la paura. La differenza tra loro è quella della paura, è sempre paura di qualcosa, dunque, ha per oggetto, ad esempio, la paura dei cani o la paura del buio. L'angoscia è, tuttavia, rivelata come ha paura “del niente”. Esso significa che l'angoscia non teme questo o quell'ente, ma piuttosto si sente sprofondare nell'insignificanza di tutto il suo mondo, non può però indicare qualcosa che gli faccia paura. Vuol dire non ha uno o degli oggetti.

La terza critica è quella il filosofo ha negato la caratteristica della metafisica in generale ossia l'*existentia*. Il suo argomento è quella l'*existentia* nella metafisica e nell'ontologia tradizionale significa qualcosa come la *semplice-presenza*<sup>43</sup>. Nella tradizione filosofica europea o occidentale che si fonda sulla metafisica l'essere viene addirittura pensato sul modello della semplice-presenza. A questo punto, il filosofo considera che la metafisica aveva fallito nel considerare la differenza ontologica tra essere e ente. «*The forgetfulness of Being is the forgetfulness of the*

---

<sup>40</sup> HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, 43.

<sup>41</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, 52. L'angoscia è come il punto centrale nella opera *Essere e Tempo* e anche *Che Cos'è la Metafisica?*. Essa spinge l'uomo-Esserci (Da-sein) si contempla sull'essere.

<sup>42</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 225-233.

<sup>43</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 60. Cfr. M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della Metafisica*, in *Saggi e Discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 49.

*difference between Being and entities»*<sup>44</sup>. Questa dimenticanza sulla differenza ontologica è, al canto suo, uguale alla dimenticanza dell'essere.

Metafisica è tutto il pensiero occidentale in quanto non ha saputo mantenersi al livello della trascendenza costitutiva dell'esserci, mettendo l'essere sullo stesso piano dell'ente. ... fin dagli inizi della storia del pensiero occidentale, la filosofia si pone il problema dell'essere dell'ente, cioè di che cosa sia ciò che costituisce l'ente come tale ...; ma, ponendosi questo problema, il pensiero tende immediatamente a risolverlo in modo errato, cioè a pensare l'essere solo come il carattere comune di tutti gli enti, come una specie di concetto generalissimo e astrattissimo..., ricavabile dall'osservazione di ciò che tutti gli enti hanno di comune. Ma, gli enti vengono pensati come semplici-presenze; anche l'essere, dunque, viene pensato, in tutta la storia della filosofia occidentale, come semplice-presenza, cioè sul modello dell'ente...<sup>45</sup>.

La quarta critica, per quanto riguarda dell'uomo, di Heidegger nega la definizione dell'essenza dell'uomo come *animal rationale* o *homo faber* e l'uomo come *subiectum*. In questa considerazione, Heidegger stimola a pensare in modo più profondo, cioè a pensare sull'essere perché l'uomo (*Esserci-Dasein*) è il pastore dell'essere. Egli ci aiuta a restituire il senso che la parola umanesimo esige e che determina la vera *humanitas*, l'essenza dell'uomo. L'uomo, attraverso il linguaggio, deve innestarsi con la verità dell'essere perché in questo modo può recuperare la sua l'essenza. Egli dimostra che l'essenza dell'uomo riposa nella sua e-sistenza. «L'esistenza così intesa non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l'essenza dell'uomo conserva la provenienza della sua determinazione»<sup>46</sup>. Di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo nella relazione al modo umano di «essere». Per questo motivo Heidegger afferma che l'essenza dell'uomo sta nella relazione con l'essere ed è determinata dall'essere stesso. Quindi, secondo Heidegger «L'uomo è piuttosto

---

<sup>44</sup> V. GEORGE, *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, Cultural heritage and contemporary change, series IIIB, South Asia, Vol. 2, Washington DC, 2000, p. 22.

<sup>45</sup> G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Editore Laterza, Roma – Bari, 2010, p. 61-62.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, *Lettera Sull'«Umanismo»*, 46.

“gettato” dall’essere stesso nella verità dell’essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell’essere, affinché nella luce dell’essere l’ente appaia come quell’ente che è»<sup>47</sup>.

Possiamo osservare che la caratteristica fondamentale della metafisica è l’oblio dell’essere, oblio avvenuto già all’inizio della metafisica stessa con Platone e Aristotele fino a Nietzsche, e anche il presupposto della presenza permanente dell’essere (la concezione dell’essere come semplice-presenza). La metafisica pensa l’ente nel suo essere, ma dimentica l’essere stesso, il suo senso o la sua verità. Essa, pensando solo la verità dell’ente nel suo essere, dimentica di pensare la verità dell’essere. L’oblio dell’essere è comunque un modo determinato di pensare l’essere. L’essere viene concepito quindi a partire dalla semplice-presenza (*Vorhandenheit*), cioè si tratta del modo d’essere delle cose in quanto semplicemente sussistenti, presenti di fatto dentro il mondo, come vengono considerate, ad esempio, dal punto di vista scientifico. Questa concezione, come abbiamo visto, che sostanzializza e reifica l’essere, ha determinato anche il modo in cui è stato sempre pensato l’ente umano: definirlo come animale razionale, anima o soggetto significa sempre, per Heidegger, pensarlo secondo la semplice-presenza che è invece propria di altri enti.

### **III. Essere**

Sappiamo che il centro del pensiero, la questione capitale e il filo conduttore della ricerca di Heidegger è la domanda sul senso o sull’essenza dell’essere. La ricerca heideggeriana è tornare all’essere, al puro essere, alla luce dell’essere. In questa sezione elaborerò brevemente la questione e il problema dell’essere e la natura dell’essere.

---

<sup>47</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull’«Umanismo»*, 56.

## 1. *La questione e il problema dell'essere*

Heidegger dice che ogni filosofo pensa solo un pensiero fondamentale. Egli ha citato quel passo famoso di Platone nel prologo di *Essere e Tempo*.

È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete propriamente quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplessità<sup>48</sup>.

Possiamo capire che Heidegger voglia chiarire il problema del senso dell'essere. Egli critica anche la nostra dimenticanza del problema del senso dell'essere in questa epoca. La domanda del problema del senso dell'essere, quindi, non è soltanto un punto di partenza di tutto il pensiero di Heidegger, ma anche come il cuore del suo pensiero filosofico.

Giovanni Reale, nell'introduzione della *Metafisica* di Aristotele, dimostra che la dottrina dell'essere ha una storia che risale a Parmenide e al suo poema filosofico *Sulla Natura*, che resta una pietra miliare nella storia dell'ontologia e segna il cominciamento stesso dell'ontologia. L'essere, per Parmenide, è il puro essere, vale a dire il puro positivo che si contrappone al puro negativo (il non-essere). Orbene, l'essere è e il non-essere non è, il che significa: se c'è l'essere, non può esserci il non-essere; infatti, è impensabile (pensare è sempre e solo pensare l'essere) e indicibile (dicibile è sempre e solo qualcosa che è). Secondo Reale, potremmo correttamente denominare questa concezione di Parmenide una concezione *integrale* e *univoca* dell'essere, poiché ammette una sola accezione dell'essere, un'accezione assoluta, la quale comporta una corrispettiva accezione altrettanto univoca e assoluta del non-essere.

Nella *Metafisica E, 1/2, 1026a 15–b2*<sup>49</sup> Aristotele ha dimostrato che l'essere ha i quattro significati: (1) l'essere accidentale, (2) l'essere come vero e il non essere come falso, (3) l'essere come le categorie (per esempio l'essenza, la qualità,

---

<sup>48</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 10.

<sup>49</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 273.

la quantità, il dove, e tutte le restanti), (4) l'essere come potenza e atto. Poiché, dunque, l'essere ha molteplici significati, dobbiamo trattare, in primo luogo, dell'essere come accidente e dimostrare che di esso non c'è nessuna scienza. Secondo Heidegger, considerando le differenze dei significati dell'essere nasce una domanda: che cosa è il senso essenziale dell'essere?

Nel primo capitolo di *Essere e Tempo*, Heidegger analizza tre pregiudizi con cui la natura dell'essere si è tradizionalmente fraintesa.

Il primo presenta l'essere come il concetto «più generale di tutti». In questo contesto, l'essere si vede come altri ente ed è il più generale ente per astrazione. Ad esempio, vediamo degli abeti, delle querce, delle viti e, facendo astrazione, li comprendiamo come “essere dell'albero (*treeness*)”. In seguito, le forme degli alberi, dei cespugli e dei fiori li astraiano, rendendoli “l'essere della pianta (*plantness*)”. Finalmente, giungiamo a “l'essere degli enti (*beingness*)”. Secondo Heidegger, la generalità dell'«essere» non è come la generalità del tipo dei generi. L'essere oltrepassa tutti generi e le specie. Per questo motivo, l'ontologia medievale chiama questo processo *transcendens*. Aristotele e S. Tomaso avevano evidenziato la generalità dell'«essere». Il problema aristotelico è, tuttavia, l'unità dell'essere rispetto alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, come l'*unità dell'analogia*. Dunque, affermare che la generalità dell'essere non significa che essa sia pure più chiaro dei concetti. Secondo Heidegger, il concetto di «essere» è anzi il più oscuro di tutti e, quindi, dobbiamo fare una ricerca ulteriore.

Il secondo è il concetto dell'«essere» come indefinibile. Heidegger in questo ci avverte che l'essere non si può definire come un ente. Egli afferma che l'«essere» è indefinibile perché non si può determinare né partendo da concetti superiori né movendo da nozioni inferiori. Più precisamente esso non può venire colto allo stesso modo di qualcosa che è, e neppure utilizzando i predicati che possono essere attribuiti agli enti. Quindi, l'essere non è qualcosa come l'ente perché esso trascende in tutti i generi e le specie, ma esso è la condizione di pensabilità di ogni ente. In questo punto viene espressa da Heidegger quella «differenza ontologica»

che, appunto, si apre tra essere ed ente<sup>50</sup>. Dunque, l'indefinibilità dell'essere non dispensa dal problema del suo senso, ma, al contrario, esso dimostra solo che l'essere non è uguale come ente.

Il terzo punto afferma che l'essere è un concetto ovvio. Infatti, ognuno comprende in qualche modo che cosa significhi «essere», e, solo per questo motivo è possibile il suo rapporto con gli «enti». Prendiamo un esempio: sappiamo il significato per cui diciamo che «il cielo è azzuro» e «sono contento». Il significato è e *sono* e «essere» è tanto chiaro e ovvio che non bisogna domandare che cosa significhi. Ma, secondo Heidegger questa comprensione media dimostra soltanto un'incomprensione e non possiamo capire chiaramente che significa «essere». Essa rende manifesto che in ogni comportamento e in ogni modo di essere che ci ponga in relazione con l'ente in quanto ente si nasconde un enigma. Dunque, l'«essere» sta ancora nell'oscurità.

Il problema dell'essere, quindi, secondo il filosofo è quello che l'essere sta ancora nell'oscurità e non abbiamo una risposta alla questione del senso dell'essere. Egli afferma che dobbiamo cercare il senso dell'essere perché questa domanda è una domanda fondamentale e concreta alle altre domande. Domanda fondamentale significa che essa pone la fondazione, la base per l'indagine nell'ente. Essa ha il significato ontologico che si riferisce all'essere. Per capirlo bene Heidegger scrive precisamente:

La ricerca ontologica è certamente più originaria che la ricerca ontica delle scienze positive. Ma resta anch'essa ingenua e opaca se le sue indagini intorno all'essere dell'ente non prendono in esame il senso dell'essere in generale. E proprio il compito ontologico di una genealogia dei diversi possibili modi d'essere, che non costruisca per deduzione, abbisogna di una chiarificazione anticipata di ciò «che intendiamo propriamente con l'espressione “essere”». Il problema dell'essere mira perciò alla condizione a priori della possibilità non solo delle scienze che studiano l'ente, che è tale in questo o quel modo, e che si muovono quindi già sempre in una

---

<sup>50</sup> Cfr. F. ADRIANO, *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci Editore, Roma, 2010, p. 39.

comprensione dell'essere ma anche delle ontologie stesse che precedono le scienze ontiche e le fondano<sup>51</sup>.

Possiamo vedere un punto centrale del pensiero dell'essere di Heidegger è una distinzione ontologica (*ontologische Differenz*) tra *das Sein*, l'essere and *das Seiends*, l'ente. Egli considera che l'essere (*das Sein*) non è l'ente (*das Seiends*). Infatti, nel *das Sein* l'essere è come soggetto oppure argomento proprio dalla domanda filosofia e nel *das Seiends*, l'ente, invece, è come soggetto oppure argomento della conoscenza scientifica e quotidiana. Secondo Heidegger l'indagine ontologica è l'indagine preliminare, cioè l'interpretazione dell'ente nel suo essere. La ricerca ontica delle scienze viene fondata su questa indagine preliminare. L'essere è, quindi, il fondamento dell'ente.

Possiamo prendere un esempio. Il tavolo, il muro, la pietra, il libro, la città, l'uomo e il mondo indicano degli enti (*Seiende*). La conoscenza scientifica e quotidiana cerca di capire questi enti. L'essere (*das Sein*) non è uno di loro ove l'essere si veda come gli altri enti. Possiamo immaginare che l'essere (*das Sein*) è un fondatore degli enti, ma non è il concetto più generale di ente, facendo astrazione come abbiamo già visto prima. L'essere oltrepassa o trascende il concetto più generale di tutti enti. L'essere è per questo motivo trascendenza.

Heidegger afferma ancora che l'essere non è Dio, neppure qualche fondamento del mondo. L'essere (*das Sein*) è più esteso di tutti gli enti, e, tuttavia, è più prossimo all'uomo di qualsiasi ente, si tratti di pietre, animali, opere d'arte, macchine, angeli o Dio. L'essere è ciò che è più prossimo all'uomo, e, tuttavia rimane estremamente lontano da lui<sup>52</sup>. Tutta l'opera di Heidegger è rivolta a questo intento essenziale di ricondurre il pensare «a ciò che merita di essere pensato», vale a dire l'essere.

---

<sup>51</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 23.

<sup>52</sup> Cfr. MONDIN, *Storia della Metafisica Vol I*, 279.

## 2. *La natura dell'essere*<sup>53</sup>

Possiamo capire la natura dell'essere nella relazione coll'«insieme dei Quattro» (*Geviert*) e consideriamo le caratteristiche dell'essere e il rapporto tra l'essere e l'esserci e tra l'essere e gli enti. In questa parte si spiegherà cosa significa la natura dell'essere insieme ai «Quattro» (*Geviert*), vale a dire la terra, il cielo, le divinità ed i mortali; vedremo le caratteristiche dell'essere e considereremo alla fine la relazione tra l'essere e l'esserci che dimostra la differenza con la relazione tra l'essere e gli enti.

### a. L'insieme dei quattro

Heidegger usa il termine tedesco “*Geviert*” per metterle in relazione all'essere. Secondo l'etimologia, questa parola è composta dal termine “*Vier*”, che significa il numero quattro, e dal prefisso “*ge*” che ha un significato collettivo. Il termine “*Geviert*”, come si è usato da Heidegger, quindi, è tradotto come «insieme dei Quattro». L'«insieme dei Quattro» è l'incrocio di Terra, Cielo, Divini e Mortali. Heidegger chiarifica il senso del «insieme dei Quattro» nella relazione alla cosa / all'ente (*das Ding*). La cosa / l'ente si deve comprendere nella relazione con i quattro “aspetti” dall'essere vale a dire la terra, il cielo, le divinità ed i mortali. «‘Earth’ and ‘sky’ constitute the natural ‘component’ of Being, while ‘divinities’ and ‘mortals’ constitute the divine and the human ‘components’ of Being respectively»<sup>54</sup>.

Per Heidegger l'essere dell'ente si può comprendere, se l'essere dell'ente si considera nella relazione a questi quattro aspetti dell'essere. Prendiamo un fiore come esempio. L'essenza autentica del fiore si può considerare solo nella relazione all'«insieme dei Quattro»: la terra dove il fiore si è cresciuto; il cielo che gli dà il sole e la pioggia; le divinità che portano onore al fiore; ed i mortali lo introducono

---

<sup>53</sup> Cfr. GEORGE, *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, 17-29. George ha elaborato molto bene su questo tema nel primo capitolo del suo libro. Seguo la sua spiegazione per capire la natura dell'essere, le caratteristiche dell'essere, e il rapporto tra l'essere e l'esserci e tra l'essere e gli enti.

<sup>54</sup> GEORGE, *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, 18.

alla gioia. L'unità di questi «insieme dei Quattro» (quattro aspetti dell'essere), secondo Heidegger, costituisce l'essere del fiore. Heidegger chiama l'unità della terra, il cielo, le divinità ed i mortali come "l'essere dell'ente" (*thinging of the thing*).

#### b. Le caratteristiche dell'essere<sup>55</sup>

Nella storia della filosofia heideggeriana, il pensiero di Heidegger si divide in due fasi: la prima fino a *Sein und Zeit* e agli scritti pubblicati nel 1929, in cui la questione dell'essere è affrontata partendo dall'esserci e la seconda, successiva alla «svolta» (*Kehre*), in cui l'analitica esistenziale è abbandonata e l'essere è pensato come «evento-appropriazione» (*Ereignis*)<sup>56</sup>.

L'evento-appropriazione è l'ambito in sé risonante grazie al quale l'uomo e l'essere si porgono e raggiungono l'un l'altro (*einander erreichen*) nella loro essenza, ottengono ciò che è loro essenziale, nella misura in cui perdono la determinazione che la metafisica ha assegnato loro. Pensare l'evento (*Ereignis*) in quanto evento-appropriazione (*Er-eignis*) significa contribuire costruttivamente alla costruzione di quest'ambito in sé risonante<sup>57</sup>.

Nella *Lettera sull'«umanismo»*, dice che il pensiero dell'essere si può vedere e che tutto parte dall'essere.

---

<sup>55</sup> Cfr. GEORGE, *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, 24-28. Ho seguito la spiegazione di George che secondo me ci aiuta a capire le caratteristiche dell'essere.

<sup>56</sup> Cfr. MONDIN, *Storia della Metafisica Vol I*, 614-615. Mentre nel progetto iniziale la metafisica di Heidegger era sostanzialmente antropocentrica, nel nuovo progetto, elaborato dopo la *Kehre*, essa diviene assolutamente ontocentrica. Inoltre, mentre in *Essere e tempo* egli aveva tentato di costruire una metafisica dal basso (partendo dall'Esserci), negli scritti successivi, a partire dall'*Introduzione alla metafisica*, egli costruisce tutta la sua metafisica dall'alto (partendo dall'Essere). Così, mentre nella prima versione, nonostante le molte critiche mosse ad Aristotele, Heidegger aveva seguito l'impostazione aristotelica, poi, nella seconda versione, egli sposa l'impostazione Platonica. Ma, diversamente da Platone e dai neoplatonici, i quali avevano inteso l'*alto* in senso verticale e atemporale, Heidegger concepisce l'*alto* in senso orizzontale e storico. Sostanzialmente tutta la costruzione ontologica di Heidegger riproduce il paradigma neoplatonico. Egli condivide il concetto neoplatonico dell'assoluta trascendenza (ontologica, logica e semantica) del principio primo e quello del progressivo impoverimento degli enti, man mano che questi si allontanano dalla loro fonte originaria (sia essa l'Uno o L'essere).

<sup>57</sup> HEIDEGGER, *Identità e Differenza*, 46.

Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire (*ereignet*) dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolta dell'essere<sup>58</sup>.

Comunque, nei suoi scritti, in modo particolare dopo *Essere e Tempo*, l'essere è pensato come «evento-appropriazione» (*Ereignis*). Egli dà tante designazioni dell'essere. Heidegger usa delle metafore e delle immagini per comunicarlo.

Primo, l'essere è l'immediatezza (*being is the immediate*). L'essere fa mediazione tra gli enti e stabilisce una relazione mutua fra di loro. Gli enti vengono mediati dall'essere e essi si chiamano “mediato” (*mediated*). L'essere, il quale è la sorgente da questa mediazione, non è mediato da altre cose, se non da se stesso. L'essere è un andare-avanti, un'apparizione o una manifestazione e un'apertura che permette agli enti di essere presenti e legati gli uni agli altri. L'andare-avanti, l'apparizione o la manifestazione e l'apertura vengono dall'essere e sono nell'essere. L'essere è, quindi, l'Immediatezza. L'essere se stesso è assolutamente definitivo e non ha bisogno di alcuna forma di mediazione a manifestare se stesso all'esserci (*Dasein*) e agli enti.

