

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



## **L'esserci dell'altro in *Essere e Tempo* L'alterità nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger**

Alessandro Marini  
Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"  
[a.marini79@libero.it](mailto:a.marini79@libero.it)

### **Abstract**

This contribution tries to reconstruct Heidegger's reflection about alterity problem in *Sein und Zeit* and in the years from 1919 until 1928. The *Mitsein* doesn't represent the only existential structure that makes the *Dasein* able to exist with others. Heidegger speaks also about *Fürsorge* and, in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* (1928), he suggests a relationship between the 'originary temporality' of the *Dasein* and the other as 'you'. So, the alterity problem has an ontological significance because the *Dasein* and the other are not two metaphysical subjects.

### **1. Le strutture dell'alterità in *Essere e tempo***

#### **1.1 Il mondo comune e l'ente come utilizzabile per gli altri**

È opinione diffusa, confermata dalla scarsità di materiale critico, quella secondo cui Heidegger ha trattato l'alterità per supplire preventivamente a eventuali e inopportune mancanze della sua speculazione, relegandone il senso a mere esigenze di completezza. L'esserci apparirebbe incastonato in un'invalicabile dimensione solipsistica e realizzerebbe la sua apertura all'essere in una condizione di completo isolamento. Il problema dell'altro figurerebbe così come un problema non affrontato da Heidegger. Tuttavia Heidegger si occupa di tale problema e spiega che l'alterità, come altro esserci, è presente nel mondo. Infatti, in *Essere e tempo*, l'altro è introdotto subito dopo l'illustrazione della mondità e della struttura dell'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), con la quale Heidegger chiarisce come l'esserci non si tenga in disparte rispetto al mondo, ma ne sia coinvolto; allo stesso modo l'esserci non può essere posto isolatamente nel mondo: «L'analisi dell'essere-nel-mondo ha reso chiaro che non è dato innanzitutto, e non è mai dato, un soggetto senza mondo. Allo stesso modo non è mai dato, innanzitutto, un io isolato senza gli Altri»<sup>1</sup>. Nel mondo ci sono gli altri e la possibilità per l'esserci di rapportarsi a essi è fondata ontologicamente: «il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli Altri. Il mondo dell'Esserci è con-mondo

[*Mitwelt*]]<sup>2</sup>. Nel mondo «gli ‘Altri’ ci sono sempre qui con»<sup>3</sup>, il mondo è un *con-mondo*, un mondo comune. In *Essere e tempo*, l’indicazione di questo carattere del mondo mostra come in quest’ultimo non si incontrino soltanto gli enti che il mio esserci può assumere come strumenti, ossia gli utilizzabili, ma anche gli altri: il con-mondo figura allora come una prima modalità di incontro del mio esserci con gli altri.

Poiché gli altri esistono col mio esserci in un mondo comune, essi fanno uso degli enti che incontrano nel mondo. L’ente non è, perciò, a disposizione soltanto del mio esserci; secondo Heidegger, infatti, gli enti «si incontrano a partire da un mondo in cui sussistono come utilizzabili per gli Altri»<sup>4</sup>.

Gli altri possono farsi incontro al mio esserci a partire dall’ente di cui si servono. Heidegger specifica questa modalità di incontro con gli altri già dal 1923, in *Ontologia. Ermeneutica dell’effettività*:

Ciò che si incontra, nel cosa è e nel come è, è come ‘*quel tavolo là*’ intorno al quale *noi* (un ‘*si*’ indeterminato) mangiamo quotidianamente, intorno al quale *allora* ci si intrattiene in quella discussione, si giocò *insieme* a quegli uomini determinati, i quali cioè ci *sono* ancora nell’esser-ci di quel tavolo là; questo libro qui è stato regalato da X, mal rilegato dal rilegatore B. Si fa una cosa come un che si deve presentare agli altri in questo modo, che vi deve avere successo e vincerli.<sup>5</sup>

L’uso di un determinato ente da parte dell’esserci può essere indirizzato a un altro, rispetto al quale l’esserci può trovarsi in competizione; in questo modo, si usa un ente per competere con un altro al fine di ottenere un certo successo.

Poiché ogni ente manifesta all’esserci l’esistenza degli altri, nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* Heidegger afferma che proprio rispetto agli enti si costituiscono le relazioni umane, in cui è possibile agire a favore degli altri o disonorarli:

Inoltre ciò che viene procurato nel procurare quotidiano può essere nella cura distinguendosi in quanto qualcosa, che può essere di utilità per altri, che può stimolarli o fargli perdere la faccia o comunque stare in qualche relazione con gli altri – spesso senza un’esplicita consapevolezza di ciò. Dovunque in ciò con cui abbiamo a-che-fare, e particolarmente nelle cose stesse del mondo, ci sono anche gli altri e cioè quelli coi quali quotidianamente noi siamo.<sup>6</sup>

Quotidianamente, i vari comportamenti che l’esserci assume nei confronti degli altri sono di fatto rivolti all’ente. Ognuno, occupandosi dell’ente, può servirsi di un altro per conseguire il proprio interesse, o, viceversa, può lasciare l’ente a disposizione di un altro. Nella quotidianità, per Heidegger, gli altri restano subordinati all’ente verso il quale l’esserci, in primo luogo, si orienta: l’uso dell’ente si configura allora come una seconda modalità di incontro con gli altri insieme al con-mondo.

## 1.2 Il con-essere con gli altri

Gli altri esistono perciò nel mondo come utilizzatori degli enti utilizzabili. Questa è la ragione per cui Heidegger attribuisce agli altri il fatto di essere-nel-mondo: essi non sono perciò dei semplici enti che l’esserci incontra nel mondo perché, servendosi degli enti, mostrano di essere-nel-mondo. L’esserci incontra gli altri non soltanto a partire dall’ente, ma anche a partire da ciò che essi fanno quotidianamente. Gli altri vengono quindi incontro nel loro essere-nel-mondo:

anche quando gli Altri divengono, per così dire, tematici nel loro Esserci, non sono mai incontrati come persone semplicemente-presenti; noi ci incontriamo con essi al 'lavoro', cioè, in primo luogo, nel loro essere-nel-mondo. Anche se ci limitiamo a guardare gli Altri mentre 'fanno niente', essi non ci appaiono come cose umane semplicemente-presenti, perché il 'far niente' è un modo di essere esistenziale, consistente nel soffermarsi presso tutto e presso nulla, senza prenderne cura e senza previsione ambientale. L'Altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo.<sup>7</sup>

Il fatto che gli altri siano nel mondo ed esistano come utilizzatori degli enti attesta, per Heidegger, l'impossibilità per il soggetto della metafisica di aprirsi all'altro. Heidegger sostiene che l'incontro con l'altro non presuppone alcuna forma di conoscenza teoretica che spieghi cosa sia l'altro rispetto al soggetto; in particolare, «va notato che la maniera più prossima dell'«un con l'altro» sta nella direzione del mondo stesso nel quale il procurare si risolve. Non procediamo quindi nel senso di porre alla base un qualche concetto di uomo»<sup>8</sup>. Se ne ricava che l'altro si colloca nell' *in-essere*, cioè nell'apertura dell'esserci. L'esserci esiste con altri sul fondamento della sua stessa apertura e Heidegger lo esplicita ricorrendo all'espressione con-essere: «l'in-essere è un con-essere con gli Altri»<sup>9</sup>. Il nesso del con-essere con l'in-essere, sia in *Essere e tempo* che nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, appare improvviso e, inizialmente, oscuro. Heidegger individua tale connessione senza aver discusso preliminarmente l'in-essere, la cui illustrazione, in *Essere e tempo* e nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, si colloca nelle pagine successive a quelle dedicate al con-essere. L'esserci è costitutivamente con altri e «l'enunciato fenomenologico che l'Esserci è essenzialmente con-essere ha un senso ontologico-esistenziale»<sup>10</sup>. Con questi termini, Heidegger chiarisce che il con-essere non ha un significato accidentale, infatti «come l'esser-ci non è in prima istanza soltanto un soggetto senza mondo e un che di 'interno' cui poi si aggiunga un mondo, così l'esser-ci non diventa essere-con solo perché di fatto compare un altro»<sup>11</sup>. L'esserci non è con altri soltanto quando essi compaiono occasionalmente, ma l'esserci è concepito da Heidegger come esistenzialmente aperto agli altri; l'apertura non appartiene soltanto al mio esserci perché in essa si colloca anche l'esserci dell'altro. Per tale ragione, la possibilità per l'esserci di restare solo non inficia il riferimento strutturale della propria esistenza agli altri:

Il mancare dell'altro, che può darsi soltanto nella misura in cui il mio essere stesso sia un essere-con, è una modificazione d'essere dell'esser-ci stesso e, in quanto tale, una maniera positiva del mio essere; solo come essere-con l'esser-ci può essere solo. D'altra parte, l'esser-solo dell'esser-ci non viene eliminato per il fatto che vi sia lì vicino un secondo esemplare della specie uomo, o magari altri dieci esemplari; anche se questo o anche più d'uno fossero sottomano, l'esser-ci può esser solo in quanto l'esser-l'un-con-l'altro non si fonda in un essere sottomano insieme di esemplari uguali di cose-soggetto.<sup>12</sup>

Quindi, l'esserci è con altri anche in solitudine; più precisamente, la possibilità che l'esserci resti solo si trova fondata nel con-essere medesimo.

Poiché gli altri trovano, attraverso il con-essere, un nesso con l'apertura dell'esserci, essi non sono semplici-presenze, ossia degli enti sussistenti nel mondo:

'Gli Altri' [...] non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli Altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche. Questo anche-esserci 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 preveggenente ambientalmente. 'Con' e 'anche' sono da intendersi esistenzialmente, non categorialmente.<sup>13</sup>

L'altro «non è né un utilizzabile né una semplice-presenza, ma è così com'è l'Esserci

che lo comprende: anch'esso ci è con»<sup>14</sup>. A esso non vanno attribuite le categorie, che riguardano gli enti semplicemente-presenti, ma gli esistenziali. Gli altri hanno per Heidegger il modo dell'esserci: «questo essere degli altri, che tra le cose del mondo-circostante ci vengono incontro, non è un esser alla mano ed un esser sottomano che convenga alle cose del mondo-circostante, ma un *con- 'esser-ci'*»<sup>15</sup>. Il con-esserci indica l'esserci dell'altro che, insieme al mio esserci, esiste nel mondo: «l'esser-in-sé intramondano degli Altri è un con-Esserci»<sup>16</sup>:

Il con-essere è una determinazione dell'Esserci sempre-di-qualcuno. Il con-Esserci caratterizza l'Esserci dell'Altro in quanto questo è offerto al con-essere attraverso il proprio mondo. L'Esserci proprio di ognuno è incontrato dagli Altri come un con-Esserci, solo perché l'Esserci stesso ha la struttura esistenziale del con-essere.<sup>17</sup>

La designazione dell'esserci dell'altro come con-esserci indica formalmente l'impossibilità di concepire l'altro come un ente semplicemente-presente. Si profila un'ulteriore modalità di incontro del mio esserci con gli altri: l'altro può essere incontrato a partire dall'esserci con altri, ossia direttamente dall'esserci di un altro, oltre che a partire dal mondo e dall'ente.

### 1.3 L'aver-cura degli altri

Heidegger precisa che l'esserci si rivolge all'ente utilizzabile o all'altro esserci: nel primo caso la *cura* (*Sorge*) è *prendersi-cura* (*Besorgen*), nel secondo caso è *aver-cura* (*Fürsorge*). Risulta quindi che l'altro ha una sua dimensione precisa non assorbita nel con-mondo, ma strutturata dalla cura. L'ente incontrato nell'aver-cura non è un ente semplicemente-presente o un ente utilizzabile, ma è un ente conforme al mio esserci: è l'esserci di un altro.

Una volta stabilita l'esistenza dell'esserci dell'altro, attraverso l'introduzione del con-essere e del con-esserci, la cura non può orientarsi soltanto verso l'ente utilizzabile. Per questa ragione, Heidegger afferma che la cura ha un nesso con il con-essere, a partire dal quale la cura si dà come aver-cura. Heidegger mostra che il con-essere, determinando l'esserci come aperto esistenzialmente e ontologicamente agli altri, non trova riferimenti alla cura attraverso il prendersi-cura:

Il modo d'essere del prendersi cura non può essere partecipato dal con-essere, anche se quest'ultimo è un esser-per l'ente che si incontra nel mondo né più né meno del prendersi cura. E ciò perché l'ente nei cui confronti l'Esserci, in quanto con-essere, è un esser-per, non ha il modo di essere del mezzo utilizzabile, essendo esso stesso un Esserci. L'altro Esserci non è incontrato nel quadro del prendersi cura ma dell'aver cura.<sup>18</sup>

In *Essere e tempo* l'aver-cura è distinto dal prendersi-cura proprio perché riguarda esclusivamente l'altro e non gli utilizzabili. Già nel corso del semestre invernale 1925/1926, in *Logica. Il problema della verità*, Heidegger chiarisce che la cura è «'prendersi-cura', quando l'esserci è in misura essenziale essere-nel-mondo, e nello stesso senso 'aver-cura', nella misura in cui l'esserci è essere-con-gli-altri»<sup>19</sup>. Nonostante questa precisazione, in *Logica. Il problema della verità*, a differenza di *Essere e tempo*, l'aver-cura appare subordinato al prendersi-cura; Heidegger, infatti, evidenzia come «l'essere con gli altri dell'aver-cura si congiunga peculiarmente con il prendersi-cura del mondo, costituendo un prendersi-cura con gli altri dello stesso mondo»<sup>20</sup>. Questo significa che l'aver-cura può essere implicito nel prendersi-cura

dell'ente, il cui uso ha spesso un altro esserci come destinatario. Secondo Heidegger, può accadere che l'esserci si prenda cura con altri di uno stesso ente. In tal caso l'esserci è distaccato e diffidente verso gli altri, resta semplicemente *con l'altro* e non *per l'altro*. *L'essere per gli altri* «si mantiene allora entro certi limiti esteriori; nell'essere per gli altri: distacco, riserva, quando non addirittura diffidenza»<sup>21</sup>.

