

## **Il problema della verità del mondo nella fenomenologia di Husserl e la sua ricezione in *Sein und Zeit***

### **Cenni critici di una teoria del significato**

di *Manuel Mazzucchini* ✉

(Università di Verona)

The aim of this paper is to provide an account of the problem of truth by focusing on the recurring concept of *Welt* in the major works of Edmund Husserl and Martin Heidegger. The logical relevance of the relationship between the truth and the world, as highlighted by Husserl, will allow us to bring how we make sense of the world into focus. A brief examination of the main topics concerning Heidegger's most relevant philosophical bequest, the notion of *Dasein*, will subsequently clarify the above-mentioned relationship in light of the bond the subject shares with other beings which inhabit the world. Finally, we will surmise that this could set up the prolegomena of a theory of signification as well.

Keywords: Husserl, Heidegger, Truth and phenomenology, Phenomenology of the world, *Dasein*

---

Se la controversia circa la realtà o l'illusorietà del mondo non esita a fare più volte la sua apparizione nella storia del pensiero occidentale e non, lo stesso non si può affermare per ciò che concerne la sistematizzazione di questo dibattito in rapporto al problema della verità. Infatti, attestare la certezza dell'esistenza del mondo, o verificare l'impossibilità della sua illusorietà in quanto corollario dell'esistenza del soggetto che lo pensa, solo in maniera cursoria incrocia l'interrogazione che pone l'esistenza del mondo come principio veritativo. Una ragguardevole eccezione è rappresentata dalla scuola fenomenologica tedesca, segnatamente nella figura del suo fondatore e del di questi più brillante allievo, Martin Heidegger. Nel lasso di tempo che intercorre tra la pubblicazione del primo libro delle *Logische Untersuchungen* (d'ora in avanti, *LU*) di Husserl (1900) e *Sein und Zeit* (d'ora in avanti, *SZ*) (1927), appare chiaro come i termini entro cui viene pensato il mondo mutino

radicalmente rispetto a quanto ancora nel lungo periodo aureo della filosofia classica tedesca costituiva *stricto sensu* la pietra angolare della riflessione sul tema: la relazione del mondo con la serie matematica degli enti nello spazio e nel tempo. A partire da Husserl, non si tratta più esclusivamente di stabilire l'esistenza o la pensabilità e del mondo e di quanto lo compone, ma di cogliere nel mondo soprattutto il suo carattere di luogo fenomenico dell'attribuzione del senso e dell'enunciazione logica delle verità ideali e delle verità di fatto. L'indagine preliminare della natura ontica degli enti del mondo consentirà dunque con Heidegger al soggetto che li esperisce di cogliere se stesso come abitatore del mondo, ente tra enti; ed è in questa relazione imprescindibile che si riscontra il costituirsi del mondo come evento della verità, tale che il soggetto che pensa il mondo è anche il soggetto che pensa la verità. Queste, inoltre, le premesse che potrebbero condurre allo sviluppo di una vera e propria teoria del significato.

## 1. Il mondo come datità in Husserl

Una prima formulazione<sup>1</sup> del concetto di mondo si trova nel vivo della critica alle tesi dell'antropologismo e del relativismo, secondo le quali la validità di ogni asserzione circa l'esistenza di una verità in sé è illusoria ed ingannevole. Il solo metro di giudizio per stabilire la veridicità di un enunciato risiederebbe nella costituzione specifica delle leggi dell'intelletto umano: vero e falso sono vero e falso unicamente per quella specie giudicante *homo*. Dopo aver mostrato più volte l'inconsistenza di tali pretese, Husserl ne mette ulteriormente in rilievo l'assurdità (*Absurdität*) sottolineando come l'attribuzione di ragionevolezza alle tesi dell'antropologismo e del relativismo comporterebbe di necessità la cessazione della nostra fiducia nell'esistenza del mondo:

La relatività dell'esistenza del mondo è la conseguenza della relatività della verità. Il mondo infatti non è altro che l'unità concreta totale equivalente al

---

<sup>1</sup> Per quanto segue, cfr. Hua XVIII, *Logische Untersuchungen*, erster Band, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, I, § 36; Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, zweiter Teil, Den Haag 1984, VI, § 65; Hua III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Den Haag 1950, §§ 1, 27-32, 49, Beilage VII.

sistema ideale di ogni verità di fatto, ed è da esso inseparabile. Non si può soggettivare la realtà e mantenere valido il suo oggetto (che sussiste soltanto se si dà verità) come assoluto (in sé) essente. Non vi sarebbe dunque alcun mondo in sé, piuttosto solo un mondo per noi o per un'altra qualche specie di esseri. [Hua XVIII, § 36]

Questa formulazione antiquata dello scetticismo, peraltro già cassata da Agostino nel celebre adagio secondo cui si potrà anche dubitare di tutto ma non del fatto che esiste un essere dubitante presente a se stesso, si traduce nell'impossibilità dell'esistenza del mondo e, con esso, di tutto ciò che racchiude, ivi compresi l'io e i suoi contenuti di coscienza, sì che persino enunciati del tipo «io sono» risulterebbero vuoti. Ciò che tuttavia è significativo ai fini della nostra ricerca, è segnatamente la definizione di mondo: Husserl sembra suggerire che il mondo sia costituito dall'unità concreta (il termine *gegenständlich*, alla lettera "oggettuale", può presentare anche questa sfumatura) equivalente al sistema ideale di tutte le verità di fatto. Come si evince da altri passaggi del paragrafo 36, Husserl è persuaso che vi sia uno scarto tra la verità pensata in sé, vale a dire una verità ideale valida in maniera assoluta, e la verità reale, che è verità di fatto e pertanto non assoluta, bensì vincolata da determinate circostanze temporali di natura causale. Ebbene, il mondo è quel luogo dove le corrispondenze tra gli elementi reali concreti e le verità di fatto sono totali. L'esistenza del mondo è idealmente simmetrica all'esistenza delle verità di fatto. Tali verità di fatto, beninteso, sono mutevoli per ciò che afferisce alle circostanze che sono in gioco al momento della loro formulazione; nondimeno, i loro contenuti ideali restano sempre validi –«il mio giudicare che  $2 \times 2 = 4$  è senz'altro determinato in maniera causale, ma non lo è la verità  $2 \times 2 = 4$ ».