Secondo, l'essere è l'avvento (*being is the advent*). L'essere è essenzialmente una presenza. La maniera in cui l'essere manifesta se stesso è la venuta (*Avvento*). L'essere avanza sempre all'essere. La sua venuta è temporale ma essa non si limita dal periodo del tempo misurato dall'uomo. Lo chiamiamo il tempo oggettivo, intra-temporale (*Innerzeitigkeit*), per cui possiamo fare i conti col tempo come nell'uso di orologio. Ogni l'ente sta nel tempo. La venuta dell'essere

---

<sup>58</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, 35.

invece sta nel tempo originale (*Zeitlichkeit*) ed è sempre nuova ed originale. Il tempo originale (*Zeitlichkeit*) si basa nella temporalità dell'esserci<sup>59</sup>.

Terzo, l'essere è lo spirito (*being is the spirit*). L'essere è lo Spirito perché non solo fa presente ogni ente, ma anche unisce tutti gli enti. L'essere sistema tutti gli enti nel modello o nello schema della relazione il quale esso è come Onnipresenza, ha la capacità di essere presente in ogni luogo. In questa maniera dell'essere come lo Spirito, l'essere diventa diritto il quale l'Immediatezza e fa mediazione ad ogni relazione tra gli enti.

Quarto, l'essere è alcune-felicità (*being is the glad-some*). L'essere si caratterizza come le alcune-Felicità (*das Heitere*). Questo termine spiega che l'essere nei termini della metafora della luce. Le alcune-Felicità non indicano solo lo splendore della luce, ma anche la serenità, la felicità o l'allegria e la piacevolezza associati alla gioia. L'essere, le alcune-Felicità (*das Heitere*), sono la sorgente della gioia, la felicità dell'uomo e comunica la felicità e la luce. Con il suo splendore, l'essere, alcune-Felicità (*das Heitere*), manifestano la disposizione dell'uomo, quindi, l'uomo che può aprire se stesso all'essere.

Quinto, l'essere è il santo (*being is the holy*). Quando l'essere, come le alcune-Felicità (*das Heitere*) con la loro luce, guarda e mantiene l'integrità degli enti, l'essere dà se stesso come il Santo. Le alcune-Felicità (*das Heitere*) e il Santo, quindi, sono uno e lo stesso. L'essere, come il Santo, ha due caratteri. Il primo carattere è quello per cui la venuta dell'essere rompe o interrompe tutto lo schema o

---

<sup>59</sup> In questo punto, non intendo ad elaborare il tema del tempo secondo Heidegger. La spiegazione sul tempo occuperebbe molto tempo e non si può fare in questo lavoro. Per questo motivo, basta per noi capire che In *Essere e Tempo*, Heidegger indica due concetti del tempo. Uno è *Innerzeitigkeit* e altro è *Zeitlichkeit*. *Innerzeitigkeit* indica il tempo oggettivo dell'orologio o dei tanti strumenti per misurare il tempo. Il tempo si può immaginato come una sequenza di punti del tempo che emerge uno dopo altro. Si dice che il punto passato è il tempo passato; stiamo qui ora è presente; e il tempo che verrà è il futuro. Esso lo si usa solo per gli enti (*Seiende*). *Zeitlichkeit*, invece, indica il tempo originario. Si usa solo per l'esserci (*Dasein*). L'esserci è *zeitlich*, cioè fa il tempo; l'esserci non è passivo ma sta nel tempo in modo attivo, fa il tempo. Per esempio, se aspettiamo il pranzo, il cane aspetta "passivo" nel tempo, l'esserci, invece, può significare il tempo che sta aspettando. Questa è la differenza. Per capire meglio, si può vedere la spiegazione di Martin Heidegger. Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 474-511.

il modello della vita quotidiana dell'esserci e apre l'esserci nel *milieu* dell'essere. Il secondo carattere è quello per cui l'essere, come lo Spirito, è il "cuore" eterno degli enti perché esso è la sorgente più profonda dalla loro presenza e il loro tempo originale.

Sesto, l'essere è la sorgente (*being is the source*). Heidegger caratterizza l'esserci come la Sorgente, il che non significa che la Sorgente si nasconda sulla terra. L'essere, come Sorgente non si nasconde, piuttosto l'essere rivela se stesso. Al momento della sua rivelazione come Sorgente, l'essere nasconde se stesso. Secondo il filosofo l'essere indica che esso è essenzialmente una sovrabbondanza. L'essere dà se stesso continuamente e supera se stesso. In questo punto, l'essere ci dà l'idea che l'essere superi se stesso per dare se stesso continuamente come fa la Sorgente. L'essere, come la Sorgente, si può vedere; l'essere, in quanto tale, non ha bisogno di altro per esistere.

Settimo, l'essere è la distesa (*being is the expanse*). L'essere, come Distesa, viene visto come un campo aperto o un'area larga è completamente libera. In questa area l'essere raccoglie ogni ente in se stesso e ogni ente verso l'uno l'altro e ogni ente può restare in se stesso e tra se stessi. L'essere, come la Distesa, è un processo che raccoglie gli enti ed è un orizzonte in cui gli enti possono raccogliersi insieme.

Ottavo, l'essere è la semplicità (*being is the simple*). Essere, come Semplicità, nel senso che l'essere è uno e non si può costituire da altre cose. La sua potenza non consiste nella forza e nel controllo, ma nell'insistenza. Esso si manifesta all'uomo (*esserci*) senza mediazioni fuori da se stesso e aspetta l'uomo a discernere a modo suo. L'esserci, come la Semplicità, sembra sempre nascosto ma è un modo efficace di manifestare o portare se stesso verso l'uomo. L'essere si avvicina verso l'uomo con la Semplicità e lo sollecita ad abbandonare se stesso nell'essere.

Nono, l'essere è apertura (*being is the open*). Essere, come Apertura, è "non nascondere" (*das Unverborgene*). L'apertura include la dimensione della relazione,

in cui le potenzialità dell'esserci vengono portate nella parte anteriore o davanti. Essere, come l'Apertura, è il reame ove l'esserci (*Dasein*) s'incontra con "l'essere conosciuto" (*to-be-known*). Questa è la sfera nella quale le potenzialità dell'esserci si usano in termini di contatto attuale con gli enti. Gli incontri dell'esserci accadono nell'aperta. L'essere, come l'Apertura, dà l'esserci (*Dasein*) con il reame o la sfera in cui tutti gli incontri accadono.

Decimo, l'essere è il processo di raccolta (*being is the gathering-process*). Essere, come processo di Raccolta, porta gli enti nell'unità per farli stare insieme. Portare gli enti insieme nel processo della Raccolta non significa metterli insieme in modo disorganizzato, invece metterli fianco a fianco secondo una forma in modo organizzato. Essere, come il processo della Raccolta, quindi, indica che l'essere porta gli enti insieme nell'unità in modo organizzato.

Possiamo concludere che con tutte le metafore e le immagini di prima, Heidegger considera nei suoi scritti, in modo particolare dopo *Essere e Tempo*, che l'essere è pensato come «evento-appropriazione» (*Ereignis*). In questo significato noi sappiamo che non è l'uomo che determina l'essere, al contrario, secondo Heidegger l'essere stesso manifesta se stesso all'uomo attraverso il linguaggio. «*Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora*»<sup>60</sup>.

### **3. *Essere, esserci ed ente***

Per capire meglio il concetto di essere, Heidegger indica ed evidenzia che la relazione tra l'essere e l'esserci e tra l'essere e gli enti è diverso. La prima è una relazione "d'identità" e la seconda è una relazione "di differenza". Quest'ultima relazione, tra l'essere e gli enti, si può capire soltanto se si mette in riferimento alla relazione tra l'essere e l'esserci.

---

<sup>60</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, 31.

a. La relazione tra l'essere e l'esserci

Heidegger indica che la relazione tra l'essere e l'esserci è una relazione speciale. Esserci solo può domandare sull'essere perché esso è aperto all'essere.

Il problema del senso dell'essere è il più vuoto; ma esso, nel contempo, porta con sé la possibilità della propria più radicale individuazione in ogni singolo Esserci...L'universalità del concetto di essere non contrasta con il carattere "specifico" della ricerca, cioè non impedisce di raggiungere tale concetto lungo la via dell'interpretazione specifica di un determinato ente, l'Esserci, in cui dev'essere reperito l'orizzonte della comprensione e dell'interpretazione possibile dell'essere<sup>61</sup>.

La relazione con l'essere si chiama esistenza (*existenz*). Per il filosofo l'esistenza (*existenz*) indica unicamente l'ex-sistere della vita umana, il suo «*star-fuori*» ed essere esposta al «poter essere» che essa è, e che esige di essere progettata e decisa.

La relazione tra l'essere e l'esserci, per Heidegger, si può considerare come una relazione d'identità: 'A' è 'A'. Nel senso dell'identità di Parmenide, Heidegger traduce questo principio dell'identità: 'A' è uguale ad 'A'. "È" nel principio dell'identità dimostra l'idea che ogni ente è, in se stesso, uguale con se stesso. In altre parole, c'è un'identità per ogni ente. Il principio dell'identità si predica sull'essere degli enti il quale tiene gli enti nella loro unità e funge da principio dell'identità<sup>62</sup>.

Egli vorrebbe dire che, nella relazione tra l'essere e l'esserci, nel principio dell'identità non soltanto l'uomo (esserci-*Dasein*) appartiene all'essere ma l'essere appartiene all'uomo (*Dasein*).

---

<sup>61</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 55.

<sup>62</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Identità e Differenza*, 27-42.

Belonging-together is not only man's belonging to Being, but also Being's belonging to man...Being presences and abides in man by making a claim on him. Thus, Being draws (an-geht) man near it<sup>63</sup>.

La presenza dell'essere è solo nell'uomo (esserci). L'essere abita nell'uomo (esserci). L'esserci è sempre aperto all'essere. Esso ascolta e risponde all'essere.

Man (Dasein), though an entity in the totality of beings, is distinctive in that, as thinker of Being a dweller in the nearness of Being, he is open to Being and stands, as it were, face to face with Being. Then, man (Dasein) is oriented toward Being. In this orientation and openness towards Being, man (Dasein) listens and responds to Being<sup>64</sup>.

Secondo Heidegger, sebbene la relazione tra l'essere e l'esserci abbia caratteristiche particolari, l'essere è, tuttavia, diverso dall'esserci. L'essere che si potrebbe dire stimola l'esserci a capirlo. Esso apre se stesso all'esserci. La loro relazione è fondamentale e la fondazione delle altre relazioni. Si tratta che solo nella relazione all'esserci (*Dasein*) che appartiene all'essere si può capire l'essere degli enti.

#### b. La relazione tra l'essere e l'ente

Lo stesso filosofo considera che l'essere (*das Sein*) è come l'essere dell'ente. Ogni ente (*Seiende*) deve essere capito in relazione all'essere. Si potrebbe dire che l'essere è sempre l'essere dell'ente e l'ente è sempre l'ente dell'essere. «{Ente} appartiene alla verità dell'essere che mai l'essere è essenzialmente (*west*) senza l'ente, e che mai un ente è (*ist*) senza l'essere»<sup>65</sup>.

Egli indica che la relazione tra l'essere e l'ente è la relazione di “differenza”. Heidegger chiama questa differenza “differenza ontologica”. L'ente (*Seiende*) è come la pietra, il muro, la pianta, l'uomo ecc. Essi non possono domandare sia l'essere che l'esserci. Essi sono diversi con l'esserci e con l'essere stesso. In questa

---

<sup>63</sup> GEORGE, *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, 21.

<sup>64</sup> GEORGE, *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, 21.

<sup>65</sup> HEIDEGGER, *Che cos'è la Metafisica?*, 76.

prospettiva, la loro relazione con l'essere è quella che l'essere sostiene o mantiene nell'ente.

L'essere è sempre l'essere di un ente. Esso sostiene gli enti. Esso viene e arriva all'ente nel modo del "venire-oltre" ('coming-over' – *Ueberkommnis*). Questo non significa che l'essere lascia il suo posto e viene all'ente in cui sembra che l'ente sia prima senza l'essere ma l'essere dà oltre se stesso all'ente e in tal modo l'ente rivela il suo essere in se stesso.

Ueberkommnis (coming-over) is the manner in which Being reaches beings. This 'coming-over' does not mean that Being leaves its place and comes into beings, as if beings were without Being first, and subsequently were approached by Being. But, rather, Being's 'coming-over' consists in Being's giving over of itself to beings and thereby un-concealing or revealing (*entbergend*) beings in themselves<sup>66</sup>.

#### IV. Conclusione

Senza dubbio Heidegger afferma che dobbiamo tornare alla domanda sull'essenza dell'essere. Su questo punto, l'essenza dell'uomo (esserci) deve essere interpretata e capita dal punto di partenza come essere. Heidegger critica fortemente l'antropologia tradizionale e la metafisica. Esse interpretano l'essenza dell'uomo come *animal rationale*, cioè un essere vivente (organico) dotato di ragione. Secondo Heidegger, l'antropologia filosofica fa l'interpretazione sull'essenza dell'uomo non si fonda sull'essere stesso ma nel senso di semplice-presenza sul modello dell'ente. La metafisica pensa anche l'uomo partendo dall'*animalitas* e non lo pensa in direzione della sua *humanitas*. Si potrebbe dire che l'essenza dell'uomo stia nella dimensione dell'*animalitas*. Esse mettono l'uomo al centro del mondo, facendone il signore dell'essere. Si tratta di tanti problemi che oggi si basano sull'antropocentrismo, dove l'uomo è pensato come al centro del mondo. Il problema fondamentale è, secondo Heidegger, la dimenticanza sulla domanda del senso dell'essere e l'oblio dell'essere.

---

<sup>66</sup> GEORGE, *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, 22-23.

In questo contesto, Heidegger ci invita a tornare all'essere. Sappiamo che il senso dell'essere o la definizione precisamente sull'essere rimane nell'oscurità. Abbiamo visto già che Heidegger nelle sue opere, dopo *Sein und Zeit* e agli scritti pubblicati nel 1929, considera l'essere come «evento-appropriazione» (*Ereignis*) e aveva presentato le metafore per indicare l'essere.

Secondo Heidegger, dobbiamo interpretare l'essenza dell'uomo dal punto di partenza l'essere stesso. Heidegger afferma che l'essenza dell'uomo sta in relazione con l'essere ed è determinata dall'essere stesso. Questo significa che bisogna partire dall'essere per trovare la vera *humanitas*, l'essenza dell'uomo. Per questo motivo, Heidegger chiama l'uomo come "esserci" (*Dasein*). L'esserci ha una relazione più intima con l'essere perché l'esserci solo può domandare l'essere e ne ha una comprensione. Comprendendo l'uomo come l'esserci (*Dasein*), ci aiuta a mettere la vera relazione tra uomo e uomo (*Mitdasein*), tra l'uomo e l'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) e tra l'uomo e la semplice presenza (*Vorhandenheit*).

## CAPITOLO SECONDO

### L'ESSERCI COME ESSERE-NEL-MONDO

Lo scopo principale della opera *Essere e Tempo* di Heidegger è l'esposizione del problema sul senso dell'essere. Nel primo capitolo abbiamo accennato già che Heidegger ci invita a tornare al problema del senso dell'essere. Il filosofo ritiene che la domanda sull'essere è la vera domanda della filosofia. In questo piano si potrebbe dire che l'essere dovrebbe essere considerato come il punto di partenza per una corretta interpretare l'essenza dell'uomo.

In questo capitolo vedremo la posizione dell'uomo nel mondo. Heidegger chiama l'uomo con il termine "esserci" (*Dasein*). Per raggiungere tale scopo, analizziamo la prima parte del suo libro *Essere e tempo*, ossia *l'analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio*. È vero che il filosofo ha analizzato l'esserci nell'ambito dello sforzo volta a cercare di esporre il problema del senso dell'essere. Ciò vuol dire che Heidegger non intende elaborare il problema su chi sia l'uomo. Secondo me, tuttavia, quella spiegazione sull'esserci ci aiuta per capire meglio chi è l'esserci, cioè l'uomo e la sua posizione nel mondo.

Per questo scopo il secondo capitolo si divide in quattro parti. Nella prima parte si parlerà del significato dell'esserci e si presenteranno le caratteristiche dell'esserci. Studieremo il significato dell'esserci e potremo cogliere il motivo per cui il filosofo usi il termine "esserci" per indicare l'uomo. Nella seconda parte si spiegherà che cosa significa essere-nel-mondo. In questa parte ci si concentrerà sul significato «in-essere» nel mondo, diverso da «essere-dentro» nel-mondo. In questo punto si presenterà la visione di mondo secondo Heidegger. Nella terza parte si considererà l'esserci-nel-mondo come la caratteristica elementare dell'esserci. Vedremo che come l'esserci sviluppi rapporti con gli enti e con gli altri uomini nel mondo-ambiente, cioè il mondo quotidiano. Questo punto è importante per capire

bene che cosa è l'esserci il quale si basa sulla differenza ontologica nel rapporto tra l'esserci con gli enti e con gli altri uomini nel mondo-ambiente. Nella quarta parte si farà una conclusione per vedere alcuni punti importanti.

## **I. L'esserci e le sue caratteristiche**

Sappiamo che il «protagonista» di *Essere e tempo* è l'esserci. L'esserci ha un posto centrale per cogliere il senso dell'essere in questo capolavoro. Per questo motivo, in questa parte, vedremo nella prima tappa chi è l'esserci e nella seconda elaborerò le sue caratteristiche secondo Heidegger. Questa spiegazione ci aiuta a cogliere bene chi sia esserci secondo Heidegger affinché possiamo giungere alla terza parte, cioè l'esserci-nel-mondo come caratteristica elementare dell'esserci.

### **1. Chi è l'esserci?**

Heidegger ritiene che, nel primo capitolo del suo libro *Essere e tempo*, per capire il senso dell'essere dobbiamo cercare e trovare un ente che abbia la possibilità di porre la domanda sull'essere. Il filosofo nota precisamente.

Il problema dell'essere richiede, per quanto concerne il suo interrogato, il raggiungimento e la garanzia preliminare della giusta via d'accesso all'ente. Ma noi diamo il nome di "ente" a molte cose e in senso diverso. Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come noi siamo. L'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'esserci, nel "c'è". In quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere? Da quale ente prenderà le mosse l'aprimiento dell'essere?...Qual è questo ente esemplare e in che senso possiede un primato?<sup>67</sup>.

Secondo Heidegger non tutti gli enti possono domandare sull'essere. La macchina, la pietra, gli animali, la frutta non domandano e non cercano di capire il loro «essere». Domandare il loro «essere» vuol dire cercare e riflettere sul motivo per cui sono nel mondo. Essi non hanno la possibilità di domandare su se stessi

---

<sup>67</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 18.

«perché esistono nel mondo?». Essi non possono staccarsi da se stessi e non hanno capacità riflessiva.

Heidegger richiede, innanzitutto, di determinare un ente che abbia capacità di domandare sull'essere. Quell'ente, a suo parere, è l'esserci (*Dasein*). Il filosofo preferisce usare il termine "esserci" che indica l'uomo, noi stessi che abbiamo possibilità di porre la domanda sull'essere. «Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine Esserci { *Dasein* }»<sup>68</sup>.

Nel lessico della filosofia classica tedesca, il termine *Dasein* indicava semplicemente l'«esistenza» di qualcosa, concepita, in generale nel suo carattere determinato.

It comes from the verb *dasein*, which means 'to exist' or 'to be there, to be here'. The noun *Dasein* is used by other philosophers, by Kant for example, for the existence of any entity. But Heidegger restricts it to human beings. He also stresses the root meaning of the noun, namely 'being there' or 'being here'<sup>69</sup>.

Il *Ci* indica un *qui* o un *là*. Il *qui* e *là*, secondo Heidegger, sono possibili solo in un *Ci*, cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del *Ci*, ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione *Ci* significa appunto questa apertura essenziale e *Ci* sta ad indicare il fatto che l'uomo è sempre in una situazione, gettato in essa e in rapporto attivo nei suoi confronti. In un noto scritto precritico, ad esempio, Kant si dedicava ad esporre «l'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza (*Dasein*) di Dio». Dal canto suo, Heidegger intende il termine *Dasein* in un senso letterale in cui esso indica propriamente il *Da* del *Sein*, il *Ci* – vale a dire il luogo dell'apertura e del

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 19.

<sup>69</sup> M. INWOOD, *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 22.

determinarsi attraverso una comprensione – dell'essere<sup>70</sup>. L'esserci (*Dasein*) è la sua apertura.

Come possiamo capire in modo semplice l'esserci (*Dasein*)? Possiamo vedere che qualcuno sta davanti a noi, «ci». Come può essere «ci»? Ad esempio, uno studente viene dall'Indonesia a Roma e ora si trova nella nostra comunità all'Antoniano. Questa sua venuta, tuttavia, non è originale. La sua venuta originale è la sua nascita nel mondo. La sua nascita solo può creare il suo «ci». Si potrebbe dire che la prima volta in cui egli sta «ci» nel mondo è quando è nato e ha cominciato ad esistere nel mondo. Heidegger entra più profondità e in modo più originale: egli vuol dire che la nascita è una cosa biologica e non è ontologia. È più originale, in senso ontologico, per il fatto che siamo stati nel mondo senza capire da dove veniamo e dove andiamo. Questo si chiama fatticità (*Facticität*).

