

La libertà della necessità oltre la resistenza dello sguardo.

Notazioni su un confronto tra Heidegger e Hegel

di
Leonardo Mattana

1. Premessa; 2. *Faktizität* vs *Wirklichkeit*. Alcuni dispositivi del giovane Heidegger; 3. Il problema dello sguardo residuale in Heidegger; 4. L'oggetto mancato della *Zubandenheit*; 5. Conclusione

1. Premessa

Tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo, le proposte filosofiche, seppur d'indirizzo diverso e talvolta contrastante, sembrano avere un'esigenza comune. I grandi sistemi nati a partire dall'idealismo tedesco e la commistione con il rapido progresso scientifico e soprattutto tecnologico mettono al centro del dibattito filosofico un bisogno in parte inedito; ovvero, determinare il valore dell'esperienza, o meglio delle forme dell'esperienza. Si tratta di tracciare i limiti del campo d'esperienza, considerando il rischio di un'ipertrofia delle forme dell'esperienza stessa. Diventa imminente il senso della possibilità di una catastrofe legata allo strabordare delle potenzialità dell'*homo technologicus* e, con la prima guerra mondiale, tale presentimento diventa una realtà.

Tra tutti i filosofi che sentono l'urgenza di una riformulazione delle forme dell'esperienza, abbiamo scelto di trattarne uno che invece s'impegna in un confronto più serrato con la tradizione. Stiamo parlando di Heidegger, e in particolare del suo primo periodo, sino a *Sein und Zeit*. Successivamente, egli si occuperà più direttamente delle questioni legate allo sviluppo tecnologico (basti pensare a *La questione della tecnica*) ma la nostra scelta non è casuale: proprio per evitare di condizionare la questione della critica alle forme dell'esperienza con argomenti troppo legati al sentire culturale e contingente, abbiamo voluto verificare la proposta alternativa nel momento di maggiore confronto con la tradizione. Il tema del presente lavoro sarà incentrato sulla costruzione/distruzione del soggetto nello Heidegger sino a *Essere e Tempo*, attraverso la controproposta retrospettiva (ma fondamentale in quanto a rapporto con la tradizione) di un autore decisivo per Heidegger stesso: parliamo di Hegel, di cui riprenderemo alcuni momenti che si collegano tematicamente a quelli heideggeriani.

L'intenzione di fondo è vagliare una proposta ormai definibile come classica e che ha certamente marcato tendenza nel dibattito filosofico del XX secolo attraverso strumenti di un autore come Hegel, ancora più classico e che però si può mostrare ancora attuale.

2. *Faktizität* vs *Wirklichkeit*. Alcuni dispositivi del giovane Heidegger.

La critica intorno al valore dell'esperienza e delle sue forme si muove intorno all'esigenza fenomenologica di rispettare lo statuto delle cose stesse, di afferrarne l'essenza senza tradirne la

concretezza. La premessa heideggeriana di una coappartenenza originaria del soggetto e il mondo, del *Dasein* e l'*Umwelt*, costituisce quello che viene definito come fatticità. *Faktizität* deriva da *Faktum*, diversamente da effettività che proviene da *effacere*, e quindi implicherebbe una causa, un'azione del soggetto sull'oggetto. L'orizzonte fattico, nelle intenzioni heideggeriane, sarebbe il luogo a partire dal quale la relazione con l'oggetto si costituisce dall'interno, senza la preminenza arbitraria del soggetto.