Quello di Husserl è un esempio matematico, ma è chiaramente ammissibile sostituire all'operazione aritmetica un qualsiasi altro fatto in sé fondato, che non possa cioè essere messo relativisticamente in discussione («il mio giudicare che il 14 luglio 1789 venne presa la Bastiglia è senz'altro determinato in maniera causale, ma non lo è la verità che il 14 luglio 1789 venne presa la Bastiglia»). Il tema viene ripreso, da un'altra prospettiva, nella sesta ricerca:

Il mondo in sé è un'unità sensibile; corrisponde propriamente all'unità delle percezioni sensibili effettive e possibili. Il mondo in sé, tuttavia, non ci è dato adeguatamente nel processo percettivo; esso è per noi una supposta unità del tutto inadeguata della ricerca teorica, in parte per opera dell'intuizione semplice e categoriale, in parte per opera della significazione. Quanto più progredisce il nostro sapere, tanto più l'idea del mondo appare migliore e più ricca, tanto di più ne vengono eliminate le incompatibilità. [Hua XIX/2, § 65]

Vi è una faglia che intercorre tra la verità del mondo, comprendente la totalità delle verità di fatto, e tra quello che Husserl qualifica col nome di unità sensibile del mondo, che invece equivale all'unità delle percezioni effettive e possibili (sottinteso: di un soggetto empirico) e che, per questa ragione, non potrà mai corrispondere appieno alla verità del mondo. In altri termini, il senso del mondo, appartenente alla sfera del soggetto, non potrà mai esaurire la conoscenza della verità oggettiva del mondo; semmai, può limitarsi a risolvere viepiù le incompatibilità che li pongono in reciproco conflitto.

A ben guardare, lo Husserl delle *LU* imposta la sua interrogazione sul mondo in una maniera non molto dissimile da quanto già fatto da Kant. Non soltanto nel senso generalissimo già correttamente indicato da Friedrich Wilhelm von Herrmann, che legge tanto in Husserl quanto nel suo predecessore l'evidenza di un'interpretazione del mondo in chiave esclusivamente ontica: «L'interessanza del mondo [...] è orientata sull'insieme delle manifestazioni, degli oggetti dell'esperienza, e cioè sull'insieme degli *enti*»<sup>2</sup> (mentre Heidegger, come avremo modo di appurare, al contrario iscrive la stessa differenza ontologica nei tratti costitutivi del mondo); è per la precisione l'idea del mondo come espressione non esperibile di una *serialità incompiuta* a giustificare l'accostamento. Se ancora per Baumgarten il mondo combaciava con la serie matematica di tutti gli enti finiti reali («*mundus est series actualium finitorum*», *Met.* § 354), con Kant viene sancita l'impossibilità di attribuire al mondo un limite e, di conseguenza, l'impossibilità di assegnare al mondo gli elementi della serie che dovrebbero comporlo. Ciò è motivato dal fatto che del mondo nella sua totalità non è concepibile alcuna esperienza empirica, e dunque

---

<sup>2</sup> F.-W. von Herrmann, *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger*, a c. di M. Amato e I. de Gennaro, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2001, p. 221.

l'intelletto è privo della facoltà di poterlo pensare; esso potrebbe, ma per assurdo, attraverso il *regressus ad indefinitum* di tutti gli elementi della serie, giacché il soggetto non è in grado di operare alcun giudizio sintetico che lo comprenda coestensivamente. Ascrivere il mondo alle idee regolative della dialettica trascendentale significa anche per Kant non poterlo più intendere come una serie compiuta di enti. Rimane lecito constatare soltanto che il mondo è quell'idea che «contiene l'unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno»<sup>3</sup>. Il punto teoretico fondamentale in cui la distanza di Husserl da Kant si fa esplicita è che, sebbene anch'egli concordi sull'inammissibilità di un'esperienza reale del mondo in sé, è nondimeno convinto che al soggetto sia pur sempre concesso di costruire un "senso" del mondo che diventa tanto più ricco «quanto più progredisce il nostro sapere», quantunque gli sia impedito di dare a questo senso il nome di verità del mondo (che per l'appunto corrisponde unicamente al sistema ideale delle verità di fatto). La serialità incompiuta degli elementi concreti del mondo si dispone all'interno di un orizzonte di senso che trova la sua origine nel processo percettivo del soggetto. È senz'altro assurdo sperare di ottenere una perfetta equivalenza tra la verità soggettiva e la verità oggettiva del mondo, ma è altrettanto assurdo ritenere che il mondo non possa presentarsi *tout court* come oggetto esperienziale e, perciò stesso, di conoscenza. È nelle *Ideen* che questa intuizione troverà la sua forma più scientificamente feconda, in ragione di un intendimento già peraltro manifesto nel § 1 del primo volume: «Il mondo è l'insieme degli oggetti dell'esperienza possibile e della conoscenza derivata dall'esperienza possibile di oggetti che poi, sulla base di esperienze attuali, diventano conoscibili dal pensiero teoretico esatto»

La questione della corrispondenza nel mondo tra gli elementi reali concreti e le verità di fatto affrontata da Husserl nelle *LU* viene qui accantonata in favore di una maggiore attenzione riservata al processo percettivo del soggetto che si muove e opera all'interno di qualcosa il cui significato è "mondo".

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Bd. II, hg. v. W. Weischedel, Insel-Verlag, Wiesbaden 1956, p. 336.