Facticity is the formal indication of being-there that is already charged with its hermeneutic expression in structures that we can understand. ... We can understand everything in life except the fact that life itself is understandable<sup>71</sup>.

Il fatto che siamo nel mondo è una fatticità (*Facticität*). Prima di nascere non ci siamo domandati dove eravamo stati o non saremmo stati nel mondo. Siamo tali, siamo «ci» nel mondo. Heidegger chiama questa situazione come *Geworfenheit* «esser-gettato o gettatezza». Egli lo considera come lo stato d'esserci, nella sua fatticità, il trovarsi ad essere in cui si è all'oscuro circa la provenienza e la destinazione. Nella sua gettatezza l'esserci è «già-sempre-in-un-mondo», tuttavia non al modo di un semplice «che c'è», ma bensì di un «che c'è e ha da essere».

Possiamo vedere chiaramente che secondo Heidegger, come si è visto prima, di fronte alla gettatezza solo l'esserci (*Dasein*) rende conto di ciò e prova a comprenderla. Al contrario gli altri enti non rendono conto la loro gettatezza e neanche provano a comprenderla. Esserci (*Dasein*) può domandare sull'essere

---

<sup>70</sup> Cfr. FABRIS, *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, 41.

<sup>71</sup> F. SCHALOW - A. DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Toronto, Plymouth, UK, 2010, p. 111.

(*Sein*) perché ha relazione con l'essere (*Sein*), cioè è in stato di apertura all'essere. Il *Ci* dell'esserci è già sempre essenziale apertura. Dobbiamo confermare ancora la tesi esistenziale che l'esserci è la sua apertura, come essere-aperto al suo essere e la sua essenza è l'esistenza. In altre parole, il modo d'essere dell'uomo è la sua esistenza. L'esistenza è poter-essere, è progettare. Per questo, l'esistenza è essenzialmente trascendenza, identificata da Heidegger con l'*oltrepassamento*. In tal modo la trascendenza è la sua costituzione fondamentale. L'uomo è progetto<sup>72</sup>.

L'esserci non solo ha la capacità di porre la domanda sull'essere. L'esserci ha anche, nel rapporto con gli enti, una comprensione dell'essere degli enti. Nel mondo ambiente, come vedremo in seguito, l'esserci s'incontra con gli enti e può determinare l'essere degli enti.

Heidegger spiega ancora che l'esserci (*Dasein*) nella vita quotidiana è diverso dall'esserci (*Dasein*) che vuole intenderlo come abbiamo visto prima. Heidegger chiama il primo come il "Si" (*Das Man*). Nell'analisi dell'inautenticità (*Uneigentlichkeit*) Heidegger considera che il "Si" (*Das Man*) è come un pronome impersonale il quale significa "tutti in generale e nessuno in particolare", in una determinazione esistenziale con la quale personifica la tendenza insita nell'esserci a livellare se stesso sui modi di comportamento degli «altri», cioè altri gli uomini. Secondo Heidegger il "Si" (*Das Man*) ha le sue particolari maniere o modi di essere che si chiamano "contrapposizione commisurante", la medieta, il livellamento<sup>73</sup>.

## **2. Due caratteristiche dell'esserci**

Nell'esposizione del compito dell'analisi dell'esserci nel suo momento preparatorio, Heidegger considera due caratteristiche dell'esserci. La prima

---

<sup>72</sup> Cfr. G. REALE - D. ANTISERI, *Storia della filosofia: Fenomenologia, Esistenzialismo, Filosofia Analitica e Nuove Teologie*, Bompiani, Milano, 2008, p. 93.

<sup>73</sup> Per questa parte, basta osservare che secondo Martin Heidegger c'è differenza tra l'esserci (*Dasein*) nella vita quotidiana e l'esserci (*Dasein*) che vuole intenderlo. Elaborerò di nuovo con la sua spiegazione più ampia nella parte dell'essere-nel-mondo come la caratteristica fondamentale dell'esserci in cui si parla sulla relazione tra l'esserci e gli altri esserci, l'esserci e gli enti.

caratteristica è quella che l'essenza dell'esserci consiste nel suo avere-da-essere. L'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza.

L'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza. I caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi «proprietà» semplicemente –presenti di un ente semplicemente-presente, «avente l'aspetto» di essere così o così ma sono sempre e soltanto possibili maniere di essere dell'esserci, e null'altro. Ogni esser-così, proprio di questo ente, è primariamente essere. Perciò termine «Esserci», con cui indichiamo tale ente, esprime l'essere e non il che cosa, come quando si dice pane, casa, albero<sup>74</sup>.

Nell'ontologia tradizionale, il termine esistenza significa qualcosa come la *semplice-presenza*, modo di essere. Secondo Heidegger, questo significato è essenzialmente estraneo a un ente che ha il carattere dell'esserci. Heidegger ha dato un nuovo significato sull'esistenza<sup>75</sup>. A suo parere, l'esistenza non indica il semplice fatto che qualcosa è, il suo esser sotto mano, la sua semplice presenza; essa esprime, invece, il poter-essere dell'esserci. L'essere di colui che può essere è diverso dall'essere delle cose che, semplicemente, sono. In questo contesto, Heidegger usa il termine *existentia* per indicare l'espressione interpretativa semplice-presente, mentre attribuisce il termine esistenza, come determinazione d'essere esclusivamente in riferimento all'esserci<sup>76</sup>. L'esistenza diventa, dunque, l'indicazione formale del modo dell'essere dell'esserci.

Heidegger considera che, come abbiamo visto già, l'uomo non è un animale razionale, come veniva interpretato nella metafisica tradizionale. Il filosofo

---

<sup>74</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 60-61.

<sup>75</sup> Cfr. F. SCHALOW - A. DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 107. Schalow e Denker nota che "In scholastic ontology, existence is the quality whereby an entity is. Heidegger gives existence a new meaning in his *Critical Comments on Karl Jaspers' 'Psychology of worldviews'*." He suggests that existence can be regarded as the formal indication of the meaning of being of the "I am." In his 1923 lecture course, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, existence is the formal indication of being-there's most unique possibility. After developing a universalized sense of possibility in his Winter Semester 1925-1926 course *Logic: The Question of Truth*, existence becomes the formal indication of the way of being of being-there as existence. Being-there stands out in its being, its ecstatic openness, and has outstanding possibilities. It understands itself in terms of its existence, the possibility to be itself or not itself".

<sup>76</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 60.

preferisce indicare l'uomo è come esserci (*Dasein*). A suo parere, l'uomo come animale razionale tende a suggerire che la natura dell'uomo è come un prodotto finito (*as a finished product*), fisso o immutabile, come l'ente che appartiene al genere degli animali e come un essere razionale che distingue l'uomo e gli altri enti o gli animali. L'uomo come esserci (*Dasein*) significa che ha una relazione più intima e ha apertura al suo essere. La relazione dell'esserci col suo essere si chiama l'esistenza.

La seconda caratteristica è che l'essere dell'esserci viene caratterizzato sempre come "mio", "essere sempre mio" (*Jemeinigkei*t). Heidegger lo ha indicato chiaramente. «L'ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi sempre siamo. L'essere di questo ente è *sempre mio*»<sup>77</sup>.

Questo significa che, secondo il filosofo, l'esserci non è da intendersi ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice-presenza. Il termine esserci (*Dasein*) si riferisce all'essere dell'uomo. A questo punto, si riferisce al suo essere, ogni persona può dire che «è mio». Il filosofo aggiunge precisamente. «il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'*esser-sempre-mio*, proprio di questo ente, far ricorso costantemente al pronome *personale*: {io sono}, {tu sei}»<sup>78</sup>.

Heidegger considera che *l'esser-sempre-mio*, che appartiene all'essere dell'esserci, è il fondamento per il suo essere autentico o in autentico. Il filosofo considera che l'esser-sempre-mio appartiene all'esserci esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. L'esserci può scegliere tra le sue possibilità dell'esistenza. In effetti, l'esistenza dell'esserci si basa su questa scelta. Heidegger considera che l'esserci è la sua possibilità. Vale a dire che non ce l'ha, non la possiede come una sostanza possiede le sue proprietà o attributi. L'esserci può, nel suo essere, «scegliere» o no se stesso, conquistarsi o perdersi in ciò che propriamente è. Due sono allora, in base a una tale alternativa, le possibilità

---

<sup>77</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 60.

<sup>78</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 60.

essenziali che lo contrassegnano: quella di cogliersi in maniera propria, «autentica», oppure secondo modalità impropria «inautentica»<sup>79</sup>.

Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o «scegliersi», conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto e conquistarsi solo «apparentemente». Ma esso può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perché la sua essenza comporta la possibilità dell'autenticità, cioè dell'appropriazione di sé. Autenticità e inautenticità – queste espressioni sono state scelte nel loro senso terminologico stretto – sono modi di essere che si fondano nel fatto che l'Esserci è determinato, in linea generale, dall'esser-sempre-mio<sup>80</sup>.

Heidegger afferma che, come abbiamo accennato, l'esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere, si rapporta a questo essere. Questo implica il concetto formale di esistenza, poter-essere, cioè progettare. Da questo punto di vista sappiamo già che l'esserci, cioè l'uomo, è progetto. La trascendenza o l'oltrepassamento è la sua costituzione fondamentale. Abbiamo visto anche che l'esserci è l'ente che io stesso sempre. L'esser-sempre-mio appartiene all'esserci esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. L'esserci esiste sempre in uno di questi modi oppure nell'indifferenza rispetto a essi. Da questa prospettiva l'essere dell'uomo è sempre una possibilità da attuare, di conseguenza l'uomo può scegliersi, può conquistarsi o perdersi.

Vedendo la spiegazione sull'esserci e le sue caratteristiche, Heidegger considera l'uomo non solo come ente che può domandare sull'essenza dell'essere e ne ha una comprensione, ma anche e prima di tutto come il «pastore e custode

---

<sup>79</sup> Cfr. FABRIS, *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, 62. Fabris spiega chiaramente che «Autenticità» (*Eigentlichkeit*) e «inautenticità» (*ineigentlichkeit*) sono espressioni che vanno comprese nel loro senso letterale, cioè con esplicito riferimento al termine che fa loro da radice: *eigen*, «proprio». Esse non si caricano, nelle intenzioni di Heidegger, di un senso valutativo, non indicano un grado maggiore oppure minore di essere da parte dell'esserci a seconda del suo realizzarsi nell'una o nell'altra maniera. Questi vocaboli esprimono piuttosto il modo – proprio o improprio, appunto – in cui l'esserci, l'ente che io sono, si può rapportare a quell'essere che di volta in volta è mio: assumendo in quanto esistenza, ovvero considerandolo a partire dai caratteri ontologici che sono propri delle cose, movendo dal loro statico sussistere.

<sup>80</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 61.

dell'Essere». L'esserci, l'uomo come pastore e custode significa che l'uomo si qualifica nel suo rapporto di esistenza con l'essere, il quale a sua volta prende riferimento da lui. Solo l'uomo, che avrebbe il carattere fondamentale dell'esistenza, cioè dell'estatico essere penetrati (*Innestehen*) nella verità e aperta dell'essere. Per Heidegger soltanto il pensare che muove dalla verità dell'essere, ossia la relazione tra l'esserci e l'essere, può portare un mutamento nell'essenza dell'uomo, e trasformare l'*animal rationale* della metafisica in un pastore e custode dell'essere, e aprire quindi nuovamente una via verso l'intatto, l'inviolabile, il sacro e il divino<sup>81</sup>.

## II. Essere-nel-mondo

Dopo avere analizzato cosa è l'esserci e le sue caratteristiche, vediamo ora la sua posizione nel mondo. Heidegger ribadisce che l'essere-nel-mondo è come una costituzione fondamentale dell'esserci. Per questo motivo abbiamo bisogno di chiarire questi due concetti, in-essere e il mondo prima di raggiungere il punto dell'essere-nel-mondo come il caratteristico fondamentale dell'esserci<sup>82</sup>.

### 1. In-essere

Heidegger indica che, come si è visto, il fatto che l'essere nel mondo è una fatticità (*Faktizität*). La fatticità (*Faktizität*) indica i caratteri «fattuali» dell'esserci, vale a dire il suo essere già da sempre in un mondo e, soprattutto, il suo trovarsi in un rapporto preliminare e costitutivo con l'essere in generale. Siamo stati tali, siamo «*ci*» nel mondo. Noi siamo come *Geworfenheit* «esser-gettato o gettatezza». Nella sua gettatezza l'esserci è «già-sempre-in-un-mondo», tuttavia non al modo di un semplice «che c'è», ma bensì di un «che c'è e ha da essere».

Partendo da questo punto possiamo capire che il significato di *essere-nel-mondo* tra l'esserci e gli enti è sicuramente diverso. Heidegger fa una distinzione ontologica (*Ontologischer Unterschied*) tra «in-essere» come esistenziali e «essere-

---

<sup>81</sup> LÖWITH, *Saggi su Heidegger*, 11.

<sup>82</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Existence and Being*, with introduction by Werner Brock, Henry Regnery Company, Chicago-Illinois, 1949, p. 40-66.

dentro» come categorie propria delle semplice-presenza. Esistenziali sono quelle caratteristiche che appartengono all'essere dell'esserci. Le categorie sono quelle caratteristiche che appartengono all'essere degli enti in cui non hanno il carattere dell'esserci. Come ha scritto Heidegger:

Che cosa significa in-essere? Di primo acchito completiamo l'espressione con: in-essere «nel mondo», e tendiamo a comprendere siffatto in-essere come un «esser dentro...». Con questo termine si dona il modo d'essere di un ente che è «dentro» un altro, come l'acqua è «dentro» il bicchiere o il vestito «dentro» l'armadio. Con tale «dentro» intendiamo il rapporto d'essere di due enti estesi «nello» spazio e «in» un luogo. ... L'esser-presente «in» una cosa-presente, l'esser-compresente con qualcosa che ha il medesimo modo di essere (inteso come un determinato rapporto di luogo) sono caratteri ontologici che noi diciamo categoriali, in quanto propri di enti aventi un modo di essere non conforme all'Esserci<sup>83</sup>.

Heidegger sottolinea che «in-essere» non vuol dire affatto «essere-dentro». «L'essere-dentro» nel-mondo è diverso da «in-essere» nel mondo. «L'essere-dentro» si può usare solo per gli enti, ad esempio, il banco è nell'aula che può venire esteso, l'aula è nell'università e così via fino al banco nello spazio universale. Questi enti, di cui a suo parere si può determinare l'esser-l'uno-dentro-l'altro, hanno tutti il modo di essere delle semplici-presenze, in quanto sono cose-presenti «all'interno» del mondo. Questo modo «l'essere-dentro» è come una categoria.

Il filosofo dichiara, ovviamente, che «l'essere-dentro» come categoria non vale oppure non viene usato per la struttura dell'esserci<sup>84</sup>. A suo parere per l'esserci

---

<sup>83</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 74.

<sup>84</sup> Cfr. F. SCHALOW - A. DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 80. Schalow and Denker spiegano molto bene che cosa significa la categoria secondo Martin Heidegger e la categoria vale solo per gli enti. "Category (*Kategorie*) è the meaning of being expresses itself in the categorical structure of logos, which determines both the being of entities and our thinking. We live in a meaningful or categorically structured world, and therefore able to make sense of it. In *Being and Time*, Heidegger differentiates carefully between categories and existential. Categories are only valid for entities that are not being-there (nature, equipment, things, objects), and should not be used to understand being-there or the meaning of being in general. The structure of being-there is not determined by categories, but by existential".

si usa termine «in-essere». L'in-essere è l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo. L'in-essere significa un *esistenziale*, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'esserci. In questo significato, non può mai essere pensato come l'esser semplicemente-presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) «dentro» un altro ente semplicemente-presente. Vale a dire che occorre comprendere che l'*essere-nel-mondo*, in quanto struttura di fondo del rapporto abituale dell'esserci con le cose, non può affatto venir considerato nei termini di un oggetto, non può esser semplicemente «definito». L'in-essere non significa, quindi, la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra come abbiamo visto sull'essere-dentro come categoria.

Per chiarire questo termine cioè «in-essere», secondo Heidegger dobbiamo vedere che significhi l'«In». «In» deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso *habito* e *diligo*<sup>85</sup>. Nella relazione con questa definizione si può vedere esattamente che soltanto siamo noi che, abbiamo connotato come l'ente che io sempre sono, afferrisce a questo significato dell'in-essere. L'espressione «*bin*», «sono» è connessa a «*bei*», «presso». Si potrebbe dire che «Io sono» significa abito, soggiorno presso...il mondo come qualcosa che mi è familiare in questo oppure quel modo. «Essere» come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con....L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo<sup>86</sup>. L'«in-essere» esprime l'abitare, il trattenersi in un contesto abituale. Questo punto non indica quindi affatto la presenza spaziale di una cosa «all'interno di» un'altra cosa, non possiede per nulla un senso categoriale, bensì ha un carattere esistenziale, dice, cioè, un modo d'essere dell'esserci.

---

<sup>85</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 74-75.

<sup>86</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 75.

## 2. *Il mondo*

Heidegger considera il termine «mondo», nel capitolo terzo del suo libro *Essere e tempo*, ovviamente da esso non si può ricavare da una semplice descrizione delle cose sono *nel* mondo come si capisce quotidianamente. «Nel» mondo significa «l'essere-dentro», così come si è visto prima. Si potrebbe dire che secondo Heidegger in questo contesto il mondo non è un'enumerazione di tutto ciò che c'è *nel* mondo. Il mondo non è la somma di case, alberi, uomini, montagne, astri, né i particolari aspetti o le modificazioni che sono propri di questo o di quell'ente.

Per chiarire il suo concetto su «mondo», Heidegger dimostra che il termine «mondo» generalmente viene usato secondo significati diversi. Il filosofo distingue quattro diversi nozioni del termine «mondo»<sup>87</sup>. Questa differenza si basa sul concetto ontico, il quale si riferisce agli enti, e sul concetto ontologico, il quale si riferisce al modo di essere degli enti tali.

Il primo punto è quello che il mondo può essere impiegato come concetto ontico e significa allora la totalità dell'ente che può essere semplicemente-presente all'interno del mondo. Il mondo è come un'enumerazione di tutto ciò che c'è nel mondo. Esso è un concetto ontico, indicando il tutto dell'ente, il complesso di ciò che è semplicemente presente *all'interno* del mondo. Più precisamente, tuttavia, tali enti dovranno esser detti «appartenenti al mondo», ovvero «intramondani». In questo significato, «mondo» può essere usato a significare un universo il quale viene compreso come una totalità delle oggetti del certo tipo. Per esempio, il mondo fisico come insieme di tutti gli oggetti fisici. Secondo Heidegger questo significato non ha uno sguardo fenomenologico.

Nel secondo aspetto il mondo funge da termine ontologico e significa l'essere dell'ente di cui si parla in primo punto. Il mondo può significare una regione comprendente rispettivamente una molteplicità di enti. Esso significa un concetto ontologico di tipo particolare, nella misura in cui attraverso tale nozione

---

<sup>87</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 87.

può essere anche l'essere di questi enti intramondani, il loro semplice sussistere. Secondo Heidegger in un senso più specifico, mondo può indicare una particolare regione di enti. Ad esempio, il mondo nel linguaggio matematico significa la regione degli oggetti possibili della matematica.

Il terzo punto considera il mondo secondo un altro significato ontico per indicare, però, non l'ente che l'esserci essenzialmente non è e che si incontra nel mondo, ma ciò *in cui* un esserci effettivo «vive» come tale. Il mondo ha un significato preontologicamente esistentivo, e si hanno, di nuovo, diverse possibilità: il mondo come comune «pubblico» o il mondo-ambiente «proprio» e più vicino (privato). In altri termini, il mondo è «*in cui* un esserci effettivo «vive» come tale». In questo significato il mondo viene riflesso in questa locuzione come «il mondo dei bambini» oppure «il mondo degli affari».

Il quarto punto designa il concetto ontologico-esistenziale della *mondità*. La *mondità* come tale è modificabile nelle rispettive totalità strutturali dei particolari «mondi», ma include in sé l'apriori della *mondità* in generale. Il termine è in grado di esprimere, più propriamente, il concetto ontologico-esistenziale della *mondità* quell'apriori, cioè, che costituisce l'esserci in quanto tale e sulla base del quale soltanto un tale ente può esser detto, appunto, «mondano». Heidegger considera la *mondità* un concetto ontologico e intende la struttura di un momento costitutivo dell'esser-nel-mondo. Questo ci è apparso tuttavia come una determinazione esistenziale dell'esserci. La *mondità* è quindi essa stessa un esistenziale. In questo significato secondo Heidegger l'espressione «mondano», di conseguenza, significa sempre un modo di essere dell'esserci e mai un modo di essere dell'ente semplicemente-presente «nel» mondo.

