

Chiara Torrente

ESSERE, NULLA E LINGUAGGIO Rudolf Carnap e Martin Heidegger

1. Carnap, Heidegger e il “sentimento della vita”

Nel 1932 Rudolf Carnap notava come buona parte dei problemi filosofici non fossero altro che pseudoproblemi, ovvero questioni fondate su proposizioni prive di senso, legate ad una carenza logica della lingua. La questione del senso risulta qui, come anche negli altri esponenti del neopositivismo logico, strettamente connessa, o meglio coincide, con la possibilità di avvalersi di un criterio di verifica, e con la disponibilità di condizioni di verità o di falsità dell'asserto in questione¹. In assenza di tali punti di riferimento la parola o la proposizione considerate risulterebbero prive di senso.

Nel saggio intitolato *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*², Carnap manifesta l'esigenza di risolvere i numerosi pseudoproblemi, che attanagliano l'indagine filosofica, attraverso la costruzione di una sintassi logica e dunque di un linguaggio logicamente corretto, fondato sulla perfetta corrispondenza tra sintassi logica e sintassi grammaticale³.

Al fine di mostrare gli errori logici più frequenti, Carnap assume come esempio alcune particolari pseudoproposizioni. La scelta di tali enunciati si indirizza su una serie di passi decisivi di *Che cos'è metafisica?*⁴ di Martin Heidegger, a partire dai quali Carnap traccia una chiara delimitazione di ciò che può essere interpretato alla maniera di un arricchimento della conoscenza⁵. L'argomentazione si sviluppa nel modo seguente:

- 1 «Stabilire il significato di una frase equivale a stabilire le regole, in accordo con le quali deve essere usata, il che è lo stesso che stabilire il modo in cui essa deve venir verificata (o falsificata). Il significato di una proposizione è il metodo usato per verificarla» (M. Schlick, *Meaning and verification*, in «The Philosophical Review», 45, 1936, pp. 339-69; tr. it. di E. Picardi, *Significato e verifica*, in Id., *Tra realismo e neopositivismo*, a. c. di L. Geymonat, il Mulino, Bologna 1974, p. 189).
- 2 Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* [conferenza del 1930 ripetuta in versione modificata nel 1932], in «Erkenntnis», 2, 1932, pp. 219-41; tr. it. di R. Rosini, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli, *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 504-532.
- 3 Ivi, p. 515.
- 4 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929], in Id., *Wegmarken (1919-1961)*, in *Gesamtausgabe* (d'ora in poi GA), Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- 5 Uno degli aspetti particolarmente interessanti della critica che Carnap rivolge a Heidegger riguarda il fatto che essa non è più direttamente connessa all'impostazione della *Costruzione logica del mondo*, in quanto il punto cruciale di tale critica non concerne primariamente il fatto che gli enunciati heideg-

Vogliamo ora considerare alcuni esempi di pseudoproposizioni metafisiche, nelle quali si può riconoscere in modo particolarmente chiaro la violazione della sintassi logica, pur nel rispetto della sintassi storico-grammaticale. [...] Se non è possibile specificare il significato di una parola o se la successione di parole non è formata secondo le regole della sintassi, allora non ci troviamo neppure di fronte a una domanda. [...] Ciò che per noi è inconcepibile, senza senso, non può diventare affatto sensato con l'aiuto di un altro, per quanto egli ne possa sapere. Quindi, non c'è dio, né diavolo, che possa procurarci una conoscenza metafisica⁶.

Muovendo da simili considerazioni, è possibile rilevare in primo luogo i tratti di incompatibilità tra le due opposte prospettive che tanto hanno influito sulla filosofia del Novecento e che Heidegger, nell'*Appendice*⁷ del 1964 alla conferenza *Fenomenologia e teologia*⁸, indica

geriani non siano verificabili empiricamente ma pone in evidenza come tali proposizioni si rivelino prive di senso se considerate dal punto di vista dell'analisi logica del linguaggio. In tale considerazione emerge, a mio avviso, lo spostamento carnapiano dall'attenzione genuina verso l'ambito fenomenico ad un allontanamento da tale ambito, rivolto alla preoccupazione esclusiva per la dimensione formale del linguaggio. A tale proposito cfr. Pasquinelli, il quale afferma che: «superando la stessa generica posizione sostenuta nell'*Aufbau*, secondo la quale il discorso metafisico, coll'oltrepassare i limiti dell'esperienza, fuoriesce comunque dall'ambito di validità del sapere scientifico [...] il Carnap vi ha propugnato la tesi "che le presunte proposizioni della metafisica si rivelano, all'analisi logica, pseudoproposizioni"» (A. Pasquinelli, *Introduzione a Carnap*, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 43-44). In merito a tale problematica cfr. anche M. Friedmann, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Carus Publishing Company 2000; tr. it. di M. Mugnai, *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, pp. 21-23).

- 6 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., pp. 515-20. Per poter meglio comprendere tali affermazioni può essere utile fare un salto indietro verso *La costruzione logica del mondo* e verso il ruolo che la dimensione della concretezza del vissuto assume in quest'opera. Nello scritto del 1928, infatti, Carnap si propone di realizzare una ricostruzione razionale del sistema della conoscenza a partire dalla corrente individuale dei dati vissuti elementari che costituiscono l'esperienza immediata. Tuttavia, la difficoltà incontrata nel rendere conto della forma logica delle proposizioni elementari condurrà ad un progressivo slittamento verso quelle proprietà strutturali che, secondo Carnap, concorderebbero in tutte le correnti di dati vissuti. Si tratta, a mio avviso, del tentativo di fondare la conoscenza su una base fenomenica togliendo però a quest'ultima ciò che essa ha di più autentico, ovvero la propria unicità e irripetibilità. L'idea sembra essere quella di voler fondare l'oggettivo partendo da una dimensione soggettiva, dalla quale però bisogna uscire conservando esclusivamente «quanto dell'«io» è strutturale e assimilabile ad un ordinamento» (R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der philosophie* [1928], Meiner, Hamburg 1961; tr. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, UTET, Torino 1997, p. 326). Qualsiasi enunciato che risulti incompatibile con una simile impostazione e che esuli dall'ambito puramente formale non solo non può in alcun modo arricchire il sistema delle conoscenze ma diviene, nella prospettiva carnapiana, incomprensibile e privo di significato: «La serie dei dati vissuti è diversa per ogni soggetto. Se, nonostante ciò, si deve pervenire a una concordanza nel conferimento dei nomi per le formazioni che sono costituite sul fondamento dei dati vissuti, allora ciò non può avvenire mediante un riferimento al materiale, che è completamente diversificato, ma solo mediante una caratterizzazione formale delle strutture delle formazioni» (R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 136).
- 7 M. Heidegger, *Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über »Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie«* [1964, *Anhang von Phänomenologie und Theologie*]; tr. it. di F. Volpi, *Appendice alla conferenza Fenomenologia e teologia*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit.
- 8 M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* [conferenza del 1927]; tr. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit.

da un canto come la concezione tecnico-scientistica e, dall'altro, come l'esperienza speculativo-ermeneutica del linguaggio, ponendo come loro rispettivi rappresentanti Carnap e se stesso; in secondo luogo, il confronto tra l'impostazione carnapiana e quella heideggeriana si presta a far emergere come l'opposizione radicale tra le due prospettive sia connessa al tema del «nulla» e come la diversa interpretazione del rapporto tra l'essere e il nulla, e del legame con la modalità specifica in cui tale rapporto diviene esprimibile, ne determini il punto cruciale di separazione, e consenta alla riflessione heideggeriana di raggiungere una dimensione di senso che differisce significativamente da quella carnapiana.