Se volessimo riassumere l'urgenza del nuovo orientamento husserliano in una domanda guida, questa sarebbe: "In che modo è possibile un'esperienza di ciò che chiamo mondo?". Innanzitutto, rileva Husserl, il mondo si apre al soggetto in quanto gli elementi che lo compongono sono *vorhanden*, "davanti alla mano" o, più prosaicamente, "alla mano":

Io ho coscienza di un mondo [*Ich bin mir einer Welt bewußt*], infinitamente esteso nello spazio ed infinitamente diveniente e divenuto nel tempo. Avere coscienza di un mondo significa innanzitutto che io lo trovo immediatamente, in tutta evidenza, davanti a me, che come esistente ne ho esperienza [...] le cose corporee sono in una certa distribuzione spaziale proprio *qui per me*, in senso letterale o metaforico *alla mano*. (Hua III, § 27)

L'essere alla mano delle cose del mondo, aggiunge Husserl, si riferisce anche a quelle cose non percepibili *hic et nunc*, per esempio a oggetti che non si trovano attualmente nella luce proiettata dal campo percettivo del soggetto, e analogamente a cose indeterminate sulle quali il soggetto non pone la sua attenzione, ma che del resto gli stanno intorno nella misura in cui tracciano quel perimetro che sempre circoscrive la sua esperienza: memorie, congetture, affetti... Con una formula: l'essere alla mano è l'essenza delle cose del mondo. Ed è proprio l'essere alla mano delle cose, che si concedono all'esperienza di un soggetto, a comporre la trama di senso che innerva il mondo. Ad esse si associano valori, consuetudini, in una parola *pratiche* – tema portante della riflessione fenomenologica contemporanea, specialmente di Carlo Sini –, ovvero processi di significazione che arricchiscono di senso l'esperienza del soggetto; semplificando all'estremo, il *Vorhandensein* di questo bicchiere si può affacciare al soggetto assetato come contenitore di liquidi, al soggetto designatore come modello di composizione per la natura morta, al soggetto squilibrato come corpo contundente, e via discorrendo.

Si ha dunque coscienza del mondo poiché l'essere alla mano delle cose orienta costitutivamente tutti gli atti coscienziali del soggetto. Ciò nonostante, si potrebbe provare a sostenere che se il rapporto tra il soggetto e il mondo fosse esclusivamente coartato all'affacciarsi al soggetto delle cose che lo abitano, allora la posizione di Husserl non sarebbe altro che una forma

capziosa di solipsismo (problema invece chiarissimo al filosofo moravo), dal momento che le cose esisterebbero soltanto per darsi all'esperienza di molteplici soggetti isolati; lo spettro del relativismo, già esorcizzato da Husserl nelle *LU*, tornerebbe altresì pericolosamente a prospettarsi, in quanto una simile ipotesi non esclude un'interpretazione del mondo come disgregazione del vero in momenti tra loro inconciliabili. Osserviamo però che una siffatta obiezione perde di efficacia anche solo commisurandola allo specifico problema di cui ci stiamo occupando. Il mondo del soggetto non esaurisce affatto la totalità del mondo, ragion per cui del mondo in sé non è possibile avere veridica comprensione. Inoltre, spiega Husserl nel § 29 di *Ideen I*, il soggetto, quando esperisce nel suo mondo l'essere alla mano degli altri uomini, vale a dire l'essere alla mano di altri soggetti, egli esperisce oltre a ciò la loro condizione di soggetti che esperiscono il mondo, tale che «intendo il loro e il mio mondo circostante alla stregua di un solo, medesimo mondo; la sola differenza sta nel modo in cui questo mondo giunge alla coscienza di ciascuno di noi». La stessa astratta distinzione tra soggettività e oggettività del mondo trova dunque la sua conciliazione nella coappartenenza dei soggetti ad uno stesso mondo che si dà *intersoggettivamente*.

Il concetto husserliano di mondo è dunque primariamente un corollario della dimostrazione, contro ogni relativismo, dell'esistenza di verità di fatto a partire dalle corrispondenze che esse intrattengono con gli elementi reali del mondo e, in secondo luogo, è la messa a fuoco dell'esperienza coscienziale di quel suo abitatore eccezionale, l'uomo, il solo ad essere in grado di avvertire che il mondo, intersoggettivamente esistente, si dà nell'orizzonte di senso della coscienza del soggetto trascendentale. In sintesi, il mondo si costituisce come raccolta di frammenti logici enunciabili da soggetti temporalmente determinati e come l'orizzonte di senso proiettato dalla luce del soggetto trascendentale. Sorgono spontanee, quindi, due considerazioni. La prima gravita attorno alle contingenze che predeterminano il soggetto, il quale, per quanto non possa fare altro che accettare l'inossidabile evidenza delle verità ideali (per esempio, quelle matematiche) e delle verità di fatto, è con altrettanta

evidenza costretto a riconoscere l'esistenza di altri fattori che agiscono al di qua dell'enunciazione: il giudizio « $2 \times 2 = 4$ » è in sé sempre vero a prescindere da colui che lo enuncia, e nondimeno nel mondo sono compresenti le esperienze vissute dei singoli soggetti in virtù del carattere essenziale delle cose, ovvero il loro essere alla mano per un soggetto; sì che l'incontrovertibilità di « $2 \times 2 = 4$ » è in ogni caso cagionata dall'apertura di senso dell'enunciato, diversa a seconda che esso si origini in una classe della scuola primaria, nella partitura di un compositore, nelle *Memorie dal sottosuolo* di Dostoevskij, nel nostro esempio... La seconda considerazione consiste nel riconoscere che il mondo acquista significato unicamente nella sua natura di contenuto di una coscienza fenomenologicamente aperta, fermo restando che permane in sé identico a se stesso, al netto di ogni determinazione (il processo percettivo non può mai esaurientemente avere contezza del mondo). Ciò significa che il mondo in sé, nei confronti della coscienza, rimane una zona oscura che cede ripetutamente porzioni della sua ombra al chiarore dell'attribuzione di senso. Il mondo va perciò immaginato come una datità di sensi, un tessuto continuamente ordito dalla coscienza. La coscienza aperta verso gli enti che compaiono nel mondo connota il senso mediante il quale essi si presentano al soggetto, e concede al mondo di permanere identico a se stesso come spazio proiettivo della coscienza. È questa la terra fertile che fa germogliare il concetto heideggeriano di *Welt*.