Si può concludere che Heidegger considera il mondo da tre punti di vista. Il primo è quello insito nel concetto ontico che significa la totalità dell'ente. Il secondo viene considerato dal concetto ontologico che significa l'essere dell'ente. Il terzo può essere riflesso dal concetto ontologico-esistenziale che significa la *mondità* dell'esserci. È un punto importante e possiamo considerarlo direttamente

partendo da queste distinzioni che Heidegger sottolinea che il mondo non è come la terra oppure la natura oppure l'universo. Il mondo non significa la totalità dell'ente. Il mondo, dal punto di vista dell'esserci, è un posto per abitare (*bewohnen*). L'esserci solo che può «esser-presso» il mondo e fa della mondità un posto dove l'esserci esiste. Il mondo proprio che, se, e finché l'esserci esiste. Il libro oppure la penna non può costituire la mondità e non può «esser-presso» il mondo. Sappiamo che, tuttavia, il mondo dello *sport*, il mondo accademico, il mondo d'affari. Questi mondi non sono dei posti vuoti oppure posso dire 'neutrali'. Essi sono ovviamente i posti i quali hanno avuto un senso perché l'esserci esiste.

Partendo dalla spiegazione sulla differenza tra in-essere e essere-dentro e tre punti di vista della considerazione sul mondo, possiamo considerare anche che Heidegger ribadisce il mondo come un posto dove per abitare (*bewohnen*) è un mondo-ambiente in cui l'esserci incontra gli altri enti e con gli altri esserci<sup>88</sup>. Da questo punto di vista il mondo non è originariamente il luogo in cui si incontrano soggetti e oggetti, cose pensanti e cose estese, ma l'orizzonte in cui l'uomo, dominato dalla cura, utilizza ciò che incontra.

### **III. Essere-nel-mondo come la caratteristica fondamentale dell'esserci**

Heidegger distingue ovviamente che, come abbiamo accennato prima, ci sono due strutture come essere-nel-mondo. La struttura l'esserci in cui significa esistenziali «in-essere» e la struttura dell'essere-nel-mondo come gli enti come categorie propria delle semplice-presenza «essere-dentro». Questa distinzione si chiama ontologica (*Ontologischer Unterschied*). È importante vedere questa distinzione perché vedremo che c'è la differenza più ampia come l'esserci fa relazione con lo stesso l'esserci e l'esserci fa relazione con gli enti. Questa distinzione ci aiuta per capire meglio che solo l'esserci che può fare la mondità del mondo oppure l'«essere presso» il mondo.

---

<sup>88</sup> Cfr. F. SCHALOW - A. DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 308. Heidegger considera e distingue in tre tipi del mondo, cioè *Selbstwelt* (mondo del sé o mondo proprio), *Umwelt* (mondo-ambiente o mondo circostante) e *Mitwelt* (mondo degli altri). Il filosofo indica anche che il mondo è come la nostra situazione o orizzonte ermeneutico.

Heidegger definisce l'essere-nel-mondo come costituzione fondamentale dell'esserci. Questa espressione, secondo il filosofo, composita, cioè «essere-nel-mondo» rivela che ci si riferisce a un fenomeno *unitario* e quindi essa non viene separata. In questo punto come un fenomeno unitario, «essere-nel-mondo» si riferisce all'essere dell'esserci, un esistenziale. «L'in-essere, al contrario, significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci»<sup>89</sup>. «L'essere-nel-mondo», come si è visto, non significa un rapporto spaziale tra due enti come l'acqua, ad esempio, è «dentro» il bicchiere. «L'essere-nel-mondo» significa l'«essere presso» il mondo.

Heidegger considera che l'«esser-presso» il mondo, nel senso dell'immedesimazione col mondo, è un esistenziale fondato nell'in-essere. L'«esser-presso» il mondo, come esistenziale, non può mai significare qualcosa come l'esser-presente-insieme di cose che si presentano dentro il mondo, come l'esser-l'uno-dentro-l'altro. Non c'è qualcosa anche, continua Heidegger, come un «essere l'uno accanto all'altro», in questo contesto non c'è l'esserci accanto al mondo come normalmente esprimiamo la vicinanza di due semplici-presenze, ad esempio: «La tavola sta 'presso' la porta » oppure « La seggiola 'tocca' la parete». Secondo Heidegger non si può, a rigor termini, parlare di «toccare» e non certo perché in fondo un'ispezione accurata accerterebbe sempre un interspazio fra la sedia e la parete, ma perché la sedia non può toccare la parete per principio, anche nel caso che l'interspazio sia nullo. Il «toccare» presuppone che la parete possa essere incontrata «dalla» sedia. A suo parere, due enti che siano semplicemente-presente «nel» mondo e siano inoltre in se stessi senza-mondo, non si possono mai «toccare», e nessuno dei due può *essere presso* l'altro. In questo punto si può capire che un ente può «toccare» cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se ha il modo di essere dell'in-essere, cioè l'esserci<sup>90</sup>.

L'esserci solo che può l'esser-presso il mondo. L'essere-nel-mondo come l'«esser-presso» il mondo significa, quindi, avere familiarità con il mondo e da

---

<sup>89</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 74.

<sup>90</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 76.

questa familiarità un'entità dentro oppure all'interno del mondo diventa accessibile. Possiamo considerare che essere-nel-mondo come l'«esser-presso» il mondo è il fondamento su quell'ente può essere toccato oppure incontrato, cioè l'ente diventa accessibile. Essere-nel-mondo appartiene essenzialmente all'essere dell'esserci.

Heidegger dice che il mondo più prossimo all'esserci quotidiano è il mondo-ambiente<sup>91</sup>. Nel mondo-ambiente l'esserci incontra gli altri enti e con altri esserci. In altri termini si potrebbe dire che nel mondo-ambiente secondo Heidegger ci sono quattro personaggi importanti. Essi sono l'esserci (*Dasein*), utilizzabilità «*Zuhandenheit*», semplice-presenza «*Vorhandenheit*» e con-esserci «*Mitdasein*»<sup>92</sup>. Loro modo di essere nel mondo-ambiente è diverso.

Cominciamo analizzarli. Il termine *Vorhandenheit* «semplice-presenza» viene da parola *vorhanden* che significa semplicemente-presenti o sottomano o li davanti. Heidegger considera *Vorhandenheit* «semplice-presenza» è il tipo dell'essere che è scoperto quando incontriamo degli enti all'interno del mondo puramente nel loro modo di guardare<sup>93</sup>. Esso è uno dei due modi d'essere in cui stanno le cose, ovvero gli enti difformi dall'esserci. In altri termini *Vorhandenheit* «semplice-presenza» è «...*objects that are merely present and of their matter-of-factual, non normative properties*»<sup>94</sup>. Essi sono le materie mondane in origine semplicemente-presenti. In questo significato nel mondo-ambiente secondo Heidegger, l'ente dovrebbe essere prima compreso e scoperto puramente come semplice-presenza, e che questa dovrebbe conservare preminenza e comando anche nel corso dello scoprente e appropriante commercio col mondo. Essi sono come le pietre oppure le sabbie stanno sulla terra. Si potrebbe dire che tutti questi enti, come la pietra oppure le sabbie, sono neutrali, noi non ne facciamo commercio e non si

---

<sup>91</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, p. 88.

<sup>92</sup> Noi non elaboriamo il termine *Dasein* nella relazione con l'essere in questo punto perché lo abbiamo visto già prima nel primo punto di questo capitolo e anche nel primo capitolo. Per questa considerazione non voglio fare ripetizioni. Vorrei analizzare i termini in modo particolare *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* e *Mitdasein*.

<sup>93</sup> Cfr. F. SCHALOW - A. DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 229.

<sup>94</sup> R. BRANDOM, «*Dasein, the Being That Thematises*», in *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, p. 325.

vede subito la loro utilità. L'esserci si rapporta a loro nell'atteggiamento osservativo e constataativo di tipo teoretico.

Il termine *Zuhandenheit* «utilizzabilità» o un essere-utilizzabile viene da parola *zuhanden* che significa alla mano, essere alla mano o a disposizione cioè utilizzabili. Secondo Heidegger *Zuhandenheit* «utilizzabilità» è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso «in sé». Esso determina il modo di essere del mezzo.

Per capirlo nel modo giusto, Heidegger spiega ancora che nel nostro commercio quotidiano incontriamo delle cose. I greci avevano un termine appropriato per designare le cose, cioè «pragmata». Questo termine «pragmata» significa «ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura {Praxis}»<sup>95</sup>. I greci lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere «pragmatico» specifico dei «pragmata», determinandoli, innanzitutto come «semplici-cose». In questo punto Heidegger dice che noi chiamiamo questi enti in cui essi vengono incontrati nel prendersi cura: il mezzo (per).

Ogni giorno nel commercio incontriamo i mezzi per scrivere, per cucire, per lavorare, per studiare, per leggere, di trasporto, per misurare. Heidegger dimostra che non c'è *un* mezzo isolato ma una totalità di mezzi. Il mezzo per scrivere, ad esempio, non include solo una penna ma piuttosto include una penna, inchiostro, carta. Vale a dire che l'essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all'interno della quale un mezzo può essere ciò che è. Heidegger indica precisamente che un mezzo è essenzialmente «qualcosa per...» {etwas um-zu...}. Il martello è, ad esempio, qualcosa per martellare oppure il fiore è qualcosa per esprimere l'amore. L'essere del mezzo, quindi, è «qualcosa per...» {etwas um-zu...}. Si potrebbe dire che il mezzo come il martello *in sé* non fa il senso. Il senso del martello viene solo in cui il martello si usa per martellare qualcosa. Le diverse maniere del «per» costituiscono una totalità di mezzi. Heidegger nota:

---

<sup>95</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 91.

A rigor di termini, un mezzo isolato non «c'è». L'essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all'interno della quale un mezzo può essere ciò che è. Un mezzo è essenzialmente «qualcosa per...». Le diverse maniere del «per» come l'utilizzabilità, l'idoneità, l'impiegabilità, la maneggevolezza, costituiscono una totalità di mezzi<sup>96</sup>.

Heidegger considera che nel mondo-ambiente incontriamo gli enti i quali come i mezzi possono manifestare se stessi nel loro essere in rapporto con l'uso. In questo punto secondo Heidegger il mezzo può manifestare se stesso come qualcosa di utilizzabile per l'uso. Il modo di essere del mezzo, quindi, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità*. Heidegger considera che l'esserci si rapporta a loro nell'atteggiamento il «prendersi cura» {*Besorgen*}.

Nel mondo-ambiente l'esserci incontra anche con gli altri esserci. Heidegger chiama *Mitdasein*. *Mit* significa *con* e *Mitdasein* significa «con-esserci». *Mitdasein* «con-esserci» indica l'esserci degli altri in quanto il loro modo di essere non è riducibile a quello degli enti che si incontrano nel mondo-ambiente, ossia al modo d'essere dell'utilizzabile (*Zuhandenheit*). Questo termine determina che Heidegger considera l'uomo come un essere sociale. È proprio vero che Heidegger considera molto esserci in *Essere e tempo* come in modo individuale per cercare l'essere dell'esserci, tuttavia non possiamo dire che al filosofo non interessi la vita sociale, ossia la relazione con gli altri oppure una precisa individualismo. Se osserviamo bene quando il filosofo spiega e analizza su *Mitdasein* «con-esserci» e *Mitsein* «con-essere», Heidegger indica che il rapporto con gli altri è originariamente costitutivo dell'esserci. Egli considera che l'esserci fa il rapporto agli altri esserci nell'atteggiamento di «avere cura» {*Fürsorge*}.

Secondo Heidegger, il termine *Mit* viene inteso in modo esistenziale nella relazione con essere. Questo significa che la nostra esistenza con gli altri non è una coincidenza o casuale, invece s'include in essa il modo di essere dell'esserci. Noi possiamo conoscere il nostro essere non solo attraverso noi stessi, tuttavia lo

---

<sup>96</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 91.

conosciamo attraversando l'essere degli altri esserci in cui stanno insieme nel mondo. Heidegger ribadisce chiaramente che

La caratterizzazione dell'incontro con gli altri prende così di nuovo le mosse dall'Esserci sempre proprio. ... «Gli altri», in questo caso, non significa coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri Esserci sono piuttosto quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. Questo anche-essere-ci con essi non ha il carattere ontologico di un esser-semplicemente-presente-«con» dentro un mondo. Il «con» è un «con» conforme all'Esserci e l'«anche» esprime l'identità di essere quale essere-nel-mondo prendente cura e preveggen- te ambientalmente. «Con» è un «anche» sono da intendersi esistenzialmente, non categorialmente. Sul fondamento di questo essere-nel-mondo con il carattere di «con», il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è con- mondo {Mitwelt}. L'in'essere è un con-essere {Mitsein} con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un con-Esserci {Mit-dasein}<sup>97</sup>.

Possiamo notare che analizzando *Dasein* «Esserci», *Zuhandenheit* «utilizzabilità», *Vorhandenheit* «semplice-presenza» e *Mitdasein* «con-esserci», Heidegger indica che la relazione tra l'esserci con loro, come abbiamo accennato, è diverso. L'esserci si rapporta a *Vorhandenheit* «semplice-presenza» nell'atteggiamento osservativo e constatativo di tipo teorico. L'esserci si rapporta a *Zuhandenheit* «utilizzabilità» nell'atteggiamento il «prendersi cura» {*Besorgen*}. L'Esserci si rapporta a gli altri Esserci, *Mitdasein* «con-esserci», nell'atteggiamento di «avere cura» {*Fürsorge*}.

Per vedere questi personaggi schematicamente, possiamo descriverli nella tabella.

---

<sup>97</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 149.

Gli enti	I Termini che si usano nel mondo quotidiano	Il modo di Essere	Il modo del rapporto tra l'Esserci e gli enti o altri Esserci.
<i>Vorhandenheit</i>	I mezzi, come la pietra oppure le sabbie.	Semplicemente-presenti o sottomano o lì davanti o semplice-presenza	Senza interesse a prendersi cura. L'Esserci si rapporta a loro nell'atteggiamento osservativo e constataativo di tipo teoretic.
<i>Zuhandenheit</i>	I mezzi come il mezzo per scrivere che include una penna, una penna, inchiostro, carta.	«qualcosa per...» {etwas um-zu...}; «utilizzabilità»	L'esserci si rapporta a loro nell'atteggiamento il «prendersi cura» { <i>Besorgen</i> }.
<i>Mitdasein</i> «con-esserci»,	Gli altri uomini	<i>con-essere</i> { <i>Mitsein</i> },	L'esserci si rapporta a gli altri Esserci, <i>Mitdasein</i>

			«con-esserci», nell'atteggiamento di «avere cura» { <i>Fürsorge</i> }.
--	--	--	---

La differenza del modo del rapporto tra l'esserci e gli enti o altri esserci è il punto centrale del pensiero Heidegger. Questo significato porta la conseguenza che non possiamo trattare gli altri uomini con atteggiamento osservativo e constatativo di tipo teorico oppure nell'atteggiamento del «prendersi cura» {*Besorgen*}. Ontologicamente nella relazione con gli altri esserci, noi non possiamo lasciare gli altri esserci in modo da non curarsi o non preoccuparsi di cosa possiamo fare alla pietra o alle sabbie o non possiamo fare manipolando o trattando gli altri esserci nell'atteggiamento il «prendersi cura» {*Besorgen*}, nel modo della «utilizzabilità». L'esserci che si rapporta agli altri esserci, *Mitdasein* «con-esserci», invece, deve essere nell'atteggiamento di «avere cura» {*Fürsorge*}. Questo è un rapporto giusto tra l'esserci e altri esserci. Spiegando questa distinzione, Heidegger apre una cosa certamente chiara ossia il fatto che dobbiamo stare attenti nella maniera in cui si deve trattare agli enti e agli esserci. Si potrebbe dire che trattiamo gli altri come il «prendersi cura» {*Besorgen*} nel modo dell'«utilizzabilità», non è solo il problema dell'etica piuttosto non è adatto o adeguato al suo essere.

Heidegger considera che l'esserci che troviamo quotidianamente è l'esserci che non conosce se stesso. Vuol a dire che esso nasconde proprio se stesso o il suo autentico o il suo vero. Questo fenomeno non significa che inganna se stesso, tuttavia esso indica il modo giusto dell'esserci nella vita quotidiana in cui è alienato dal suo essere stesso. Il filosofo lo chiama il Si (*Das Man*). «Il chi non è questo è quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il {Chi} è il

neutro, il Si»<sup>98</sup>. Nell'analisi dell'inautenticità (*Uneigentlichkeit*) Heidegger considera che il Si (*Das Man*) è un pronome impersonale il quale significa tutti in generale e nessuno in particolare, in una determinazione esistenziale con la quale personifica la tendenza insita nell'esserci a livellare se stesso sui modi di comportamento degli «altri», cioè altri gli uomini.

Heidegger afferma che il Si (*Das Man*) decreta il modo di essere della quotidianità. Possiamo osservare direttamente come nel mondo-ambiente sia già sempre disponibile e procurato un mondo-ambiente pubblico, secondo Heidegger, nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Il filosofo nota che

Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere «degli altri», sicchè gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua autentica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla «gran massa» come ci si tiene lontani, troviamo «scandaloso»<sup>99</sup>.

Il Si (*Das Man*), secondo Heidegger, con le sue particolari maniere o modi di essere, si chiama contrapposizione commisurante, la medietà, il livellamento. La contrapposizione commisurante, in termini esistenziali, indica che l'essere-assieme l'esserci è preoccupato di commisurarsi con gli altri. L'esserci non può stare nella sua misura o nella sua originalità. Questa contrapposizione commisurante, che appartiene al con-essere, implica che l'esserci, in quanto esserci-assieme quotidiano, stia nella soggezione agli altri. Non è se stesso, gli altri l'hanno sgravato del suo essere.

La tendenza della contrapposizione commisurante si fonda, secondo Heidegger, nel fatto che l'essere-assieme come tale procura la medietà. Il filosofo ribadisce chiaramente che la medietà è carattere esistenziale del Si. La conseguenza

---

<sup>98</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 158.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 158.

della medietà è il carattere esistenziale del Si e porta una nuova ed essenziale tendenza dell'esserci che si chiama livellamento di tutte le possibilità di essere. Heidegger nota che

La medietà è carattere esistenziale del Si. Nel Si, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò di fatto nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accetta e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione che si fa innanzi. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è subito dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il livellamento di tutte le possibilità di essere<sup>100</sup>.

Heidegger spiega ancora che la contrapposizione commisurante, la medietà e il livellamento, costituiscono ciò che conosciamo come pubblicità. Essa regola innanzitutto ogni interpretazione del mondo e dell'esserci e ha sempre ragione. Di conseguenza, tutto risulta appiattito, tutto è ricondotto a una dimensione di medietà in cui l'io stesso diventa parte di un pubblico, e le sue convinzioni vengono assorbite da quella opinione pubblica che, in quanto mai definita, ha sempre ragione e per la quale tutto è facile già risorto.

Possiamo vedere che il Si, l'esserci nella vita quotidiana, sgrava ogni singolo esserci nella sua quotidianità. Nel mondo del Si ciascuno è l'altro, nessuno è se stesso. Il Si è il nessuno a cui ogni esserci si è già sempre abbandonato nell'indifferenza dell'essere-assieme. Questo Si ha caratteri ontologici cioè l'essere-assieme quotidiano e indifferente, la contrapposizione commisurante, la medietà, il livellamento, la pubblicità, lo sgravamento di essere e il rendersi accetto. Questo è il modo improprio in cui l'esserci si autocomprende, innanzitutto e in prima istanza, questa è la modalità inautentica in cui comunemente l'esserci esiste. Spiegando il Si Heidegger dà una risposta al problema del Chi dell'esserci quotidiano e il

---

<sup>100</sup> HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 159.

filosofo dimostra che, come si è accennato prima, il Si è un esistenziale e appartiene, come fenomeno originario, alla costituzione positiva dell'esserci.

Possiamo concludere che l'esserci nella vita quotidiana si rapporta, infatti, a sé non già nella forma del trovare se stesso, del cogliersi così com'è, tuttavia in quella del perdersi, del mancarsi. Ciò deriva dal fatto che la sua autocomprensione si attua solamente attraverso una comprensione di altro – i mezzi intramondani, le cose, gli altri esserci – cioè dal fatto che l'esserci si relazione a se stesso, innanzitutto e in prima istanza, come colui che è in grado di rapportarsi in vari modi agli altri enti, che è aperto, cioè, ad essi.