Per quanto concerne il primo nucleo problematico, ritengo che proprio l'inconcepibilità cui Carnap fa riferimento nel passo sopra citato funga da base per la forte opposizione tra i suddetti punti di vista. Essa si delinea attraverso tre momenti fondamentali: quello concernente la concezione dell'esistenza alla base di ciascuna angolazione, quello inerente l'assunzione dei presupposti a partire dai quali una determinata interpretazione può avere luogo e, infine, quello relativo al rapporto tra l'atteggiamento teoretico-speculativo e la modalità pratico-poietica di aver a che fare con il mondo. L'analisi di ciascuno dei tre momenti si rivela strettamente connessa alla difficoltà che scaturisce dall'intendere il problema del senso in modi del tutto diversi.

Nel § 5 del saggio in questione, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*⁹, l'autore introduce uno schema fondato sulla distinzione tra proposizioni dotate di senso e proposizioni che ne sono prive e, mediante tale discriminazione, giunge a formulare, ove possibile, gli enunciati privi di senso in proposizioni facenti parte di un linguaggio logicamente corretto.

L'esempio riportato nel saggio riguarda la proposizione «fuori non c'è nulla» la quale, nel passaggio ad una presunta correttezza logico grammaticale, si trasforma in «non c'è (non esiste, non è presente) qualcosa che sia fuori»¹⁰. Come emerge da questo delicato passaggio, la concezione carnapiana dell'esistenza rientra in quella tradizione di pensiero con cui Heidegger si rapporta in modo costante e a cui egli attribuisce la caratteristica fondamentale di aver pensato l'essere a partire dal privilegio dell'ente e della modalità temporale del presente. Lo stesso Carnap, dal canto suo, si trova a criticare la metafisica come tentativo di prendere in esame ciò che sta al di là dell'esperibile e che, pertanto, non dispone di criteri di verifica reputati attendibili; tuttavia, egli non sembra tenere in grande considerazione né le griglie interpretative tipiche del pensiero metafisico, né i presupposti a partire dai quali tale pensiero non solo è scaturito ma si è affermato sulle possibili ulteriori interpretazioni.

In tal modo, Carnap critica duramente la metafisica, poiché priva di senso, aderendo purtuttavia in modo acritico a quel senso a partire dal quale, almeno secondo Heidegger, il pensare metafisico si configura come tale, ovvero a partire da quello specifico orizzonte di significatività che conferisce uno speciale privilegio al presente e alla semplice presenza e che, pertanto, confonde l'esistenza con la mera sussistenza. Infatti, se nell'interpretazione carnapiana esistere coincide con il semplice essere presente di qualcosa, così come avviene esplicitamente nell'esempio precedentemente riportato¹¹, tale prospettiva esclude un'inter-

9 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit.

10 Ivi, p. 517.

11 *Ibidem*.

pretazione dell'uomo, come quella sviluppata da Heidegger, che si fondi sul costante oltrepassare se stesso di un esserci inteso alla maniera di un progetto gettato e deietto; una simile restrizione non consente di accedere ad una dimensione di senso in cui il nulla, lungi dal significare la mera assenza dell'essere, rivela una pienezza inattesa¹² e conduce ad una inconsueta radicalità del domandare.

Il secondo punto concerne l'assunzione esplicita dei presupposti a partire dai quali una determinata impostazione può avere luogo¹³; si tratta, più semplicemente, di ciò che Heidegger, già a partire da *Essere e tempo*¹⁴, tematizza come il "circolo del comprendere".

In effetti, Carnap, ad un certo punto della propria indagine sulle pseudoproposizioni della metafisica¹⁵, prende in esame la possibilità di incontrare degli «esseri animati» portatori di un «nuovo senso». Seguendo il ragionamento carnapiano, tali esseri potrebbero condurre verso un arricchimento della nostra conoscenza se e solo se si rivelassero in grado di offrire al giudizio degli interlocutori qualcosa di verificabile attraverso gli abituali criteri di verifica della comunità cui tale nuovo senso si rivolge.

In breve, ogni conoscenza innovativa sarebbe tale solo sulla base di una preliminare conformità di quest'ultima all'intero complesso di conoscenze e convinzioni cui il membro di una qualsiasi comunità umana si rapporta costantemente, attraverso il suo stesso esistere. Si tratta di una conformità che riveste un ruolo particolarmente importante se utilizzata al fine di sostenere una delle idee centrali del neopositivismo logico, ovvero quella secondo cui l'intero sapere è dato dall'insieme di proposizioni atomiche, raffiguranti i fatti, unito alle proposizioni analitiche appartenenti alla logica. Ciascuna proposizione estranea a tale sistema interpretativo diviene, secondo tale prospettiva, del tutto incomprensibile e risulta, pertanto, esclusa da ogni comunicazione dotata di senso¹⁶.

12 Sulla problematica relativa alle possibili interpretazioni del nulla risultano interessanti le considerazioni presenti in Hoseki Schinichi Hisamatsu, *Die Fülle des Nichts*, Neske, Pfullingen 1980; tr. it. di C. Angelino, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddismo Zen*, il melangolo, Genova 1989.

13 Per quanto riguarda l'esplicitazione dei presupposti a partire dai quali una certa concezione diviene possibile, ritengo interessante rilevare come i presupposti filosofici del neopositivismo logico si rivelino cruciali sia per la critica alla metafisica sia per l'intera riflessione carnapiana. Essa infatti è costantemente guidata da un'idea di senso scaturente dal criterio di verificabilità e da una concezione della filosofia intesa come analisi logica del linguaggio. Tali linee guida del pensiero di Carnap sono chiaramente esposte nel manifesto ufficiale del neopositivismo logico, *Una visione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna*, steso da Hahn, Carnap e Neurath e pubblicato nel settembre del 1929: «Abbiamo caratterizzato la concezione scientifica del mondo essenzialmente con due attributi. Primo, essa è empiristica e positivistica: si dà solo conoscenza empirica, basata sui dati immediati. In ciò si ravvisa il limite dei contenuti della scienza genuina. Secondo, la concezione scientifica del mondo è contraddistinta dall'applicazione di un preciso metodo, quello, cioè dell'analisi logica. Il lavoro scientifico tende, quindi, a conseguire, come suo scopo, l'unità della scienza, applicando l'analisi logica al materiale empirico» (H. Hahn / O. Neurath / R. Carnap, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Artur Wolf Verlag, Wien 1929; tr. it. di A. Pasquinelli, *La concezione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 80).

14 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], in GA, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010 (condotta sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969²), p. 189.

15 Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 521.

16 Sulla presunta indubitabilità della conoscenza immediata, sulla possibilità di porre quest'ultima a fondamento della conoscenza umana, e sul legame tra tale concezione e la possibilità di verificare o con-

La differenza tra la prospettiva di Carnap e quella di Heidegger si fa ancora più netta: mentre il primo esclude dall'orizzonte del senso, e dalla possibilità di un domandare sensato, tutto ciò che non si può afferrare mediante le abituali griglie interpretative, il secondo ritiene che solo ciò che risulta in prima battuta inconcepibile, insolito, ovvero non categorizzabile mediante il modo consueto di interpretare il mondo, può condurre all'interrogazione più radicale e all'esplicitazione del senso in quanto tale.

Così Carnap articola la questione nel saggio del 1932 in cui, attraverso l'esposizione della propria teoria sul senso, critica aspramente il pensiero metafisico e, in modo specifico, i contributi heideggeriani alla riflessione sul nulla¹⁷:

Se questi esseri ci sapessero dimostrare il teorema di Fermat, o inventare un nuovo strumento fisico, o proporre una fin qui sconosciuta legge naturale, allora la nostra conoscenza si arricchirebbe con il loro aiuto. Infatti, cose simili le possiamo poi verificare, allo stesso modo che il cieco può capire e mettere alla prova l'intera fisica (e con ciò tutte le proposizioni di coloro che possiedono la vista). Ma se quegli ipotetici esseri ci dicono cose che non possiamo verificare, allora noi non le possiamo neppure capire; in tal caso non ci troviamo di fronte a una comunicazione, ma a meri suoni vocali senza senso, anche se, per avventura, dotati di associazioni rappresentative¹⁸.