Ora la prima questione che ci possiamo chiedere è se tale intenzione sia radicalmente nuova oppure non condivida un terreno comune con una certa tradizione, e in particolare con Hegel. Possiamo cominciare a dire che lo stesso Heidegger riconosceva un terreno comune con Hegel, che non si traduce tanto in una proposta comune quanto in una sfida condivisa. In entrambi la volontà di afferrare la concretezza della realtà non si traduce in esaltazione della soggettività. Infatti il *Dasein* heideggeriano non è l'uomo (o almeno non lo è in nome della sua umanità) così come il soggetto hegeliano nella sua compiutezza non è l'uomo ma il *Geist*. Inoltre entrambi seppure per vie diverse negano l'esistenza di un limite (kantiano) tra un mondo fenomenico e un Assoluto inconoscibile. Certo, vi è un punto dove il lessico (e non solo) diverge profondamente: diversamente da Hegel, per Heidegger la totalità dell'esperienza fattiva si dà nella finitezza, là dove per Hegel sono proprio le forme del pensiero finito che devono essere superate. In parte, possiamo ricondurre tale differenza anche ai rispettivi contesti culturali. Per Hegel, la finitudine del pensiero s'identificava con le filosofie della riflessione, per Heidegger, la configurazione di un pensiero infinito voleva dire allontanarsi dalla vita fattiva. Se provassimo a sintetizzare questa differenza in una frase potremmo dire che per Hegel, la realtà come *Wirklichkeit* sta al di là di un limite (che è dato dal superare delle cause su ciò che viene prodotto), mentre per Heidegger la realtà come esperienza fattiva sta al di qua di una sua spartizione, dandosi propriamente nel limite, nella soglia, che costituisce l'essere al mondo del *Dasein*.

Quando Heidegger parla di una scienza pre-teoretica, si riferisce a qualcosa che viene prima della separazione tra teoretico e non teoretico, quindi prima di ciò che viene prodotto a partire da tale divisione. L'operazione di Heidegger consiste nell'anticipare la separazione tra gli ambiti regionali del sapere, in un'origine che deve essere comune. Per Hegel, il problema è posto in termini molto diversi. Non che egli neghi un ambito di sapere non regionale, e non regionalizzabile, che è la filosofia; tuttavia il luogo della filosofia accade in un momento diverso della manifestazione dell'essere. Usando un'immagine, potremmo dire che Heidegger rimonta la corrente di un fiume per giungere al momento originario, mentre Hegel aspetta la maturazione del frutto per coglierlo nel migliore dei modi. Anzi, come sappiamo, Hegel sosteneva che la filosofia sorge con maggiore forza proprio nei momenti di transizione storica. Per Heidegger, in qualche modo, la filosofia è un atto di resistenza in un'epoca di crisi del proprio statuto, per cui essa, per salvarsi, è costretta a ripensarsi in modo radicale. Come afferma Bodei: «*la filosofia può sorgere infatti solo dove c'è crisi, mutamento, corruzione della naturalità dell'esistenza*»¹. Certo, la filosofia non resta passiva (come vorrebbe una lettura un po' ingenua della figura della civetta) ma accelera tale transizione e permette che i tempi maturino. Hegel e Heidegger guardano con occhi del tutto diversi al proprio presente e immediato futuro: fiducioso il primo, preoccupato il secondo.

Nella differenza tra un "al di là" ed un "al di qua" di quel limite dove situare l'esistenza, si tessono tutte le tensioni tra i due. Tali tensioni sono riconducibili proprio ad una delle questioni irriducibili della filosofia: ovvero la forma con la quale ci rapportiamo con ciò che ci sta di fronte, quella relazione che è la forma della nostra esperienza.