## 2. Il superamento della posizione husserliana: Dasein e mondo

Il saggio di Heidegger *Vom Wesen des Grundes*, in italiano *Dell'essenza del fondamento*, è per diversi aspetti un lavoro nodale; ma in questo lavoro, redatto due anni dopo la pubblicazione di *SZ*, è anche possibile rintracciare quella che a nostro avviso è l'esposizione sostanziale della concezione heideggeriana del mondo. Uno dei passi principali suona:

Come totalità, il mondo non "è" un ente, ma è ciò a partire da cui l'esserci *dà da intendere a se stesso* in rapporto a quale ente *può* comportarsi, e in che modo. Che l'esserci dia da intendere "a se stesso" a partire dal "suo" mondo significa

che in questo pervenire a sé, partendo dal mondo, l'esserci si matura (*zeitigt sich*) come un *se stesso*, cioè come un ente a cui è assegnato l'*avere da essere*. Nell'essere di quest'ente *ne va del suo poter essere*. L'esserci è tale da esistere *in vista di sé*. Ma se è soltanto nell'oltrepassamento verso il mondo che si matura l'ipseità, allora il mondo si rivela come ciò in vista di cui l'esserci esiste. Il carattere fondamentale del mondo è dunque l'"in vista di..." (*Umwillen von...*), e ciò in quel senso originario per cui esso soltanto fornisce l'intrinseca possibilità di ogni effettivo "in vista di te", "in vista di lui", "in vista di qualcosa" e così via, che di fatto si determinano. Ma ciò in vista di cui l'esserci esiste è se stesso. Dell'ipseità fa parte il mondo; quest'ultimo è per essenza riferito all'esserci<sup>4</sup>.

L'estratto, che sembrerebbe essere soltanto un'eloquente glossa alle riflessioni contenute nella prima sezione di *SZ*, è altresì testimone dell'avvenuto superamento della teoria del maestro Husserl. Tale superamento si svolge in due momenti: dapprima, Heidegger capovolge i termini del rapporto coscienza-mondo pur mantenendone inalterata la struttura; in seguito, la stessa struttura viene stravolta mercé una riformulazione del rapporto di entrambi gli estremi. Il perno teoretico di questi passaggi è la differente modalità di interpretazione, rispetto ad Husserl, del significato di essere trascendente ed essere immanente.

Anche non entrando nel merito delle pregnanti distinzioni specifiche tra noesi e noema presenti nella fenomenologia husserliana, che ci condurrebbero fuori tema, possiamo affermare che trascendenti per Husserl sono tutti gli oggetti immediatamente percepibili nel mondo, collocati quindi al di fuori del soggetto e verso i quali la coscienza si dirige affinché possa attribuire loro un senso e averne esperienza. Essi sono sempre un al di là rispetto al soggetto che li esperisce; la trascendenza, pertanto, è il modo d'essere dei fenomeni. Ed è qui che entra in gioco il capovolgimento operato da Heidegger. Egli infatti ritiene che la trascendenza sia piuttosto il modo d'essere del *Dasein*, dell'esserci, giacché nel *Dasein* è inscritta la differenza ontologica<sup>5</sup>. Innanzitutto, sostiene Heidegger, occorre tener presente che ogni qual volta si dibatte intorno alla "trascendenza", è sempre necessario collegarla al suo significato più

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008, p. 113.

<sup>5</sup> Per la dimostrazione puntuale di quanto segue e le rispettive citazioni, cfr. *ivi*, pp. 89-98, 119-131.

profondo di "oltrepassamento". Asserire che la trascendenza è il modo d'essere del *Dasein* equivale ad asserire che il modo d'essere del *Dasein* è l'oltrepassamento. Che cosa viene propriamente oltrepassato e cosa si può dedurre conferendo al *Dasein* siffatta «costituzione fondamentale che precede qualsiasi comportamento»? Se il *Dasein*, vale a dire l'ente «che noi stessi siamo e che, fra l'altro, ha la possibilità d'essere dell'interrogare [l'essere]»<sup>6</sup>, è il luogo ove sola è concepibile la differenza ontologica, allora l'oltrepassamento non può che avvenire come oltrepassamento dell'ente. Il *Dasein* oltrepassa la prospettiva ontica dell'ente nel suo essere e si proietta verso l'essere dell'ente per avvicinarsi al problema della verità; ma il *Dasein* oltrepassa *eo ipso* la sua propria dimensione ontica, pervenendo con ciò alla comprensione autentica di se stesso. Oltrepassando i limiti dell'ente in quanto ente –«ciò che viene oltrepassato è proprio e solamente *l'ente* stesso, e precisamente qualsiasi ente che può essere o venire svelato all'esserci, e quindi *anche e proprio* quell'ente che "esso stesso" è in quanto esiste» – si scopre l'esistenza pro-gettante, vale a dire esistenza che trascende l'ente che essa stessa è e la totalità degli enti con cui condivide uno spazio di mondo, per proiettarsi su un orizzonte di senso aperto alla verità dell'essere. Secondo Heidegger, è manifesto che non possa darsi oltrepassamento se non all'interno di un progetto del *Dasein*. In sintesi, questo significa che il *Dasein*, nel progetto, abbandona il piano immediato dell'ente-nel-mondo e si denota in qualità di *essere-nel-mondo*. Il capovolgimento testé esposto mantiene quindi saldo il rapporto husserliano tra coscienza e mondo, ma ne permuta i termini: rispetto alla coscienza, il mondo non è più abitato da oggetti che la trascendono e che questa porta a sé mediante la relazione tra la sua costitutiva apertura e il loro costitutivo essere alla mano per un soggetto, semmai è la coscienza ad essere strutturalmente e da principio trascendente rispetto al mondo. L'ego trascendentale è sempre un risultato, un "residuo", come lo chiama appunto Husserl, poiché è il resto,

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* [SZ], Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006<sup>19</sup>, p. 7.

il superstite della messa tra parentesi del mondo ad opera dell'*epoché*, laddove il *Dasein* heideggeriano si pone per essenza nel solco della trascendenza.