Tuttavia, in *Logica. Il problema della verità* anche l'interesse nei confronti dell'altro non si risolve in quest'ultimo, ma nell'ente:

questo essere con gli altri può anche, al contrario, essere determinato a partire dal proprio esserci e allora quel che costituisce il legame primario nell'essere con gli altri non è la cosa presso cui e di cui ci si occupa, ma primariamente il proprio esserci che è con l'altro. E solo a partire da questo legame con l'altro può ora scaturire la corretta oggettività, ossia il corretto prendersi-cura della stessa cosa, e solo di qui nasce quel che oggi chiamiamo comunicazione.<sup>22</sup>

L'interesse per l'altro scaturisce dal proprio esserci, ma mira alla *corretta oggettività*, al *corretto prendersi-cura della stessa cosa*. Alla luce di queste considerazioni, si deve notare che *Logica. Il problema della verità* desta confusione e smarrimento se confrontato con *Essere e tempo* perché Heidegger, nel 1925/1926, non ha ancora chiarito la struttura autentica dell'esistenza, la quale appare soltanto nominata.

In *Essere e tempo*, al contrario di quanto avviene in *Logica. Il problema della verità*, Heidegger non subordina l'aver-cura al prendersi-cura e si occupa in modo specifico dell'altro. A tale proposito, si noti che in *Essere e tempo* prendersi-cura e aver-cura sono discussi in due capitoli distinti, rispettivamente nel capitolo terzo, *La mondità del mondo*, e nel capitolo quarto, *L'essere-nel-mondo come con-essere ed esser-se-Stesso. Il Si*<sup>23</sup>. L'aver-cura è quindi collocato nelle pagine in cui Heidegger si occupa del *Chi* dell'esserci, non del mondo; l'aver-cura riguarda esclusivamente l'esserci dell'altro, la cui trattazione è perciò presente in *Essere e tempo*.

#### 1.4 Il riguardo e l'indulgenza per altri

L'aver-cura per altri è caratterizzato da una visione preliminare sulla comunità in cui l'esserci, esistendo, si mantiene aperto. Questo sguardo preliminare sugli altri occupa nell'aver-cura lo stesso posto della *visione ambientale preveggenza (Umsicht)* nel prendersi-cura; esso è costituito dal *riguardo (Rücksicht)* e dall'*indulgenza (Nachsicht)*. Tale visione preliminare è sempre presupposta nell'aver-cura: «Allo stesso modo che il prendersi cura, in quanto scoperta dell'utilizzabile, è legato alla visione ambientale preveggenza, così l'aver-cura è guidato dal riguardo e dall'indulgenza»<sup>24</sup>. Entrambi i termini contengono la parola *Sicht, vista*. Lo sguardo preliminare verso il mondo non è disgiunto da uno sguardo preliminare verso gli altri. La distinzione del riguardo dalla visione ambientale preveggenza rende ancora più netta la distinzione tra aver-cura e prendersi-cura.

Heidegger tratta del riguardo e dell'indulgenza soltanto in queste poche righe di *Essere e tempo* senza chiarire cosa, propriamente, intenda con questi due termini. Si può affermare che con il riguardo e l'indulgenza l'esserci presta attenzione all'altro, se ne interessa.

Riguardo e indulgenza «possono subire modificazioni difettive e di indifferenza, fino alla mancanza di riguardo [*Rücksichtslosigkeit*] e alla negligenza [*Nachsehen*] che guida

l'indifferenza»<sup>25</sup>. La possibilità per il riguardo e l'indulgenza di modificarsi in senso difettivo, divenendo quindi *manca*za di riguardo e *negligenza*, si presenta come un marcato elemento di distinzione del riguardo e dell'indulgenza dalla visione ambientale preveggen

te, rispetto alla quale tale possibilità resta preclusa: ciò contribuisce a evidenziare la differenza dell'aver-cura dal prendersi-cura.

In *Essere e tempo* Heidegger connette il riguardo alla *comprensione* (*Verstehen*), a cui, conseguentemente, si riferisce l'aver-cura:

La visione, quale ha luogo esistenzialmente con l'apertura del Ci, è l'Esserci stesso in quanto si determina cooriginariamente nei modi fondamentali del suo essere [...] e cioè nella visione ambientale preveggen

te, rispetto alla quale tale possibilità resta preclusa: ciò contribuisce a evidenziare la differenza dell'aver-cura dal prendersi-cura. Poiché la comprensione è un momento dell'apertura dell'esserci a cui è connesso il con-essere, il riguardo, connettendosi alla comprensione, esplicita il suo riferimento al con-essere, sebbene tale riferimento non sia approfondito da Heidegger; la comprensione, inoltre, fonda ontologicamente la progettualità dell'esserci e pertanto la connessione di questa al riguardo consente di asserire che per Heidegger gli altri sono coinvolti nelle possibilità che l'esserci progetta di volta in volta. L'*esser-possibile* (*Möglichkeit*) articolato secondo la comprensione «include le modalità [...] del prendersi cura del 'mondo' e dell'aver cura degli Altri»<sup>27</sup>. La 'omprensione, giacché esprime quella che Heidegger chiama la visione dell'esserci, si connette perciò al riguardo e quindi all'aver-cura. Ne deriva che l'esserci è aperto all'alterità nel suo proprio essere e l'aver-cura non può che essere riferito alla progettualità di tale essere.

### 1.5 Le possibilità dell'aver-cura

Data la sua articolabilità, l'aver-cura si dispiega in una molteplicità di modi che animano l'esistenza dell'esserci nella comunità umana. Le varie e possibili forme dell'aver-cura regolano i rapporti del mio esserci con l'esserci di un altro, orientano l'esistenza nel turbinio caotico degli affari umani:

l'Esserci si mantiene innanzitutto e per lo più nei modi difettivi dell'aver cura. L'essere l'uno per l'altro, l'uno contro l'altro, l'uno senza l'altro, il trascurarsi l'un l'altro, il non importare all'uno dell'altro, sono modi possibili dell'aver cura. Sono proprio i modi citati per ultimi, cioè i modi della deficienza e della indifferenza, quelli che caratterizzano l'essere-assieme quotidiano e medio. Questi modi di essere rivelano il carattere della non-sorpresa [*Charakter der Unauffälligkeit*] e della ovvietà che sono propri del con-Esserci quotidiano e intramondano così come lo sono dell'utilizzabilità del mezzo di cui ci si prende quotidianamente cura.<sup>28</sup>

È a partire dall'aver-cura che l'esserci esiste in competizione con gli altri, o a favore di essi. Illustrando questi modi dell'aver-cura, Heidegger spiega che la quotidianità è caratterizzata dal disinteressamento rispetto all'altro e dal trascurarsi reciproco. L'esserci appare così immerso nell'anonimato della moltitudine e l'aver-cura è contratto nei limiti della latenza. L'altro si dispiega nel torpore dell'ovvietà integrandosi pienamente nella catena dei rimandi come mero utilizzatore, senza infliggerne alcuna

rottura. È in questa condizione di livellamento che si inseriscono i modi difettivi dell'aver-cura. Il mio esserci, anziché relazionarsi direttamente agli altri, si preoccupa esclusivamente dell'ente. Gli altri restano invece a lui indifferenti, degli sconosciuti che, a loro volta, si prendono cura dell'ente. Nei modi difettivi dell'aver-cura si configura una *mancanza di riguardo* per gli altri, cioè una scarsa attenzione dell'esserci verso gli altri. L'esserci che si mantiene in questo aver-cura difettivo tratta gli altri come enti, secondo i caratteri dell'ovvietà e della *non-sorpresa*. Si noti che il carattere della *sorpresa* (*Aufälligkeit*) inerisce in primo luogo all'inserimento dell'ente intramondano nella catena dei rimandi ed è analizzato nel paragrafo 16 di *Essere e tempo*. La sorpresa riguarda l'impossibilità per l'ente di adempiere alla sua scontata possibilità di utilizzo causando, inaspettatamente, una rottura nella catena dei rimandi. Nella sorpresa è compromessa l'utilizzabilità stessa del mezzo: «l'utilizzabilità non dilegua, ma, nella sorpresa provocata da ciò che risulta inidoneo, essa, in certo modo, si congeda»<sup>29</sup>. Evidentemente, per Heidegger il carattere di sorpresa e non-sorpresa coinvolge, limitatamente, anche l'altro e dunque l'aver-cura. Per questa ragione, la possibilità per l'altro di infrangere la barriera dell'ovvietà quotidiana risiede in primo luogo nel suscitare sorpresa, nel procurare una rottura dell'ordine dei rimandi con cui la comunità è integrata. Ciò può realizzarsi, per esempio, attraverso l'uso anomalo di un mezzo utilizzabile (ma Heidegger non menziona questa possibilità) o, più semplicemente, con l'approccio diretto all'altro facendone conoscenza, la quale «si fonda nel con-essere e nella sua comprensione originaria»<sup>30</sup>. Proprio perché l'esserci è in tutto e per tutto coinvolto nell'anonimato della moltitudine, «l'essere-assieme richiede particolari procedimenti per 'penetrare' negli Altri e conoscerli»<sup>31</sup>, infatti: «poiché, innanzitutto e per lo più, l'aver cura si mantiene nei modi difettivi, o almeno indifferenti, cioè nell'estraneità del trascurarsi reciproco, la conoscenza più elementare e più prossima degli Altri richiede che si 'faccia conoscenza' l'un dell'altro»<sup>32</sup>. Un rapporto diretto con l'altro – che non è ancora un legame autentico con l'altro – comporta necessariamente l'abbandono dell'ovvietà e del carattere della non-sorpresa, cosicché il presupposto della conoscenza reciproca risiede nell'estirpazione, seppure provvisoria, dell'esserci dal livellamento della quotidianità comune.

Nella quotidianità l'aver-cura si manifesta nei modi difettivi testè descritti, ma una volta che avvenga la conoscenza reciproca, nella costituzione di un rapporto diretto con l'altro, tale struttura si apre a una serie di modi positivi, non più difettivi: per Heidegger questi «modi positivi dell'aver cura hanno due possibilità estreme»<sup>33</sup>. Sia in *Logica. Il problema della verità* che in *Essere e tempo* l'analisi dei modi positivi dell'aver-cura è limitata a queste due possibilità estreme, quella inautentica e quella autentica, mentre la descrizione delle possibilità positive intermedie è appositamente elusa:

L'essere-assieme si mantiene quotidianamente tra le due forme estreme dell'aver cura positivo, caratterizzate dal sostituirsi dominando e dall'anticipare liberando; dà così luogo a varie forme miste, la cui descrizione e classificazione esula dai compiti della presente indagine.<sup>34</sup>

Riguardo alla possibilità inautentica dell'aver-cura, Heidegger scrive:

L'aver cura può in certo modo sollevare gli Altri dalla 'cura', sostituendosi loro nel prendersi cura, intromettendosi al loro posto [*für ihn einspringen*]. Questo aver cura assume, per conto dell'Altro, il prendersi cura che gli appartiene in proprio. Gli Altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da Altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura, gli Altri possono essere trasformati in dipendenti e dominati, anche se il predominio è tacito e dissimulato. Questo aver cura, come sostituzione degli Altri nel

prendersi 'cura', condiziona largamente l'essere-assieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili.<sup>35</sup>

Con la possibilità inautentica dell'aver-cura positivo, gli altri sono dipendenti e dominati dall'esserci. L'esserci prende il posto dell'altro, si sostituisce alla cura dell'altro e si comporta «in modo tale da togliere all'altro la cura e da mettersi, prendendosi cura di lui, al suo posto»<sup>36</sup>; l'altro è privato della sua autonomia ad agire e tale condizione di dominio non comporta necessariamente violenza o costrizione, piuttosto «il dominio può essere tacito e non c'è bisogno che se ne abbia esperienza»<sup>37</sup>. Questa dipendenza dell'altro ricopre una serie di situazioni esistentive, può infatti riguardare le più banali forme di assistenza, come la subordinazione dell'esserci a una figura carismatica ingannevolmente premurosa, e sfugge ad accezioni esclusivamente negative.

Negli anni che coprono *Logica. Il problema della verità* ed *Essere e tempo*, Heidegger descrive perciò la possibilità di dominare gli altri con l'aver-cura inautentico. Questo modo positivo dell'aver-cura partecipa al novero dei possibili e molteplici atteggiamenti con cui l'esserci è aperto agli altri una volta sottrattosi alle occupazioni quotidiane con gli enti. Trattandosi infatti di un modo positivo dell'aver cura, l'apertura all'altro è diretta, l'altro è chiamato direttamente in causa senza essere trascurato nell'anonima indifferenza. Tuttavia, sebbene richiamato dall'ovvietà del trascurarsi reciproco, l'altro resta ancora livellato a modo d'essere dell'ente intramondano. A ragione di ciò, in *Logica. Il problema della verità* si legge che questo modo dell'aver-cura

si cura dell'altro in quanto gli pro-cura, mettendosi al suo posto e a sua disposizione, un possibile avere; esso comprende l'altro esserci a partire da ciò di cui quest'ultimo deve prendersi cura e in rapporto a cui è in difficoltà; e questo aver cura espelle l'altro, per così dire, dal suo posto e si cura unicamente di quel che c'è da fare per riportare l'altro in suo possesso, nel possesso che ormai si è assicurato. In questo aver-cura l'altro è trattato, per così dire, come un nulla, come un nulla d'esserci; egli non è presente nell'aver-cura come un esserci proprio, ma come esserci inautentico, ossia come qualcosa che è semplicemente-presente nel mondo e che incontra difficoltà insormontabili.<sup>38</sup>

Questo aver-cura «subentrante, sostituyente-alleggerente e dominante»<sup>39</sup> tratta l'altro come un *nulla d'esserci*, come un ente semplicemente-presente; espelle l'altro dalla propria cura: l'esserci si prende cura insieme all'altro della medesima cosa, si occupa dell'altro per sollevarlo dalle difficoltà emerse nel prendersi-cura dell'ente intramondano. Ma in questo modo, l'altro vede smarrire la propria pienezza d'essere e si trova confinato ai limiti della semplice-presenza, senza tuttavia vivere una situazione di imbarazzo, dal momento che tale condizione caratterizza primariamente i modi difettivi dell'aver-cura nell'essere-assieme quotidiano. Di fatto, sebbene non sprofondi nell'anonimato dell'indifferenza, l'altro esserci resta comunque inchiodato alla soggezione e a una passività svilente: sono gli altri a preoccuparsi di lui.