Ora, entrando propriamente nelle questioni dei nostri autori, il concetto di *fatticità* impone più problemi rispetto all'esperienza hegeliana perché sembra tratteggiare una relazione diversa tra soggetto e realtà. La relazione heideggeriana non deve essere di tipo sostanziale. Invece quando Hegel sostiene: «La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità Soggetto»², sta certo tratteggiando il compito della filosofia, quindi la relazione tra sostanza e soggetto, ma lo fa in una relazione che oblitera i relati, in un divenire. Essi si sono condizionati sino ad annullarsi e ciò implica che essi si sono influenzati, scontrati, nella ricerca di un risultato. Ora, Hegel vede in ciò una certa necessità per quanto riguarda l'avanzare del Soggetto sulla realtà, sino a farla propria e identificarsi con essa. Quello hegeliano è un pensiero della trasformazione radicale, al punto di assolvere (*sapere assoluto* appunto) le tracce, le provenienze, le origini di quanto confluisce, senza resti, nel risultato. È questo il compito ed il percorso della *Fenomenologia dello Spirito*. La relazione heideggeriana pretende sottrarsi a tale processualità che sconvolgerebbe la natura stessa dei relati. Il compito fondamentale di una filosofia che scardini la tradizione metafisica sarebbe quello di tenere aperta la possibilità, impedendone un'appropriazione del luogo dove essa accade. Agli occhi di Heidegger, la mossa hegeliana dell'aprire un ciclo, chiudendone un altro (dalla Natura alla seconda natura del *Geist*), non sarebbe che la più grande appropriazione da parte di un pensiero incurante della realtà concreta. E quindi per Heidegger la relazione diviene problematica in quanto il gesto che indirizza lo sguardo (il soggetto, il *Dasein*, ogni definizione diventa altamente problematica) verso la realtà (esperienza fattiva) deve essere circospetto al limite della sua inefficacia.

La discriminante tra i due in questa soglia, che definisce l'assenza del limite, in questa tensione tra l'al di qua e l'al di là, è la questione della mediazione. Infatti, un effetto, cioè il prodotto della realtà effettuale hegeliana, si dà a partire di un processo diveniente. Come abbiamo appena detto, una relazione che oblitera i relati. Per Hegel ciò accade perché è inevitabile che i termini della relazione entrino necessariamente in conflitto, quindi in una mediazione dialettica. Per Hegel, una datità pura e immediata è impossibile, se non, per così dire, a livello di esperimento, di finta metodica, come per esempio nei primi momenti della *Fenomenologia dello Spirito*. Heidegger invece si sforza proprio di trovare il luogo di una datità immediata e che tuttavia abbia la forza di uscire dal terreno di una filosofia della conoscenza. Se lo sviluppo del pensiero heideggeriano sia stato in grado di dare una risposta soddisfacente, è difficile dirlo. Per mantenerci nelle coerenze degli anni che stiamo trattando, dovremmo dire che il dispositivo del *Dasein* come luogo depositario di una datità originaria, intesa come il venire-incontro-di-un-mondo, necessita del sostegno della questione fondamentale, ovvero la ripetizione della domanda sull'essere e con essa la ripetizione di alcune esperienze della filosofia che possano riaprire il margine dove il *Dasein* può rintracciare la sua funzione di chiedente. Nei primi anni a Friburgo, Heidegger cerca ciò nelle lettere paoline, in Agostino, in un certo Aristotele. Questo implica però fare i conti con la tradizione filosofica precedente, inclusa quella che Heidegger continua a criticare. Heidegger non ha un rigetto netto,

non ha la stessa presunzione di Husserl quando sosteneva che la fenomenologia era l'unica filosofia autentica, e tuttavia, non può accettare di essere una tappa dentro il percorso (hegelianamente) già tracciato della storia filosofica della filosofia, vuoi perché la curva dei sistemi filosofici si colloca in un momento discendente, vuoi perché egli percepisce la necessità di un nuovo inizio che eviti gli errori prodotti da Descartes in poi³. Detto in un altro modo: può una ripetizione (della domanda dell'essere e delle esperienze ad esse connesse) riportare al centro originario proprio la questione ontologica, evitando la mediazione, e facendolo in modo autentico? In altre parole, la ripetizione della domanda non rischia di alimentarsi ugualmente nel medesimo dispositivo che tende a rifiutare, cioè ricuperare un'immediatezza a partire della determinazione di ciò che è immediato come immediato di un mediato?