Se vediamo bene questo punto, possiamo osservare che l'esserci ha un destino particolare. Da una parte l'esserci desidera conoscere il suo essere, tuttavia esso deve stare nel mondo quotidiano che lo fa alienare dal suo essere. Dall'altra parte l'esserci non può uscire dal mondo quotidiano perché, se uscisse dal mondo quotidiano, l'esserci verrebbe isolato dagli altri uomini e non potrebbe essere se stesso. Il dramma dell'esserci ha due lati. Da un lato, esso può essere dissolto nel modo di essere. Il *Si* vuol a dire che esso diventa anonimo, continuando la moda generale. Un ragazzo può voler diventare un cantautore famoso, ad esempio, non per una sua decisione personale, ma per volontà o una decisione dei suoi genitori e dei suoi amici. In questo punto, l'esserci è stato isolato dal suo essere. D'altro lato, se l'esserci ha bisogno di prendere una decisione esistenziale, come quel ragazzo che vuole sposare una ragazza, l'esserci, il ragazzo, esce dalla sua vita quotidiana e incontra o s'impegna con il suo essere. A questo punto nasce l'angoscia. L'esserci è perciò paradosso tra l'aperto e il nascosto essere dell'esserci. Si potrebbe dire che l'uomo è, secondo Heidegger, vero e falso nello stesso tempo.

#### **IV. Conclusione**

La filosofia di Heidegger non si concentra, come sappiamo, sull'uomo in modo particolare. Il punto centrale e il filo conduttore della sua filosofia sono la domanda sul senso dell'essere. Il filosofo considera l'uomo in *Essere e Tempo* e lo

chiama esserci, come un'ente speciale che pone la domanda sul senso dell'essere. È proprio vero che i suoi scritti che vanno dal 1930 in poi abbandonano quest'analitica esistenziale sull'uomo e si concentrano sull'essere stesso e sulla sua autorivelazione. Secondo me, tuttavia, per comprendere l'uomo e la sua posizione nel mondo, la spiegazione di Heidegger sull'esserci nella relazione con l'essere ci aiuta molto. In altre parole, ci indica che l'essere dovrebbe essere messo come punto di partenza per interpretare l'essenza dell'uomo.

Possiamo dire che l'uomo come esser-ci (*Da-sein*) ha un primato ontologico rispetto agli altri enti perché esso pone la domanda sull'essere e ha una comprensione dell'essere degli enti. L'esserci può domandare l'essere (*sein*) perché ha una relazione con l'essere, cioè un'apertura all'essere. L'esserci è la sua apertura, come essere-aperto all'essere. L'esserci indica che l'uomo è sempre in una situazione, gettato in essa, e in rapporto attivo nei suoi confronti. Nella sua gettatezza solo l'esserci ne rende conto e poi prova a comprenderla.

L'esserci ha due caratteristiche: da un lato l'essenza dell'esserci consiste nel suo avere-da-essere o l'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza e dall'altro lato l'esserci viene caratterizzato sempre mio, essere sempre mio (*Jemeinigkeit*). La prima caratteristica indica che il modo di essere dell'uomo è l'esistenza. L'esistenza è poter-essere, cioè progettare. Per questo significato l'esistenza è essenzialmente trascendenza o oltrepassamento. Questo significa che l'esserci, cioè l'uomo, ha capacità di trascendenza o di oltrepassamento. La seconda caratteristica indica che l'essere dell'uomo è sempre una possibilità da attuare. In questo punto l'esserci, cioè l'uomo può scegliersi, può conquistarsi o perdersi.

L'esserci con le sue caratteristiche è sempre essere-nel-mondo. Essere-nel-mondo è come il caratteristico fondamentale dell'esserci ed è una fatticità. Essere-nel-mondo indica fare del mondo il progetto delle azioni e dei possibili atteggiamenti dell'uomo. «Nel-mondo» l'esserci indica «in-essere» e «nel-mondo» per gli enti considera come «l'essere-dentro». «In-essere» esprime l'abitare, il trattarsi in un contesto abituale. Il mondo si capisce come «mondo-ambiente»

(*Umwelt*) il quale l'esserci incontra con quattro personaggi importanti. Essi sono l'esserci (*Dasein*), l'utilizzabilità «*Zuhandenheit*», la *semplice-presenza* «*Vorhandenheit* » e il *con-esserci* «*Mitdasein*». Il filosofo considera la differenza del modo del rapporto tra l'esserci e gli enti o altri esserci. Il modo del rapporto tra l'esserci con gli enti è l'atteggiamento osservativo e constatativo di tipo teorico oppure nell'atteggiamento il «prendersi cura» {*Besorgen*}. Il modo del rapporto tra l'esserci con gli altri esserci, *con-esserci* (*Mitdasein*) è, invece, deve essere nell'atteggiamento di «avere cura» {*Fürsorge*}.

Possiamo vedere che l'essere-nel-mondo e l'esser-con-gli altri sono un esistenziale per l'esserci. L'essere-nel-mondo dell'uomo si esprime nel prendersi cura delle cose e il suo essere-con-gli-altri si esprime nell'aver cura degli altri che costituisce la struttura basilare di ogni possibile rapporto tra gli uomini. In questo punto sappiamo che il filosofo ribadisce che non c'è un soggetto senza mondo o non c'è un io isolato senza gli altri.

L'esserci nel-mondo ha un destino in modo particolare. Da una parte l'esserci desidera a conoscere il suo essere, tuttavia esso deve stare nel mondo quotidiano il quale lo fa alienare dal suo essere. Dall'altra parte l'esserci non può uscire dal mondo quotidiano perché se uscisse dal mondo quotidiano, l'esserci verrebbe isolato dagli altri uomini e non potrebbe essere se stesso. L'uomo cerca sempre di comprendere la sua essenza nella relazione con l'essere e nello stesso tempo l'uomo sta nel mondo come il Si. Questo è il destino dell'uomo che dobbiamo accettare e vivere.

## CAPITOLO TERZO

### L'UOMO NEL MONDO DELLA TECNOLOGIA MODERNA

La tecnologia moderna<sup>101</sup> si trova quasi in tutti gli aspetti nella nostra vita quotidiana. Lo sviluppo nel mondo della comunicazione (*handphone* o *internet* con i suoi tanti tipi o modi) o nel mondo dell'informazione (la televisione o i giornali digitali che ci portano tante informazioni contemporaneamente) o nel mondo del trasporto (le navi o i treni veloci e specialmente aereo) o nel mondo della tecnologia medica (si trovano tante medicine per guarire i malati o un modo di curare i pazienti) è un fenomeno o un fatto che possiamo vederlo ovunque ed è innegabile. Ci piaccia e non ci piaccia, noi viviamo in un mondo tecnologico. Si può dire che la tecnologia moderna, come vedremo negli esempi seguenti, sia un fenomeno globale, nel senso che entra nella nostra vita senza domandarci «siamo pronti o non siamo pronti per accettarlo».

A questo punto, una domanda nasce sul rapporto tra il mondo della tecnologia moderna e l'uomo. Che cosa deve fare l'uomo per affrontare il mondo della tecnologia di oggi? Perché l'uomo di oggi ha una dipendenza dalla tecnologia e quasi diventa «schiavo» degli strumenti della tecnologia, come *internet* o *handphone*? Perché l'uomo di oggi si veste orgogliosamente della figura di signore della terra per sfruttarla? Come può esserci una relazione giusta con il tecnico moderno?

Questo capitolo mira ad analizzare queste domande. Intendo considerare il posto dell'uomo nel mondo tecnico che si basa sull'elaborazione dell'oblio dell'essere e l'esserci, inteso come essere-nel-mondo nei capitoli precedenti. Si potrebbe dire che questo capitolo aiuterà a vedere il contributo del pensiero di Heidegger per questa epoca o come concretizza il pensiero di Heidegger in questi

---

<sup>101</sup> Heidegger usa il termine 'tecnica moderna' per indicare ciò che noi chiamiamo 'tecnologia moderna'. In questo lavoro, uso questi due termini nello stesso significato indicato da Heidegger.

giorni. Per questo motivo vedremo la sua opera *La Questione Della Tecnica in Saggi e Discorsi*<sup>102</sup>, che ci aiuta molto per capire bene l'essenza della tecnica moderna e la posizione dell'uomo nella tecnologia moderna.

Per raggiungere tale scopo, questo capitolo viene condiviso in cinque parti. Nella prima parte vedremo il fenomeno e la caratteristica della tecnologia moderna in questa epoca. Noteremo alcuni *trend* o esempi. Nella seconda parte si concentrerà sull'implicazione negativa dello sviluppo della tecnologia moderna. Porremo la nostra attenzione agli effetti negativi della tecnologia moderna nell'alienazione dell'uomo, nelle relazioni personali, nella devastazione della natura, nella eliminazione della dimensione della trascendenza. Nella terza parte si analizza l'essenza della tecnologia e il posto dell'uomo secondo Heidegger. Nella quarta si farà una conclusione.

## **I. Il fenomeno e la caratteristica della tecnologia moderna**

Noi definiamo normalmente che la tecnologia moderna, secondo quanto hanno detto gli storici e gli scienziati sociali, un'applicazione del potere delle macchine alla produzione. Secondo questo punto di vista, la tecnologia moderna nasce nel diciottesimo secolo; in questo secolo, in Inghilterra si trovavano numerosi depositi del carbone che fornivano una fonte d'energia per la produzione. Nella sua introduzione sull'opera di Heidegger *The Question Concerning Technology*, David Farrell Krell ha notato che

Historians and social scientists define “modern technology” as the application of power machinery to production. They locate its beginnings in eighteenth-century England, where large coal deposits provide a source of energy for the production of steam, which in turn propels machinery in textile and other mills<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1976. Per comprendere questo saggio, uso anche la traduzione in inglese, *The Question Concerning Technology*, in *Basic Writings*, edited by David Farrel Krell, Routledge, London, 1993.

<sup>103</sup> HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology*, 308.

Gli storici e gli scienziati sociali dimostrano che quel secolo è un punto di partenza per capire la tecnologia moderna. Da questo secolo si sviluppava la tecnologia. La tecnologia si crede come una strada o via giusta e vera per portare tante cose beni e utili per migliorare la vita degli esseri umani. Sembra che questo “credo” sia giusto. Possiamo vedere i benefici ai nostri giorni nel mondo della comunicazione, per esempio, con l’uso di un *handphone* o di *internet*. Possiamo chiamare o mandare un messaggio velocemente con gli altri, usando un *handphone* o *internet*. Nel mondo dell’informazione, se siamo a Roma, possiamo sapere attraverso la televisione o la radio che succede in Indonesia nello stesso tempo che sta accadendo. Nel mondo trasporto anche sperimentiamo che possiamo andare o fare un viaggio con l’aereo solo con poche ore da Roma a Jakarta. Nel mondo della tecnologia medica prova ad aiutare i malati con nuove medicine.

La tecnologia moderna ci porta tanti benefici o utilità ma anche allo stesso tempo crea tanti danni per la nostra vita quotidiana. Si potrebbe dire che lo sviluppo della tecnologia moderna sta minacciando e devastando la nostra vita. L’uso dell’energia nucleare, per esempio, implica la paura della guerra nucleare combattuta non con armi convenzionali, ma atomiche o nasce il paura della radiazione come è successo il terremoto e lo tsunami in Giappone, l’11 Marzo del 2011. L’uso di *internet*, per esempio, non solo ci aiuta a cercare tante informazioni utili o a mandare notizie ai nostri amici, ma anche vi possiamo trovare tante informazioni inutili, addirittura sono pericolose per la nostra vita, ad esempio, possiamo trovare un metodo come si fa una bomba o come uccidersi. Tante informazioni che stanno davanti a noi, non ci fanno avere il tempo di pensare o di meditarli o di approfondirli.

La tecnologia moderna di oggi si concentra sul sapere-come e sull’efficienza. La sua idea è il fare le cose in modo competente e velocemente o rapidamente. Lo scopo della tecnologia moderna è il produrre tante cose materiali di consumo e riceverne profitto dal risultato dalla produzione. La prima misura della produzione non è per migliorare la vita umana ma per un guadagno utile. Il miglioramento della

qualità sulla vita umana, di conseguenza, non è lo scopo della tecnologia moderna. Esso è solo una cosa secondaria nella logica della tecnologia moderna.

Le caratteristiche della tecnologia moderna, come hanno detto John Drane nel suo libro *The McDonaldization of the Church*<sup>104</sup> e Georger Ritzer nel suo libro *The McDonaldization of Society*<sup>105</sup>, sono l'efficienza, la calcolabilità, la prevedibilità, la velocità e il controllo. "McDonaldisation" è il termine che si usa per riassumere le caratteristiche della tecnologia moderna. Possiamo osservare che "McDonaldisation" viene congeniato da un piccolo gruppo sociale come una famiglia fino a un grande gruppo con dei dipartimenti governativi come una multinazionale. Nel ristorante del "fast food" si può vedere quel processo di "McDonaldisation" che diventa la misura del nostro mondo: il processo deve essere veloce, prevedibile, quantificabile e – soprattutto – controllato.

Il carattere dell'umanesimo nella modernità è l'uomo come soggetto che considera un altro ente, come la terra o la natura e addirittura agli uomini, come oggetto. Relazione tra gli uomini o tra gli uomini con la natura o la terra è la relazione soggetto-oggetto. L'uomo come soggetto entra in relazione con loro per usarli o manipolarli secondo il suo interesse.

## **II. L'implicazione negativa dello sviluppo della tecnologia moderna**

Lo sviluppo della tecnologia moderna è un fenomeno paradossale. La tecnologia moderna contiene una contraddizione. Da una parte la tecnologia moderna dà delle implicazioni positive e nello stesso tempo porta tanti aspetti negativi. Vedremo alcuni punti negativi importanti nella relazione con la posizione l'uomo nel mondo come ha accennato Heidegger.

### **1. La tecnologia moderna e l'alienazione dell'uomo**

Questa epoca si potrebbe dire che noi viviamo in un mondo tecnicizzato. Heidegger descrive questa epoca come "l'era atomica" che vuol dire un'epoca in

---

<sup>104</sup> Cfr. J. DRANE, *The McDonaldization of the Church*, Darton, Longman & Todd, London, 2000.

<sup>105</sup> Cfr. G. RITZER, *The McDonaldization of Society*, Pine Forge Press, London, 2000.

cui l'energia atomica si usa di più nella vita umana<sup>106</sup>. L'uomo non può negare questo fenomeno globale perché in ogni ambito della propria esistenza l'uomo è sempre più strettamente assediato dal potere delle apparecchiature tecniche e delle macchine automatiche. Il filosofo dà un'illustrazione di come noi viviamo oggi, prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza.

Quando si riuscirà ad imbrigliare l'energia atomica – e si riuscirà a farlo – allora comincerà uno sviluppo del mondo tecnico completamente nuovo. Quei fenomeni che oggi ci sono familiari, la tecnica cinematografica e quella televisiva, la tecnica dei trasporti, soprattutto quella dei trasporti aerei, la tecnologia medica e quella alimentare, si trovano probabilmente soltanto ad uno stadio iniziale, ancora rozzo del proprio sviluppo. Lo sviluppo della tecnica diventerà nel frattempo sempre più veloce, non potrà arrestarsi in nessun luogo. In ogni ambito della propria esistenza (Dasein) l'uomo è sempre più strettamente assediato dal potere delle apparecchiature tecniche e delle macchine automatiche. La potenza della tecnica che dappertutto, ora dopo ora, in una forma qualsiasi di impiego incalza, trascina, avvince l'uomo di oggi – questa potenza è cresciuta a dismisura e oltrepassa di gran lunga la nostra volontà, la nostra capacità di decisione, perché non è da noi che procede<sup>107</sup>.

Heidegger dimostra che la tragica condizione del mondo tecnicizzato, come ha descritto prima, ha spinto l'uomo fino ad alienarlo nella sua più profonda essenza di essere pensante e meditante. L'uomo di fronte a tante informazioni che vengono simultaneamente e insieme nello stesso tempo ad esempio, sembra che non abbia tempo di rifletterle e sembra addirittura non abbia tempo di riflettere su se stesso. Le numerose informazioni che possiamo avere e la velocità del loro venuta fa emergere l'alienazione dell'uomo. L'uomo avrebbe rinnegato, avrebbe gettato via il suo carattere più proprio, la sua essenza pensante. Heidegger nota che

---

<sup>106</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Identità e Differenza*, 40.

<sup>107</sup> M. HEIDEGGER, *L'alienazione dell'uomo nell'era atomica e il senso del suo mistero*, in *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di Angelo Crescini, Editrice La Scuola, Brescia, 1984, p. 55-56.

Quale grande pericolo si starebbe allora avvicinando? Si troverebbero accoppiati l'acume intellettuale più efficace e produttivo, che è proprio dell'invenzione e della pianificazione calcolante, e la completa indifferenza verso il pensiero, la totale assenza del pensiero. E allora? Allora l'uomo avrebbe rinnegato, avrebbe gettato via il suo carattere più proprio: la sua essenza pensante. È necessario pertanto salvare l'essenza dell'uomo, è necessario tener desto il pensiero<sup>108</sup>.

Heidegger ribadisce che la rivoluzione della tecnica che ci sta travolgendo in questa epoca, un'era atomica nel suo termine, potrebbe riuscire ad avvicinare, a stregare, ad incantare, ad accecare l'uomo, così che un giorno il pensiero calcolante sarebbe l'unico ad avere ancora valore, ad essere affettivamente esercitato.

Il filosofo nota ancora che un carattere del mondo della tecnica che si deve sottolineare è il fatto che il risultato o il progresso tecnologia sempre più veloce viene ammirato e conosciuto da un pubblico vastissimo. Possiamo vedere nella nostra vita quotidiana che possiamo avere tante informazioni per mezzo del giornale o di una rivista o ascoltando la televisione o la radio. Possiamo conoscere e raccogliere tante cose addirittura che stanno accadendo nel posto più lontano dall'area di cui stiamo vivendo. La tragedia in Nigeria che stava succedendo durante la notte di Natale 2011 la si è conosciuta subito nel mondo intero. Per noi uomini di oggi che le notizie o gli argomenti che si parlano nella televisione o sul giornale sono veri e gusti. La verità diventa un argomento di la maggioranza della gente sarebbe d'accordo. La società moderna si potrebbe dire tende a massificare, ossia uniformare i pensieri e i comportamenti delle persone e annullare la diversità. Heidegger chiama questo fenomeno il dominio del "Si" (*Das Man*). In questo mondo di oggi nasce una tendenza e curiosità ad raccogliere e conoscere tante cose, tante notizie e tanti argomenti, ma perde la capacità e la volontà di approfondirli, meditarli e rifletterli. Un altro fenomeno è che l'uomo non ha tempo e un momento per meditare e riflettere su se stesso. È avvenuta l'alienazione dell'uomo.

---

<sup>108</sup> HEIDEGGER, *L'alienazione dell'uomo nell'era atomica e il senso del suo mistero*, 60.

Possiamo dire che Heidegger definisce le caratteristiche della tecnologia moderna, i quali l'efficienza, il pensiero puramente calcolante o la calcolabilità, la velocità, lo controllo ci portano l'alienazione dell'uomo o hanno spinto l'uomo fino ad alienarlo nella sua più profonda essenza di essere pensante e meditante. In questo senso Heidegger nota che

l'uomo di questa epoca potrebbe trovarsi, sgomento e inerme, in balia dell'inarrestabile strapotere della tecnica, e ciò accadrà senz'altro se l'uomo di oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero puramente calcolante<sup>109</sup>.

## ***2. Distruggere la relazione personale ed umana tra gli uomini***

Jim Corkery, nel suo scritto *Does Technology Squeeze Out Transcendence – Or What*<sup>110</sup> ci dà un'illustrazione bellissima per vedere questo fenomeno come ad esempio il computer con *internet*, possa distruggere la relazione umana e personale tra gli uomini. Ha raccontato la sua esperienza, di come ha visto gli studenti o i ragazzi di oggi si impegnano con loro computer. Hanno una grande dipendenza dal computer. Questo fenomeno crea la perdita di tempo utile per conoscere gli altri. I ragazzi, si potrebbe dire anche gli uomini, di oggi passano tanto tempo davanti il computer e lo rendono come “un tabernacolo”. Non hanno più il tempo di stare insieme con loro famiglia o non possono avere una relazione giusta con loro amici. Non conoscono addirittura coloro che sono più vicini a loro nella vita quotidiana.

Twenty years ago, when computers first come into schools, I noticed that when the students learned programming, they quickly became fascinated by the ways in which they could get the computer to respond to them as they wished, depending on how they programmed it. ... The computer became person-like for them – it even had a name: Jessica – and so you would hear students speak about what Jessica ‘said’ to them that morning or ‘replied’ to them that afternoon, as if Jessica

---

<sup>109</sup> HEIDEGGER, *L'alienazione dell'uomo nell'era atomica e il senso del suo mistero*, 57.