Accanto alla modalità inautentica, Heidegger individua una modalità autentica dell'aver-cura. L'aver-cura può infatti realizzarsi autenticamente, senza che l'altro sia dominato o ridotto a ente:

Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli Altri, li presuppone [*vorauspringt*] nel loro poter-essere esistente, non già per sottrarre loro la 'Cura', ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza degli Altri e non qualcosa di cui essi si prendano cura, aiuta gli Altri a divenire consapevoli e liberi per la propria cura;<sup>40</sup>

l'esserci libera gli altri avendo autenticamente cura di loro, non li domina e non li

espelle dalla propria cura. Quindi,

c'è un con-essere con l'altro che non ne prende il posto, né lo sostituisce nella sua situazione o nel suo compito, né lo alleggerisce delle sue responsabilità, ma lo presuppone con riguardo [*aufmerksam*], per non togliergli la cura, per non sottrarlo cioè a se stesso, al suo esserci più proprio, anzi per ridargli tutto questo; questo aver-cura non è dominante, ma liberante. Questo modo dell'aver-cura è quello dell'autenticità, perché in esso l'esserci, con cui la cura è aver-cura, può pervenire a se stesso, deve diventare il suo esserci più proprio e diventa a partire da se stesso il suo esserci più proprio ed autentico. In questo aver-cura, l'altro non è compreso primariamente a partire dal mondo di cui ci si prende cura, ma solo a partire da lui stesso.<sup>41</sup>

L'altro non è aperto a partire dall'ente intramondano, bensì a partire da lui stesso. Questa forma dell'aver-cura coglie l'altro nella pienezza della sua esistenza. Occorre precisare che questa illustrazione dell'aver-cura autentico si mostra attendibile soprattutto per *Essere e tempo*. Infatti, *Logica. Il problema della verità* presenta delle ambiguità perché Heidegger, nel 1925/1926, non ha ancora definito la struttura dell'autentico. In *Logica. Il problema della verità*, l'aver-cura autentico sembra restare confinato nella sfera dell'ente e l'esserci si limita a «lasciare qualcuno libero di fare qualcosa»<sup>42</sup>, cioè libero di occuparsi dell'ente e non libero di decidere per il proprio essere. Le lezioni marburghesi del 1925/1926 descrivono l'autenticità dell'aver-cura in modo ambiguo e confuso se si tiene presente l'esposizione che Heidegger ne fa in *Essere e tempo*, dove l'aver-cura riguarda in modo specifico l'altro senza appiattirsi sul prendersi-cura.

La possibilità autentica dell'aver-cura non è separata da quella inautentica. Le due modalità estreme si presuppongono reciprocamente rinviando l'una all'altra. Innestate in una circolarità ermeneutica, il modo positivo inautentico dell'aver-cura prepara il terreno a quello autentico.

## 1.6 I fondamenti esistenziali del parlare con altri e l'articolazione delle possibilità dell'aver-cura nel discorso

La chiarificazione delle strutture esistenziali dell'alterità fornisce l'indicazione della possibilità che l'esserci deciso possa instaurare con l'altro una relazione autentica e non limitata al prendersi cura dell'ente. Nella sostanza, l'apertura all'esserci altrui viene strutturata in *Essere e tempo* come relazione discorsiva, dove tanto il con-essere quanto l'aver-cura fondano ontologicamente la possibilità di parlare a e con l'altro. Verrà perciò analizzata nelle righe seguenti la costituzione ontologico-esistenziale del discorso in relazione al con-essere e all'aver-cura.

Non sono rari i luoghi i luoghi testuali in cui Heidegger fornisce un'interpretazione ontologica della comunicazione, individuando una connessione intrinseca tra la capacità comunicativa dell'esserci e *l'esser con altri* proprio di quest'ultimo: «ogni parlare è secondo il suo senso *parlare ad altri e con altri*»<sup>43</sup>. In primo luogo, Heidegger esclude che nel parlare con altri si realizzi «una trasposizione di vissuti dall'interno di un soggetto nell'interno dell'altro»<sup>44</sup> perché ciò condurrebbe alla manifestazione del solipsismo proprio di ciascun soggetto, essendo l'altro livellato a mero ricettacolo dei vissuti coscienziali del singolo:

la comunicazione non è il trasferimento di esperienze vissute, di opinioni o di desideri, dall'interno di un soggetto all'interno di un altro. Il con-Esserci è già essenzialmente

rivelato nella situazione emotiva comune [*Mitbefindlichkeit*] e nella comprensione comune [*Mitverstehen*]. Nel discorso il con-essere viene partecipato ‘espressamente’; dunque esso è già, ma non è ancora partecipato perché non è ancora afferrato e appropriato.<sup>45</sup>

Del *ci*, in cui l’esserci altrui si mantiene già aperto grazie al con-essere, fa parte il discorso. La possibilità esistenziale di parlare con altri è dunque radicata nell’apertura dell’esserci. Comunicare significa infatti far sì che si costituisca «l’articolazione dell’essere-assieme comprendente. Essa [la comunicazione] realizza la ‘compartecipazione’ [*Teilung*] della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere»<sup>46</sup>. Con la comunicazione si palesa il riferimento agli altri della situazione emotiva e della comprensione. Heidegger non intende situazione emotiva e comprensione come strutture a priori di un soggetto isolato, ma le concepisce in relazione al con-essere. Per Heidegger è quindi possibile parlare con un altro di un determinato ente perché tanto colui che proferisce parole quanto il suo interlocutore si trovano emotivamente situati nella comprensione dell’essere dell’ente su cui verte il loro discorso:

Anche quando stiamo a sentire il discorso dell’Altro, comprendiamo innanzitutto che ciò che è detto o, meglio, siamo già anticipatamente con l’Altro presso l’ente sul quale verte il discorso. [...] Nell’ascolto ‘naturale’ di un discorso su un dato argomento, possiamo certamente concentrare l’attenzione sul modo in cui il discorso è pronunciato, sulla ‘dizione’; ma ciò è possibile solo in virtù di una con-comprensione [*Mitverstehen*] preliminare di ciò che il discorso dice.<sup>47</sup>

L’ente di cui si parla non è originariamente svelato all’altro mediante la comunicazione; viceversa, quest’ultima è possibile perché l’altro a cui si parla si trova già situato, col suo interlocutore, nello stesso rapporto di comprensione con l’ente a cui il discorso si riferisce. A questa concezione della comunicazione Heidegger è pervenuto definitivamente in *Logica. Il problema della verità*:

in Loro [gli uditori] che ascoltano la visione delle cose non può essere prodotta dalla lezione, ma solo suscitata da essa; cosicché l’essenza più propria di quel che si trova nella cura da cui parte la comunicazione, proprio nella cura non è procurabile, ma è pro-curato ogni volta da un altro esserci inteso come cura.<sup>48</sup>

Heidegger, nel 1925/1926, si preoccupa di giustificare l’impossibilità di concepire gli altri come semplici-presenze e di introdurre l’aver-cura: per tale scopo, egli afferma che gli altri (nel caso specifico gli uditori), a differenza degli enti difformi dall’esserci, si trovano col mio esserci nel medesimo rapporto di comprensione dell’ente a partire dal quale è possibile comunicare. Poiché in *Logica. Il problema della verità* la descrizione della comunicazione è funzionale all’illustrazione dell’aver-cura, si può dedurre che in *Essere e tempo* i modi dell’aver-cura si palesano nel linguaggio e trovano la propria origine nel nesso tra il con-essere e il discorso secondo l’articolazione dei momenti dell’apertura: è attraverso la parola che l’esserci può assumere nei confronti dell’altro un atteggiamento dominante, ovvero liberante. Il riferimento dell’esserci dell’altro al discorso è inoltre confermato dall’individuazione della comunicazione come terzo momento dell’asserzione, successivo alla manifestazione e alla predicazione. La comunicazione scaturisce dalla condizione esistenziale del *parlare-l’uno-con-l’altro* (*Miteinandersprechen*), il cui dispiegamento è possibile mediante l’apertura del con-essere alla parola altrui e, quindi, attraverso il riferimento dell’aver-cura al discorso:

asserzione significa comunicazione, espressione. [...] Essa è un far-si-che-si-veda-assieme [*Mitsehenlassen*] ciò che si è manifestato nel modo del determinare. Il far-si-che-si-veda-assieme, comunicando, compartecipa all’Altro l’ente manifestato nella sua

determinatezza.<sup>49</sup>

Heidegger spiega che la comunicazione non necessariamente richiede la presenza fattuale dell'ente asserito, il quale, «in quanto comunicato, può essere 'compartecipato' dall'asserente e da Altri senza che l'ente manifestato e determinato si trovi a portata di mano o di vista»<sup>50</sup>. Questa è la condizione da cui scaturisce il discorso inautentico, la possibilità di parlare di un ente senza che se ne abbia una comprensione adeguata. La comunicazione realizza allora la compartecipazione del discorso su un determinato ente, anche quando quest'ultimo non presenzia tra i parlanti; Heidegger lascia intendere come, in una tale situazione, possa insinuarsi la chiacchiera:

L'asserito può essere 'ripetuto'. L'ambito di comparticipi si allarga. Ma proprio qui nasce la possibilità che, in queste riasserzioni, il già manifesto venga nuovamente coperto; tuttavia il contenuto di questo sentito-dire continua ad essere riferito all'ente stesso e non a un'«opinione corrente» in cui si «conviene».<sup>51</sup>

Le ripetute asserzioni su un determinato ente comportano l'occultamento dell'ente stesso, del quale si parla senza che se ne abbia un'appropriazione originaria:

L'ascolto di questo parlare non è più partecipazione all'essere dell'essere l'un con l'altro presso la cosa di cui si parla, perché la cosa stessa non viene ormai più svelata in maniera originaria, piuttosto l'ascoltare è l'essere-con presso il dettato, nel senso dell'essere-detto in quanto tale. L'ascoltare diventa ora l'ascolto del *mero essere parlato*, la comprensione è una comprensione a partire da un *mero sentito dire*.<sup>52</sup>

La «chiacchiera, che predomina nell'essere l'un con l'altro dell'esser-ci, è una funzione dello svelare, ma solo nella maniera notevole del *velamento*»<sup>53</sup>. Nella chiacchiera a essere preso in considerazione è il semplice sentito dire, da cui scaturisce l'occultamento dell'ente di cui si parla: il parlare-l'uno-con-l'altro si piega al giogo della falsità. La chiacchiera diviene allora la dimora dell'errore, dell'inganno, dell'incompetenza, della saccenteria. Heidegger sostiene tuttavia che la «chiacchiera non è il risultato di un inganno voluto»<sup>54</sup> perché l'occultamento dell'ente di cui si parla emerge spontaneamente dal dire infondato ed equivoco dei parlanti.

La chiacchiera porta con sé l'equivoco:

Ma è necessario chiarire che l'equivoco non trae origine da un deliberato intento di contraffazione e di inganno da parte degli Esserci singoli. Esso si trova già nell'essere-assieme in quanto essere-assieme gettato in un mondo.<sup>55</sup>

Nella quotidianità le relazioni con gli altri sono caratterizzate dalla pretesa di conoscere qualunque cosa di cui si sia sentito parlare: «ognuno ha già sempre presentito e fiutato ciò che gli Altri hanno presentito e fiutato»<sup>56</sup>. Ne deriva un'omologazione svilente dove la diversità e l'autenticità dell'esserci dell'altro scompaiono dietro una coltre di infondatezze e dicerie. L'equivocità della chiacchiera fa sì che ognuno ripeta ciò che ha sentito dire da altri. Ognuno finisce col ridursi a essere uguale all'altro per ciò che si dice e si racconta e, in questa uguaglianza, l'alterità dell'esserci dell'altro resta velata nella confusione di un vociferare persistente:

Innanzitutto l'essere-assieme originario è regolato dalla chiacchiera. Ognuno tiene gli occhi addosso all'Altro per vedere come si comporta e per sapere che cosa se ne dirà. L'essere-assieme dominato dal Si non è affatto una giustapposizione di individui estranei e indifferenti, ma un brulicante ed equivoco starsi a sorvegliare reciproco, uno starsi a sentire costante e vicendevole. Sotto la maschera dell'esser-l'un-per-l'Altro [*Füreinander*] domina l'esser-l'un-contro-l'Altro [*Gegeneinander*];<sup>57</sup>

quindi,

l'un-con-l'altro è un segreto uno-contro-l'altro sotto la maschera dell'uno-per-l'altro, che si procura una ricchezza ed una presunta genuinità soltanto grazie alla intensità del parlare.<sup>58</sup>

*L'uno-per-l'altro* e *l'uno-contro-l'altro* sono due modi possibili dell'*essere-l'uno-con-l'altro* e si articolano nell'*aver-cura*. Con l'uno-per-l'altro l'esserci ha riguardo per gli altri con i quali non è in competizione. Viceversa, con l'uno-contro-l'altro l'esserci si contrappone agli altri per ottenere un successo o per dominarli. L'uno-contro-l'altro è caratterizzato allora dalla mancanza di riguardo verso gli altri e si esprime discorsivamente nella chiacchiera.

Heidegger concepisce dunque le relazioni d'alterità come relazioni che si articolano mediante il linguaggio: l'essere-l'uno-con-l'altro è nel contempo parlare-l'uno-con-l'altro. L'*aver-cura* trova nel linguaggio l'ambito in cui vede realizzare le sue possibilità. È allora possibile asserire che i modi difettivi e i modi positivi inautentici dell'*aver-cura* si palesano nella chiacchiera, che Heidegger illustra insieme all'equivoco e alla curiosità. La chiacchiera può infatti fare in modo che si provi curiosità nei confronti di un altro di cui si sente parlare:

La curiosità, come modo di essere dell'apertura dell'essere-nel-mondo, investe anche l'essere-assieme come tale. L'Altro, innanzitutto, 'ci' è a partire da ciò che se ne è sentito dire, da ciò che si racconta di lui e se ne sa.<sup>59</sup>

L'altro può farsi incontro a partire dalle chiacchiere che lo riguardano, senza essere presente tra coloro che parlano di lui. La chiacchiera può avere inoltre come oggetto del proprio dire l'altro anche quando si riferisce esplicitamente a un ente: il parlare ad altri di un determinato ente implica, più o meno esplicitamente, il parlare di altri a cui tale ente rimanda. Se un ente utilizzabile rinvia sempre a qualcun altro che con l'ente in questione ha avuto o avrà a che fare, allora nel discorrere su un tale ente si può insinuare la chiacchiera di cui è oggetto l'altro a cui l'ente asserito rinvia. Per esempio, ogni discorso su un determinato libro è, nel contempo, un discorso su colui che lo ha scritto, il quale può divenire l'oggetto di chiacchiere infondate.