L'esistenza del mondo, diversamente da quanto si legge in Husserl, ha innanzitutto il carattere di un evento, la cui genesi è vincolata all'oltrepassamento della dimensione ontica da parte del *Dasein*; al contempo, il senso generale dell'intramondanità dell'ente è asseverata –*res ipsa loquitur*–dalla sua appartenenza al mondo. Il senso del mondo in Heidegger si riferisce sempre all'aspetto «costitutivo della struttura unitaria della trascendenza», ergo di «tutto ciò che appartiene per essenza alla trascendenza, e da essa riceve la sua possibilità intrinseca come un'investitura». Il dettato heideggeriano è al di là dell'apparenza cristallino: il mondo, appartenendo per essenza alla struttura progettante del *Dasein*, è mondo fintantoché viene alla luce assieme al progetto del *Dasein*. *Die Welt weltet*, sentenzierà Heidegger in più occasioni con una ormai celebre espressione che gli attirerà (e gli attira tuttora) facili quanto fiacche ironie –il mondo si fa mondo, è mondo in quanto diviene mondo, parallelamente al progettarsi del *Dasein* verso un orizzonte che non guarda più all'ente, bensì al senso dell'essere. Il *Dasein* è essere-nel-mondo dacché il mondo è indissolubilmente legato all'apertura di senso del progettarsi del *Dasein*: «Il "mondo", ontologicamente, non è una determinazione dell'ente estranea all'essenza dell'esserci, ma è piuttosto un carattere dell'esserci stesso»<sup>7</sup>. Il *Dasein* heideggeriano rende con ciò esplicita l'intima contraddittorietà della nozione di mondo così come essa si è gradualmente configurata dalla metafisica classica tedesca a Husserl. Stavolta la natura del rapporto coscienza-mondo viene effettivamente stravolta. Ha un certo grado di verosimiglianza giudicare che porre l'oltrepassamento come modo d'essere del *Dasein* sembrerebbe implicare la superfluità di ogni rappresentazione dello stesso nei termini di una configurazione immanente, in ragione del fatto che dire *Dasein* è la medesima cosa che dire trascendenza; ciò nonostante, è altrettanto doveroso attestare che il *Dasein* è sempre oltrepassamento di una situazione

---

<sup>7</sup> SZ, p. 64.

iniziale di imprescindibile coappartenenza alla dimensione ontica, della quale, d'altronde, lo stesso *Dasein* è rivestito. In altre parole, se l'ego trascendentale di Husserl, il residuo della riduzione fenomenologica, (contemplato nella sua purezza) è alieno ad ogni commercio con gli enti del mondo, il *Dasein* viceversa non può affatto inferire alcun residuo dall'oltrepassamento, perché esso *coincide* con il movimento stesso dell'oltrepassare.

È d'altro canto vero che lo stesso Husserl intuì che per essenza gli oggetti ideali del mondo, quali sono ad esempio quelli appartenenti all'aritmetica, diventano *vorhanden* per la coscienza soltanto nel momento in cui alla coscienza si affacciano, laddove vi è una sostanziale continuità nella percezione degli oggetti reali cagionata dalla compresenza della coscienza che li esperisce con il mondo che la circonda [Hua III, *Beilage VII*]; ciò nondimeno, quello che Heidegger sembra opporre ad Husserl è il fatto di non prendere in considerazione il convergere dell'immanenza dell'intramondano e della trascendenza dell'oltrepassamento nella differenza ontologica. È solo nell'oltrepassamento dell'ente che un senso del mondo può darsi, eppure lo stesso ente assume un senso corrispondentemente alla *Konstruktion der Welt* nel progetto, è intramondano nella misura in cui è ciò che compone la totalità dei rimandi (*Verweisungsganzheit*) di un mondo. Non a caso Heidegger si premura di evidenziare la (presunta) ovvietà che il mondo non si dà mai singolarmente all'esperienza, essendo piuttosto dell'esperienza il tacito presupposto che ne rivela il fondo<sup>8</sup>. Per comprendere tale passaggio cruciale, occorre richiamare un concetto che abbiamo già incontrato nella fenomenologia husserliana, vale a dire il costitutivo essere alla mano delle cose per una coscienza – il *Vorhandensein* – e integrarlo con le dense riflessioni di *SZ* consacrate alla delucidazione della verità del mondo. Vediamo dunque in cosa consiste per Heidegger l'essere alla mano delle cose, che garantiscono la tenuta di senso del mondo.

L'essenza dell'ente si manifesta sia nella sua utilizzabilità che nella sua semplice presenza. Nel tracciato heideggeriano, questi due modi d'essere

---

<sup>8</sup> Cfr. *SZ*, § 14.

dell'ente sono rispettivamente registrati nelle notorie nozioni di *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*. È tuttavia possibile constatare che il confine che delimita i campi delle due definizioni è sdrucchiolevo, tanto da legittimare un'operazione di scambio tra gli elementi propri che li compongono<sup>9</sup>. La semplice presenza dell'ente è il modo d'essere di quell'ente situato al cospetto dello sguardo contemplativo dell'uomo; l'ente *vorhanden* è tale perché oggettivato, messo a distanza e inscritto in coordinate che ne permettono la conoscenza esatta dal punto di vista delle scienze naturali e matematiche, o quantomeno nell'ottica di ciò che il paradigma della scienza moderna recepisce con il lemma "scientifico". Un certo spazio alla questione viene dato, non a caso, fra le righe della messa in discussione della gnoseologia di Descartes, che occupa l'interezza del § 21. Ciò malgrado, e abbiamo già avuto modo di esplicitarlo, nel progetto del *Dasein* si attua l'oltrepassamento dell'ente in quanto semplicemente presente. La verità dell'ente si dischiude al *Dasein* solamente nel mondo. L'analisi dell'ente *vorhanden* quindi non conduce affatto ad alcuna conoscenza vera, nei margini dell'accezione ontologica dell'espressione. Per avere contezza del passaggio che conduce dall'ente al mondo, problema centrale della nostra esposizione, occorre piuttosto arrivare a concepire l'intima struttura segnica delle cose del mondo; e ad essa afferisce anche la semplice presenza dell'ente, quantunque Heidegger ne deduca dall'utilizzabilità la tenuta concettuale.