<sup>110</sup> Cfr. J. CORKERY, “*Does Technology Squeeze Out Transcendence – Or What*”, in *Technology and Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Colombia Press, Dublin, 2003.

had ‘ a mind of her own’. ...And we have seen many young people relate far more to their computer screens (the new tabernacles) than to their families and classmates during this time. The opposite is true too, of course; and many an e-mail helps to keep friendships alive. But there is nothing automatic this; and e-mail itself can have quite a shadow-side as people chat endlessly with strangers in cyberspace while not knowing who their neighbors are next door<sup>111</sup>.

Possiamo considerare che la tecnologia moderna, in questo caso il fenomeno del *computer* o *internet*, distrugge la relazione umana e personale. Si potrebbe vedere e dire che per l’uomo di oggi sarebbe meglio e comodo una relazione con il suo *computer* di quella relazione con altre persone.

Corkery spiega ancora che nel mondo di oggi, l’uomo non cerca di capire e rispondere la domanda “Chi sei?”, oppure “che cosa fai?”. Egli usa il termine *Self-made man* per indicare una persona o l’uomo di oggi che si concentra solo per fare o produrre qualcosa materiale per dimostrare la sua essenza. Si potrebbe dire che l’uomo di questa epoca crede che la loro essenza si dimostrerebbe con che cosa fa, che cosa ha in modo particolarmente tante cose materiali. *Self-made man* è come l’uomo che essenzialmente (sembra) non ha bisogno una relazione con gli altri, cerca di fare da solo e per se stesso e crede che potrebbe essere autonomo. Quell’uomo crede di essere autosufficiente e di non aver bisogno degli altri per la sua vita.

Nella relazione con gli altri, continua Corkery, quell’uomo considera gli altri solo come ‘strumenti’ per la sua orientazione. Gli altri sono importanti e ha bisogno a fare relazione con loro solo con un motivo “usarli per la sua interessa”. L’uomo cerca solo la sua interessa e diventa ego-centrica. Si perde anche la responsabilità e rispetta gli altri. Questo significa che la logica della tecnologia moderna o del mercato influisce attività umana.

...the morally dubious values of technological culture (s): the ways in which they tend to reduce people to ‘usable’ and to make the world uni-dimensional by

---

<sup>111</sup> CORKERY, “Does Technology Squeeze Out Transcendence – Or What”, 13.

denying humanity's transcendent origins and destiny. ... the 'form' or 'logic' of a technological culture that views people primarily as instruments for profit and that sees individual rights as limited only by the rights of other individuals but not at all by the social-justice responsibilities that are attendant upon all claiming of rights. ... The 'logic' of the technological culture ...is I-centred, focused on my rights and possibilities, basically ego-centric... <sup>112</sup>.

Heidegger aveva spiegato su questo fenomeno. Nella sua opera *Essere e Tempo*, il filosofo aveva analizzato come si crea una relazione giusta tra gli uomini e fra gli uomini e le cose, nei suoi termini tra l'esserci e fra l'esserci e l'ente. Di fronte altri uomini, secondo Heidegger, una persona deve avere cura non manipolarla o usarla come nella relazione con l'ente. Tecnologia moderna porta uno dei suoi caratteri ossia il concetto della relazione soggetto e oggetto. In questo senso, nella relazione con gli altri uomini, noi li trattiamo come oggetti.

Nella sua opera *La Questione della Tecnica*, il filosofo aveva notato anche la strumentalità si considera come la caratteristica fondamentale della tecnologia. L'implicazione sulla relazione tra gli uomini che essi hanno relazioni con gli altri di tipo di utilitarismo. Se il rapporto con gli altri porta profitto o utilità per noi, manteniamo e continuiamo quel rapporto. Se non abbiamo profitto con questa relazione, non vogliamo continuare. Da questo punto di vista, nella relazione tra gli uomini di oggi manca una solidarietà, un'empatia, un'amicizia che nasce proprio del cuore.

Questo concetto è accennato da Eamonn Conway che ha commentato sul pensiero di Heidegger sulla tecnica. Egli nota chiaramente.

Modern technology becomes a particular kind of 'revealing', an unveiling of the world as simply a storehouse, a 'standing reserve' (Bestand) for human use. We humans assume the exalted dignity of the 'existence-giving thing', and we view

---

<sup>112</sup> CORKERY, "Does Technology Squeeze Out Transcendence – Or What", 16–18.

everything else, and eventually other people, only in terms of their usefulness to us<sup>113</sup>.

### **3. Fare una devastazione della terra e natura**

Heidegger, nel saggio *La Devastazione della Terra* in *Saggi e discorsi* del 1954 all'interno<sup>114</sup>, parla di un annientamento del nostro pianeta. Il filosofo parla delle guerre mondiali e del loro carattere di totalità. Egli ha dimostrato già che la radice di questo fenomeno è la conseguenza dell'abbandono dell'essere e il frutto della metafisica. La metafisica pone l'uomo, come *animale razionale*, come il «Signore» della natura e della terra. Questa posizione non porta una responsabilità agli altri enti ma provoca e spinge l'uomo a sfruttare la natura per le sue necessità. L'uomo non sa insomma come costruire una giusta relazione con gli altri enti e con altri uomini.

Il filosofo spiega ancora che l'usura dei beni materiali contenuti nella natura, ossia l'indiscriminato e incondizionato sfruttamento che si accresce la crescita indefinita degli apparati tecnici volti a ricavarli, porta alla devastazione della terra e la natura.

Angelo Crescini descrive la devastazione della terra e della natura in questa epoca, nell'introduzione dell'opera di Martin Heidegger, *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, notando «Siamo venuti a trovarci in un'epoca in cui la natura, dopo essere stata derubata e deturpata dalla nostra bramosia di conquistarla e di utilizzarla, si vendica rendendo inabitabile la Terra in cui viviamo»<sup>115</sup>.

È proprio giusto che noi viviamo nel mondo dove l'uomo si veste orgogliosamente della figura del signore sulla terra e della natura. L'uomo vede la natura e la terra come oggetti che sono disponibili di usarli per la interessa

---

<sup>113</sup> E. CONWAY, *Christian Anthropology in a Technological Culture*, in *Technology and Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Columbia Press, Dublin, 2003, p. 226.

<sup>114</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *La devastazione della terra*, in *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di Angelo Crescini, Editrice La Scuola, Brescia, 1984, p. 63.

<sup>115</sup> M. HEIDEGGER, *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di Angelo Crescini, Editrice La Scuola, Brescia, 1984, p. 5.

dell'uomo. La natura e la terra sono derubate e si fa sfruttamento. La crisi ecologica è un tetro quadro della nostra irresponsabilità.

Eamonn Conway dà un'illustrazione chiarissima di come la natura e il nostro ambiente, la siano devastati dal nostro sfruttamento. La natura e la terra non hanno di più il loro valore intrinseco. La dominazione della tecnologia ci provoca a vederli con la lente della tecnologia in cui noi vediamo e entriamo in relazione con essi per la nostra necessità e il nostro volere. Noi vediamo un campo, non è nel suo intrinseco valore, ad esempio, invece lo vediamo e lo pensiamo come lo facciamo diventare miniera di carbone o l'aria si vede solo come la fonte di azoto. Questo modo di vedere stimola e provoca l'uomo per fare sfruttamento e devastazione alla natura e alla terra.

Heidegger says that technology has become the predominant lens through which we view nature and our environment. When we look at reality through the lens of technology, aspects of nature no longer appear to us as they are in themselves, with intrinsic value, but only as they are in relation to our own perceived needs and / or wants. Thus, for example, a field ceases to be a field and becomes a coal-mine; the air is viewed merely as a source of nitrogen. ... This way of 'framing' reality (Gestell) is a license for exploitation<sup>116</sup>.

#### **4. *Eliminare la dimensione trascendente***

Jim Corkery nel suo articolo *Does Technology Squeeze Out Transcendence - Or What?* descrive e analizza molto bene su questo fenomeno. Dal suo punto di vista, la tecnologia moderna ha eliminato già la trascendenza. Le caratteristiche della tecnologia moderna, come si è visto precedente, le quali sono l'efficienza, il pensiero puramente calcolante o la calcolabilità, la velocità, il controllo portano non solo all'alienazione dell'uomo o hanno spinto l'uomo fino ad alienarlo nella sua più profonda essenza di essere pensante e meditante esse fanno l'uomo non pensa più alla le cose di là. Non interessa per l'uomo nella vita quotidiana questa epoca per

---

<sup>116</sup> CONWAY, *Christian Anthropology in a Technological Culture*, 225-226.

pensare più sulla dimensione trascendente o “Altra Persona” o “Dio”. L’uomo si concentra solo sulle cose che si possono vedere, si possono calcolare, si possono controllare. È fuori di questo modo di pensare e di vedere il mondo, quello che non serve per la vita dell’uomo. Sembrava che tecnologia potesse fare e offrire tutto per la nostra vita. Noi conosciamo che questa considerazione non è giusta o non è vera.

Technology, it is said, plays havoc with transcendence, turning human desire for the infinite into finite ‘satisfiable’ that can be delivered by techno-wizardry. Thus technology flattens out the human landscape into an arena peopled essentially by producers and consumers. Technology is accused of easing the Trancendent Other – the one Christians call ‘God – out of everyday life;...Technology seems to promise the earth; but that’s all!<sup>117</sup>.

Nel termine di Heidegger, a mio parere, questo fenomeno indica che l’uomo, nella nostra cultura odierna, ha dimenticato l’essere, ossia una verità vera, nel termine greco aletheia (ἀλήθεια). Stiamo vivendo nella verità a livello ontico. Il filosofo spiega che il livello ontico, in cui si sono fermate le scienze in generale, sia quelle formali (la logica, la matematica) sia quelle reali (la fisica, la chimica, la biologia, la storiografia e la psicologia) è frazionato nella molteplicità degli essenti, che vengono poi distribuiti in gruppi, ognuno dei quali diventa oggetto di una scienza particolare<sup>118</sup>.

Nel suo libro *Sull’Essenza della Verità*<sup>119</sup>, Heidegger indica che siamo abituati a credere di vivere nella tecnologia moderna considerando che il vero o l’autentico sia il reale. In tal senso, bisogna parlare dell’oro vero distinguendolo da quello falso. L’oro falso non è realmente come esso appare. È solo una parvenza e perciò è irreali. In questo senso, tutto quello che si può vedere e sta come apparenza davanti a noi, è reale. Tutto quello che, al contrario, non si può vedere o non si può toccare o non si può calcolare, è irreali. Il vero, sia esso una cosa vera o una

---

<sup>117</sup> CORKERY, “Does Technology Squeeze Out Transcendence – Or What?”, 11.

<sup>118</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Umanesimo e scienza nell’era atomica*, 7.

<sup>119</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sull’essenza della verità*, a cura di Giuseppe D’Acunto, Armando Editore, Roma, 1999.

proposizione vera, è ciò che si accorda, *Veritas est adaequatio rei et intellectus*<sup>120</sup>. Questo indica che non esiste la trascendenza.

### **III. Una comprensione profonda sulla tecnica moderna**

Nei punti precedenti abbiamo analizzato il fenomeno della tecnologia moderna e le sue caratteristiche che hanno influito sulla nostra vita quotidiana. La tecnologia moderna porta conseguenze positive nel senso che essa aiuta la nostra vita, tuttavia essa minaccia e porta conseguenze anche negative per gli uomini, per la nostra relazione con gli altri uomini o con la natura. In questo punto Heidegger ci invita a capire e a conoscere bene la tecnologia moderna in modo giusto e vero, ossia la sua essenza. Il filosofo pensa che la tecnica moderna deve essere capita a partire dalla sua essenza. Se noi comprendiamo bene l'essenza della tecnica moderna, possiamo anche usare la tecnologia in modo più responsabile.

Il filosofo dà una considerazione più profonda sulla tecnica moderna analizzando e criticando il discorso sulla causalità di Aristotele e Platone. Secondo il filosofo il concetto di causalità di Aristotele ha collocato l'uomo come il punto centrale di tre altre causalità. Questo è successo perché abbiamo dimenticato la tecnologia o la tecnica moderna è come un disvelamento. Secondo il filosofo dobbiamo comprendere la tecnica moderna nell'ambito della verità (ἀλήθεια – aletheia). A suo parere, dovremmo porre la domanda circa la tecnica e avere un rapporto libero con essa. Tale rapporto libero accade, continua Heidegger, quando si apre il nostro esserci all'essenza della tecnica.

#### ***1. Il significato sulla tecnica moderna in generale***

Il problema della tecnica è il punto centrale e fondamentale della riflessione dell'ultimo Heidegger. Nel saggio dedicato alla tecnica, *La Questione della Tecnica*, il problema è ricondotto alla sua essenza metafisica. Heidegger vuole dimostrare che la radice della tecnica si cela nella storia dell'essere. In questo punto

---

<sup>120</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Sull'essenza della verità*, 36-39.

comprendiamo che Heidegger non è d'accordo con alcune opinioni specialmente da parte di storici e di scienziati sociali che notano che la tecnologia moderna nasce del diciottesimo secolo, come abbiamo visto già, in cui questo secolo in Inghilterra si trovavano tanti i depositi del carbone forniscono una fonte dell'energia per la produzione i quali a suo posto spinge a produrre i macchinari per l'industria tessile e altre fabbriche. Heidegger indica che dal punto di vista dell'essenza sulla tecnica, si potrebbe dire storicamente che la tecnologia moderna nasce prima dalla seconda metà diciottesimo secolo.

Per la cronologia degli storiografi, l'inizio della scienza moderna va collocate nel secolo XVII. Per contro, lo sviluppo della tecnica meccanizzata si ha solo nella seconda metà del secolo XVIII. Ma quello che è posteriore per l'osservazione storiografica, cioè la tecnica moderna, è in realtà, rispetto all'essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente (*geschichtlich*) prima<sup>121</sup>.

Noi sappiamo bene che la tecnologia di oggi in modo convenzionale è come il risultato della modernità, cioè l'effetto della rivoluzione scientifica nel XVIII secolo. Al contrario Heidegger vuole dare un'altra considerazione sulla tecnologia. David Farrell Krell nota chiaramente.

The advent of technology – and it is this historic, essential unfolding or provenance that Heidegger means by “essence” – is something destined or sent our way long before the eighteenth century. One of Heidegger’s most daring theses is that the essence of technology is prior to, and by no means a consequence of, the Scientific Revolution<sup>122</sup>.

Nel suo pensiero sulla tecnica, Heidegger ci invita a rileggere la discussione sulla causalità di Aristotele e il *Symposium* di Platone. Il filosofo vuole darci, pensando o riflettendo sulla tecnica cercando di capire bene le risorse della filosofia antica, possiamo giungere a una comprensione dell'essenza della tecnologia moderna. A mio parere la sua analisi ci aiuta a scoprire come possiamo affrontare e

---

<sup>121</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 17.

<sup>122</sup> HEIDEGGER, *Question Concerning Technology*, 309.

fare una relazione giusta e vera con tecnologia moderna e ci dà una via d'uscita per eliminare la devastazione o la crisi a causa dallo sviluppo della tecnologia.

Per raggiungere ad un'altra definizione della tecnica moderna, Heidegger indica che alcune considerazioni sulla tecnologia possono venire concluse in due punti.

Poniamo il problema della tecnica quando domandiamo che cosa sia. Tutti conoscono le due risposte che si danno alla nostra domanda. La prima dice: la tecnica è un mezzo in vista di fini. L'altra dice: la tecnica è un'attività dell'uomo. Queste due definizioni della tecnica sono connesse. Proporsi degli scopi e apprestare e usare i mezzi in vista di essi, infatti, è un'attività dell'uomo. All'essenza della tecnica appartiene l'apprestare e usare mezzi, apparecchi e macchine, e vi appartengono anche questi apparati e strumenti stessi, come pure i bisogni e i fini a cui essi servono. La totalità di questi dispositivi è la tecnica. Essa stessa è un dispositivo o, in latino, un *instrumentum*<sup>123</sup>.

La definizione strumentale della tecnica porta tre significati importanti. Il primo si ha quando nasce un pensiero "tecnico tecnologico", cioè un sistema di pensiero che cerca di ridurre tutte le questioni delle tecnologie a un paradigma puramente tecnicista. Tale "tecnico tecnologico" risponde a tutte le domande sulla tecnologia come *intratechnological*, ossia rispondendo solo con una tecnica logica mezzi-fini. Per Heidegger questa comprensione occupa solo uno aspetto dall'essenza della tecnologia<sup>124</sup>.

Il secondo è la posizione centrale dell'uomo. La tecnologia l'uomo come il dominatore della natura. L'uomo percepisce se stesso come il padrone del mondo. Secondo Heidegger questo concetto viene ereditato dal concetto della metafisica e della causalità di Aristotele, cioè la *causa efficiens*, che produce l'effetto come un modello.

---

<sup>123</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 5.

<sup>124</sup> Cfr. J. IRWIN, *Between Salvation and Destruction: On Heidegger's Thinking Concerning Technology*, in *Technology And Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Colombia Press, Dublin, 2003, p. 60.

Il terzo è quello che definisce la tecnica come esatta. Tale definizione vale per la tecnica moderna, la quale peraltro viene generalmente considerata, e con una certa ragione, qualcosa di completamente nuovo e diverso rispetto alla tecnica artigianale del passato. Il filosofo considera che la definizione strumentale della tecnica è propria esatta, mentre, invece, non viene detta veritiera o cosa sia il vero, non mostrandoci la sua essenza.

Ciò che è esatto constata sempre qualcosa di giusto a proposito di ciò che gli sta di fronte. La constatazione, tuttavia, per essere esatta non deve necessariamente svelare ciò che le sta di fronte nella sua essenza. Ora, solo dove un tale svelamento si dà accade il vero. Perciò, quello che è puramente esatto non è ancora senz'altro il vero. Solo quest'ultimo ci conduce in un rapporto libero con quello che ci concerne a partire dalla sua essenza<sup>125</sup>.

Heidegger medita e analizza profondamente il senso dell'essenza della tecnologia. In questo punto Heidegger ribadisce la sua intenzione è che noi dobbiamo superare la definizione di tecnologia come esatta per giungere ad una comprensione dell'essenza della tecnologia, ossia 'il vero'.

L'esatta definizione strumentale della tecnica non ci mostra ancora, perciò, la sua essenza. Per poter raggiungere tale essenza, o almeno arrivare nella sua vicinanza, dobbiamo cercare, attraverso e oltre l'esatto, il vero. Dobbiamo domandarci: che cos'è la strumentalità in se stessa? A che cosa ci riportano elementi come mezzo e fine?<sup>126</sup>.

In questa prospettiva, Heidegger desidera analizzare l'essenza e la natura della tecnologia nel concetto importante per Aristotele di "causalità". Il filosofo afferma che là dove si perseguono dei fini e si usano dei mezzi, dove domina la strumentalità, là anche domina la causalità.

---

<sup>125</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 6.

<sup>126</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 6.

## 2. *Una considerazione sulla causalità di Aristotele*

Heidegger afferma che da secoli la filosofia insegna che ci sono quattro cause. La prima è la causa *materialis*, per esempio la materia con cui si fa un calice d'argento. La seconda è la causa *formalis*, la forma o figura, in cui la materia entra. La terza è la causa *finalis* che ne determina la sua materia e la sua forma. La quarta è la causa *efficiens*, che produce l'effetto, ossia il reale compiuto, e cioè l'orafo, nel nostro esempio<sup>127</sup>.

Per il filosofo l'essenza della tecnologia si comprende nel contesto di questi processi causali. Possiamo vedere che a suo parere la tecnologia moderna non sia niente di nuovo, tuttavia piuttosto un'espressione contemporanea o moderna della causalità umana sul posto di lavoro nel mondo. «Ciò che la tecnica è, rappresentata come mezzo, si svela quando noi portiamo la strumentalità alle quattro cause»<sup>128</sup>.

Heidegger riconosce che la definizione o la concezione della tecnica moderna parte dalla comprensione della causalità di Aristotele. Secondo il filosofo, invece, se noi vogliamo cercare di capire bene o giungere all'essenza della tecnica moderna usando le quattro cause, le quattro cause non bastano. Questa strada rimane nascosta.

Ma che accade se la causalità, a sua volta, rimane nascosta nel suo essere? Invero, da secoli si usa fare come se la dottrina delle quattro cause fosse una verità chiara come il sole, caduta del cielo. Può darsi invece che sia giunto il momento di chiedersi: perché ci sono proprio quattro cause? ... In base a che cosa il carattere di causa delle quattro cause si definisce così unitariamente da far sì che esse siano reciprocamente connesse?<sup>129</sup>.

Heidegger osserva che la causalità di Aristotele si concentra solo un tipo della causalità come paradigmatico. Vuol dire che essa mette a fuoco *la causa finalis* come il punto primo e più importante o come il modello per definire le altre

---

<sup>127</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 6-7.

<sup>128</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 7.

<sup>129</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 7.

tre cause. In questa prospettiva l'importanza della *causa finalis* provoca una frammentazione sulle causalità.