In fondo lo stesso Hegel, nella sezione *Ragione* della *Fenomenologia*, sembra ritrovarsi in una situazione simile. Ovvero, dopo le prime sezioni (Coscienza e autocoscienza) dove la coscienza si trovava a barcollare incerta sui propri mezzi conoscitivi e poi a scontrarsi con le altre coscienze, ora la coscienza-ragione è come un uomo «ben installato nel mondo»⁴, convinta di avere di fronte a sé le cose così come sono. Tanto la Ragione osservativa che quella attiva (che culmina nella figura dell'anima bella) pensano di aver la vera realtà di fronte a sé come qualcosa che è lì a disposizione; come se il percorso che la coscienza ha compiuto non fosse altro che la riscoperta di un'unità originaria. Ma come il seguito dell'opera hegeliana dimostra, la questione è di tutt'altra natura. Anzi, più le figure insistono sulla conservazione di tale unità, più esse sono aporetiche e destinate a superarsi.

Il rischio per Heidegger non è quindi proprio di essere un'anima bella, che cerca un fondamento che è ormai scomparso? Fermiamoci un attimo prima di far precipitare Heidegger in un problema del quale di fatto uscirà (forse) almeno una decina di anni più tardi, attraversando un percorso che oltrepassa *Essere e Tempo*. Facciamo qualche passo indietro, e sviluppiamo il confronto a partire da alcuni argomenti. Infatti, cercheremo di evitare tale rischio attraverso la questione dell'indicazione formale, presente nel corso del '21 su San Paolo.

Come già prima dell'utilizzo di questo termine nel corso su Paolo, Heidegger, quando scriveva sull'oggetto, impiegava sempre il termine *Gegenstand* e non *Objekt*, che sta ad indicare propriamente ciò che ci sta di fronte come un *qualcosa in generale*. L'oggetto che interessa a Heidegger non è questa sedia, questa pietra o quell'albero, ma la loro posizione, il fatto che essi ci stiano di fronte e che noi teniamo un certo sguardo diretto verso di loro. L'intento è quello di rompere con le gerarchie categoriali. E sempre in quelle pagine su Paolo, Heidegger ci dice che nella totalità di senso del fenomeno, il senso del contenuto è quello che deve essere ridimensionato a favore del senso dell'attuazione. Quindi Heidegger non ci dice il contenuto di ciò che indichiamo formalmente ma ci dice che indichiamo sempre qualcosa, ovvero che il nostro sguardo ha sempre un certo orientamento. Ora, c'è un celebre passaggio della *Fenomenologia dello Spirito* che parla dell'indicazione di un punto in quanto tale. Hegel ne parla con ironia, quasi beffandosi del fatto che questa coscienza disorientata sia costretta a fissare punti nel vuoto.

Vien mostrato l'ora, questo ora. Ora; mentre esso vien mostrato, ha già cessato di essere. L'ora che è, è diverso da quello mostrato, e noi vediamo che l'ora consiste proprio in questo: nel non essere più mentre esso è; l'ora, come ci vien mostrato, è un già stato; e questa è la sua verità; esso non ha la verità dell'essere.⁵

Heidegger direbbe invece che in questo spostamento del qui e l'ora, vi è l'indice di una persistenza, che sta al di là della determinazione del contenuto; si tratterebbe, cioè, della posizione dell'oggetto, in quanto posizione, che determina l'orientamento dello sguardo. È quello che nell'opera hegeliana viene definito il *Noi* e che nella *Fenomenologia dello Spirito* viene, per così dire, epurato dalla dialettica⁶. Per Heidegger, il tentativo di sottrarsi a tale sguardo parte proprio dal metterlo in primo piano.