Le cose, intese appunto come gli enti che si danno ad una coscienza, sono precipuamente dei mezzi, dei «qualcosa per»; ma l'essere alla mano delle cose assume marcatamente in Heidegger la configurazione della utilizzabilità. Gli enti esistono in quanto vengono al *Dasein* come utilizzabili. Non sarebbe quindi errato sostenere che tutti gli enti sono dei semplici strumenti? Il rapporto che la coscienza intrattiene col mondo sarebbe il rovescio metafisico di un rapporto lavorativo, sì che, tutto sommato, non sarebbe errato paragonare il commercio con gli enti del mondo all'esperienza quotidiana di un

---

<sup>9</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1970, pp. 294-297, 354-355.

carpentiere con gli strumenti riposti sul bancone del suo cantiere? Il mandorlo e l'ortensia che fioriscono in giardino non presenterebbero, *sic stantibus rebus*, le stesse peculiarità di un utensile da ferramenta e, di conseguenza, non ci rapporterebbero ad essi proprio come ci rapporterebbero ad un martello o ad un cacciavite? Per saggiare l'inconsistenza di tali quesiti, che si soffermano sulla patina superficiale dell'espressione «qualcosa per», riflettiamo sul concetto heideggeriano di *Zuhandenheit*.

Lo strumento si dà sempre, per la sua propria natura di strumento, nell'appartenenza ad altri strumenti: strumenti per scrivere, penna, inchiostro, carta, sostegno, tavolo, lampada, mobilio, finestra, porte, stanza. Queste "cose" non si mostrano primariamente per sé, per comporre in seguito la somma delle entità di una stanza. Ciò che si incontra innanzitutto, ancorché non tematicamente compreso, è la camera, e ancora, la camera non come ciò che sta in senso geometrico e spaziale "tra quattro pareti" – bensì come strumento dell'abitare. È in tal senso che viene a mostrarsi l'"arredamento", e in questo il "singolo" strumento. *Prima* di esso, è già sempre manifesta una totalità di strumenti [...] quanto meno si sta soltanto a guardare la cosa-martello, quanto meglio viene utilizzata, e tanto più originario si fa il rapporto con essa, tanto più chiaro si mostra nell'incontro per ciò che è, cioè uno strumento. È precisamente il martellare che manifesta la specifica "usabilità" del martello. Il modo d'essere dello strumento, nel quale esso stesso si manifesta da sé, lo chiamiamo utilizzabilità [*Zuhandenheit*]<sup>10</sup>.

*Zuhandenheit* traduce l'essere alla mano delle cose nel senso della loro strumentalità, o meglio utilizzabilità, secondo la storica traduzione di *SZ* effettuata da Pietro Chiodi. Proprio come per gli ominidi del capolavoro di Stanley Kubrick *2001: A Space Odyssey* la cosa-osso non esiste finché uno tra loro non la impugna a guisa di arma bianca, svelandone perciò un modo della sua «specifica "usabilità"», l'ente fattuale è in rapporto col mondo solamente allorché la sua natura di mezzo è dischiusa. «L'utilizzabilità», ribadisce Heidegger, «è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è in sé»<sup>11</sup>. È meridiano, sebbene forse valga comunque la pena di essere reiterato in questi tempi di fasulli realismi, che la *Zuhandenheit* dell'ente è il frutto di una sedimentazione continua di pratiche, analogamente al *Vorhandensein* di Husserl, piuttosto che di un rapporto astratto tra un soggetto utilizzatore e un

---

<sup>10</sup> *SZ*, pp. 68-69.

<sup>11</sup> *SZ*, p. 71.

ente-oggetto utilizzato che si conclude non appena il *tertium* unificatore (in questo caso il legame dell'utilizzabilità) si scinde. Il passo successivo rispetto a quanto già registrato da Husserl nelle *Ideen* è il seguente. L'uso –visibilmente strumentale se teniamo fermo l'esempio heideggeriano dell'azione del martellare, ma l'uso può essere altrettanto animato da intenzioni di natura riflessiva, qualora l'utilizzabilità dell'ente fosse inclusa nell'apertura di senso di un orizzonte interpretativo in cui l'utilizzatore pone all'ente utilizzato un'interrogazione intorno al suo impiego – si colloca sempre all'interno di quella che Heidegger chiama totalità dei rimandi (*Verweisungsganzheit*). La totalità dei rimandi non solo attesta l'impossibilità di incontrare l'ente isolatamente nel mondo, ma è anche e soprattutto il fondamento della comprensione, nella misura in cui è esattamente la totalità dei rimandi a rendere pensabile, ossia interpretabile, la significatività del mondo<sup>12</sup>.