Da lunga data si usa rappresentarsi la causa come ciò che opera (*das Bewirkende*). Operare (*Wirken*) significa in tal caso produrre dei risultati, degli effetti. La causa *efficiens*, una delle quattro, diventa così il modello per definire ogni causalità. Si arriva addirittura al punto che la causa *finalis*, la finalità, non è più in generale considerata come una causa<sup>130</sup>.

Heidegger, da questo punto di vista, considera più radicale la definizione della causalità e le implicazioni della tecnica moderna. Questo significa che il filosofo non è d'accordo con un'interpretazione sulla causalità di Aristotele per cui quell'interpretazione si concentra o mette l'accento su un tipo delle causalità, ossia la causa *efficiens*, che produce l'effetto come un modello. La conseguenza di questa comprensione, è che tra tecnologia e causalità esiste un collegamento: la tecnologia moderna è stata interpretata come mezzo-fini causalità.

Da questa prospettiva, Heidegger rilegge con attenzione le opere di Aristotele e Platone e specialmente le implicazioni del loro pensiero sulla causalità e tecnica moderna.

Tuttavia, nell'ambito del pensiero greco e per questo pensiero, tutto ciò che le epoche successive hanno cercato presso i greci sotto la rappresentazione e il nome di causalità non ha assolutamente nulla da fare con l'operare e l'effettuare (*Wirken e Bewirken*). Ciò che noi chiamiamo causa, e che si chiama causa per i romani, si chiama, per i greci, *αἴτιον*, ossia ciò che è responsabile di qualcos'altro (*ein anderes verschuldet*). Le quattro cause sono i modi, tra loro connessi, dell'esser-responsabile<sup>131</sup>.

Heidegger considera ancora parte dall'interpretazione in età romana e continua affermando che questa epoca c'è un fraintendimento sulla complessità e sull'unità della causalità. Questo fraintendimento ha un collegamento con la

---

<sup>130</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 7.

<sup>131</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 7.

comprensione sbagliata sull'essenza della tecnologia o sulla definizione strumentale della tecnologia. Il filosofo indica che questi due casi danno grande importanza sulla causa *efficiens* che porta una comprensione dell'“esatto”, mentre allo stesso tempo dimentica una comprensione della tecnica come “il vero”.

I greci usano per questo (il disvelamento) la parola ἀλήθεια. I romani la traducono con *veritas*. Noi tedeschi diciamo *Wahrheit* (verità), e la intendiamo comunemente come esattezza (*Richtigkeit*) della rappresentazione<sup>132</sup>.

Vediamo che per Heidegger il problema nasce dall'epoca Romana. L'epoca Romana dà una considerazione sull'essenza della causalità e della tecnica la quale essa è stata compresa nel termine *veritas* o esattezza. Per questo dobbiamo tornare al termine ἀλήθεια o il vero come i greci lo pensavano o usavano.

In questa prospettiva il filosofo fa una distinzione importante sulla comprensione della causalità. La causalità si può capire semplicemente in due termini, cioè la *causa efficiens* e una più “ampia”, nel senso di *aition* in greco<sup>133</sup>. Nel primo caso, la causalità viene colta come “quella che porta qualcosa”. Questo significa fare con l'operare e l'effettuare (*Wirken e Bewirken*). Nel secondo caso, la causalità è compresa più ampiamente come *aition*, ossia “ciò che è responsabile di qualcos'altro” (*ein anderes verschuldet*)<sup>134</sup>. Vuol dire che le quattro cause sono i modi, tra loro connessi, dell'esser-responsabile.

Per chiarire il suo pensiero, possiamo prendere l'esempio di un calice d'argento. Dal punto di vista della *causa efficiens*, la causa del calice è l'argentiere o l'orafo. L'argentiere o l'orafo produce il calice d'argento compiuto. È proprio giusto che nel pensiero di Aristotele, tre altre cause portano o fanno il calice d'argento, la *causa materialis*, per esempio la materia, cioè l'argento con cui si fa il calice d'argento; la *causa formalis*, la forma o figura del calice, in cui l'argento entra; la *causa finalis*, lo scopo, per esempio il rito sacrificale per cui il calice deve

---

<sup>132</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 9.

<sup>133</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 8.

<sup>134</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 7.

servire. Secondo Heidegger, invece queste tre cause vengono interpretate di nuovo e sono ridotte alla *causa efficiens*, come un modello che produce l'effetto, ossia il calice d'argento finito. La *causa efficiens* diventa così il modello per definire ogni causalità.

D'altra parte secondo il significato più ampiamente di *aition*, la causa della calice d'argento si deve intendere come “ciò che è responsabile di qualcos'altro”. Possiamo continuare con l'esempio che abbiamo visto prima: l'argento è ciò di cui il calice è fatto. Per la *causa materialis* per esempio non possiamo dire che la materia, cioè l'argento, causa o produce il calice d'argento, ma si potrebbe dire che l'argento è corresponsabile del calice. Il calice è debitore all'argento; nemmeno nella *causa formalis*, la forma o la figura del calice non causa o produce il calice, il calice è bensì debitore dell'argento ed appare nell'aspetto di calice e non di fibbia o di anello; nella *causa finalis*, lo scopo, l'oggetto sacrificale è a sua volta debitore dell'aspetto (*eidos*) del calice; nella *causa efficiens*, l'argentiere o l'orafo è corresponsabile come ciò da cui la produzione (*das Vorbringen*) e il sussistere del calice sacrificale ricevano la loro prima emergenza (*Ausgang*) e la conservano. I tre modi dell'esser responsabile menzionati prima devono alla considerazione dell'orafo il fatto e il modo del loro apparire ed entrare in gioco nella produzione del calice sacrificale<sup>135</sup>. Egli considera e raccoglie i tre modi menzionati dell'esser responsabile. In questo punto di vista la *causa efficiens* non si considera come il modello per definire ogni causalità. Le quattro cause sono i modi, tra loro connessi come si è visto, dell'esser responsabile.

Possiamo dire che per Heidegger i quattro modi dell'esser-responsabile portano qualcosa all'apparire. Essi fanno sì che questo qualcosa avanzi nella presenza. La causalità è, si potrebbe dire, come un processo di tutte e quattro le cause intese come *aition*, ossia “ciò che è responsabile di qualcos'altro” (*ein anderes verschuldet*). In questa considerazione, il filosofo aggiunge un altro elemento importante, cioè il quinto elemento, il far-avvenire (*Ver-an-lassen*).

---

<sup>135</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 7-8.

Un'altro termine che Heidegger usa anche in questo contesto è 'poiesis', produzione (*Her-vor-bringen*). In questo punto, il filosofo rilegge un passo del *Simposio* (205b) di Platone. «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza è ποίησις (poiesis), produzione (*Her-vor-bringen*)»<sup>136</sup>.

Impiegando il termine "far-avvenire", Heidegger cerca di capire il fondamento della causalità in sé stesso. Egli cerca di comprendere le cause dalle cause. Partendo dall'analisi della causalità che viene interpretata come l'esser-responsabile di qualcos'altro, Heidegger si avvicina all'approfondimento del concetto di pro-duzione (ποίησις). Il filosofo indica che la pro-duzione (ποίησις) può condurre fuori del nascondimento nella disvelatezza. Pro-duzione si dà solo in quanto un nascosto viene nella disvelatezza. A questo punto Heidegger aggiunge il fatto che i modi del far-avvenire, le quattro cause, giocano un ruolo importante all'interno della pro-duzione.

### ***3. La tecnica come un disvelamento***

Dopo aver analizzato la causalità, Heidegger definisce chiaramente la tecnica. La tecnica è un modo del disvelare. Essa dispiega, continua Heidegger, il suo essere nell'ambito dell'accadimento e della disvelatezza, dove emerge ed accade l'aletheia (ἀλήθεια), la verità. In questo senso, l'essenza della tecnica deve essere capita nell'ambito della verità.

La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della veri-tà (Wahr-heit)<sup>137</sup>.

Possiamo dire che Heidegger dimostra che il fraintendimento sulla causalità dell'interpretazione di età romana è allo stesso tempo il fraintendimento dell'essenza della tecnologia. Questo fraintendimento, che continua nell'epoca di

---

<sup>136</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 9.

<sup>137</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 9-10.

cui abbiamo discusso prima, porta con sé una comprensione sbagliata, cioè la definizione strumentale come “esatta” della tecnica. In questa prospettiva, la tecnica moderna riduce la causalità olistica alla *causa efficiens* e comprende la tecnica solo come semplice mezzo in cui si dimentica la sua comprensione come un modo del disvelare.

Da questo punto di vista, possiamo capire che per Heidegger la tecnica moderna ha la radice in essere, cioè come un modo del disvelamento. La tecnica non è un prodotto della rivoluzione scientifica del XVIII secolo perché essa si fonda sulle moderne scienze esatte. Questo è il fraintendimento. La tecnica moderna è proprio il disvelamento.

Si dice che la tecnica moderna sia incomparabilmente diversa da ogni altra precedente perché si fonda sulle moderne scienze esatte. ... Essa però rimane una pura e semplice constatazione storiografica di dati di fatto, e non ci dice nulla circa la radice su cui questo legame reciproco si fonda. ... che cos'è la tecnica moderna? Anch'essa è disvelamento<sup>138</sup>.

Heidegger spiega ancora che il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della poiesis (ποίησις). La tecnica moderna è un tipo specifico di disvelamento. Egli lo chiama una pro-vocazione (*Herausfordern*). Da questo punto di vista, la natura viene vista come fornitrice di energia che può come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata. Egli nota chiaramente su questo punto.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della ποίησις. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata<sup>139</sup>.

In questo contesto, per capire bene che cos'è la pro-vocazione che non vale per l'antica tecnica, il filosofo spiega ancora dando un altro esempio: l'antico

---

<sup>138</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 10-11.

<sup>139</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 11.

mulino a vento. Le sue ali girano, a suo parere, si spinte dal vento e rimangono dipendenti dal suo soffio. Il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché siano accumulate.

Dal punto di vista della tecnica antica, quando il contadino coltivava la terra, questo coltivare voleva dire accudire e curare. L'opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. In questo punto possiamo considerare l'opera del contadino, come un simbolo dell'antica tecnica; egli ha rispetto per il valore intrinseco della natura ed è in armonia con la natura.

Nella prospettiva della pro-vocazione sulla tecnica moderna, all'apposto, la coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione (*Bestellens*) che richiede (*stellt*) la natura. Essa la richiede nel senso della pro-vocazione. L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. Si vede che una determinata regione viene pro-vocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali. La terra si disvela come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. L'aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per usi di pace<sup>140</sup>.

Per dimostrare più in concreto il suo concetto sulla differenza tra pro-duzione (*Her-vor-bringen*) e pro-vocazione (*Herausfordern*), Heidegger descrive anche il caso delle acque del Reno. Possiamo osservare che vi sono due tipi di disvelamento autentico nella "produzione" del Reno. Il primo tipo è «Il Reno» come l'antico ponte di legno che da secoli unisce una riva all'altra. Il secondo tipo è «Il Reno» detto di un'opera d'arte (*Kunstwerk*), l'inno di Hölderlin. In questi due casi, per Heidegger il punto è una causalità autentica in cui «il Reno» viene messo in "produzione" (*Her-vor-bringen*).

---

<sup>140</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 11.

Dal punto di vista della tecnica moderna con la sua pro-vocazione (*Herausfordern*), la tecnica moderna fa “un disvelamento” sul Reno in modo diverso.

Nell’ambito di questo successivo concatenarsi dell’impiego dell’energia elettrica anche il Reno appare come qualcosa di “bestellte”, di {impiegato}. La centrale idroelettrica non è costruita nel Reno come l’antico ponte di legno che da secoli unisce una riva all’altra. Qui è il fiume, invece, che è incorporato nella costruzione della centrale<sup>141</sup>.

Partendo da questa descrizione, possiamo vedere che il concetto di pro-vocazione (*Herausfordern*) va più oltre del concetto di pro-duzione (*Her-vor-bringen*). Questa provocazione, si può vedere, accade nel fatto che l’energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e ciò è ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni. Il filosofo indica che mettere allo scoperto, trasformare, immagazzinare, ripartire, commutare sono modi del disvelamento. Questo, tuttavia, non si svolge semplicemente. Heidegger comprende che il disvelamento disvela a se stesso le sue proprie vie, interconnesse in modo multiforme, in quanto le dirige. La direzione stessa, dal canto suo, cerca dovunque la propria assicurazione. Direzione e assicurazione diventano in caratteri principali del disvelamento pro-vocante.

In questo punto Heidegger dimostra anche che un tipo di disvelatezza che ha luogo mediante il richiedere pro-vocante è quello del *Bestand*, «fondo». A ciò che ha luogo dovunque è richiesto di restare a posto (*zur stelle*), nel suo posto (*auf der Stelle*), e in modo da poter essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*). Ciò che è impiegato ha una sua propria posizione (*Stand*). Il «fondo» caratterizza il modo in cui è presente (*anwest*) tutto ciò che ha rapporto al disvelamento pro-vocante.

---

<sup>141</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 11-12.

#### 4. *Im-posizione (ge-stell) e il posto dell'uomo*

Nella luce della definizione sulla tecnica moderna viene intesa, si è visto, come il disvelamento o il disvelare impiegante (*das bestellende Entbergen*) con i suoi caratteri e il suo modo di disvelatezza, Heidegger afferma che la tecnica moderna non è un operare puramente umano. La tecnica moderna si mostra come pro-vocazione che richiede (*Stellt*) all'uomo d'essere impiegata. Quella pro-vocazione coinvolge l'uomo nell'impiegare (*bestellen*) il reale come «fondo».

In questa prospettiva, a suo parere, quell'appello provocante che obbliga l'uomo ad impiegarlo come «fondo», ciò che si disvela lo chiameremo il *Ge-stell*, l'im-posizione. Heidegger lo definisce chiaramente.

L'im-posizione (*Ge-stell*) è la riunione di quel {porre} (*Stellen*), che richiede (*stellt*) l'uomo di disvelare il reale come {fondo} nel mondo dell'impiegare<sup>142</sup>.

Per Heidegger questa im-posizione (*Ge-stell*) è l'essenza della tecnica moderna. Questo termine *Ge-stell* viene dalla parola *stellen* «porre». Lo *stellen* «porre», a suo parere, non rimanda soltanto, al termine im-posizione (*Ge-stell*), alla provocazione, ma deve conservare anche la risonanza di un altro «porre» da cui deriva, cioè dal *Her-stellen*, produrre e dal *Dar-stellen*, presentare ciò che – nel senso della poiesis (ποίησις) – fa avanzare nella disvelatezza ed è presente<sup>143</sup>.

In questo senso possiamo dire che la tecnica è una strategia per porre, per produrre, per presentare, per rappresentare, per ordinare, per im-porre e affinché un artefatto venga dato come «fondo» (*Bestand*).

---

<sup>142</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 18.

<sup>143</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 14-15. Questo termine im-posizione (*Ge-stell*) significa, letteralmente, come ha spiegato Gianni Vattimo nella nota a fondo pagina, «scaffale», «scansia», «intelaiatura». Heidegger lo usa in un senso peculiare e lo ricollega al significato del prefisso *Ge-* inteso come costituente un nome collettivo, e al verbo *stellen* (porre) con tutti i suoi derivati, ad esempio: *vor-stellen*: rappresentare; *her-stellen*: produrre; *bestellen*: ordinare; *nach-stellen*: dar la caccia, tender insidie. Con il prefisso *ge-* la parola viene a indicare l'insieme di tutto il modo di essere dell'uomo che si incentra nello *Stellen*, cioè nel porre la natura come oggetto a cui si chiede ragione.

Techne is a strategy to ‘set-in-place’ (*stellen*), to ‘order’ (*bestellen*), to ‘produce’ (*herstellen*), to ‘present’ (*darstellen*), to ‘represent’ (*vorstellen*), to ‘entrap’ (*nachstellen*), to ‘block’ (*verstellen*), and finally to ‘en-frame’ (*ge-stellen*) so that the artifact is enabled to ‘stand-in-reserve’ (*Bestand*)<sup>144</sup>.

Si nota che im-posizione (*Ge-stell*) ordina ogni ente come fondo (*Bestand*). Sappiamo che come fondo (*Bestand*), ogni ente viene controllato ed è sempre pronto per uso o impiego. Heidegger considera che la tecnica moderna nasconde l’essere. L’essere viene intrappolato nell’im-posizione (*Ge-stell*), ossia l’essenza della tecnica moderna. L’essere intrappolato nell’im-posizione (*Ge-stell*) non manifesta se stesso, esso tuttavia viene trascurato. «L’im-posizione maschera il risplendere e il vigere della verità»<sup>145</sup>. In questo punto possiamo cogliere bene quando il filosofo dichiara che la tecnologia moderna è la cima della metafisica.

Nella relazione con l’uomo, il filosofo considera che, se l’im-posizione (*Ge-stell*) fosse assoluta, essa ridurrebbe l’uomo e l’ente a un tipo del «fondo» (*Bestand*). L’uomo e l’ente si usano solo per lo scopo della tecnica. «*As the essence of technology, enframing would be absolute. It would reduce man and beings to a sort of “standing reserve” or stockpile in service to, and on call for, technological purpose*»<sup>146</sup>. Questo significa che l’essere dell’esserci viene ridotto al fondo. L’uomo da questo punto di vista, abbisogna d’essere posto anche per un uso o un impiego.

Se l’uomo è compresso come un tipo del «fondo» (*Bestand*) e si usa solo per lo scopo della tecnica, l’uomo rinnega la sua esistenza come l’essere pesante e meditante. Egli nega anche la sua esistenza, ossia l’esserci è sempre aperto all’essere. In questo punto e sotto questa minaccia, l’uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. L’uomo cerca di essere il padrone della relazione con la natura e gli altri gli uomini in questa epoca. «*Ge-stell rather describes the*

---

<sup>144</sup> F. LONG, *Technology as Monumental History*, in *Technology And Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Colombia Press, Dublin, 2003, p. 96.

<sup>145</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 21.

<sup>146</sup> HEIDEGGER, *Question Concerning Technology*, 309.

*frame work in which man seeks to be a “master and possessor of Nature»*<sup>147</sup>. Così si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che si incontra sussista solo in quanto è prodotto dell'uomo<sup>148</sup>.

In questo punto, Heidegger indica che la minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza.

Il dominio dell'im-posizione minaccia fondando la possibilità che l'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale. Così, dunque, là dove domina l'im-posizione, vi è pericolo nel senso supremo<sup>149</sup>.

Per Heidegger la tecnologia moderna appartiene alla storia dell'essere. In questo senso, di fronte a tale pericolo, Heidegger ci insegna ad avere un atteggiamento *Gelassenheit*, cioè la capacità di lasciare che le cose siano come sono e che l'uomo deve aprirsi al mistero dell'essere. In questo senso, l'uomo potrebbe avere calma e autocontrollo necessari per scegliere e usare bene la tecnologia moderna per la vita nel mondo intero.

Releasement is the calm forbearance for the expanse of the concealed mystery of truth. In releasement, being-there allows entities to manifest themselves in their singularity and uniqueness. ... In releasement, we let things be as they are and open ourselves up to the mystery of being<sup>150</sup>.

L'atteggiamento *Gelassenheit* aiuta l'uomo a ricordarsi che la sua esistenza come l'esserci è sempre aperto all'essere ed è l'essere pesante e meditante. L'uomo abita nella dimora o della casa dell'essere e egli è il “pastore dell'essere”. Vuol dire che l'uomo non è il padrone del mondo e non può devastarlo. Egli ha invece la responsabilità di aver cura agli altri uomini della natura. Nella relazione ad altri

---

<sup>147</sup> Cfr. J. IRWIN, *Between Salvation and Destruction: On Heidegger's Thinking Concerning Technology*, 67-68.

<sup>148</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 21.

<sup>149</sup> HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 21.

<sup>150</sup> F. SCHALOW - A. DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 241.

uomini e il mondo (la natura), l'uomo non deve vederli come "fondo". Heidegger dà una via come si fa relazione giusta tra gli uomini come e tra gli uomini e la natura. Nell'atteggiamento *Gelassenheit* si considera che ontologicamente nella relazione con gli altri esserci, deve essere «avere cura» {*Fürsorge*} e nella relazione con altri enti nell'atteggiamento del «prendersi cura» {*Besorgen*}. L'atteggiamento *Gelassenheit* porta l'uomo ad affrontare il pericolo della tecnologia moderna e allo stesso tempo esso lo aiuta a ricordare l'essere nella sua vita quotidiana.

#### IV. Conclusione

Heidegger dimostra analizzando la causalità di Aristotele che la tecnica moderna con la sua essenza d'im-posizione (*Ge-stell*) nasconde l'essere. La tecnologia moderna è la cima della metafisica. L'im-posizione (*Ge-stell*) considera l'oblio dell'essere, mette l'uomo con gli enti come ««fondo» (*Bestand*), e lo stesso tempo stimola l'uomo ad essere un padrone che domina e manipola la natura e gli altri uomini. Il punto più pericoloso che è all'uomo possa essere negato di raccogliersi, ritornando ad un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più fondante.