La chiacchiera consente che si parli dell'altro senza che se ne abbia conoscenza. L'altro si mostra a partire da ciò che si racconta di lui, cosicché tutti vengono a conoscenza delle sue occupazioni quotidiane. Questa è la condizione da cui può scaturire la curiosità nei confronti dell'altro: ognuno tiene gli occhi addosso all'altro e tende l'orecchio a ciò che dell'altro si racconta, senza che di quest'ultimo si abbia una comprensione adeguata. La curiosità richiede che non ci si soffermi all'ascolto genuino della parola altrui, ma che ci si interessi fuggacemente a ciò che l'altro dice per poi raccontarlo ad altri ancora; la curiosità impedisce la costituzione di un rapporto autentico con l'altro perché l'interesse che si nutre verso di esso è votato al fallimento a causa dell'irrequietezza che lo anima. È il caso di chi si interessa a stringere nuove conoscenze per il semplice piacere della novità:

La cura che spinge ad approssimarsi ad un sempre nuovo mondo ad un esser-ci altro ed estraneo (per esempio qualcuno che cerca continuamente di fare nuove conoscenze), ma al solo scopo di avere presente sempre costantemente qualcosa di nuovo, si palesa dunque come una possibilità nella quale l'esserci, dal quotidiano e familiare, si perde nel non-famigliare.<sup>60</sup>

Per Heidegger c'è però anche un modo autentico di parlare con l'altro. Parallelamente all'*aver-cura*, il discorso presenta la possibilità di un dire autentico all'altro, il silenzio:

passar sotto silenzio come un modo del trovarsi che non tanto copre, o non solo questo, bensì, proprio nell'aver-a-che-fare procurante e nell'essere-l'un-con-l'altro, porta in primo piano l'essere, prima di ogni parlare e discutere su di esso. È da un tale passar sotto silenzio

che scaturisce il genuino saper ascoltare e in questo si costituisce il genuino essere l'un con l'altro.<sup>61</sup>

Il silenzio coincide con il disporsi autentico all'ascolto dell'altro e lascia incontrare l'essere presso il quale il mio esserci è con l'esserci dell'altro, tacendo di me e ascoltando l'altro: ciò di cui si discorre tacendo è, per Heidegger, l'essere.

Heidegger sottolinea come il tacere, insieme all'ascoltare, riguardi il parlare: «tacere come modo d'essere del parlare è un determinato pronunciarsi su qualcosa verso altri»<sup>62</sup>. Heidegger nega per il tacere una corrispondenza con eventuali incapacità espressive, ovvero con la scarsità di argomenti di cui trattare; piuttosto «per poter tacere l'Esserci deve aver qualcosa da dire»<sup>63</sup>. Il silenzio non esclude le relazioni d'alterità e non si appiattisce a mero soliloquio. Il riferimento del silenzio alla dimensione autentica dell'esistenza emerge allorché Heidegger asserisce che «il tacere nell'essere l'un con l'altro può recuperare e richiamare l'esser-ci al suo più proprio essere»<sup>64</sup>, ammettendo così per l'essere-l'uno-con-l'altro l'esistenza di un richiamo simile e attiguo alla *chiamata della coscienza*. Heidegger sottolinea inoltre che soltanto chi tace «può palesare e 'dar comprendere', ossia parlare nel suo senso d'essere originario, meglio di colui che fa molte parole»<sup>65</sup> perché chi tace «mette a tacere la 'chiacchiera'»<sup>66</sup>. Il silenzio conduce il mio esserci e l'esserci dell'altro nella svelatezza sottraendoli al velamento dispersivo della quotidianità pubblica:

Il silenzio, come modo del discorso, articola così originariamente la comprensibilità dell'Esserci che da esso trae origine, il poter sentire genuino e l'essere-assieme trasparente [*durchsichtige Miteinandersein*].<sup>67</sup>

Si può affermare che il silenzio sia per Heidegger quel modo del discorso grazie al quale l'essere-l'uno-con-l'altro si coglie nella verità originaria. In questo senso, la verità riguarda tanto il mio esserci quanto l'esserci dell'altro senza essere il patrimonio indiscusso di pochi privilegiati. Un rapporto autentico con l'altro presuppone la consapevolezza che anche l'esserci dell'altro dimori nella verità. È quindi dimostrato un legame tra il silenzio e il modo positivo autentico, ovvero liberante, dell'aver-cura.

La constatazione dell'esistenza di un discorso autentico verso l'altro richiama il fenomeno della chiamata della coscienza, la cui assunzione da parte dell'esserci «è resa esistenzialmente possibile dal fatto che l'Esserci, in quanto comprendente con-essere, può star a sentire gli Altri»<sup>68</sup>. Analizzando il fenomeno della chiamata, Heidegger sostiene che essa «concerne il Si-stesso del con-essere con gli Altri prendendo cura»<sup>69</sup>; la chiamata, cioè, investe la quotidianità dell'esserci e lo stesso con-essere quotidiano avente-cura. Per Heidegger questo non significa che l'esserci è chiamato ad assumere determinati atteggiamenti nei confronti degli altri, perché la chiamata non chiama «a qualcosa a cui l'Esserci, nell'essere-assieme pubblico, conferisce valore e urgenza di possibilità o di cura [...]. L'Esserci, quale risulta a se stesso e agli Altri nell'ambito della mondanità, è oltrepassato da questo richiamo»<sup>70</sup>. Con la chiamata si verifica un oltrepassamento della dimensione pubblica in cui il singolo esserci è con gli altri: l'esserci viene a trovarsi oltre tale dimensione, cioè nella trascendenza. Infatti, il qualcuno che chiama non è «un Altro che sia nel-mondo-insieme a noi. La chiamata viene da me e tuttavia da sopra di me»<sup>71</sup>. La voce che chiama non è del mio esserci, ma viene da sopra, da lontano: è un'altra. Non è però la voce dell'esserci di un altro, nella chiamata non c'è l'aver-cura di un altro.

In conclusione, le differenti possibilità del discorso ricalcano le modalità dell'aver-cura e mettono in luce come Heidegger pensi le relazioni d'alterità in modo assai complesso e articolato: esse non si riducono né a un'esclusiva demonizzazione

dell'altro, né a una sua santificazione. L'esserci dell'altro può essere sia l'ingannatore che l'uomo di verità, sia lo sfruttatore che il liberatore. Queste possibilità si fondano nell'aver-cura e si articolano nel discorso.

## 2. L'elaborazione del tema dell'alterità fino a *Essere e tempo*

### 2.1 Dal con-mondo all'essere-l'uno-con-l'altro

Si cercherà ora di mostrare in che modo Heidegger è giunto alla formulazione delle strutture dell'alterità in *Essere e tempo*. A tal fine si mostrano utili i testi delle lezioni che preparano l'opera del 1927, da cui emerge come l'interesse di Heidegger per l'alterità maturi fin dai primi anni venti, quando la sua speculazione filosofica è sostanzialmente orientata verso un'attenta analisi fenomenologica del dispiegamento della vita nelle possibilità effettive che le sono proprie. L'effettività si articola nella tripartizione del fenomeno del mondo (*Welt*) in *Selbst- Mit-* e *Umwelt*; queste dimensioni del mondo non sono recisamente distinte l'una dall'altra, ma si compenetrano l'una nell'altra.

In *I problemi fondamentali della fenomenologia* del 1919/1920 Heidegger spiega cosa intende con l'espressione *con-mondo*:

Anche il con-mondo si dà in modo tale che gli uomini vivono insieme a me, per questo si presentano a me in azioni singole, nel loro comportamento, modo di discorrere, di tacere, abbigliamento, disposizioni d'animo, diletto. Essi mostrano il loro 'sé' in queste manifestazioni – forme di manifestazione, che ad una maggiore osservazione si esprimono ancora in qualche modo.<sup>72</sup>

Gli altri si collocano nel con-mondo e vengono incontro al *mondo-proprio* come altri *sé* che si distinguono dalle cose del mondo, ossia dal *mondo-ambiente*. I diversi 'sé' che costituiscono il con-mondo, al contrario del 'sé' che costituisce il mondo-proprio, non si danno originariamente, ma attraverso forme di manifestazione che riguardano, per esempio, il comportamento o il modo di parlare altrui. Il con-mondo si delinea perciò come una pluralità di 'mondi-propri' che non si mostrano in modo immediato e originario: «'mondi-propri' – questo, quello: l'intero con-mondo è una connessione di mondi-propri articolata determinatamente ed esperibile in modo determinato»<sup>73</sup>. Da ciò si evince che la vita non concerne soltanto la singolarità del mondo-proprio; infatti, ciò che Heidegger intende sviluppare nel 1919/1920 è «una scienza *assoluta* della vita, non di questa o quella effettiva vita singola» («*einer "absoluten" Wissenschaft vom Leben, nicht von diesem oder jenem faktischen Einzelleben*»<sup>74</sup>). L'assunzione fenomenologica del con-mondo consente una considerazione della vita non limitata all'effettività di un mondo-proprio isolato. Se si tiene presente che il concetto di *vita* sarà sostituito, nel 1923, con il concetto di *esserci*, allora è possibile affermare che l'impossibilità enunciata in *Essere e tempo* di concepire l'esserci come un io isolato trova le proprie radici in queste pagine del 1919/1920.

Nelle lezioni del semestre invernale 1920/1921, Heidegger usa l'espressione con-mondo in seno alla spiegazione dell'esperienza di fede descritta da S. Paolo. L'enunciato paolino «ciascuno rimanga nello stato in cui avvenne la sua chiamata»<sup>75</sup> porta Heidegger a fornire una spiegazione circa il rapporto tra il mondo e colui che vive l'esperienza di fede. Heidegger asserisce che con l'esperienza di fede non si verifica

alcun abbandono del mondo, bensì una trasfigurazione del suo significato sul fondamento del tempo, infatti i «rapporti con il mondo-ambiente e il mondo degli altri [Mitwelt] contribuiscono a costituire la fatticità; però sono beni temporali in quanto sono vissuti nella temporalità»<sup>76</sup>. Il cristiano, rimessosi all'attesa della nuova venuta del Signore come *altro*, e quindi a un *quando* futuro, continua a vivere con gli altri sul fondamento di questa esperienza temporale. Il significato del con-mondo è assunto nella sua pienezza in virtù del suo essere un bene temporale.

Nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* i tre mondi – mondo-proprio, il mondo-ambiente e il con-mondo – sono designati come mondi della *cura*. Heidegger concepisce la cura come ciò che determina primariamente i comportamenti umani sulla scorta di una lettura fenomenologica del pensiero aristotelico. La vita vive nell'articolazione dei tre mondi della cura, ognuno dei quali si costituisce come l'orizzonte in cui si dispiega l'incontro con le cose nel mondo-ambiente, con gli altri nel con-mondo e con il sé nel mondo-proprio.

Nell'articolazione del mondo si definisce la quotidianità nei termini della fatticità originaria, l'ambito innervato di significatività in cui si realizza l'apparire del mondo. Non è ancora la quotidianità del Si in cui l'esserci si smarrisce in una svilente condizione di anonimato che determina l'oblio della propria autenticità e che Heidegger descrive a partire dal 1923 in *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, sviluppa nella conferenza del 1924, *Il concetto di tempo*, e definisce nel paragrafo 27 di *Essere e tempo*. La quotidianità sviluppata secondo la tripartizione del mondo definisce piuttosto l'ambito originario in cui la vita trova il suo sviluppo. L'altro è relegato nel con-mondo come intenzionato, ossia come un oggetto tra gli altri oggetti; non inerisce alla genuinità dell'esistente, ma scaturisce come fenomeno accessorio, come forma dell'apparire nel mondo. In questo senso, quello dell'alterità è un fenomeno che si fa incontro al mondo-proprio, il quale ha con il con-mondo un confine piuttosto labile:

Il mondo collettivo [Mitwelt] mi viene incontro 'in parte' nel mio mondo proprio [Selbstwelt], in quanto vivo con altri esseri umani, mi rapporto a loro prendendome cura in una qualche forma e mi trovo a mia volta situato nel loro mondo della cura. Il mondo collettivo che non appartiene al mondo proprio non è distinto e delimitato in modo sistematico e preciso. Qui non ci sono confini; la 'partizione' può spostarsi in ogni istante in base al carattere della vita per cui essa fa esperienza negli incontri.<sup>77</sup>

Gli altri non sono incontrati come *alter ego* sostanziali posti frontalmente rispetto a un io, ma si rendono partecipi della significatività della quotidianità tanto da costituirli originariamente. Gli altri partecipano alla vita e lo fanno immediatamente, senza forme di mediazione.

Il con-mondo costituisce l'orizzonte in cui l'altro si fa incontro come intenzionato, non come intenzionante. È proprio perché l'alterità partecipa alla significatività come intenzionato e non come elemento costitutivo dell'intenzionalità che non inerisce all'originarietà dell'esistente. Inoltre, questa dimensione del mondo si mantiene in un'ambiguità tale da essere relegata in una condizione di instabilità per cui, pur non essendo assimilabile in nessuna delle altre due dimensioni, non gode di alcuna peculiarità propria. Sicuramente il con-mondo riguarda l'*altro*, ma questo altro è in primo luogo altro rispetto al mondo-proprio e perciò paragonabile, seppure non assimilabile, all'intenzionato aperto nel mondo-ambiente; tuttavia l'altro ha un suo mondo-proprio e ciò lo pone in una differenza abissale rispetto al contenuto del mondo-ambiente. In sostanza il con-mondo, eccedente la significatività articolata nel mondo-ambiente, oscilla tra le altre due dimensioni come un orizzonte diafano che, gravido

della sua fragilità, sconfinata ora nel mondo-ambiente, ora nel mondo-proprio. Heidegger mostra di esserne consapevole nel momento in cui evidenzia come il con-mondo, pur non appartenendo al mondo-proprio, non si differenzia da questo in modo chiaro e preciso. Lo stesso mondo-proprio può essere però inglobato nel con-mondo e ciò avviene quando, prendendomi cura degli altri, mi trovo situato nel loro mondo della cura.