C'è interpretazione poiché c'è comprensione e c'è comprensione, compendia con grande efficacia Carlo Sini, poiché «ogni cosa del mondo rimanda; il suo essere è un essere-per; ogni presenza esige una risposta, cioè un'interpretazione»<sup>13</sup>. Analizzata nella sua struttura, in sé la *Zuhandenheit* non ha nulla a che vedere con le metafore di matrice lavorativa che *per absurdum* ammettemmo in precedenza: la *Zuhandenheit* è un modo d'essere dell'ente, e nello specifico è la base del rapporto che permette tutti i rapporti, in quanto è il principio di quel rapporto interpretante fondamentale che consente la sedimentazione delle pratiche nel mondo secondo un intimo commercio con il carattere di mezzo degli enti. Se ciò è ammissibile, è dovuto propriamente al fatto che l'ente è *verweisend*, giacché il suo essere presenta la configurazione del rimando. Giustamente Sini affronta la questione anche nei seguenti termini:

Che l'essere dell'utilizzabile abbia la struttura del rimando significa: l'utilizzabile ha in se stesso il carattere dell'esser-rimandato. L'ente che innanzi tutto ci viene incontro è "rimandato a qualcosa". Che vuol dire essere rimandato a qualcosa? Significa che ogni ente (ogni utilizzabile intramondano)

---

<sup>12</sup> Cfr. SZ, §§ 17-18.

<sup>13</sup> C. Sini, *Il silenzio e la parola*, IPOC, Milano 2012, p. 131.

"ha con sé, presso qualcosa, il suo *appagamento* [*Bewandtnis*]". Heidegger allora conclude: "Ciò che caratterizza l'esser dell'utilizzabile è l'*appagatività*". E ancora: "L'appagatività è l'essere dell'ente intramondano, ciò a cui esso è già sempre innanzi tutto rimesso". Potremmo dire, per esempio, che l'appagatività del martello è il martellare; ma ogni appagatività si inserisce in una catena di appagatività: martellare *per* costruire, costruire *per* edificare, edificare *per* ripararsi dalle intemperie, ecc. La catena delle appagatività mette capo, infine, alla *totalità di appagatività*<sup>14</sup>.

L'appagamento, o appagatività (Chiodi traduce *Bewandtnis* in ambo i modi), è un concetto di cui Heidegger fa uso sia allo scopo di denotare l'essere conforme di un utilizzabile, che cosa appartiene e che cosa implica il suo senso manifesto, sia per alludere al punto ove tutti gli enti intramondani utilizzabili si risolvono trovando il loro compimento (cioè nel *Dasein*). Forse non sarà inesatto avanzare l'ipotesi che l'appagamento lega la *Zuhandenheit* come scaturigine del rimando alle pratiche effettive che risultano dall'interrogazione interpretante. Riprendendo il consueto esempio del martellare, l'appagamento è ciò che mi indica il *verweisen* del martello relativamente all'uso specifico che ne posso fare, ovvero il martellare anziché l'avvitare, il bere, il riscaldare. Ad ogni buon conto, anche l'appagamento è pur sempre un fenomeno pluridirezionale: innanzitutto, a causa del suo trovarsi altrettanto inserito nella rete della totalità dei rimandi possibili, a cui corrispondono ugualmente altrettante possibilità di appagamento; in secondo luogo, poiché anche il singolo appagamento non può escludere che quella specifica pratica a cui dà vita non sia, nella sua natura, univoca – il martellare, infatti, può rimandare ad un'assortita serie di motivazioni, ciascuna con il proprio appagamento, che si colloca da ultimo nel *Dasein*. Alla totalità dei rimandi si sovrappone così il controcanto della totalità degli appagamenti, o *Bewandtnisganzheit*. L'unità dell'articolato sistema segnico degli enti in quanto totalità dei rimandi e della totalità degli appagamenti a cui gli enti mettono capo, è la pietra angolare della cognizione della coappartenenza di *Dasein* e mondo, singolare rapporto

---

<sup>14</sup> Id., *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 1978, p. 58.

altrimenti noto, nel lessico heideggeriano, come essere-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*)<sup>15</sup>.

Il mondo per Heidegger è sostanzialmente un complesso di segni. La totalità dei segni, a sua volta, cagiona l'intreccio della totalità dei rimandi e dei rispettivi appagamenti. Ma è si è detto al *Dasein* che questa complessa struttura, la struttura della *significatività* (*Bedeutsamkeit*) mette capo: tale significatività non è mai spontaneamente data, in ragione del fatto che il *Dasein* è il puro possibile, «l'ente che esiste nella forma del poter-essere»<sup>16</sup>. L'essenza segnica dell'ente non rimanda mai a qualcosa di fissato *in principio, nunc et semper*, il suo appagamento non è univoco. Nemmeno la cristallina sussistenza e indubitabilità di una verità ideale o fattuale può cambiare questo stato di cose. Quei fattori che, nella fenomenologia husserliana, predeterminano l'enunciazione (*supra*, p. 5), giocano forse in Heidegger la parte principale per la costruzione del senso nel mondo. Ciascuna verità di fatto o ideale e il relativo giudizio che la attesta –non importa se matematico (« $2 \times 2$  è sempre uguale a 4»), storico («la presa della Bastiglia è avvenuta il 14 luglio 1789»), chimico («due atomi di idrogeno e uno di ossigeno compongono una molecola d'acqua»), musicale («il preludio del *Rheingold* di Wagner è costruito su un accordo di mi bemolle maggiore che si protrae per 136 battute»), e via discorrendo –, pur nella sua incontrovertibilità, si riveste di un significato diverso commensurabilmente alle coordinate segniche in cui l'asserto viene enunciato.

### **Conclusione. La forma del mondo**

Il mondo è perciò un complesso di segni non dati, ma, si diceva, in costruzione. Cosa significa che il mondo si "costruisce"? La risposta più chiara alla domanda la si trova a nostro giudizio nel corso universitario che Heidegger

---

<sup>15</sup> Questa lettura concorda con l'indicazione di Günter Figal che pone all'attenzione lo slittamento concettuale e semantico dalla *Verweisungsganzheit* alla *Bewandtnisganzheit* nel pensiero heideggeriano. Cfr. G. Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, pp. 71-72.