Emerge qui, con maggiore precisione, il nucleo centrale della prospettiva carnapiana e del neopositivismo logico: ciascun enunciato ha senso se e solo se risulta verificabile attraverso considerazioni empiriche e attraverso le regole di quella logica fondata sul principio di non contraddizione, al di fuori della quale tutto diviene illogico e privo di senso. Se gli esseri animati di cui parla Carnap potessero svelare un senso davvero nuovo, ovvero radicalmente diverso da ciò che si configura come solito e abituale, e del tutto inafferrabile mediante le griglie interpretative di cui si dispone fino a quel momento, tale prospettiva non avrebbe la possibilità di accedere ad una dimensione di significatività apparentemente così distante e così altra rispetto alla propria. La possibilità di incontrare un senso radicalmente diverso si lega, infatti, in modo imprescindibile all'assunzione dei propri presupposti, ovvero di quella pre-struttura formata da pre-possesso¹⁹, pre-visione e pre-cognizione su cui tanto insiste Heidegger nel trattare la questione del senso e del circolo della comprensione²⁰.

future definitivamente ciascun enunciato dotato di senso, cfr. R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, a cura di P. A. Schillp, Open Court, La Salle 1963; tr. it. di M. G. Sandrini, *La filosofia di Rudolf Carnap*, Il Saggiatore, Milano 1974, p. 57.

17 In questa occasione Carnap riporta alcuni passi di *Che cos'è metafisica?* definendoli in termini di «proposizioni della dottrina metafisica che oggi in Germania esercita il più forte influsso» (R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 516).

18 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 521.

19 Per quanto concerne il tema della *Vor-Struktur*, mantengo la traduzione di Chiodi-Volpi sia nel caso della «pre-visione» (*Vor-sicht*), sia nel caso della «pre-cognizione» (*Vorgriff*), termini che Marini traduce rispettivamente come «prespezione» e «precezione»; tuttavia, nel caso del termine *Vor-habe* ritengo più efficace la traduzione di Marini resa con «pre-possesso», in quanto essa evita, diversamente dalla traduzione di Chiodi-Volpi, la possibilità di intendere la situatività propria dell'esserci, e il preliminarizzare avere a che fare con una determinata dimensione di senso, alla maniera di un mero essere disponibile, ovvero alla mano, di qualcosa. Per ulteriori approfondimenti cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer, Tübingen 2001¹⁸; tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2008.

20 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 183-89. A tale proposito, un passo nel § 32 di *Essere e tempo*

Alla luce di tali considerazioni, ritengo che l'espulsione dalla sensatezza, da parte di Carnap, di tutto un insieme di relazioni significative mostri come il circolo ermeneutico funzioni qualora esso non venga esplicitamente preso in considerazione e agisca, piuttosto, in modo latente e inconsapevole²¹. Il grande pericolo che tale condizione porta con sé consiste nell'assumere la propria prospettiva come se fosse l'unica possibile o, almeno, l'unica corretta e dotata di senso²².

Quanto al terzo punto, ovvero quello concernente la relazione tra l'atteggiamento teoretico-speculativo e la modalità pratico-poietica dell'aver a che fare con il mondo, il confronto tra le due prospettive considerate risulta problematico sia in merito al rapporto tra teoria e prassi, sia in relazione al ruolo proprio della filosofia. Infatti, nel § 7 del saggio in questione, Carnap dichiara in modo esplicito che la filosofia che egli auspica non è altro che l'analisi logica del linguaggio e che il suo scopo consiste esclusivamente nel chiarire i concetti e gli enunciati dotati di senso e, al contempo, nel tentativo di smascherare le parole insensate e le pseudoproposizioni. La filosofia verrebbe dunque a coincidere con il metodo dell'analisi logica e mirerebbe alla costituzione di una "filosofia scientifica" posta in netta opposizione alla metafisica, intendendo quest'ultima come il tentativo oscuro e insensato di trascendere la dimensione empirica.

spiega in modo particolarmente esplicito cosa Heidegger intenda dire quando parla di *vor-Stuktur* (pre-struttura) e di assunzione dei propri presupposti: «L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella particolare forma di interpretazione che è l'esegesi dei testi fa volentieri appello al "dato immediato", in realtà il "dato immediato" è null'altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell'interpretante, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già "posto" a base di ogni interpretazione nel senso della predisponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 186).

- 21 La nozione di «orizzonte di senso» assume nella riflessione heideggeriana un ruolo fondamentale, il quale emerge attraverso la definizione di senso che lo stesso Heidegger offre nel § 32 di *Essere e tempo*: «Senso è ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa. Chiamiamo senso ciò che è articolabile nell'aprire comprendente. [...] Il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione. [...] Il senso è un esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta "dietro" o che vaga in qualche "regno intermedio"» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 187). I passi appena citati mostrano come per Heidegger la nozione di senso sia una nozione intuitiva inscindibilmente connessa all'interpretazione della verità come *alétheia* e come essa sia, pertanto, distante da una nozione di senso scoperta teoricamente e, come quella carnapiana, fondata sulla possibilità di una presunta verifica.

- 22 Il rischio insito nel pensiero di Carnap è, a mio avviso, strettamente connesso con una concezione del senso che viene a coincidere con la verifica empirica. Nonostante ciò, bisogna ricordare come, specialmente nella seconda fase della riflessione carnapiana, e dunque attraverso l'avvicinamento al fisicalismo di Neurath, il tema della verità si sposterà dall'ambito della corrispondenza tra enunciati e stati di cose ad una dimensione di coerenza tra gli stessi enunciati. Il rischio di considerare insensato tutto ciò che non rientra nella propria prospettiva rimane, ma non è più primariamente legato ad una presunta certezza empirica, quanto al predominio della logica su ogni possibile interrogazione filosofica. Per un'attenta trattazione del passaggio dal fenomenismo al fisicalismo nella riflessione carnapiana, e per un approfondimento sul rapporto tra dimensione osservativa e presupposti teorici delle proposizioni cfr. G. Rigamonti, *Teoria e osservazione*, CLUEB, Bologna 1984. Sulla distinzione tra un modo formale ed uno contenutistico, concernente gli enunciati, nel pensiero di Carnap cfr. M. G. Sandrini, *La filosofia di Rudolf Carnap. Tra empirismo e trascendentalismo*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 15-26. Su questi temi cfr. anche A. Gatti, *Il superamento*, in M. Ferraris, *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, pp. 382-400.

Tali affermazioni conducono direttamente all'esclusione, dall'ambito teoretico, di tutte le proposizioni, vere e false, che non servono a rappresentare dati di fatto; esse fungono da base per attribuire a questi particolari enunciati, propri del pensare metafisico, ciò che per Carnap si rivela essere qualcosa di non filosofico, ovvero la possibilità di esprimere il «sentimento della vita».

Il pericolo insito nella metafisica consisterebbe nel fatto che essa esprime tale sentimento in modo inadeguato e ingannevole: essa non solo non rientra nell'ambito della teoria, in quanto non si occupa di esprimere dati di fatto empirici, ma pretende persino di ignorare tale discriminazione, rendendo vago il limite che separa la teoria dalla dimensione propria del sentimento.