Il vivere fattuale si determina secondo rapporti intenzionali tra la cura e le dimensioni del mondo verso cui essa è diretta; la vita vive del prendersi cura della quotidianità e questo prendersi cura «è sempre in una *consegna*»<sup>78</sup>. La consegna è ciò in cui la vita trova la sua attuazione e perché ciò sia possibile deve trovare una sua propria configurazione:

Con questa configurazione delle consegne della cura si perviene all'evidenziamento di singoli, particolari *mondi della cura* [...] che indichiamo come *mondo-ambiente*, *mondo-collettivo* e *mondo-proprio*.<sup>79</sup>

Se «la configurazione è un modo della fatticità»<sup>80</sup>, la cura attua con i tre mondi un rapporto modale in virtù del quale all'interno di essi la vita effettiva incontra ciò di cui vive. I mondi si determinano come una sorta di contenitori di ciò di cui la vita necessita per essere tale e in essi si attuano le configurazioni, ossia i modi con cui la cura si consegna. Evidentemente, la successiva teorizzazione delle forme della cura, il prendersi-cura, l'aver-cura, la *cura-di-sé*, ravvisa i suoi albori in queste stesse configurazioni delle consegne della cura che consentono di evidenziare i tre mondi come contenitori in cui tali configurazioni si attuano.

È proprio nella configurazione che si radica la distinzione dei tre mondi, che Heidegger non concepisce come giustapposti:

Questi mondi non possono essere sistemati l'uno accanto all'altro come tre regioni, tre ambiti di realtà già preliminarmente delimitati da precisi confini [...]; la loro distinzione trae invece il suo senso dalla configurazione (dal carattere di possibilità e maturazione) della maniera del prendersi cura, che in quanto tale può essere diversamente motivata.<sup>81</sup>

Questa tripartizione del mondo riflette, dunque, l'orientamento della vita verso le cose, verso se stessa e verso gli altri.

L'impostazione secondo la quale la vita si definisce nell'articolazione tripartita del mondo subisce un cambiamento radicale già nel 1923, in *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*: Heidegger, definendo strutturalmente l'esserci come essere-nel-mondo, mostra diffidenza rispetto alla distinzione tra esserci e mondo-proprio, che a questo punto risulta superflua; nel 1924, in *Il concetto di tempo*, la parola con-mondo è sostituita dall'espressione essere-l'uno-con-l'altro intendendo così evidenziare come gli altri siano presenze mondane della quotidianità, una quotidianità che perde il suo senso originario per designare la dimensione in cui l'esserci si smarrisce obliando se-Stesso. La conferenza del 1924 mostra i primi sintomi della critica che Heidegger muoverà contro se stesso nel 1925, dal momento che l'essere-l'uno-con-l'altro appartiene strutturalmente all'esserci insieme all'essere-nel-mondo:

L'esserci in quanto siffatto essere-nel-mondo è contemporaneamente un *essere-l'uno-con-l'altro*, un essere con altri: un avere qui con altri lo stesso mondo, un incontrarsi l'un l'altro, un essere l'uno con l'altro nel modo dell'essere-l'uno-per-l'altro.<sup>82</sup>

A questo aspetto innovativo rispetto ai corsi precedenti s'accompagna il carattere della semplice-presenza che, in modo ormai inopportuno, caratterizza gli altri. Così prosegue il passo: «Ma questo esserci è al tempo stesso un esser lì davanti (*Vorhandensein*) per

altri, ossia un essere al modo in cui è lì davanti a una pietra che non ha mondo e non se ne prende cura»<sup>83</sup>. Nonostante l'essere-l'uno-con-l'altro lo costituisca strutturalmente, l'esserci, rispetto agli altri, è una semplice-presenza e lo stesso vale per gli altri rispetto all'esserci. Il fenomeno dell'alterità emerge da una moltitudine di semplici-presenze. Questa peculiarità lascia ingiustificata la necessità di individuare una struttura specifica sul cui fondamento l'esserci incontra gli altri, quale è appunto l'essere-l'uno-con-l'altro. Basterebbe, infatti, definire strutturalmente l'esserci come essere-nel-mondo perché quelle semplici-presenze che sono gli altri si facciano incontro: l'esserci, ne *Il concetto di tempo*, si prende cura degli altri e non ne ha cura. Infatti, Heidegger non ha ancora individuato l'aver-cura. In questi termini, l'essere-l'uno-con-l'altro si mostra irrimediabilmente pleonastico in confronto all'essere-nel-mondo e se Heidegger metterà in discussione questa impostazione è perché la problematicità del rapporto tra i due elementi strutturali non è di secondaria importanza: senza l'aver-cura, infatti, o l'altro è assorbito nell'esserci singolo sempre mio, oppure scade nella semplice-presenza di un ente difforme dal mio esserci.

## 2.2 Dall'essere-l'uno-con-l'altro al con-essere

Dopo il 1924 Heidegger, precisando l'essere-l'uno-con-l'altro, giunge alla definizione del con-essere: in questo modo riprende il con-mondo del 1921/1922, ma ammette agli altri lo statuto esistenziale.

Se l'altro è nel con-mondo non è un altro esserci, ma qualcosa di intenzionato; se, invece, l'altro è determinato dal con-essere, allora è anch'esso un esserci, benché differente dal mio:

*l'esser-ci è, in quanto essere-nel-mondo, anche essere l'un-con-l'altro – più esattamente: 'essere-con'. L'enunciato fenomenologico: l'esser-ci in quanto essere-nel-mondo è con-essere [Mitsein] con altri ha senso da un punto di vista di ontologia esistenziale e non vuole constatare che io effettivamente non compaio da solo e che altri enti del mio genere sono sottomano.*<sup>84</sup>

L'essere-l'uno-con-l'altro diviene con-essere e con questa espressione Heidegger intende evidenziare maggiormente come l'alterità partecipi alla struttura esistenziale dell'esserci. Ciò che a Heidegger consente la traduzione dell'essere-l'uno-con-l'altro nel ben più radicale con-essere è l'abbandono della semplice-presenza come modo di essere caratterizzante gli altri.

Il con-essere era già apparso in *Platone: Sofista*, nel semestre invernale 1924/1925, senza però avere un significato esistenziale. Heidegger aveva introdotto il con-essere per chiarire il fenomeno della conoscenza nel *Sofista* platonico; la conoscenza, nel dialogo platonico, si spiegava per Heidegger ammettendo per l'essere la capacità di attuare il con-essere come *koinonia* dell'anima con le idee<sup>85</sup>.

Nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* del 1925, il con-essere figura per la prima volta come struttura esistenziale riguardante l'esserci, mostrando un chiaro debito di Heidegger nei confronti di Platone alla luce di quanto emerge da *Platone: Sofista*. A partire dal 1925, quindi, il con-essere non è disgiunto rispetto all'essere-nel-mondo, ma come l'essere-l'uno-con-l'altro istituisce con questo un rapporto intrinseco; nel contempo, non s'identifica con l'essere-nel-mondo e mantiene un'autonomia esistenziale che ormai, abbandonata la semplice-presenza quale modo di essere degli

altri, sfugge al pleonasma che invece gravava sull'essere-l'uno-con-l'altro. L'essere con l'altro si caratterizza per un modo di essere specifico che non è la semplice-presenza: il modo di essere con l'altro è il con-esserci (*Mitdasein*). Heidegger lo chiarisce riferendosi all'incontrarsi reciproco che avviene nel mondo: «Nel mondo del procurare si incontrano gli altri; l'incontro è un esser-ci-con non un essere sottomano»<sup>86</sup>.

Il modo d'essere con l'altro assume la sua nitida specificità nell'incontrare gli altri, è l'incontro dell'altro l'ambito esistenziale in cui si definisce il suo modo d'essere. Per il momento, interessa evidenziare soltanto come la determinazione del modo d'essere degli altri come con-esserci accompagni il con-essere quale radicalizzazione dell'essere-l'uno-con-l'altro.

Il con-essere è un esistenziale e definisce l'esserci come strutturalmente aperto all'alterità. Questo per Heidegger ha senso da un punto di vista ontologico e investe gli stessi fondamenti ontologici dell'esserci. In quanto esistenziale, il con-essere deve trovare una possibilità di contatto con la cura, la quale fonda ontologicamente tutti i comportamenti dell'esserci. Nel 1925 Heidegger non si pone il problema, ma non si esime dall'evidenziare il rapporto tra con-essere e apertura (*Erschlossenheit*):

L'essere-con significa un carattere d'essere dell'esser-ci in quanto tale che è *cooriginario* con l'essere-nel-mondo, e questa è la condizione formale della possibilità della *co-schiusura* [*Mit-erschlossenheit*] dell'esser-ci di altri per l'esser-ci rispettivamente proprio. Questo carattere del con-essere determina l'esser-ci, anche se a un altro esser-ci non ci si rivolge né lo si percepisce come qualcosa sottomano.<sup>87</sup>

La cooriginarietà che lega il con-essere e l'essere-nel-mondo non significa subordinazione del primo rispetto al secondo, poiché tra i due non vi è rapporto di fondazione: il con-essere non è fondato dall'essere-nel-mondo, ma insieme costituiscono l'apertura dell'esserci, la quale è appunto *co-apertura* (*Mit-erschlossenheit*). Dal con-essere Heidegger fa derivare la costituzione della società e della comunità, senza però approfondire l'argomento:

questo essere l'un con l'altro è determinato da tutti quei caratteri che abbiamo indicato prima relativi all'in-essere, ossia anche il più indifferente essere l'un con l'altro nel senso del dirigersi-l'uno-secondo-l'altro (per esempio nella orientazione spaziale), anche questo è comprensibile soltanto se l'esser l'un con l'altro significa *essere l'un con l'altro in un mondo*, sulla base del quale questo esser l'un con l'altro, che può essere indifferente e inconsapevole per il singolo, costruisce le diverse possibilità sia della comunità che della società. Si tratta di strutture superiori che non possiamo qui naturalmente seguire e fondare con più precisione.<sup>88</sup>

Alla luce di questi sviluppi teoretici, Heidegger può ora prendere le distanze dalle sue posizioni precedenti rispetto al fenomeno dell'alterità:

Fenomenalmente il reperto ineludibile è che un con-esserci – esser-ci di altri – e il proprio esser-ci vengono incontro a partire dal mondo. Sulla base di questo incontrare mondano degli altri, questi ultimi potrebbero essere definiti, a differenza delle cose del mondo, nel loro essere sotto- e alla mano [*Vor- e Zuhandenheit*] nel mondo-circostante [*Umwelt*] come 'co-mondo' [*Mitwelt*] e concepire il proprio esser-ci nella misura in cui viene incontro nel mondo-circostante [*Umwelt*] come il 'mondo-del-sé' [*Selbstwelt*]. Nelle mie precedenti lezioni io ho visto le cose in questo modo e ho inteso i termini usati in questo senso. La cosa è però radicalmente sbagliata. La terminologia indica che i fenomeni in questo modo non sono afferrati in maniera sufficiente che, appunto gli altri, benché di fatto ci vengano incontro mondanamente, non hanno quel modo d'essere e non hanno mai il modo d'essere del mondo. Perciò non è neppure lecito definire gli altri come 'co-mondo'.<sup>89</sup>

Non si tratta di una mera variazione terminologica, bensì della consapevolezza che un'impostazione ontologica radicale necessita di una terminologia appropriata con cui

costruire quell'impianto teoretico che nelle pagine di *Essere e tempo* trova il suo dispiegamento. Heidegger riconosce che l'adozione del con-mondo comporta la riduzione dell'altro a ente semplicemente-presente e che perciò non consente di affrontare la questione in modo adeguato. Per questa ragione, egli ammette che nelle lezioni comprese tra il 1921 e il 1923 si sbagliava: nel 1925 Heidegger ritiene che gli altri non siano selle semplici-presenze ed esclude che con il con-mondo si possa comprendere adeguatamente l'altro.

Questa autocritica investe la riflessione heideggeriana sul fenomeno dell'alterità svolta nel 1921/1922, ancora sotto l'influenza dell'intenzionalità soggettivistica. Il mondo resta la regione fenomenica in cui gli altri si fanno incontro e in cui l'esistente esperisce esistentivamente l'alterità. Tuttavia, il fatto che a tali *altri* non si addica il modo di essere del mondo segnala una scissione netta tra essi e le cose, distinzione giustificata dal punto di vista esistenziale dalla determinazione del con-essere. In questo modo, Heidegger riesce a superare quell'ambiguità imbarazzante che accompagnava il con-mondo; l'alterità sembra ora emergere da quell'oscillare sfumato in virtù del quale sconfinava ora nel mondo-ambiente, ora nel mondo proprio.

Nel 1923 Heidegger attribuisce all'esistente la struttura dell'essere-nel-mondo e, come è già stato detto, la distinzione tra esserci e mondo-proprio perde significato: il mondo-proprio si dissolve nell'esserci che istituisce un rapporto fenomenologico col mondo nella sua qualità di essere-nel-mondo. Se il mondo-proprio risulta essere superfluo e se gli altri non hanno il modo di essere del mondo, ma sono fondati esistenzialmente dal con-essere, che senso ha mantenere la tripartizione del mondo? La domanda è dichiaratamente retorica, ma ci consente di fare una constatazione: il contenuto del con-mondo conquista paradossalmente una propria peculiarità nel momento in cui la tripartizione del mondo affonda nell'insensatezza. Questa situazione teoretica ostenta ironicamente il fascino dell'assurdo e obbliga Heidegger a un ripensamento che nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, benché maturi nella consapevolezza e a una parziale soluzione, non trova un definitivo sbocco risolutivo. Sicuramente, la constatazione del problema e la determinazione del con-essere segnano un traguardo evolutivo della speculazione heideggeriana, traguardo che impone una variazione terminologica per un nuovo concetto: *l'esserci dell'altro*. Compatibilmente con la svolta avviata nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, l'alterità diverrà, con *Logica. Il problema della verità*, parte integrante della cura dell'esserci con l'introduzione dell'aver-cura nell'analitica dell'esistenza.