E in tal senso vi è un passo hegeliano che può, al di là del contesto diverso, venir incontro a Heidegger. Vediamo un passo della *Dottrina dell'essenza*:

Il fondamento è pertanto esso stesso una delle determinazioni riflessive dell'essenza, ma è l'ultima, o meglio, è soltanto questa determinazione che consiste nell'essere una determinazione tolta. La determinazione riflessiva, in quanto va a fondo, acquista il suo vero significato di essere l'assoluto suo contraccolpo in se stessa...Così l'essenza, nel suo determinarsi come fondamento, non proviene che da se stessa.⁷

Ora, la *Dottrina dell'essenza* è il momento che tocca la negatività più profonda della *Logica* hegeliana. Se noi provassimo a immaginare l'andamento del percorso logico come un grafico dove sono rappresentate le oscillazioni tra il positivo ed il negativo, potremmo disegnare un momento positivo (la *Dottrina dell'essere*) a cui segue una curva discendente (nella *Dottrina dell'essenza*), che però si arresta e riprende ad ascendere in un momento ben preciso. Quello del fondamento.

Se, come ci ricorda Hyppolithe, in un confronto kantiano, «la *Logique de l'essence correspond à l'analytique transcendentale, c'est l'entendement de l'être*»⁸, l'intenzione, nel momento in cui ci s'immerge nella logica dell'intelletto separatore, è quella di scavarne sino alla più profonda negatività, sino a svuotarlo in una determinazione che è vuota al punto di essere senza rimando. Questo è un momento molto importante e delicato nella *Logica* hegeliana. Insomma, se la logica è il regno delle ombre⁹, il fondamento ne è il momento più spettrale, dove tutta la negatività cade nella vuota essenza dell'intelletto. Tradotto dal rarefatto linguaggio hegeliano (o almeno agevolandolo), potremmo dire che nel fondamento l'essenza adempie al compito di trattenere nella propria identità la negatività che scinde. A partire da lì, si può giungere al mondo dell'esistenza. Hegel avrebbe sgomberato il campo dai residui dell'intelletto scindente, mandandoli a fondo nella figura del fondamento.

Ora, quello che possiamo dire, con cautela ma non di forma insensata, è che l'indicazione formale heideggeriana ripete un certo gesto della determinazione tolta del fondamento¹⁰. Ovvero, Heidegger quando individua lo statuto dell'indicazione formale si muove a partire da un grado d'irriducibilità della posizione dell'alcunché, del qualcosa-in-generale. Scrive Hegel: «Qui la mediazione, come ritorno a sé attraverso la negazione, è sparita; essa è semplice riflessione che appare in sé, e assoluto privo di fondamento»¹¹. Il fondamento è sfondamento, sottrazione del fondo, e da ciò come un contraccolpo sorge l'esistenza, dapprima nella figura dell'apparenza. Heidegger ripete in certa misura il gesto in quanto libera nell'indicazione il sostrato che sorregge la relazione di forma-materia. Per tutti e due si avrebbe a che fare con un qualcosa d'indeterminato e reso tale a partire da uno sgombero del campo, da un mandare a fondo ciò che impedisce il darsi

di un fenomeno nella sua totalità. In entrambi i casi vi sarebbe anche un contraccolpo, e tuttavia, in questo momento di apparente intesa, tra i due si manifesta una differenza irriducibile. L'indeterminato hegeliano del fondamento è tale perché, immerso nella più profonda negatività, non ha più nulla che sia determinabile; quello heideggeriano, più che un indeterminato è un pre-determinato (in assonanza con il pre-teoretico, non nel senso determinare a priori, ma appunto come uno stadio precedente alle determinazioni). Il contraccolpo heideggeriano, diversamente da quello hegeliano, quindi, oltre a problematizzare ulteriormente la situazione laddove quella hegeliana genera proprio lo slancio verso la realtà effettiva, trattiene qualcosa nella relazione stessa. Ovvero, la necessità di mantenere aperta la relazione rischia di rimanere come un resto, quindi paradossalmente la possibilità potrebbe essere tale solo nella condizione di una sua mancata espressione piena, riconfigurando un nuovo limite interno alla relazione. È come se restasse impigliata in quel "pre-" che garantisce la possibilità.