La metafisica viene dunque ad assumere lo stesso ruolo dell'arte²³, con la differenza che il suo contenuto proprio si manifesta all'interno di una relazione di implicazione solo apparente, la quale tenta di imitare la forma di una teoria, pur essendo sprovvista dei presupposti che le consentirebbero di far parte dell'ambito teoretico:

I metafisici non sono che dei musicisti senza capacità musicale. In compenso, possiedono una forte inclinazione a lavorare con strumenti teoretici, combinando concetti e pensieri. Ma ecco che, in luogo di concretare questa inclinazione nell'ambito della scienza, da una parte, e di soddisfare separatamente il bisogno espressivo nell'arte, dall'altra, il metafisico confonde le due cose e crea un miscuglio che risulta tanto inefficiente per la conoscenza, quanto inadeguato per il sentimento²⁴.

23 Sul rapporto tra arte e metafisica nel pensiero di Carnap, risulta interessante un passo dello scritto programmatico del 1929 nel quale Hahn, Neurath e Carnap presentavano personalità, opere e scopi scientifici del circolo di Vienna: «Il metafisico e il teologo credono, a torto, di asserire qualcosa, di rappresentare stati di fatto mediante le loro proposizioni. Viceversa, l'analisi mostra che simili proposizioni non dicono nulla, esprimendo solo atteggiamenti emotivi. Espressioni del genere possono certo avere un ruolo pregnante nella vita; ma, al riguardo, lo strumento espressivo adeguato è l'arte, per esempio la lirica o la musica. Si sceglie, invece, la veste linguistica propria di una teoria, ingenerando un pericolo: quello di simulare un contenuto teorico inesistente» (H. Hahn / O. Neurath / R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo*, cit., p. 76.).

24 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik...*, cit., p. 531. La distinzione tra il nuovo modo di fare filosofia, caratterizzato dall'affinità con l'atteggiamento rigoroso del ricercatore scientifico e, d'altro canto, il modo di filosofare del «filosofo di vecchio stampo» che, in tale prospettiva, viene assimilato a quello del poeta o dell'artista, è già presente nell'opera del 1928, *La costruzione logica del mondo*. Il tentativo compiuto in quest'opera di fondare la conoscenza sul vissuto concreto individuale si rivelerà problematico a causa dell'inesprimibilità della dimensione soggettiva e, attraverso la «disputa sui protocolli» realizzatasi all'interno del Circolo di Vienna, condurrà Carnap ad abbandonare l'idea di un possibile raggiungimento dell'origine fenomenica della conoscenza per dedicarsi esclusivamente all'aspetto formale di quest'ultima e agli asserti di cui essa è composta, attraverso la possibilità di stabilire regole e condizioni per la sua espressione linguistica. Per quanto concerne l'accostamento tra il filosofo inteso in senso tradizionale e il poeta, leggiamo ne *La costruzione logica del mondo*: «Il nuovo modo di filosofare si è formato a stretto contatto col lavoro delle scienze specializzate, particolarmente della matematica e della fisica. Ne viene che anche nel comportamento fondamentale di chi lavora in campo filosofico si mira a realizzare quello stesso comportamento fondamentalmente rigoroso e consapevole delle proprie responsabilità, che è proprio del ricercatore scientifico; mentre il comportamento di vecchio tipo assomiglia di più a quello di uno che fa poesie» (R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., pp. 110-111).

L'impostazione heideggeriana e quella carnapiana si muovono sullo sfondo di orizzonti di senso radicalmente diversi²⁵; tuttavia ritengo necessario, proprio a questo punto dell'analisi, chiarire ulteriormente cosa Carnap intenda per "teoria" e cosa per "sentimento della vita", in modo da poter porre il confronto tra le due prospettive, una volta che siano stati fissati ed esplicitati questi due importanti presupposti²⁶. Tale discriminazione emerge in modo particolarmente chiaro nel paragrafo conclusivo di *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in cui Carnap rintraccia nella musica il modo più puro di esprimere l'ambito del sentimento e spiega che essa si manifesta come tale poiché è in grado di «affrancarsi nel modo più radicale da ogni riferimento oggettivo»²⁷.

Il tratto principale della distinzione sembra perciò riguardare una presunta base oggettiva, ovvero una corrispondenza tra le proposizioni esaminate e i dati di fatto dell'esperienza. Nel caso della metafisica tale corrispondenza verrebbe a mancare; ciò provocherebbe una restrizione del proprio campo d'indagine alla dimensione emotiva, ovvero a quello specifico ambito la cui elaborazione spetterebbe propriamente agli artisti. Nella prospettiva carnapiana la filosofia rimane del tutto fuori da tale dimensione poiché essa deve occuparsi esclusivamente di chiarificare la struttura logico-sintattica degli enunciati attraverso l'analisi logica del linguaggio, ovvero di rendere esplicita quella connessione tra linguaggio e mondo, tra proposizioni e dati di fatto, a partire dalla quale diviene possibile fissare le condizioni di verità e di falsità di cui l'auspicata «filosofia scientifica» deve avvalersi e con cui essa deve inevitabilmente avere a che fare. Il sentimento della vita non può in alcun modo far parte della dimensione teoretico-scientifica in quanto non è soggetto a specifici criteri di verifica e poiché, come tale, trascende la mera osservazione empirica.

Ma è questa l'unica interpretazione possibile del rapporto tra l'atteggiamento teoretico-speculativo e l'atteggiamento pratico-poietico proprio dell'aver a che fare con il mondo? Inoltre, per quanto riguarda lo specifico ruolo dell'indagine filosofica, è possibile giungere ad una prospettiva secondo la quale l'aspetto emotivo non sia soltanto parte dell'ambito d'indagine della filosofia stessa, ma ne sia la parte fondamentale?

25 La nozione di orizzonte di senso cui faccio riferimento corrisponde a quella heideggeriana, su cui mi sono precedentemente soffermata (in particolare nella nota 21 del presente lavoro). Come già accennato, nel pensiero di Carnap manca una nozione di senso inteso come un esistenziale, in quanto la sensazione coincide con la verificabilità e diviene possibile solo in seguito ad un'operazione intellettuale che, nell'ottica heideggeriana, risulta secondaria rispetto al commercio ambientalmente preveggen- te. In tale prospettiva, infatti, l'atteggiamento dell'aver a che fare con il mondo si rivela strettamente connesso con l'originaria capacità di orientarsi dell'esserci, a partire dalla quale l'interpretazione heideggeriana del senso diviene comprensibile.

26 Per un ulteriore approfondimento del contrasto tra la prospettiva heideggeriana e quella carnapiana, cfr. il *Poscritto* del 1943 a *Che cos'è metafisica?* in cui Heidegger, pur non nominando Carnap in modo esplicito, risponde alle accuse che questi gli aveva rivolto nel trattare la propria impostazione come una «filosofia del mero sentimento» e nell'aver inteso la prolusione come pronunciata contro la logica; in questa occasione Heidegger affronta la questione del dominio della logica nella filosofia, dal quale scaturirebbe il pensiero esatto come modalità dell'oggettivazione calcolante, e distingue tale prospettiva dalla propria, intesa come «pensiero essenziale», ovvero come «quel pensiero i cui pensieri non solo non calcolano, ma in generale sono determinati dall'altro rispetto all'ente (M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»* [1943]; tr. it. di F. Volpi, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 263).

27 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik*..., cit., p. 530.

Vediamo ora come si manifesta la dimensione concernente la vita umana e il peculiare modo di esistere dell'uomo nel pensiero dello Heidegger di *Essere e tempo*, e quali rapporti essa intrattiene con la filosofia e con lo specifico ruolo che questa riveste all'interno dell'analisi esistenziale.