### 2.3 Il definitivo approdo all'aver-cura

La cooriginarietà che caratterizza il con-essere comporta la necessità di un'ulteriore radicalizzazione, la quale non può che coinvolgere la cura. Se, infatti, l'esserci è aperto agli altri esistenzialmente, nell'esserci stesso deve essere riposto il fondamento ontologico dei comportamenti esistentivi rivolti agli altri. Dal momento che è la cura il fondamento ontologico di tutti i comportamenti dell'esserci, questa, proprio grazie all'individuazione del con-essere, è aperta ontologicamente all'altro. A questa conclusione Heidegger arriva in *Logica. Il problema della verità*:

Si potrebbe credere che la cura dell'esserci da cui parte la comunicazione si prenda cura degli uditori, abbia a che fare con loro. Questi ultimi sono presenti [*vorhanden*] nel mondo

circostante [*Umwelt*] e quindi cadono all'interno della cerchia del mondo circostante [*Umwelt*] di cui ci si prende cura. Questa interpretazione sarebbe tuttavia un'interpretazione sbagliata della situazione fenomenica. Gli uditori non sono essi stessi qualcosa di cui ci si prenda cura; la cura come comunicazione e guida verso la visione delle cose non è mai un prendersi-cura [...]. Quindi, nei confronti degli uditori il modo di essere dell'esserci da cui parte la comunicazione non è un esser-preso, ma un *esser-con* (*Sein mit*), una cura condivisa (*Mitsorge*), più esattamente: una cura per, un aver-cura [*Fürsorge*]; anche questa espressione deve essere intesa come concetto fenomenologico.<sup>90</sup>

Il passo sviluppa l'autocritica del 1925. Il con-mondo cede il posto alla cura-condivisa: l'altro da intenzionato aperto nell'orizzonte ambiguo del con-mondo diviene elemento intenzionante ed è costitutivo della traduzione heideggeriana dell'intenzionalità di Husserl. Così, la cura è strutturalmente una *cura condivisa* e l'altro non può essere ridotto a mera semplice-presenza perché partecipa con l'esserci alla condivisione di quel fondamento ontologico che la cura è. Tuttavia, il discorso di Heidegger esibisce ulteriori profondità speculative: la cura non è soltanto elemento di condivisione, ma è anche, e soprattutto, aperta all'altro e fonda ontologicamente i comportamenti che l'esserci assume nei confronti dell'altro. La cura è sempre per gli altri, a favore degli altri, ma ciò non è da confondere con atteggiamenti esistentivi finalizzati al benessere altrui. La questione è infatti esistenziale e pone l'esigenza di evidenziare la modalità con cui la cura si apre agli altri. Questa modalità è l'aver-cura: la cura in quanto cura-condivisa è aver-cura di un altro.

Dunque, il percorso seguito da Heidegger sfocia in un riconoscimento ontologico dell'esserci dell'altro; tale percorso è stato attraversato inizialmente dal con-mondo – dove gli altri sono inclusi nel mondo come semplici-presenze – è poi approdato all'essere-l'uno-con-l'altro – che segna il riferimento dell'altro alla struttura esistenziale dell'esserci – ed è quindi giunto al con-essere e all'aver-cura, che prospetta un'apertura all'altro nell'esistenza autentica e non limitata alla pubblicità inautentica del Si.

### 3. La determinazione dell'esserci dell'altro come *tu-stesso* nella temporalità originaria

#### 3.1 Il problema dell'altro nella decisione e nella morte autentica

Se è vero che in *Essere e tempo* l'aver-cura suggerisce una collocazione dell'altro nell'esistenza autentica, è altrettanto verificabile come ciò sia messo in discussione dalla morte, la quale prospetta per l'esserci una ricaduta nel solipsismo. La morte autentica esclude gli altri e l'esserci decide in vista di se stesso a prescindere dalla loro presenza. Questa è la ragione per cui nel morire autentico l'aver-cura e il con-essere sono destinati al fallimento:

Questo isolamento è un modo in cui il Ci si rivela all'esistenza. Esso rende chiaro che ogni esser-preso ciò di cui ci si prende cura ed ogni con-essere con gli Altri fallisce quando ne va del nostro più proprio poter-essere. Il fallimento del prendersi cura e dell'aver cura non significa in nessun modo una scissione di questi modi dell'Esserci dall'esser se-Stesso autentico. [...] L'Esserci è autenticamente se-Stesso solo se – in quanto prendersi cura presso... e aver cura con... – si progetta primariamente nel suo poter-essere più proprio, anziché nelle possibilità del Si-stesso.<sup>91</sup>

La morte autentica è sempre del mio esserci, mai di un altro. Il con-essere e l'aver-cura

falliscono perché nella morte l'esserci è isolato, ma Heidegger spiega anche che a partire da questa condizione di isolamento l'esserci non può più ignorare il *poter-essere* (*Seinkönnen*) altrui: «come possibilità insuperabile, la morte isola l'Esserci, ma solo per renderlo, in quest'insuperabilità, consapevole del poter-essere degli Altri che ci consono»<sup>92</sup>; subito dopo Heidegger aggiunge:

Libero per le possibilità più proprie e determinate dalla fine, cioè comprese come finite, l'Esserci sfugge al pericolo di disconoscere, a causa della comprensione finita propria dell'esistenza, le possibilità esistenziali degli Altri che lo superano.<sup>93</sup>

Soltanto dopo aver deciso in vista di se stesso l'esserci può farsi carico delle possibilità degli altri senza considerarli come anonimi *nessuno*. L'altro, allora, non è più incontrato dall'esserci a partire dall'ente. È in questa situazione che si collocano il già discusso aver-cura autentico e la possibilità per l'esserci deciso di esistere come *coscienza degli altri* (*Gewissen der Anderen*):

La decisione risoluta pone l'Esserci nella possibilità di lasciar 'essere' gli Altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter-essere in quell'aver cura che li immedesima nel loro esser-liberi per la propria Cura. L'Esserci che ha deciso può divenire la 'coscienza' degli Altri. Dall'esser se-Stesso autentico nella decisione, scaturisce l'essere-assieme autentico; non quindi dall'equivoco e geloso accordo o dall'affratellamento ciarliero nel Si e nelle sue imprese.<sup>94</sup>

L'esserci deciso esiste come coscienza degli altri e può quindi aver-cura autenticamente di loro. Gli altri non sono soggetti ad alcuna forma di dipendenza o di dominio, ma sono resi liberi per la propria autenticità. L'esserci che si possiede in proprio parla agli altri allo stesso modo della coscienza, nel silenzio, e richiama gli altri all'ascolto di questa coscienza.

Heidegger spiega che la decisione non isola l'esserci trasformandolo in un *io*, ma conduce l'esserci alla cura verso gli altri:

La decisione, in quanto poter-esser se-Stesso autentico, non scioglie l'esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa, in quanto apertura autentica, è null'altro che l'essere-nel-mondo autentico? La decisione porta invece il se-Stesso nell'essere-presso l'utilizzabile prendente cura e lo spinge nel con-essere avente cura degli Altri.<sup>95</sup>

L'esserci, anche se deciso, rimane nel mondo con gli altri. Egli si sottrae all'operosità chissosa della quotidianità inautentica, ma non agli altri, di cui invece è coscienza. A questo punto, se il con-essere è riferito alla cura attraverso l'aver-cura, e non attraverso il prendersi-cura, e se l'aver-cura è caratterizzato dalla possibilità di instaurare un legame autentico con l'altro, allora il con-essere non può essere appiattito alla sola quotidianità media, infatti «l'essere per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli Altri vengono determinati a partire dal più proprio poter-esser se-Stesso dell'Esserci»<sup>96</sup>. Con la modificazione del Si-stesso in se-Stesso, l'esserci non cessa di essere un *con-essere avente-cura* dell'altro, anzi lo è in un senso più proprio: si tratta di un *lasciar-essere l'altro* così come egli è, di un abbandono silenzioso e pacifico. Questo modo positivo dell'aver-cura *abbandona* l'altro a se-Stesso e lo apre per ciò che egli stesso è estirpandolo dal chiasso e dal livellamento del Si. Tuttavia, all'altro resta aperta la possibilità di non decidersi, così come per l'esserci vi è la possibilità di non rispondere al chiamare della coscienza.

L'autenticità dell'aver-cura non può allora prescindere dalla decisione e presuppone una condizione di isolamento in cui l'esserci, pervenendo a sé, diviene consapevole del *poter-essere degli altri che ci consono*. Ciò significa che l'aver-cura autentico segue a

un fallimento preliminare dell'aver-cura medesimo nella decisione per la propria morte: nell'isolamento in cui l'esserci viene a trovarsi, l'aver-cura fallisce ogni sua possibilità di attuazione per realizzarsi secondo le possibilità del se-Stesso, una volta che l'esserci ha deciso per la propria morte. In sostanza, il morire autentico esclude indubbiamente l'altro, ma è vero altresì che le possibilità altrui si svelano soltanto all'esserci deciso: all'isolamento della morte sembra seguire un'apertura all'altro che in *Essere e tempo* è appena accennata e non sviluppata. L'assunzione risoluta della propria morte prospetta una considerazione dell'altro secondo la schiusura del futuro anticipato nell'estasi dell'avvenire. Heidegger sembra voler collocare il problema della determinazione ontologica dell'esserci dell'altro nella temporalità originaria dell'esserci ed elabora queste indicazioni nelle lezioni del 1928 sui *Principi metafisici della logica*.

### 3.2 Il problema dell'altro nella temporalità: l'*in-vista degli altri* e il tu-stesso

Le lezioni del semestre estivo del 1928 e il saggio *Dell'essenza del fondamento* del 1929 attestano la possibilità che l'esserci incontri l'altro a partire dalla temporalità originaria. Molto probabilmente, i *Principi metafisici della logica* rappresentano uno sviluppo considerevole degli elementi rimasti in sospeso in *Essere e tempo*, come la delucidazione di un rapporto autentico tra il mio esserci e l'esserci dell'altro che nel 1927 resta un problema insoluto. Nei *Principi metafisici della logica* Heidegger spiega che l'esserci può incontrare l'altro a partire dallo schema temporale dell'estasi dell'avvenire, l'*in-vista-di* (*Worumwillen*). Questo schema rappresenta una ripresa della causa finale aristotelica che si trova illustrata nel *De anima*: «Quanto al movimento locale, si deve ricercare che cos'è che muove l'animale con lo spostamento locomotorio. È chiaro che non è la facoltà nutritiva. Infatti questo movimento è sempre in vista di qualcosa»<sup>97</sup>.

L'*in-vista-di*, essendo uno schema temporale, non è estraneo alle estasi temporali della 'cura' – in particolare è riferito all'*avanti a sé* – e pertanto può riguardare l'aver-cura. Poiché le estasi della cura hanno i loro schemi temporali e poiché lo schema pertinente all'esserci deciso è l'*in-vista-di*, può verificarsi la possibilità per questo schema di riferirsi all'altro e non esclusivamente al singolo esserci. Lo schema dell'*in-vista-di* partecipa alla costituzione *statico-orizzontale* della temporalità dell'esserci (*Zeitlichkeit*) come il *verso-cui* dell'estasi dell'avvenire. Se ora si considerano il riferimento di tale estasi alla *comprensione*, quale aspetto dell'apertura esprime la progettualità dell'esserci, e la cooriginarietà del con-essere rispetto all'essere-nel-mondo con la conseguente appartenenza strutturale del con- all'in-essere, in virtù della quale il discorso è sempre partecipato da una con-comprensione preliminare, si capisce allora come tale schema sia di fatto riferito anche al con-essere:

In quanto con-essere, l'Esserci 'è' essenzialmente in-vista degli Altri [*Umwillen Anderer*].  
[...] Nel con-essere, in quanto in-vista degli Altri esistenziale, gli Altri risultano già aperti nel loro Esserci.<sup>98</sup>

Riferendosi all'in-essere, l'*in-vista-di* concerne, dunque, anche il con-essere. Nel passo heideggeriano riportato, il con-essere è esplicitamente svolto nell'*in-vista degli altri* e da ciò si deduce come con la trattazione dell'*in-vista degli altri* ci si sposti dall'ambito esistenziale, dove entra vivacemente in gioco l'aver-cura, a quello ontologico.

L'*in-vista-di*, in quanto schema, mostra l'esserci stesso e non l'ente di cui ci si

prende-cura, porta verso l'esserci dell'altro che esistenzialmente è incontrato nell'aver-cura e nel con-essere. Poiché è egli stesso un esserci, e perciò aperto nel suo *ci* come staticamente orientato verso gli schemi della temporalità, l'altro è aperto nella temporalità della trascendenza, supera la *presentazione* e conseguentemente si sottrae alla regola dello schema del *per*, lo schema del presente. Ciò può essere dedotto se ci si riferisce all'aver-cura autentico, il quale apre l'altro nella pienezza del suo essere, come esserci in senso pieno, e conseguentemente come progetto gettato e aperto alla decisione a cui è chiamato dall'esserci avente-cura autenticamente in quanto coscienza degli altri. In questa prospettiva, l'altro che è incontrato nell'aver-cura autentico, come progetto aperto alla decisione per il suo essere più proprio, si colloca nella temporalità della trascendenza, che appartiene al progetto della comprensione ed esclusivamente all'esserci. Considerando ora il fatto che nella trascendenza l'esserci non è più in rapporto con l'ente, ma con l'essere, se ne deduce che all'incontro con l'altro nella temporalità della trascendenza s'accompagna la possibilità, per l'esserci, di condividere con l'altro la dimensione trascendentale e quindi il rapporto stesso con l'essere.

Nell'in-vista degli altri, l'esserci progetta l'altro come fine perché ha deciso in-vista-di se-Stesso: l'altro si trova così aperto nella temporalità. La possibilità di incontrare l'altro a partire dalla temporalità si trova già accennata nelle lezioni su S. Paolo del semestre invernale 1920/1921, in cui Heidegger designava il con-mondo come un bene temporale, e in *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* del 1923: «In ciò che si incontra in questo modo nella quotidianità ci sono gli altri, ogni volta determinati altri, determinati dalla temporalità»<sup>99</sup>. Il problema del rapporto tra l'altro e la temporalità è esposto esplicitamente nelle lezioni del semestre invernale 1925/1926, senza però essere risolto. Infatti, in *Logica. Il problema della verità*, nel tentativo di illustrare la temporalità della cura, Heidegger dichiara di non voler trattare «intenzionalmente del con-essere con gli altri, della cura come aver-cura»<sup>100</sup>, limitando quindi la trattazione al tema «costituito solo dalle enunciazioni intorno al mondo, non da enunciazioni intorno agli altri, benché anche in quelle enunciazioni gli altri siano in qualche modo 'li'»<sup>101</sup>; immediatamente dopo, Heidegger motiva così la suddetta circoscrizione tematica: «questi fenomeni [i fenomeni riferiti alle enunciazioni intorno agli altri] sono essenzialmente più difficoltosi e richiederebbero ulteriori osservazioni. Per una prima presentazione della struttura *temporale* i fenomeni stessi non dovrebbero essere già troppo complessi»<sup>102</sup>. L'apertura all'altro in seno alla temporalità appare qui assai problematica perché Heidegger non è ancora pervenuto all'elaborazione dello schema dell'in-vista: proprio perché l'altro è egli stesso un esserci, quindi un ente temporale, deve essere riferito alla temporalità della trascendenza, e la sua definizione rispetto alla temporalità della cura resta pertanto molto problematica.