<sup>16</sup> G. Agamben, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 70.

tenne nel semestre invernale 1929-1930 all'università di Friburgo. Sebbene lo scopo del corso fosse di illustrare e approfondire quelli che a detta di Heidegger sono i concetti fondamentali della metafisica, che per inciso del corso sono gli eponimi, esso *de facto* si sviluppò come una ricca e penetrante variazione sul tema dell'analitica esistenziale, tema cardine di *SZ*. Qui il concetto di mondo è trattato nei termini della sua appartenenza all'ente, al semplicemente vivente e al *Dasein* (leggi: l'uomo). Il mondo è qualcosa che si *ha*: «La pietra (l'ente-materiale) è *senza mondo* [*Weltlos*]; l'animale è *povero di mondo* [*Weltarm*]; l'uomo è *formatore di mondo* [*Weltbildend*, costruttore-formatore di mondo]»<sup>17</sup>. Come riscontra Giorgio Agamben, Heidegger è intenzionato a «situare la stessa struttura fondamentale del *Dasein* rispetto all'animale» per «interrogare l'origine e il senso di quell'apertura che si è prodotta nel vivente con l'uomo»<sup>18</sup>. Solo l'uomo ha il mondo e non ne fa soltanto parte, come la pietra, e non può fare a meno di averlo, alla maniera dell'animale, il quale al contrario lo possiede in maniera ristretta e non può che accedervi, per così dire, passivamente e sempre in misura coestensiva alle limitazioni del suo organismo<sup>19</sup>. Heidegger stima siano tre i modi fondamentali mediante cui concepire la prerogativa del *Dasein* di essere un costruttore-formatore di mondo: «L'esser-ci dell'uomo *forma* il mondo: lo produce; dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; lo costituisce, è ciò che lo circonda, lo abbraccia»<sup>20</sup>. Il *Dasein*, non il semplicemente vivente, è colui che dispone la produzione del mondo mediante il linguaggio, la rappresentazione di esso in immagine, e che è in grado di includere se stesso nella visione complessiva del mondo che si è formato, custodendolo ed essendone ad un tempo custodito; queste tre tesi si riassumono nell'apertura della pura possibilità progettuale del *Dasein* e tale è anche la ragione per cui, sostiene Heidegger, l'oggetto inanimato e l'animale

---

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, a c. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1999, p. 232.

<sup>18</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 53.

<sup>19</sup> Per una rielaborazione critica generale del tema dell'essere vivente altro rispetto all'uomo in Heidegger (e non solo), si tenga presente, oltre al già citato *L'aperto* di Agamben, il saggio di F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 365.

sono l'uno manchevole di mondo e l'altro povero di mondo, mentre all'uomo è accordata la possibilità di fare di se stesso un costruttore-formatore di mondo. «L'esser-ci nell'uomo», di fatto, diversamente dall'animale, non è mai nel suo ambiente naturale giacché nessun ambiente, di per sé, gli può appartenere; non costituisce mai un'unità compatta con l'ambiente-mondo (*Umwelt*) nei pressi del quale si aggira, ma *ha* il suo ambiente-mondo e dà ad esso una forma secondo i caratteri del proprio progetto. Ente inanimato e semplicemente vivente sono il loro ambiente, laddove l'uomo ha un mondo. Servendoci di una perifrasi, potremmo rilevare che l'uomo è animale utopico, è il senza luogo in quanto sempre proiettato al di là del luogo. Questa situazione infelice, della quale peraltro si trovano innumerevoli riscontri nelle trame sapienziali del mito, si capovolge prospetticamente in *felix culpa* nel momento in cui assume i tratti di condizione necessaria affinché l'uomo possa fiorire come costruttore-formatore di mondo. Il mondo non combacia certo con la totalità degli enti, non è riconducibile ad una datità immediata e per di più si affranca dalla lettura parziale che lo vede come orizzonte di senso proiettato dalla luce di un ego trascendentale – il mondo è sempre un farsi mondo (*Welten von Welt*), è un fenomeno particolare che viene progressivamente alla luce della verità attraverso la progettualità del *Dasein*.

L'istanza veritativa che in Husserl si profilava tra le vestigia delle verità enunciabili e dell'essere alla mano delle cose per la coscienza, in Heidegger abbandona così la sua preminenza gnoseologica per diventare il perno di un'interrogazione sul senso stesso dell'essere. L'unico ente che ha la facoltà di porre tale questione è il *Dasein* in quanto pura possibilità che, nell'oltrepassamento della dimensione ontica nel progetto, viene anche a conoscere se stesso come essere *storico* nel mondo.

## Nota bibliografica

### Bibliografia principale

HUSSERL, Edmund, *Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.

—, *Husserliana XVIII: Logische Untersuchungen*, erster Band, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975.

— *Husserliana XIX/2: Logische Untersuchungen*, zweiter Band, zweiter Teil, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006<sup>19</sup>.

—, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken (Martin Heidegger Gesamtausgabe, IX)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996<sup>2</sup> [*Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008].

—, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit (Martin Heidegger Gesamtausgabe, XXIX-XXX)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004<sup>3</sup> [*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, a c. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1999].

### Bibliografia e letteratura scientifica secondaria

AGAMBEN G., *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

BAUMGARTEN A.G., *Metaphysica*, C.H. Hemmerde, Halle 1779 (ed. VII).

BERNET R., *Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger*, «Heidegger Studies», 3-4, 1987-1988.

CIMATTI F., *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

FIGAL G., *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.

von HERRMANN F.-W., *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger*, a c. di M. Amato e I. de Gennaro, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2001.

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Bd. II, hg. v. W. Weischedel, Insel-Verlag, Wiesbaden 1956.

SINI C., *Il silenzio e la parola*, IPOC, Milano 2012.

SINI C., *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 1978.

TUGENDHAT E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1970.

WEIDTMANN N., *Welt als Phänomen. Anmerkungen zu Husserl, Heidegger und Rombach*, «Synthesis philosophica», 68, 2/2019.

---

Questo lavoro è fornito con la licenza  
[Creative Commons Attribuzione 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