Una questione si rivela particolarmente interessante a tale proposito: essa riguarda il ruolo che la *Umsicht* («visione ambientale preveggen-»; «*circumspectio*»)²⁸ assume nella riflessione heideggeriana. Tale dimensione, infatti, si presta a rendere in modo particolarmente chiaro il rapporto tra teoria e prassi inteso come un'originaria unitarietà²⁹. In questo senso, però, la teoria non va interpretata come l'atteggiamento di tipo oggettivante che constata l'ente in maniera disinteressata intendendolo come un oggetto semplicemente presente. Si tratta, piuttosto, di una particolare modalità di comprensione preontologica, la quale si manifesta come lo specifico orientamento che accompagna ogni pratica e ogni aspetto del commercio (*Umgang*) quotidiano con l'ente che si incontra nel mondo³⁰.

Peraltro, tale unità di teoria e prassi coincide con quella che ritroviamo nel capitolo relativo all'«in-essere come tale» della prima sezione di *Essere e tempo*, nel quale Heidegger

28 Per quanto concerne la *Umsicht*, è possibile avvalersi delle due traduzioni alternative attribuibili l'una a Chiodi e mantenuta da Volpi, l'altra a Marini. La traduzione di Chiodi-Volpi rende *Umsicht* con «visione ambientale preveggen-», dove con «preveggen-» viene posto in evidenza quel particolare tipo di comprensione preontologica e pretematica che, pur rimanendo vaga, raccoglie in sé in modo implicito ciò che l'interpretazione andrà ad esplicitare in un secondo momento. Preferisco seguire tale traduzione proprio perché essa consente di rendere più evidente l'essere preveggen- dell'esserci e la sua preliminare capacità di orientarsi nel mondo. Nel caso della traduzione di Marini, invece, la *Umsicht* è resa con «*circumspectio*» nel tentativo di recuperare e mantenere il nesso etimologico tra le parole derivate da *Sicht*-, esplicitandone il senso attraverso il ricorso alla radice latina *spectio*. Per tali motivi cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer, Tübingen 2001¹⁸; tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2008., pp. 1485-1487.

29 Chiodi rintraccia nel tema della visione ambientale preveggen- la realizzazione di una vera e propria unione tra teoria e prassi: «tutte le relazioni del genere del “secondo cui”, “presso cui”, sono possibili solo in seno ad un processo comprensivo. Si badi bene però: processo comprensivo in inscindibile correlazione con le relazioni stesse. Così l'incontro con l'utilizzabile, realizzante il mondo-ambiente, ha una sua specifica modalità comprensiva, l'*Umsicht*. In breve, in seno a tutti i fenomeni sovra descritti si realizza una piena ed indiscriminata unità fra teoria e prassi. Questo è del resto il carattere fondamentale dell'esistenza come comprensione dell'essere» (P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947, p. 41). Ciò è sicuramente vero se riferito al fatto che la teoria è sempre derivata dall'atteggiamento pratico del prendersi cura e, il prendersi cura, è, a sua volta, sempre guidato da una particolare modalità di comprensione che Heidegger identifica con la visione ambientale preveggen-. Bisogna però fare attenzione a non confondere quest'ultima con ciò che Heidegger intende per teoria, ossia quell'atteggiamento dell'esserci distaccato e contemplativo, in seguito al quale l'ente intramondano si mostra nel suo modo di essere derivato dalla modalità originaria dell'utilizzabilità, ossia come semplice-presenza. Se questo è ciò che si intende per teoria, essa si distingue in modo radicale da quella particolare modalità di comprensione preontologica, preteorica e non tematica, che la visione ambientale preveggen- rappresenta. Sullo stesso argomento si vedano le considerazioni di A. Fabris: «Dunque, l'atteggiamento “pratico” non risulta affatto “ateoretico”, quasi che ad esso mancasse una visione preliminare. Al contrario, esso risulta già da sempre guidato da uno specifico orientamento, tanto che ogni pratica e ogni uso sono sempre “avveduti”» (A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, p. 91).

30 Per l'analisi del commercio quotidiano ambientalmente preveggen- cfr. in particolare M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 85-143, 163-220.

indica l'esserci nei termini di una *Erschlossenheit* («apertura»; «schiusura»)³¹ originaria, ovvero come comprensione emotivamente situata e articolata mediante il discorso³². L'esserci si manifesta come unità originaria di situatività e comprensione, dove quest'ultima non si determina come inglobamento neutrale dell'oggetto compreso da parte del soggetto comprendente ma, al contrario, viene a coincidere con le modalità fondamentali del «prendersi cura» (*Besorgen*) e dell'«aver cura» (*Fürsorge*) che formano la «cura» (*Sorge*) stessa, ovvero l'esserci nel suo proprio esistere e nel suo avere a che fare con il mondo, inteso non come insieme di oggetti, ma come complesso di rimandi di significatività.

Il sentimento della vita, ovvero ciò che Carnap esclude dal campo d'indagine della filosofia in quanto non soggetto a criteri empirici di verifica, si manifesta, attraverso l'importanza della situatività e della dimensione emotiva nella costituzione ontologica dell'esserci, come parte costitutiva dell'indagine heideggeriana. La filosofia non può sbarazzarsi dell'esistenza, nei suoi molteplici aspetti, poiché ogni comprensione, ogni interpretazione e ogni presunta correttezza logica perderebbero di vista il proprio punto di partenza, ovvero il loro scaturire da un progetto gettato, da un comprendere che già sempre si trova in un determinato complesso di significatività e che è, pertanto, emotivamente situato.

La dimensione emotiva si rivela come il tratto imprescindibile di tale indagine poiché consente alla stessa, attraverso lo spaesamento (*Unheimlichkeit*) e mediante il crollo delle abituali griglie interpretative, di assumere esplicitamente i propri presupposti e di aprire orizzonti di senso radicalmente nuovi³³. La filosofia non solo non può perdere di vista l'esserci se vuole giungere ad ulteriori chiarimenti sulla questione dell'essere, ma si rivela, come afferma lo stesso Heidegger, nella modalità di un'«ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto da cui l'indagine *sorge* e su cui infine *si ripercuote*»³⁴.

31 Nel caso del termine *Erschlossenheit*, che Chiodi traduce come «apertura», Marini adotta una traduzione a mio avviso più efficace, la quale rende il termine in questione come «schiusura». Tale traduzione esplica con maggiore chiarezza il movimento dell'esserci che, muovendosi nell'ambito della comprensione esistenziale, va da una chiusura, da un occultamento, legato al suo essere primariamente nella dimensione esistenziale dell'inautenticità, verso un'apertura, un disoccultare. Al fine di porre in modo esplicito l'importanza di tale movimento, preferisco seguire la traduzione del termine *Erschlossenheit* come «schiusura».

32 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 166.

33 Con ciò non intendo dire che la tonalità emotiva dell'angoscia consente all'esserci di non avere più a che fare con il contesto di senso nel quale ha vissuto fino a quel momento ma, più semplicemente, che essa conduce alla possibilità di approcciarsi ad una dimensione di senso prescindendo dalla pretesa di far corrispondere tale dimensione a quell'insieme di credenze e di significati che, secondo Carnap, renderebbero questo nuovo ambito dotato di senso, ovvero verificabile.

34 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54. A questo proposito cfr. quanto afferma Franco Volpi in un'intervista del 2005, rilasciata all'associazione «Asia», in cui egli sostiene che *Essere e tempo* si sviluppa alla maniera di «un'indagine che parte dalla vita e sulla vita si ripercuote, nel tentativo di orientarla verso la propria riuscita» («Asia – Associazione Spazio Interiore Ambiente», *Essere, tempo, esistenza. Intervista a Franco Volpi*. Dal sito <http://www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=508>).