Soltanto rispetto allo schema dell'avvenire può darsi una temporalizzazione ontologica che porti verso l'altro in modo ontologico. In questo senso, è possibile individuare nell'in-vista-di il fondamento temporale dell'aver-cura e quindi di qualunque apertura dell'esserci agli altri. Si legge nei *Principi metafisici della logica*:

La proposizione ontologica – appartiene all'essenza dell'esserci che il suo proprio essere consista nel suo in-vista-di – esclude così poco che all'uomo stia a cuore effettivamente proprio l'essere dell'altro che essa, questa proposizione ontologica, offre appunto il fondamento metafisico della possibilità di dire che una realtà come l'esserci può essere un con-essere con [*mit*], per [*für*] e mediante [*durch*] gli altri.<sup>103</sup>

Lo schema dell'in-vista è qui presentato implicitamente come il fondamento delle possibilità dell'aver-cura. Come si è già mostrato, l'aver-cura apre l'esserci come

essere-con-gli-altri (rispetto al quale l'aver-cura resta confinato nei limiti della latenza dal prendersi-cura) e come essere-per-gli-altri (dove, viceversa, è l'aver-cura a essere posto in primo piano e l'esserci è riguardoso verso l'altro). Queste due espressioni dei modi dell'aver-cura sono qui ripresi. L'espressione *essere-mediante-gli-altri* richiama invece la possibilità che l'altro sia assunto dall'esserci come mezzo per il conseguimento dei propri interessi.

Con l'esposizione dell'in-vista-degli-altri, Heidegger conduce il problema dell'altro in seno alla temporalità dell'esserci e determina il fondamento temporale delle possibilità dell'aver-cura. L'altro non è quindi estraneo alla temporalità: l'esserci incontra l'altro in modo libero quando, dopo essersi deciso in-vista di sé, è anche in-vista degli altri. L'in-vista permette di comprendere in che termini l'esserci non scada nel solipsismo e incontri l'altro nella trascendenza dell'*ipseità*, o della *stessità* (*Selbstheit*).

L'*ipseità* è un elemento trascendentale, non esistenziale, ed è riferito all'in-vista-di. Nell'in-vista-di l'esserci trascende gli enti e la propria soggettività; in questo oltrepassamento, l'esserci esiste come *ipseità*, come identità con se stesso. Questa condizione aperta alla trascendenza non è sinonimo di solitudine. Sull'inattendibilità di una lettura solipsistica del fenomeno dell'*ipseità* Heidegger insiste in *Dell'essenza del fondamento* e nei *Principi metafisici della logica*.

In *Dell'essenza del fondamento* si legge:

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.<sup>104</sup>

Subito dopo Heidegger aggiunge:

L'affermazione che *l'esserci esiste in vista di sé* non implica alcuna finalità egoistica di tipo ontico per un cieco amor proprio dei singoli uomini effettivi. Essa non può dunque venir «confutata» rimandando al fatto che molti uomini si sacrificano *per gli altri*, e che in generale gli uomini non vivono solo per sé, ma in comunità con altri. Nella nostra tesi non c'è nulla che implichi un isolamento solipsistico dell'esserci o una esaltazione egoistica. Al contrario, essa pone la condizione della possibilità perché l'uomo possa comportar-«si» o «egoisticamente» o «altruisticamente». Solo perché l'esserci è determinato come tale dall'*ipseità*, un io-stesso può comportarsi in rapporto a un tu-stesso.<sup>105</sup>

Soltanto perché l'esserci è determinato dall'in-vista-di l'altro è aperto e incontrato nella trascendenza e quindi nell'*ipseità*: l'altro si configura allora come un *tu-stesso* (*Du-selbst*) verso cui l'esserci può comportarsi tanto egoisticamente quanto altruisticamente. La descrizione dell'altro come tu-stesso indica l'intenzione heideggeriana di non concepire l'alterità soltanto nel Si anonimo, come avviene in *Essere e tempo*. L'altro è aperto come autentico *tu* nell'*ipseità* sul fondamento della temporalità trascendentale. In questi termini, l'*ipseità* non si definisce come un io arricciato su se stesso, ma fonda la possibilità che si dia un'alterità trascendentale.

In sostanza, lo scegliere se stesso non comporta alcuna esclusione dell'altro, come pure è confermato nei *Principi metafisici della logica*:

Solo perché, in virtù della propria *ipseità*, può scegliere espressamente se stesso, l'esserci può impegnarsi in favore dell'altro, e solo perché, nell'essere per se stesso, può in generale comprendere qualcosa come un '*ipse*', l'esserci può semplicemente ascoltare un Tu-stesso [*Du-selbst hören*]. Solo perché l'esserci, costituito dall'«in-vista-di», esiste nell'*ipseità*, solo per questo è possibile qualcosa come una comunità umana.<sup>106</sup>

L'ipseità non è pertanto isolata dal mondo e, quindi, neppure dalla comunità; l'in-vista-di, «che deve essere compreso come una struttura metafisica dell'esserci, ma non sotto il profilo della precisa posizione di un esistente effettivo quale fine egoistico»<sup>107</sup>, si delinea come il fondamento temporale dell'ingresso dell'esserci nella comunità umana. Da ciò si potrebbe dedurre che Heidegger non pensi alla comunità soltanto rispetto all'inautenticità dell'esistenza, sebbene egli non chiarisca se e in che termini si possa configurare una comunità nella temporalità della trascendenza.

Nella trascendenza l'altro è incontrato come il tu-stesso di cui l'esserci può essere all'ascolto a partire dalla sua possibilità di essere per se stesso. L'esserci in vista di un altro permette perciò un con-esserci autentico, un esserci con lui che non sia un appiattimento nel Si, ma un autentico *tu* con un *sé*. Ne deriva che neppure il con-essere resta livellato nell'esistenza inautentica, perché l'esserci che è in vista di se stesso, essendo anche in-vista degli altri, è propriamente con-essere con altri:

Più volte, fin quasi alla noia, è stato sottolineato che questo ente in quanto esserci è già sempre con altri e già sempre presso l'ente di carattere diverso dall'esserci. Nel trascendere l'esserci trascende ogni ente: se stesso come ogni ente della sua specie (con-esserci) e ogni ente di carattere diverso dall'esserci. Nel proprio scegliere-se-stesso l'esserci sceglie precisamente il proprio con-essere con altri e il proprio esser-presso enti diversi dall'esserci.<sup>108</sup>

Il con-essere, dunque, non inerisce esclusivamente alla quotidianità media dell'esserci, ma anche alla trascendenza. Ciò significa che il con-essere, non essendo riferito esclusivamente all'ambito esistenziale dove l'esserci è in rapporto all'ente, è altresì riferito alla possibilità, aperta nella trascendenza, del rapporto con l'essere dell'altro. Heidegger si preoccupa allora di chiarire che questo rapporto non è da intendere come un rapporto intersoggettivo. Con l'in-vista degli altri, l'esserci incontra l'altro come *tu* e Heidegger spiega che il tu-stesso aperto nella trascendenza non è un secondo io posto frontalmente a un io dato:

Ma perché un Tu non è semplicemente un secondo Io? Perché l'essere-io [*Ichsein*], contrapposto all'essere-tu [*Dusein*], non riguarda affatto l'essenza dell'esserci, perché cioè un Tu è tale solo in quanto se stesso, e la medesima cosa vale per l' 'Io'. Per questo, per indicare l'essere-io, l'egoità metafisica [*metaphysische Ichheit*], io mi servo per lo più dell'espressione *ipseità*. L' '*ipse*' infatti può essere detto alla stessa maniera dell'Io e del Tu: 'Io stesso', 'Tu stesso', ma non 'Tu-io'.<sup>109</sup>

Nella trascendenza, l'altro è quindi riferito all'ipseità, egli stesso è se-Stesso: è un tu-stesso. L'ipseità non ha nulla a che vedere con l'*ego* concepito secondo la metafisica tradizionale, quale può essere, per esempio, l'*ego cogito* cartesiano; piuttosto, l'ipseità si delinea come fondamento di ogni rapporto io-tu:

L'egoità [*Egoität*] appartenente alla trascendenza dell'esserci è la condizione metafisica della possibilità perché un Tu possa esistere e si verifichi una relazione Io-Tu. Anche il Tu è Tu nella maniera più diretta, se non è semplicemente un altro-Io, ma piuttosto un: Tu pure sei [*Du selbst – bist*]. Ma questa identità è la sua libertà, la quale si identifica con l'egoità, in base a cui soltanto l'esserci può essere egoista o altruista.<sup>110</sup>

Poiché è aperto nella trascendenza, l'altro esiste nell'identità del *tu pure sei*, ossia è colto nell'unità dell'ipseità che, riferita allo schema dell'in-vista, costituisce la base dell'idea ontologica dell'identità «che Heidegger, nella fase ulteriore del suo pensiero, chiama 'lo stesso' o, con altra traduzione, 'il medesimo'»<sup>111</sup>: aperto al medesimo, l'altro partecipa a pieno titolo alla comprensione dell'essere.

Si può tuttavia osservare che Heidegger, utilizzando l'espressione *egoità* per

designare l'ipseità trascendentale<sup>112</sup>, rischia di formulare una nuova teoria dell'intersoggettività dove il tu-stesso diviene un'altra formulazione dell'*alter ego*; ma per Heidegger, l'illustrazione dell'incontro con l'altro secondo lo schema temporale dell'in-vista-di mostra l'insostenibilità di qualunque tesi di carattere soggettivistico che tenti di spiegare l'alterità. A questo proposito, nei *Principi metafisici della logica* è discusso criticamente il concetto di monade elaborato da Leibniz. La temporalità annulla la dicotomia tra interno ed esterno, presente, per Heidegger, nella concezione leibniziana della monade. Le monadi, pur nella diversità dei loro punti di vista rispetto al mondo, «non hanno bisogno di finestre appunto perchè esse hanno già tutto al loro interno»<sup>113</sup>. Heidegger individua in questa concezione della monade, per cui essa rimane chiusa all'interno di se stessa senza alcuna possibilità relazionale, una discendenza diretta dall'io-penso cartesiano: «in Leibniz l'efficacia del senso propriamente metafisico della sua concezione è ostacolata dal fatto che egli alla base del principio della sua visione della monade, dell'io, pone l'*ego cogito* cartesiano, dal fatto cioè che egli pure prende la monade come una sostanza chiusa nella propria sfera, solo che in questa immanenza e nel suo contenuto include l'intero mondo»<sup>114</sup>.

La totalità espressa dalla monade non è temporale e impedisce la possibilità che ci sia l'alterità. La temporalizzazione nella dimensione trascendentale diviene pertanto l'elemento attraverso il quale Heidegger intende proteggere l'ipseità dal solipsismo.

In *Essere e tempo* Heidegger attribuisce all'io della metafisica il carattere della semplice-presenza. Nell'io come soggetto si trova definita «la medesimezza e la persistenza di una semplice-presenza sempre già tale»<sup>115</sup>; pertanto si scopre ora che negare all'altro il modo d'essere della semplice-presenza significa negare l'altro come io, ma non come tu-stesso. In questo senso il solipsismo è attribuibile all'io in quanto soggetto, non all'ipseità, il cui carattere temporale non consente l'esclusione dell'altro. Autenticamente, quindi, l'altro non si mostra come un altro io, come invece avviene nella quotidianità pubblica in cui ognuno dice *io-io*: «il Si-stesso dice più frequentemente e più ad alta voce 'io-io', perché, in realtà, non è autenticamente se-Stesso e fugge dal suo poter-essere autentico»<sup>116</sup>. L'impossibilità di attribuire all'esserci dell'altro il carattere metafisico dell'io-soggetto coincide con la decisione per la propria morte e con il conseguente abbandono della quotidianità, dove ognuno, dicendo costantemente *io-io*, incontra l'altro come punto spaziale.

Il limite solipsistico dell'io-penso metafisico è illustrato da Heidegger in *Essere e tempo* nel corso di una discussione critica dell'io-penso kantiano:

Kant non vide il fenomeno del mondo e si accontentò di tener lontane le 'rappresentazioni' dal contenuto a priori dell'io penso'. Ma con ciò l'io venne nuovamente confinato nel soggetto isolato, soggetto che accompagna le rappresentazioni in un mondo ontologicamente del tutto indeterminato.<sup>117</sup>

Heidegger rintraccia nell'io-penso kantiano la capacità di configurarsi come soggetto logico, ossia come forma della rappresentazione. Se si tiene presente che per Heidegger il mondo è riferito alla trascendenza, si comprende allora che Heidegger vede nella determinazione kantiana dell'io come soggetto isolato la conseguenza diretta del misconoscimento del fenomeno del mondo, e quindi del fenomeno della trascendenza quale si delinea secondo la configurazione schematico-orizzontale della temporalità. È sul fondamento di questa, infatti, che né il mio esserci né l'esserci dell'altro sono concepibili come io contrapposti l'uno all'altro.

Heidegger individua perciò nella morte autentica, in ambito esistenziale, e nel tu-stesso, in ambito ontologico, la possibilità di oltrepassare il soggettivismo dell'io

metafisico manifestando piena coerenza con l'abbandono della semplice-presenza quale modo di essere dell'esserci dell'altro. Non essendo quest'ultimo una semplice-presenza, non può essere un io-soggetto: la sua esistenza si dispiega nella trascendenza dell'in-vista. Il tu-stesso heideggeriano non si presenta come un *alter ego* nel senso della semplice-presenza caratterizzante l'*ego* della tradizione cartesiana, a cui hanno aderito Leibniz e Kant; in quanto *tu-pure-sei*, esso accoglie piuttosto la possibilità che l'esserci incontri l'altro come un *tu* libero e non appiattito a semplice riflesso della singola soggettività.