Possiamo considerare che il vero problema, per quanto riguarda l'uomo, è che l'uomo si considera come «fondo». Questo non è il posto giusto dell'uomo nel mondo. Come il «fondo», l'uomo dimentica la sua essenza, l'*existere* e l'apertura all'essere. L'uomo omette la sua relazione esistenziale con l'essere. L'uomo si pensa come «fondo»; esso non indica solo la dimenticanza e l'omissione della sua essenza, ma anche dimostra l'oblio dell'essere stesso. L'uomo come il «fondo» non può giustamente fare relazione con l'essere e non si raccoglie in un disvelamento o nella manifestazione dell'originario essere. Da questo punto di vista, si capisce che la tecnologia moderna aliena l'uomo, distrugge la relazione personale e umana tra gli uomini, fa una devastazione della terra e della natura ed elimina la dimensione trascendente nella vita quotidiana. L'uomo nel mondo moderno è il "Si" che vive secondo la "verità della maggioranza" e non vuole pensare più profondo sulla sua essenza.

Heidegger ci invita a ricordare ancora la nostra essenza. L'apertura all'essere porta l'uomo alla sua vita autentica. In questo punto, l'uomo sa che l'uomo non è il centro e il padrone nel mondo nel senso che egli ha autorità di usare la natura per il suo interesse non affinché egli fa devastazione alla natura. L'uomo, come il "pastore dell'essere" ha la responsabilità di aver cura agli altri uomini della natura.

Di fronte al mondo moderno con la sua caratteristica, Heidegger non perde il suo ottimismo. Il filosofo invita tutti noi a non evitare il problema ma ad affrontarlo, perché «*Wo aber Gefahr ist, wächst Das Rettende auch*» { Ma là dove c'è il pericolo, cresce / anche ciò che salva}...Salvare significa prendere e condurre nell'essenza, in modo da portare così finalmente l'essenza alla sua manifestazione autentica<sup>151</sup>. In questo senso, abbiamo bisogno della capacità di lasciare che le cose siano come sono e all'uomo di aprirsi al mistero dell'essere (*Gelassenheit*).

---

<sup>151</sup> Cfr. HEIDEGGER, *La Questione della Tecnica*, 22.

## CONCLUSIONE GENERALE

In questa parte, vorrei concludere la mia tesina facendo la sintesi generale dal primo capitolo fino al terzo capitolo e una considerazione sul pensiero di Heidegger.

### I. La sintesi generale

La domanda che ha guidato questa tesina è in che modo l'uomo viva nel mondo, nella relazione con se stesso, con gli altri, con la natura, ossia la sua relazione con l'essere. Partendo da questa domanda, lo scopo di questa tesina è il comprendere il posto dell'uomo, quello vero e autentico, specialmente nel mondo tecnico di oggi. A mio parere, la spiegazione l'esserci-nel-mondo nel pensiero di Heidegger ci aiuta a raggiungere tale scopo e a rispondere alla domanda guida questo lavoro.

Abbiamo già visto che l'analisi sul posto dell'uomo nel mondo comincia analizzando il senso dell'essere. La domanda dell'essere è la domanda che guida il pensiero di Heidegger. L'essere è pensato come «evento-appropriazione» (*Ereignis*) si manifesta e l'uomo è aperto alla manifestazione dell'essere. In questo senso, l'essenza dell'uomo deve essere considerata a partire dall'essere. Il filosofo critica l'antropologia e la metafisica che omettono la domanda sull'essere. Esse considerano l'uomo come *animale razionale*. Questa definizione parte dall'*animalitas* e non pensa in direzione della sua *humanitas*. L'essenza dell'uomo è per esse nella dimensione dell'*animalitas*. Heidegger la nega e ci invita a considerare l'essenza dell'uomo dal punto di vista dell'essere. Lo chiama esserci, cioè un ente che ha relazione dell'identità con l'essere stesso. Esserci ha due caratteristiche: l'essenza dell'esserci consiste nel suo avere-da-essere, cioè nella sua esistenza e l'essere dell'essere viene caratterizzato come sempre mio. La prima indica l'apertura e relazione con l'essere. La seconda indica l'uomo come possibilità da attuare, per progettarsi

La caratteristica fondamentale dell'esserci è l'essere-nel-mondo. L'esserci nel mondo come «in-essere» significa abitare, il trattenersi in un contesto abituale, avere familiarità con il mondo. Il mondo non lo si considera semplicemente come la terra o la natura o l'universo, ma, dal punto di vista dell'esserci, il mondo è un posto per abitare (*bewohnen*). L'esserci solo può «esser-presso» il mondo e fa la mondità un posto dove l'esserci esiste. Il filosofo considera che nel-mondo ambiente, ossia il mondo più prossimo all'esserci quotidiano, l'esserci s'incontra con gli altri esserci, *con-esserci* (*Mitdasein*) e con gli enti. Il modo del rapporto tra l'esserci con gli enti è l'atteggiamento osservativo e constatativo di tipo teorico oppure l'atteggiamento del «prendersi cura» {*Besorgen*}. Il modo del rapporto tra l'esserci con gli altri esserci, *con-esserci* (*Mitdasein*) è, invece, deve essere nell'atteggiamento di «avere cura» {*Fürsorge*}.

Considerando la domanda sul senso dell'essere e la caratteristica fondamentale dell'esserci come essere-nel-mondo, abbiamo analizzato la posizione l'uomo nel mondo tecnico. Vedendo il mondo moderno vorrei applicare il contributo di Heidegger con la sua spiegazione sull'esserci-nel-mondo che, a mio parere, può aiutare l'uomo di oggi ad affrontare il mondo tecnico nel modo giusto e autentico. Il mondo tecnico moderno con la sua essenza, l'im-posizione (*Ge-stell*), nasconde essere. L'im-posizione (*Ge-stell*) considera l'oblio dell'essere, mette l'uomo con gli enti come «fondo» (*Bestand*), e allo stesso tempo stimola l'uomo ad essere un padrone che domina e manipola la natura e gli altri uomini. Il punto più pericoloso è che all'uomo possa essere negato di raccogliersi, ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più fondante.

L'uomo, come «fondo», non può giustamente fare relazione con l'essere e non coglie il disvelamento o la manifestazione originario dall'essere. Da questo punto di vista, si capisce che la tecnologia moderna aliena l'uomo, distrugge la sua relazione personale e umana con gli uomini, devasta la terra e la natura, eliminando la dimensione trascendente nella vita quotidiana.

Per Heidegger la tecnologia moderna appartiene alla storia dell'essere. In questo senso, di fronte a questo pericolo della tecnica moderna, Heidegger ci insegna ad avere un atteggiamento *Gelassenheit*, cioè la capacità di lasciare che le cose siano come sono; l'uomo deve aprirsi al mistero dell'essere. In questo senso, l'uomo potrebbe avere la calma e l'autocontrollo per scegliere e usare bene la tecnologia moderna per la vita nel mondo intero. Questo significa che l'uomo può vivere nella sua vita autentica ossia l'apertura all'essere e avere responsabilità del suo mondo.

## **II. La considerazione sul pensiero di Heidegger**

In questa parte, vedremo due considerazioni. La prima riguarda il contributo di Heidegger. La seconda è una critica al pensiero di Heidegger.

### ***1. Il contributo del pensiero di Heidegger***

A mio parere, il pensiero di Heidegger ci aiuta proprio ad avere una risposta alla domanda che guida questa tesina. Il filosofo afferma che l'uomo non è un *animal rationale*, ma prima di tutto l'uomo è il «pastore e custode dell'Essere». L'esserci, l'uomo come pastore e custode significa l'uomo non è solo un ente che può domandare sull'essenza dell'essere, ma anche innanzitutto ha un suo rapporto d'esistenza con l'essere. Esso avrebbe il carattere fondamentale dell'esistenza, cioè dell'estatico, dello stare penetrati (*Innesteheren*) nella verità e nell'apertura all'essere. La relazione tra l'essere e l'esserci, per Heidegger, è simile alla relazione dell'identità: 'A' è 'A'. "È" nel principio dell'identità dimostra che l'idea di ogni ente è uguale a se stessa. Egli vorrebbe dire che, nella relazione tra l'essere e l'esserci, nel principio dell'identità non soltanto l'uomo (esserci-*Dasein*) appartiene all'essere, ma l'essere appartiene dell'uomo (*Dasein*). La presenza dell'essere è solo nell'uomo (esserci). L'essere abita nell'uomo (esserci). L'esserci è sempre aperto all'essere. Esso ascolta e risponde all'essere.

In questo significato, l'esserci non è *soggetto* per dominare la natura o gli altri uomini. Heidegger considera anche che l'uomo possa vivere nel mondo in

modo giusto, vero e autentico ricordando sempre l'essere e l'essenza dell'uomo stesso. Il filosofo ci spinge a vivere profondamente, ossia fissando il pensiero sull'essere per affrontare il mondo della tecnologia di oggi che porta l'uomo come il «fondo» o il Sì.

Analizzando la relazione tra *Dasein* «Esserci» con *Zuhandenheit* «utilizzabilità», *Vorhandenheit* «semplice-presenza» e *Mitdasein* «con-esserci», Heidegger dà una risposta alla relazione tra l'uomo e l'ente in modo particolare la relazione di *utilitarismo* tra gli uomini e la relazione *soggetto-oggetto* tra l'uomo e la natura nel mondo di oggi. Il filosofo dimostra che noi non possiamo trattare gli altri come *oggetti* o come *fondo* (*Bestand*) per utilizzarli o manipolarli per nostro interesse. Abbiamo la responsabilità di avere cura degli altri uomini. Fare relazione con gli altri non si basa sulla calcolabilità né sull'utile per me, ma facciamo il rapporto con gli altri perché la relazione con gli altri è la natura e il carattere dell'uomo.

Per quanto riguarda la crisi ecologia di oggi, Heidegger dà un contributo per instaurare il rapporto con la natura (la terra) nell'atteggiamento del prendersi-cura. Il filosofo ci aiuta ad eliminare la devastazione che nasce dal pensiero *soggetto-oggetto* della metafisica. Il filosofo ha criticato il dominio del *gestalt* che non considera l'essenza dell'uomo e degli enti. Questo rende tutto «fondo» da usare e da manipolare, gli uomini e la natura. Il filosofo considera che la natura abbia un valore intrinseco e un'essenza e dobbiamo rispettarla. Possiamo usufruire della natura, ma dobbiamo fare in modo che il processo con cui la usiamo non la minacci, come invece è successo nel mondo della tecnologia di oggi. Con il suo pensiero sull'atteggiamento *Gelassenheit*, Heidegger dimostra che l'uomo e la natura hanno una loro essenza. È importante lasciare che la loro essenza si manifesti a noi<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> Cfr. M. ZIMMERMAN, *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles Guignon, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 240-269.

## 2. *Una critica al pensiero di Heidegger*

La spiegazione sull'esserci, come s'è visto prima, dimostra che Heidegger non ritiene che l'esserci sia come un ente, cioè un corpo. Heidegger menziona raramente il corpo. In questo punto, M. Buber ha criticato l'esserci di Heidegger. Buber considera che l'esserci dell'uomo non può vivere realmente con l'uomo soltanto in rapporto con se stesso<sup>153</sup>. Buber conferma che l'esserci è nell'uomo, vive la sua vita e fa i conti con se stesso in questa vita, ma non è l'uomo. In questo senso, secondo Buber l'elemento originario nell'esistenza dell'uomo con l'uomo non è l'«aver cura» di Heidegger, ma la relazione essenziale. Nel semplice «aver cura» l'uomo, anche quando è mosso dalla più forte compassione, rimane essenzialmente chiuso in se stesso.

Secondo me, è proprio vero che Heidegger non indica mai l'esserci come il corpo. Questo non significa che Heidegger neghi il corpo nel suo esserci, ma Heidegger si concentra di più sull'essenza dell'essere. Heidegger usa il termine esserci per distinguere tra l'uomo e l'ente e anche per dimostrare la relazione speciale tra l'esserci e l'essere. Se noi vediamo la sua spiegazione su *esserci-nel-mondo* come il rapporto tra l'esserci e gli altri l'esserci e gli enti, ci sembra che Heidegger presupponga già il corpo. Come possiamo relazionarci con gli altri senza corpo? In questo punto Michael Inwood, afferma che Heidegger considera l'esserci piuttosto che il corpo. Il corpo non è appariscente. Il corpo tuttavia è come il “background” dell'esserci. Esso non viene aggiunto all'esserci né l'esserci viene aggiunto al corpo. L'esserci essenzialmente ha bisogno un corpo. L'esserci non si può pensare senza un corpo, come il corpo umano ad esempio. Su questo punto si potrebbe dire che l'esserci è come un “software”, è intimamente intrecciato con il suo corpo come l'“hardware”. L'esserci è, come si è visto secondo Heidegger, primario e il corpo è secondario<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> BUBER, *Il Problema dell'uomo*, 72.

<sup>154</sup> INWOOD, *Heidegger: A Very Short Introduction*, 28-29.

## BIBLIOGRAFIA

### I. FONTI

#### I.1. HEIDEGGER

HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi, Longanesi, Milano, 2010.

HEIDEGGER M., *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing, Oxford, 2009.

HEIDEGGER M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics World, Finitude, Solitude*, translated by William McNeill and Nicholas Walker, Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1995.

HEIDEGGER M., *Introduzione alla Metafisica*, presentazione di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1968.

HEIDEGGER M., *Introduction to Metaphysics*, trans. By Gregory Fried and Richard Polt, Yale Nota Bene, New Haven & London, 2000.

HEIDEGGER M., *Identità e differenza*, a cura di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009.

HEIDEGGER M., *Lettera sull'«Umanismo»*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2011.

HEIDEGGER M., *Che cos'è la Metafisica?*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2001.

HEIDEGGER M., *Oltrepassamento della Metafisica*, in *Saggi e Discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1976.

HEIDEGGER M., *Kant and The Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997.

HEIDEGGER M., *La Questione della Tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1976.

HEIDEGGER M., *The Question Concerning Technology*, in *Basic Writings*, edited by David Farrel Krell, Routledge, London, 1993.

HEIDEGGER M., *L'alienazione dell'uomo nell'era atomica e il senso del suo mistero*, in *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di Angelo Crescini, Editrice La Scuola, Brescia, 1984.

HEIDEGGER M., *La devastazione della terra*, in *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di Angelo Crescini, Editrice La Scuola, Brescia, 1984.

HEIDEGGER M., *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di Angelo Crescini, Editrice La Scuola, Brescia 1984.

HEIDEGGER M., *Sull'essenza della verità*, a cura di Giuseppe D'Acunto, Armando Editore, Roma, 1999.

HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, a cura di Carlo Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005.

HEIDEGGER M., *Existence and Being*, with introduction by Werner Brock, Henry Regnery Company, Chicago-Illinois, 1949.

HEIDEGGER M., *Being and Truth*, translated by Gregory Fried and Richard Polt, Indiana University Press, Bloomington – Indiana, 2010.

## I. 2. ALTRI FONTI

ARISTOTELE, *L'Anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani Testi a Fronte, Milano, 2001.

ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione di Giovanni Reale, Bompiani Testi a Fronte, Milano, 2009.

BRANDOM R., “*Dasein, the Being That Thematises*”, in *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

BUBER M., *Il Problema dell'uomo*, a cura di Irene Kajon, Marietti, Genova-Milano, 2004.

CORKERY J., “*Does Technology Squeeze Out Transcendence – Or What?*”, in *Technology and Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Colombia Press, Dublin, 2003.

CONWAY E., *Christian Anthropology in a Technological Culture*, in *Technology and Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Colombia Press, Dublin, 2003.

DESCARTES R., *Discorso sul metodo, nel Cartesio Opere Filosofiche I*, a cura di Eugenio Garin, editori Laterza, Roma-Bari, 2009.

DRANE J., *The McDonaldization of the Church*, Darton, Longman & Todd, London, 2000.

FABRIS A., *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci Editore, Roma, 2010.

GEORGE V., *The experience of Being as Goal of human existence: The Heideggerian Approach*, Cultural heritage and contemporary change, series IIIB, South Asia, Vol. 2, Washington DC, 2000.

GEVAERT J., *Il Problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elledici, Torino, 2010

INWOOD M., *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

IRWIN J., *Between Salvation and Destruction: On Heidegger's Thinking Concerning Technology*, in *Technology And Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Colombia Press, Dublin, 2003.

LONG F., *Technology as Monumental History*, in *Technology And Transcendence*, ed. Michael Breen, Eamonn Conway, Barry McMillan, The Colombia Press, Dublin, 2003.

LÖWITH K., *Saggi su Heidegger*, trad. di Cesare Cases e Alessandro Mazzone, SE, Milano, 2006.

MERINO A., *Umanesimo e Civiltà secondo M. Heidegger*, in *Tracce Heideggeriane. Centenario della nascita di M. Heidegger: 1889-1989*, a cura di J.A. Merino – G. Ripanti, Ed. Antonianum, Roma, 1990.

MONDIN B., *Storia della Metafisica Vol I*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1998.

RITZER G., *The McDonaldization of Society*, Pine Forge Press, London, 2000.

REALE G., *Introduzione ad ARISTOTELE, Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000, pp.V-XXXIII.

REALE G. - ANTISERI D., *Storia della filosofia: Fenomenologia, Esistenzialismo, Filosofia Analitica e Nuove Teologie*, Bompiani, Milano, 2008.

SCHALOW F. - DENKER A., *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Toronto, Plymouth, UK, 2010.

VATTIMO G., *Introduzione a Heidegger*, Editore Laterza, Roma – Bari, 2010.

ZIMMERMAN M., *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles Guignon, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

## INDICI

INTRODUZIONE.....	1
CAPITOLO PRIMO .....	6
<b>TORNARE ALL'ESSERE:</b> .....	6
<b>UNA CRITICA ALL'ANTROPOLOGIA E ALLA METAFISICA SULL'UOMO</b> .....	6
<b>I. L'uomo nell'antropologia filosofica</b> .....	7
<b>II. L'uomo nell'antropologia metafisica</b> .....	14
1. <i>Che cosa è la metafisica?</i> .....	15
2. <i>La metafisica secondo Aristotele</i> .....	18
3. <i>L'uomo secondo la metafisica</i> .....	19
4. <i>Critiche alla metafisica</i> .....	22
<b>III. Essere</b> .....	27
1. <i>La questione e il problema dell'essere</i> .....	28
2. <i>La natura dell'essere</i> .....	32
a. L'insieme dei quattro .....	32
b. Le caratteristiche dell'essere.....	33
3. <i>Essere, esserci ed ente</i> .....	37
a. La relazione tra l'essere e l'esserci .....	38
b. La relazione tra l'essere e l'ente .....	39
<b>IV. Conclusione</b> .....	40
CAPITOLO SECONDO .....	41
<b>L'ESSERCI COME ESSERE-NEL-MONDO</b> .....	42
<b>I. L'esserci e le sue caratteristiche</b> .....	43
1. <i>Chi è l'esserci?</i> .....	43
2. <i>Due caratteristiche dell'esserci</i> .....	46
<b>II. Essere-nel-mondo</b> .....	50
1. <i>In-essere</i> .....	50
2. <i>Il mondo</i> .....	53
<b>III. Essere-nel-mondo come la caratteristica fondamentale dell'esserci</b> ....	55

IV. Conclusione .....	65
<b>CAPITOLO TERZO .....</b>	<b>68</b>
<b>L'UOMO NEL MONDO DELLA TECNOLOGIA MODERNA .....</b>	<b>68</b>
I. Il fenomeno e la caratteristica della tecnologia moderna.....	69
II. L'implicazione negativa dello sviluppo della tecnologia moderna.....	71
1. <i>La tecnologia moderna e l'alienazione dell'uomo</i> .....	71
2. <i>Distruggere la relazione personale ed umana tra gli uomini</i> .....	74
3. <i>Fare una devastazione della terra e natura</i> .....	77
4. <i>Eliminare la dimensione trascendente</i> .....	78
III. Una comprensione profonda sulla tecnica moderna .....	80
1. <i>Il significato sulla tecnica moderna in generale</i> .....	80
2. <i>Una considerazione sulla causalità di Aristotele</i> .....	84
3. <i>La tecnica come un disvelamento</i> .....	88
4. <i>Im-posizione (ge-stell) e il posto dell'uomo</i> .....	92
IV. Conclusione .....	95
<b>CONCLUSIONE GENERALE .....</b>	<b>97</b>
I. La sintesi generale.....	97
II. La considerazione sul pensiero di Heidegger .....	99
1. <i>Il contributo del pensiero di Heidegger</i> .....	99
2. <i>Una critica al pensiero di Heidegger</i> .....	101
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>102</b>
<b>INDICI .....</b>	<b>105</b>