2. Il nulla come “nulla di utilizzabile”

Una conseguenza importante della considerazione heideggeriana del ruolo della sfera emotiva nell’ambito dell’indagine filosofica riguarda il mantenersi o, nel caso opposto, il degradarsi e l’essere soggetti a contraffazione dei significati; più esplicitamente, si tratta del loro rimanere o meno all’interno dell’originario contesto di senso³⁵. La funzione specifica dei significati sarebbe dunque quella di far emergere non solo ciò che con essi è da intendere, ma, ad un livello più profondo, quel contesto di senso all’interno del quale si sono formati, e dunque quei particolari modi di esistere che li hanno incontrati e le modalità peculiari in cui ciò è accaduto e può nuovamente accadere.

Non si tratta dunque, come avviene nel pensiero di Carnap, di rispettare le regole della connessione tra significati singoli all’interno di un’auspicata correttezza logica e grammaticale ma, al contrario, si tratta di ripristinare l’esistenza effettiva che tali significati, seppur logori, portano con sé. Essi, infatti, non si rivelano significativi se considerati isolatamente: ciò che essi manifestano non può astrarre dal contesto di senso che fa loro da sfondo, pena la perdita, anche se solo parziale, del senso originario che quei significati esprimono³⁶. Così

35 Attraverso il termine «originario» intendo quell’insieme di rimandi in cui il singolo significato viene incontrato dall’esserci ed entra a far parte del progetto da cui quest’ultimo è costituito. Heidegger affronta esplicitamente la questione del possibile degradarsi dei significati nel § 33 di *Essere e tempo* dove, a proposito del passaggio dall’«in quanto» ermeneutico all’«in quanto» apofantico, egli afferma: «L’“in quanto”, nella sua funzione di appropriazione del compreso, non arriva più a cogliere una totalità di appagatività. Esso è tagliato fuori dalle sue possibilità di articolazione dei rapporti di rimando propri della significatività costitutiva del mondo ambiente» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 149).

36 A proposito della possibilità dei significati di logorarsi e di perdere il loro senso originario, ritengo particolarmente interessante rilevare la vicinanza di temi tra alcuni passi del § 33 di *Essere e tempo* su *L’asserzione come modo derivato dell’interpretazione* e il § 5 c) del corso, appena tradotto in italiano, intitolato *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, tenuto da Heidegger a Friburgo nel semestre estivo del 1920. In particolare in questo paragrafo, Heidegger tenta di far emergere come la filosofia sia sempre «un momento dell’esperienza effettiva della vita» e, a tale scopo, pone in evidenza l’importanza di un’analisi accurata dell’originario contesto di senso di questa stessa esperienza. Ma tale analisi si rivela problematica proprio in riferimento ad una caratteristica fondamentale dell’esperienza effettiva che qui Heidegger indica come il «logorarsi della significatività» e che nel § 33 di *Essere e tempo* svolgerà un ruolo cruciale. Così leggiamo nel § 5 c) su *Filosofia ed esperienza effettiva della vita* appartenente al corso estivo del 1920: «Essa [il logorarsi della significatività] non è uno scomparire ma un logorarsi, cioè un passaggio della significatività allo stadio e alla modalità della non-originarietà, in cui l’autenticità dell’attuazione e il rinnovamento dell’attuazione vengono meno, i rapporti stessi si allentano e “ad essere oggetto di interesse” è solo il contenuto stesso della significatività, non più posseduto in modo originario. Il logorarsi non ha niente a che fare con “il perdere qualcosa dalla memoria”, con il “dimenticare” o con il “non nutrire più interesse per”. Il contenuto dell’esperienza effettiva della vita si stacca dal rapporto esistenziale ad altri contenuti; ciò che si stacca si mantiene in una condizione di accessibilità; l’accessibilità stessa, però, può, a sua volta, logorarsi come un carattere di senso del rapporto e trapassare alla condizione di semplice utilizzabilità. (“logorarsi”, “trapassare” ecc. sono concetti esistenziali)» (M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in GA, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993; tr. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 37). Per tali motivi cfr. anche la postfazione

leggiama in uno dei pochi passi davvero esplicativi riguardo il linguaggio presenti in *Essere e tempo*:

L'ente mantenuto nella sua pre-disponibilità, ad esempio il martello, è innanzi tutto utilizzabile come mezzo. Se questo ente diviene "oggetto" di un'asserzione, fin dal principio si attua con la proposizione asseverativa un mutamento nella predisponibilità. L'*utilizzabile* che costituiva il conche dell'aver a che fare, del manipolare, diviene l'"intorno-a-che" dell'asserzione manifestante. La pre-visione tende a scorgere nell'utilizzabile una semplice-presenza. *Mediante* questo modo di vedere e *per* esso, l'utilizzabile è velato come utilizzabile³⁷.

Innanzitutto ritengo che quanto Heidegger afferma relativamente all'ente utilizzabile non sia in alcun modo riducibile a ciò che va inteso strettamente come strumento fisico, ma debba essere esteso ad un discorso più ampio concernente i significati in generale. L'utilizzabilità, infatti, non riguarda gli enti primariamente in quanto oggetti, ma in quanto rinvii di senso i cui rapporti coincidono con lo specifico orizzonte che si configura come condizione di possibilità della situazione storico-fattizia in cui l'esserci si trova ad essere. Peraltro Heidegger sviluppa tali considerazioni poco prima di affrontare il tema dell'asserzione e, in modo particolare, del ruolo che essa riveste nella sua funzione comunicativa. Attraverso tale analisi emerge in modo chiaro il pericolo insito nella modalità della trasmissione e della comunicazione di «un ente che si è manifestato nella sua determinatezza»³⁸, qualora tale trasmissione si trasformi in chiacchiera perdendo, in tal modo, il suo senso autentico.

Ciò che secondo Heidegger costituisce il tratto fondamentale della comunicazione sta precisamente nel tentativo di «compartecipare all'altro il proprio essere-per», ovvero il proprio essere-presso il mondo e dunque l'essere costitutivamente presso l'ente intramondano che in esso si incontra. Tuttavia, nel passaggio da una dimensione comunicativa ad un'altra è possibile che tale legame fondamentale vada perso, o meglio venga occultato, e si trasformi nel mero oggetto di un'asserzione. Inoltre, la trasmissione continua del proprio legame con un determinato ente o significato può avvenire, e avviene per lo più, lontano dall'ente cui ci si riferisce e dal contesto di senso in cui originariamente il legame si è venuto a manifestare.

Ciò che si perde all'interno di tali passaggi coincide con l'ambito che Carnap intende escludere dalla riflessione filosofica, ovvero con l'insieme di relazioni e interconnessioni inscindibilmente legate alla concretezza e alla fatticità di un singolo che, in quanto tale, non può astrarre dal suo essere inevitabilmente gettato in e condizionato da un contesto di senso che determina significativamente le proprie scelte, opponendo resistenza ad ogni possibile tentativo di oltrepassare la propria situazione ermeneutica.

In secondo luogo, mi sembra di poter rintracciare proprio nel passaggio precedentemente evidenziato il derivare, in ambito linguistico, dell'atteggiamento teoretico-speculativo dalla

di Costa, curatore dell'edizione italiana in M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., pp. 171-181.

37 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 194.

38 In ciò si veda il legame che l'asserzione intesa come comunicazione mantiene con gli ulteriori significati di asserzione che Heidegger individua, nel § 33 di *Essere e tempo*, nella manifestazione e nella predicazione.

modalità pratica dell'avere a che fare con il mondo³⁹. L'essere dell'utilizzabile, infatti, si trasforma in semplice presenza e perde parzialmente il suo essere radicato in un contesto significativo che lo rende strettamente legato con il progetto all'interno del quale entra a far parte. In questo senso Heidegger parla di un cambiamento del mezzo che va dall'utilizzabilità alla semplice presenza, ovvero dall'essere il "con-che" dell'avere a che fare, proprio dell'esserci, al diventare l'"intorno-a-che" dell'asserzione manifestante, proprio dell'ambito della semplice presenza. Ed ancora in questo senso va considerato il mutamento della pre-disponibilità, ovvero di quel possesso implicito di un complesso di significatività che consente all'esserci di orientarsi nel mondo, e che mostra la sua centrale importanza nel momento in cui, attraverso l'analisi del nulla e della tonalità emotiva dell'angoscia, esso consente o meno all'esserci di accedere ad un determinato orizzonte di senso.