Nel *tu-pure-sei* si trova la libertà dell'altro: l'alterità è allora posta in rapporto al fondamento. La libertà è riferita alla verità originaria aperta nella decisione. Heidegger connette questa libertà al con-essere e alla dispersione dell'essere-l'uno-con-l'altro:

L'essere-con in quanto rapporto esistenziale autentico è possibile soltanto in quanto ogni coesistente [*Mitexistierende*] può essere ed è propriamente se stesso. Ma questa libertà dell'uno-con-l'altro presuppone la possibilità dell'autodeterminazione di un ente in base al carattere dell'esserci in generale, ed è un problema il modo in cui l'esserci in quanto essenzialmente libero può esistere nella libertà dell'essere-assieme di fatto vincolato. Essendo l'essere-con una determinazione metafisica fondamentale della dispersione, ne risulta in fondo che anche quest'ultima si basa sulla libertà dell'esserci in generale: l'essenza metafisica fondamentale dell'esserci metafisicamente isolato ha il suo centro nella libertà.<sup>118</sup>

In questi termini si prospetta un libero essere-l'uno-con-l'altro – non chiarito in *Essere e tempo* – dove l'esserci non considera gli altri come enti, ma come esserci liberi. Il con-essere diviene perciò attuabile autenticamente quando ogni coesistente è propriamente in vista di se stesso e contemporaneamente in-vista degli altri; tale struttura, inoltre, in quanto determinazione metafisica fondamentale, conduce l'origine fondativa della dispersione dell'essere-assieme nella libertà.

Appare chiaro, a questo punto, che trascurando i *Principi metafisici della logica* non è possibile avere un quadro completo delle riflessioni heideggeriane sul problema dell'alterità presenti in *Essere e tempo*, rispetto a cui le lezioni del semestre estivo 1928 vanno oltre perché trattano proprio la questione dell'altro alla luce dell'orizzonte trascendentale della temporalità, non discusso nell'opera del 1927. È certamente a causa della mancata pubblicazione dei *Principi metafisici della logica*, i cui contenuti sono rimasti inediti fino al 1978, che i pensatori che hanno toccato l'argomento, come Sartre, Gadamer, Levinas e recentemente Nancy, si sono soffermati sul con-essere e sull'aspetto solipsistico del morire autentico. Ciononostante, nel complesso dell'opera heideggeriana, l'attenzione al *tu* rivela l'inizio di un sentiero rimasto interrotto e percorso soltanto per un breve tratto.

## Bibliografia

### Fonti

Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer (trad. it di P. Chiodi, Torino, UTET, 1969).

— 1967, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann [*Segnavia (1919/1961)*], trad.

- it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987].
- 1976, *Logik: die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, V. Klostermann [Logica. Il problema della verità (1925/1926), trad. it. di U. M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986].
  - 1978, *Metaphysische Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Klostermann [Principi metafisici della logica (1928), trad. it. di G. Moretto, Genova, il Melangolo, 1978].
  - 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Klostermann [Prolegomeni alla storia del concetto di tempo (1925), trad. it. di R. Cristin, A. Marini, Genova, il Melangolo, 1999].
  - 1985, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, V. Klostermann [Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica (1921/1922), trad. it. di M. De Carolis, Napoli, Guida, 1985].
  - 1988, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (1923)*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag (trad. it. di G. Auletta, Napoli, Guida, 1992).
  - 1989, *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924*, hrsg. von Harmut Tietjen, Tübingen, Niemeyer (trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1998).
  - 1992, *Platon: Sophistes (1924/1925)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
  - 1993, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
  - 1995, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, V. Klostermann [Fenomenologia della vita religiosa (1920/1921), trad. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003].

#### Altre fonti

- Gadamer, H. G., 2002, *L'ultimo dio: un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, cur. R. Dottori, Roma, Meltemi Editore.
- Husserl, E., Heidegger M., 1962, *Phänomenologie (1927)*, Berlin, Duncker & Humblot [Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927), trad. it. di R. Cristin, Milano, Unicopli, 1986].
- Levinas, E., 1947, *De l'Existence à l'Existant*, Vrin, Editions de la Revue Fontaine (trad. it. di F. Sossi, Genova Marietti, 1986).
- 1947, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France (trad. it. di F.P. Ciglia, Genova, il Melangolo, 1993).
- Nancy, J. L., 1986, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgeois (trad. it. di A. Moscati, Napoli, Edizioni Cronopio, 1992).
- Sartre, J. P., 1943, *L'être Et Le Neant, Essai D'ontologie Phenomenologique*, Parisgallimard, Collection Tel (trad. it. di G. del Bo, Milano, Il Saggiatore, 1965).

## Letteratura

- Bancalari, S., 1998, «Il problema della percezione dell'estraneo in Scheler e del 'Mitsein' in Heidegger. Una lettura fenomenologica», *Filosofia*, XLIX, pp. 201-219.
- 1999, *L'altro e l'esserci. Il problema del "Mitsein" nel pensiero di Heidegger*, Padova, CEDAM.
- Biondi, G., 1994, «Lo schema estatico-orizzontale dell'avvenire e la ricerca di Heidegger sulla temporalità», in *Paradigmi*, anno XII, n. 35, maggio-agosto, pp. 279-311.
- 1998, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Milano, Edizioni Guerini e Associati.
- Bruni, G., 1997, «L'altro, gli altri, il 'Sé'. Il giovane Heidegger tra 'quotidianità' e 'autenticità'», in *Teoria*, anno XVII, n. 2, pp. 105-117.
- 1999, *Heidegger e l'essere come fatticità*, Volume II: *Il primato della celatezza*, Pisa, Edizioni ETS.
- Camera, F., 2001, *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, Brescia, Morcelliana.
- Costa, F., 1989, «Per una analitica coesistenziale», *Archivio di Filosofia*, anno LVII, n. 1-3, pp. 363-376.
- Fagone, V., 1965, «Il fondamento ontologico della comunicazione nell'analisi esistenziale di M. Heidegger», in *La civiltà cattolica*, anno 116, volume III, pp. 414-427.
- Fistetti, F., 1998, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti.
- Le Moli, A., 2002, *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza*, Milano, Vita e Pensiero.
- Losurdo, D., 2001, *La comunità la morte l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Löwith, K., 1982, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* in Id. *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, pp. 9-197.
- Romano, B., 1989, *Relazione con gli altri e fenomenologia del diritto. Due studi per Heidegger (1889-1989)*, Roma, Bulzoni Editore.
- Rovatti, P. A., 1987, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani.
- Savarino, L., 2001, *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*, Napoli, Liguori Editore.
- Ugazio, U. M., 1976, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano, Mursia.
- Vattimo, G., 1971, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza.
- Volpi, F., 1984, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Editrice.
- (cur.), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza.

## Note

- 
- <sup>1</sup> Heidegger (1927, trad. it. 202).  
<sup>2</sup> *Ibidem*, trad. it. 205.  
<sup>3</sup> *Ibidem*, trad. it. 202.  
<sup>4</sup> *Ibidem*, trad. it. 204.  
<sup>5</sup> Heidegger (1988, trad. it. 95).  
<sup>6</sup> Heidegger (1979, trad. it. 296).  
<sup>7</sup> Heidegger (1927, trad. it. 207).  
<sup>8</sup> Heidegger (1979, trad. it. 299).  
<sup>9</sup> Heidegger (1927, trad. it. 205).  
<sup>10</sup> *Ibidem*, trad. it. 207.  
<sup>11</sup> Heidegger (1927, trad. it. 295).  
<sup>12</sup> *Ibidem*.  
<sup>13</sup> *Ibidem*, trad. it. 205.  
<sup>14</sup> *Ibidem*.  
<sup>15</sup> *Ibidem*, trad. it. 296.  
<sup>16</sup> *Ibidem*, trad. it. 205.  
<sup>17</sup> *Ibidem*, trad. it. 208.  
<sup>18</sup> *Ibidem*.  
<sup>19</sup> Heidegger (1976, trad. it. 149).  
<sup>20</sup> *Ibidem*.  
<sup>21</sup> *Ibidem*.  
<sup>22</sup> *Ibidem*.  
<sup>23</sup> cfr. Heidegger (1927, trad. it. 134, 199).  
<sup>24</sup> Heidegger (1927, trad. it. 210).  
<sup>25</sup> *Ibidem*.  
<sup>26</sup> *Ibidem*, trad. it. 241.  
<sup>27</sup> *Ibidem*, trad. it. 237.  
<sup>28</sup> *Ibidem*, trad. it. 209.  
<sup>29</sup> *Ibidem*, trad. it. 148.  
<sup>30</sup> *Ibidem*, trad. it. 212.  
<sup>31</sup> *Ibidem*.  
<sup>32</sup> *Ibidem*.  
<sup>33</sup> *Ibidem*, trad. it. 209.  
<sup>34</sup> *Ibidem*, trad. it. 210.  
<sup>35</sup> *Ibidem*, trad. it. 209.  
<sup>36</sup> Heidegger (1976, trad. it. 148).  
<sup>37</sup> *Ibidem*.  
<sup>38</sup> *Ibidem*.  
<sup>39</sup> *Ibidem*.  
<sup>40</sup> Heidegger (1927, trad. it. 209-210).  
<sup>41</sup> Heidegger (1976, trad. it. 148).  
<sup>42</sup> *Ibidem*, trad. it. 149.  
<sup>43</sup> Heidegger (1927, trad. it. 325).  
<sup>44</sup> *Ibidem*.  
<sup>45</sup> *Ibidem*, trad. it. 262.  
<sup>46</sup> *Ibidem*.  
<sup>47</sup> *Ibidem*, trad. it. 264-265.  
<sup>48</sup> Heidegger (1976, trad. it. 147).  
<sup>49</sup> Heidegger (1927, trad. it. 253).  
<sup>50</sup> *Ibidem*.  
<sup>51</sup> *Ibidem*.  
<sup>52</sup> Heidegger (1979, trad. it. 333).  
<sup>53</sup> *Ibidem*, trad. it. 338.  
<sup>54</sup> Heidegger (1927, trad. it. 271).

- 
- <sup>55</sup> *Ibidem*, trad. it. 278.  
<sup>56</sup> *Ibidem*, trad. it. 277.  
<sup>57</sup> *Ibidem*, trad. it. 278.  
<sup>58</sup> Heidegger (1999, 347).  
<sup>59</sup> Heidegger (1927, trad. it. 278).  
<sup>60</sup> Heidegger (1979, trad. it. 343-344).  
<sup>61</sup> *Ibidem*, trad. it. 331.  
<sup>62</sup> *Ibidem*, trad. it. 330.  
<sup>63</sup> Heidegger (1927, trad. it. 265).  
<sup>64</sup> Heidegger (1979, trad. it. 331).  
<sup>65</sup> *Ibidem*, trad. it. 330.  
<sup>66</sup> Heidegger (1927, trad. it. 265).  
<sup>67</sup> *Ibidem*.  
<sup>68</sup> *Ibidem*, trad. it. 404.  
<sup>69</sup> *Ibidem*, trad. it. 407.  
<sup>70</sup> *Ibidem*.  
<sup>71</sup> *Ibidem*, trad. it. 410.  
<sup>72</sup> Heidegger (1993, 45); trad. mia.  
<sup>73</sup> *Ibidem*, 86; trad. mia.  
<sup>74</sup> *Ibidem*, 87; trad. mia.  
<sup>75</sup> (1 Cor 7,20).  
<sup>76</sup> Heidegger (1995, trad. it. 162).  
<sup>77</sup> Heidegger (1985, trad. it. 128).  
<sup>78</sup> *Ibidem*, trad. it. 126.  
<sup>79</sup> *Ibidem*.  
<sup>80</sup> *Ibidem*, trad. it. 127.  
<sup>81</sup> *Ibidem*, trad. it. 126.  
<sup>82</sup> Heidegger (1989, trad. it. 32).  
<sup>83</sup> *Ibidem*.  
<sup>84</sup> Heidegger (1999, 294-295).  
<sup>85</sup> cfr. Heidegger (1992, 487); trad. mia.  
<sup>86</sup> *Ibidem*, 293; trad. mia.  
<sup>87</sup> *Ibidem*, 295; trad. mia.  
<sup>88</sup> *Ibidem*, 299; trad. mia.  
<sup>89</sup> *Ibidem*, 299-300; trad. mia.  
<sup>90</sup> Heidegger (1976, trad. it. 147).  
<sup>91</sup> Heidegger (1927, trad. it. 394-395).  
<sup>92</sup> *Ibidem*, trad. it. 395.  
<sup>93</sup> *Ibidem*.  
<sup>94</sup> *Ibidem*, trad. it. 440.  
<sup>95</sup> *Ibidem*.  
<sup>96</sup> *Ibidem*, trad. it. 439-440.  
<sup>97</sup> *De anim.*, III 9, 432 b15 e sgg.  
<sup>98</sup> Heidegger (1927, trad. it. 211).  
<sup>99</sup> Heidegger (1988, trad. it. 95).  
<sup>100</sup> Heidegger (1976, trad. it. 156).  
<sup>101</sup> *Ibidem*.  
<sup>102</sup> *Ibidem*.  
<sup>103</sup> Heidegger (1978, trad. it. 221).  
<sup>104</sup> Heidegger (1967, trad. it. 113).  
<sup>105</sup> *Ibidem*, trad. it. 113-114.  
<sup>106</sup> Heidegger (1978, trad. it. 225).  
<sup>107</sup> *Ibidem*, trad. it. 226.  
<sup>108</sup> *Ibidem*, trad. it. 225.  
<sup>109</sup> *Ibidem*, trad. it. 223.  
<sup>110</sup> *Ibidem*, trad. it. 222.  
<sup>111</sup> Biondi (1998, 298).

---

<sup>112</sup> cfr. Heidegger (1978, trad. it. 222 e sgg).

<sup>113</sup> *Ibidem*, trad. it. 248.

<sup>114</sup> *Ibidem*, trad. it. 247-248.

<sup>115</sup> Heidegger (1927, trad. it. 468).

<sup>116</sup> *Ibidem*, trad. it. 471.

<sup>117</sup> *Ibidem*, trad. it. 469-470.

<sup>118</sup> Heidegger (1978, trad. it. 165-166).