L'ente scoperto si manifesta dunque in modo primario non come un oggetto semplicemente presente ma come un utilizzabile che entra a far parte del progetto dell'esserci e che, proprio per questo, viene incontrato nella via che quest'ultimo percorre; d'altro canto, ad una riflessione più profonda, anche l'asserzione non risulta essere originariamente una semplice presenza, ma si rivela nella modalità di un utilizzabile in quanto consente di partecipare all'altro l'ente scoperto, e il legame che con esso si intrattiene.

Il presente quadro, però, cambia in modo significativo attraverso la continua trasmissione in cerchie sempre più ampie di comunicazione e mediante il progressivo allontanamento dal contesto originario di senso in cui la scoperta è divenuta possibile. Come afferma lo stesso Heidegger,

l'asserito, 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. L'asserito può essere "riferito". L'ambito dei compartecipi che vedono si allarga. Ma proprio qui nasce la possibilità che, nel riferire, il già manifesto venga nuovamente coperto, benché il sapere e il conoscere scaturenti da tale sentir-dire continuino ad essere riferiti all'ente stesso e non a un "senso corrente" su cui si "conviene"⁴⁰.

39 Tale passaggio viene esplicitamente affrontato nel § 16 di *Essere e tempo* attraverso i modi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza. Inoltre, sul derivare dell'atteggiamento puramente cognitivo da una dimensione originariamente pratica concernente un essere concreto vivente, cfr. anche Friedman, il quale pone chiaramente in rilievo come, a livello linguistico, ciò avvenga nella trasformazione dell'«in quanto ermeneutico» in «in quanto apofantico», trattata nel § 33 (su *L'asserzione come modo derivato dell'interpretazione*) di *Essere e tempo*. Friedman, nel suo contributo relativo al rapporto tra Carnap e Heidegger fa notare come, pur essendosi entrambi formati in ambito neo-kantiano, essi finiscano per orientarsi verso direzioni nettamente contrastanti che hanno contribuito notevolmente a delineare l'opposizione contemporanea tra filosofia analitica e filosofia continentale. Per tali motivi cfr. M. Friedman, *Overcoming metaphysics: Carnap and Heidegger*, in R.N. Giere/A. W. Richardson, *Origins of logical empiricism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, pp. 45-79; cfr. in particolare pp. 59-64, 69-70. Il saggio di Friedmann è stato tradotto in italiano ed è ad oggi reperibile in M. Friedmann, *La filosofia al bivio*, cit., pp. 21-35.

40 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 191. E ancora: «e poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso comunica non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la *ripetizione* del discorso. Ciò che è stato detto come tale si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice. In questa diffusione e in questa ripetizione del discorso, nelle quali la incertezza iniziale in fatto di fondamento si aggrava fino a diventare infondatezza, si costituisce la chiacchiera»

A questo punto, tentiamo di comprendere se è possibile rintracciare, nella riflessione heideggeriana, una via che consenta di uscire dall'occultamento tipico di una determinata pre-visione che, come Heidegger sottolinea nel passo sopra citato, «tende a scorgere nell'utilizzabile una semplice-presenza»; se una simile via si offre alla comprensione dell'esserci, diviene possibile ritornare a quell'originario contesto di senso che fa da sfondo a ciascuna scoperta e a ciascuno specifico significato e che, nella ripetizione impropria e nella chiacchiera rassicurante, sbiadisce e si logora.

Nella prolusione del 1929 intitolata *Che cos'è metafisica?* Heidegger riprende il nodo problematico che aveva costituito il tema centrale dei §§ 40 e 68 b di *Essere e tempo*, concernenti l'angoscia, il nulla e lo spaesamento. L'aspetto interessante sta nel fatto che, per Heidegger, l'angoscia si rivela come la sola strada in grado di condurre verso una dimensione genuina della scoperta, lontana dall'imposizione preliminare del privilegio di una particolare modalità d'essere (in questo caso della semplice presenza) e capace di restituire all'esserci un senso radicalmente diverso da quello che inerisce agli enti utilizzabili e agli oggetti intesi come mere cose sussistenti.

Ciò vuol dire che, mentre nel pensiero di Carnap il «sentimento della vita» deve essere espulso dalla riflessione filosofica in difesa di un'astratta correttezza logica e di una conformità a presunti dati di fatto dell'esperienza cui la filosofia, per essere tale, deve attenersi, nella prospettiva heideggeriana la dimensione emotiva (*Befindlichkeit*), rendendo instabile ogni validità considerata assolutamente certa e ogni convinzione reputata indubitabile, apre la via ad un'indagine filosofica intesa come decostruzione critica dei presupposti acriticamente assunti e come costante esercizio del «disabituarsi all'ovvio»⁴¹. In modo particolare,

(M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 207). Sempre riguardo la possibile contraffazione dei significati cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 268. A questo proposito ritengo interessante rilevare la consonanza di temi tra la distinzione heideggeriana concernente una comunicazione fondata sul sentito dire o, all'opposto, sull'appropriazione genuina del fenomeno, e le riflessioni di Paci sulla «vera società» intesa come scaturente dalla comunità delle persone e non dalla «collettività meccanica degli individui». Per questi motivi cfr. E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo* [1950], Bompiani, Milano 1988, in particolare pp. 16-43.

- 41 Per quanto concerne la distinzione heideggeriana tra un'appropriazione genuina del fenomeno e il coprimento di quest'ultimo, scaturente dalla rassicurante ovvietà del modo di essere quotidiano, cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 15, 35, 370-371. A questo riguardo, condivido le interessanti osservazioni di Lazzari relative alla problematica dell'"inizio della filosofia" nel pensiero di Heidegger, e alla differenza significativa che tale impostazione presenta rispetto a quella husserliana, in cui tale inizio è reso possibile dall'*epoché*, attraverso cui si realizzerebbe un mutamento dell'atteggiamento proprio dell'essere umano da naturale a fenomenologico. Prima della pubblicazione di *Essere e tempo*, il fenomeno che, nel pensiero di Heidegger, rende possibile tale inizio è rappresentato dalla *Bekümmernung*, una sorta di contromovimento che si dirige dalla parte opposta rispetto alla tendenza innata dell'Esserci a «scadere al mondo» e a interpretarsi sulla base di esso: «L'esperienza fondamentale della "preoccupazione" [*Bekümmernung*] assume così la valenza di indicare la motivazione del movimento per cui la filosofia si istituisce in un rapporto di rivolgimento rispetto alla tendenza da cui la vita è essenzialmente animata, ovvero alla sua inclinazione a cadere nelle significanze oggettive del mondo-circostante e ad interpretarsi alla luce riflessa di queste. Heidegger sembra così inserire il problema husserliano di un inizio radicale del filosofare all'interno di una ontologia dell'essere della vita fattizia e delle sue "motilità" di fondo» (R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger* (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask), Franco Angeli, Milano 2002, p. 158). Per quanto riguarda *Essere e tempo*, risulta molto interessante la tesi secondo cui il ruolo precedentemente assunto dalla *Beküm-*

la situazione emotiva eminente dell'angoscia consente all'esserci di prendere le distanze da ciascuna logica prestabilita e da ogni possibile impostazione che si fondi sul senso sbiadito della trasmissione impropria tipica del "sentito dire", e che non faccia i conti con il contesto originario di significatività, ovvero con la fatticità dell'esistenza, e delle esistenze, che i significati possono portare ad espressione.

Il fatto che tale presa di distanza da parte dell'esserci non sia né volontaria né consapevole, se per consapevole si intende l'afferramento chiaro e distinto della stessa situazione emotiva, aiuta a comprendere la potenza straniante e destabilizzante propria dell'angoscia; nella prospettiva heideggeriana, infatti, essa isola l'esserci facendo sì che quest'ultimo perda ogni appiglio nei confronti dell'abituale dimensione significativa, gli impedisce di utilizzare le normali griglie interpretative e non gli consente di comprendersi a partire da esse. Attraverso l'angoscia e il conseguente senso di spaesamento, l'esserci scopre se stesso come instabile e indeterminato: esso non trova definizioni in grado di cogliere il suo essere costantemente trascendente nella modalità del *Seinkönnen* («poter-essere»).

In tal modo, la radicalità della differenza tra il modo di essere dell'esistenza e le modalità dell'utilizzabilità e della semplice presenza diviene accessibile all'esserci stesso e, come tale, non solo rende possibile l'accesso a nuovi orizzonti di senso, ma si rivela essere la condizione di possibilità per un'interpretazione ulteriore e più esplicita di quel modo di essere che, in prima battuta, risulta all'esserci così lontano e così altro da sé. Il senso sbiadito che normalmente si attribuisce all'ente nella sua totalità sprofonda nell'inquietante insignificatività; l'esserci scopre la possibilità di oltrepassare la propria prospettiva in direzione di una situazione ermeneutica altra. Nel § 40 di *Essere e tempo* Heidegger affronta la questione come segue:

Ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo. Ma questo nulla di utilizzabile, l'unico che il discorso preveggenze quotidiano comprende, non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda nel "qualcosa" di assolutamente originario, nel *mondo*. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*⁴².

La critica carnapiana al concetto di nulla come privo di senso muove da presupposti che non colgono il senso autentico del nulla come «nulla di utilizzabile», il quale si differenzia radicalmente da un nulla totale o da un nulla assoluto, inteso come vuoto e come mera mancanza d'essere; lungi dal costituirsi in opposizione all'essere, il nulla, nel pensiero di

merüng venga successivamente svolto dalla particolare situazione emotiva dell'angoscia (*Angst*): «A noi sembra che la funzione della *Bekümmernis*, di costituire nella vita stessa l'inizio del filosofare, sia successivamente riassorbita dal fenomeno dell'"angoscia". [...] l'angoscia costituisce infatti una schiusura privilegiata dell'essere-nel-mondo, nella misura in cui singolarizza l'esserci e lo toglie dallo scadimento. Essa realizza sul piano della dinamica emotiva del "trovarsi" [*Befindlichkeit*] dell'esserci quella conversione metodica alla filosofia, che nella fenomenologia husserliana era riservata all'*epoché*, intesa come un atto di libertà immotivato dal punto di vista mondano, e che nelle sue prime lezioni Heidegger spostava sul piano della ricerca di un'esperienza fondamentale della vita fattizia» (ivi, p. 159).

42 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 228-229.

Heidegger, si manifesta come un modo d'essere fondamentale, ovvero come la peculiare modalità d'essere di quell'ente del tutto particolare che si distingue dagli altri enti proprio perché trascende costantemente ogni contenuto e ogni mera sussistenza, e si determina come progetto gettato e deietto.

Quello che Carnap non può accettare è che non solo tale nulla non consente di essere scisso dalla dimensione umana cui ogni indagine filosofica, in quanto tale, non può non relazionarsi ma, ad un livello più profondo, esso si manifesta come la condizione di possibilità di ogni ulteriore interpretazione del nulla, inclusa la propria, secondo la quale esso risulta insensato poiché non corrisponde a dati di fatto dell'esperienza e poiché contraddice le regole di quella logica su cui si fonda la propria analisi⁴³.

Seguendo i risultati dell'analitica esistenziale, condotta in *Essere e tempo*, emerge come il "nulla di utilizzabile" non è altro che il modo di essere dell'esserci stesso, ovvero quell'atteggiamento originariamente pratico da cui l'osservazione teoretica e oggettivante scaturisce come modalità derivata. Tale dimensione emerge attraverso il dileguare della totalità dell'ente⁴⁴, ovvero nel momento in cui l'esserci si sente minacciato da un certo modo di essere che non corrisponde né all'utilizzabilità né alla semplice presenza. Proprio a questo punto l'esserci avverte la presenza di un modo di essere altro da quello che, fino a quel momento, aveva considerato essere il proprio: esso scopre l'indeterminatezza «del nulla e dell'in-ness-luogo» come la modalità d'essere peculiare del proprio essere-nel-mondo.

La tonalità emotiva dell'angoscia riveste pertanto un ruolo fondamentale, in quanto essa va a riprendere l'esserci dalla sua tendenza ad immedesimarsi con l'ente utilizzabile e con la mera sussistenza. Essa fa sì che la sicurezza di ciò che è ritenuto ovvio e la familiarità con una determinata interpretazione dell'essere sprofondino nell'insignificatività, lasciando all'esserci la possibilità di interpretarsi a partire da se stesso ed impedendogli di assumere in modo acritico un pre-possessione, una pre-visione ed una pre-cognizione temporaneamente dominanti.

A differenza del nulla come pseudoconcetto, il nulla inteso in senso heideggeriano sfugge all'analisi carnapiana poiché questa muove dall'interpretazione dell'essere come ciò che sussiste e che, mantenendosi presente e disponibile, può essere contemplato, definito e successivamente sottoposto a criteri empirici di verifica. L'atteggiamento osservativo-oggettivante, dal quale scaturisce quella che Heidegger indica come la concezione tecnico-scientistica del linguaggio, comprende l'essere in questa precisa maniera e, di conseguenza, non può incontrare il nulla nella modalità del nulla di utilizzabile pur essendo, in quanto atteggiamento derivato, da quello scaturente.

43 Proprio perché ritengo che Carnap e Heidegger muovano da presupposti radicalmente diversi in direzione di fini altrettanto differenti, mi trovo in disaccordo con quanto afferma Stone relativamente ad una comunanza di scopi tra il pensiero di Carnap e quello di Heidegger i quali, secondo tale interpretazione, starebbero entrambi reagendo in modo simile ad un comune *background* intellettuale. Stone sostiene inoltre che Carnap avesse compreso bene il metodo heideggeriano e che, ritenendolo non corretto, criticasse Heidegger in quanto credeva che quest'ultimo stesse portando avanti in modo logicamente scorretto il loro comune obiettivo che, secondo Stone, coinciderebbe con una critica alla fenomenologia husserliana. Cfr. A. Stone, *Heidegger and Carnap on the overcoming of metaphysics*, in S. Mulhall, *Martin Heidegger*, Ashgate publishing, Aldershot – Burlington 2006, pp. 217-244.

44 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 53.

Non tener conto del nulla nella modalità del nulla di utilizzabile significa non tener conto dell'esserci e, cosa ancor più carica di conseguenze, non tener conto del tratto fondamentale che distingue l'esserci da ogni altro ente: il suo essere costitutivamente trascendente e dunque il suo essere irriducibile alla mera sussistenza.

Il tentativo carnapiano di ridurre la questione del nulla a mero pseudoproblema si scontra con la potenza destabilizzante di tale dimensione e con l'originarietà che Heidegger le attribuisce rispetto a ciascuna operazione logica determinata. Emerge in tal modo, attraverso il differire radicale dei possibili orizzonti di senso, come la possibilità di considerare o di non considerare il nulla, nella modalità del nulla esistenziale, determini situazioni interpretative essenzialmente differenti e, per molti aspetti, incompatibili.