In realtà, anche il contraccolpo hegeliano presenta un resto. Come ben ci spiega Masullo:

Poiché nulla può essere senza fondamento e poiché d'altra parte il fondamento autentico non può avere in altro la sua ragione, il fondamento è tale solo se "duplicato". Insomma, se si vuole evitare un processo malamente infinito di continuo rinvio a un ulteriore fondamento, bisogna ammettere l'intrinseca struttura dialettica del fondamento¹².

Ma se è vero che in Hegel vi deve essere una ragione (ovvero la dialettica mossa dalla negatività) affinché dal contraccolpo emerga la realtà, è altrettanto vero che in questo momento la dialettica agisce non avvicinando ma separando, o meglio facendo scontrarsi violentemente l'esigenza di un pensiero all'altezza della realtà contro una disposizione del pensiero alla separazione della realtà stessa. E il contraccolpo nasce in questo, con un mandare a fondo il secondo elemento, di maniera definitiva.

Ora, paradossalmente è Heidegger a muoversi in un regno molto più lunare. L'indicazione formale non basta per definire un quadro concreto, ma soltanto a impedire che la possibilità della concretezza venga meno.

Heidegger apre al regno delle ombre come preliminare della fatticità, Hegel lo affronta nel momento in cui sta per abbandonarlo definitivamente, come se fosse un fondo che provoca un contraccolpo¹³. Per Heidegger, sarà solo a partire dello sviluppo delle conseguenze del concetto della cura, che questo mondo di ombre inizierà a dipanarsi e farsi concreto. Al momento però Heidegger rischia di trovarsi come la coscienza hegeliana, che dopo aver preso consapevolezza che ogni concreto si dà in un universale, perde il primo¹⁴. Come spiega Hyppolithe in riferimento al testo hegeliano: «*nous restons cependant toujours dans l'universel sans jamais pouvoir dire autre chose que de l'universel*»¹⁵. Ora venendo a un'altra tappa di questo ragionamento si tratta di vedere come entrambi giungono a esprimere la realtà, verificando come in questo si allarghi la profonda divergenza appena descritta.

Se con l'indicazione formale Heidegger non ha fatto altro che porre le basi di un sistema categoriale che rispetti la realtà e che si sviluppi dentro la vita fattiva, ora occorre che tale realtà assuma forme più concrete. Se Heidegger accusava la dialettica hegeliana di essere artificiosa e di

necessitare di un intervento esterno a essa che la mettesse in moto, occorre che dal formalmente indicato si passi a delle determinazioni in un modo coerente, senza che in fondo a tal passaggio si possa rivolgere la medesima critica che Heidegger rivolge alla dialettica.

3. Il problema dello sguardo residuale in Heidegger

Vorrei sviluppare il confronto su questo punto a partire da una definizione sulle categorie dell'Assoluto hegeliano tratto da un prezioso testo di Jean Hyppolithe: Le categorie della logica hegeliana sono «des expressions de l'Absolu lui-même»¹⁶. Ovvero, non generi dell'essere o semplici funzioni del pensiero, ma espressioni, potremmo dire interfacce che consentano all'Assoluto di manifestarsi. Ora, se il termine "assoluto" crea sicuramente qualche allergia a Heidegger, è però evidente che il carattere espressivo come metodo di conoscenza del reale viene pienamente abbracciato. Come diceva nel corso su Aristotele, la vita fattiva presenta un carattere d'inevitabile nebulosità; ora, ciò che consente una certa chiarezza (mai totale) è la possibilità che certe strutture intrinseche alla realtà si possano manifestare, esprimere, appunto. Espressione è usato in certa misura come sinonimo di inclinazione, di un venir-incontro del mondo. Ma possiamo vedere di maniera abbastanza evidente come il carattere dell'espressione sia del tutto diverso tra i due. L'espressione heideggeriana, in coerenza con l'approccio ermeneutico, ha a che fare con la possibilità di cogliere il carattere dell'incontro a partire di un rinvio. Le categorie hegeliane sono il risultato dell'Assoluto, sono espresse da e nell'Assoluto, più che esserne espressioni. Dopo il percorso della *Fenomenologia* e della *Logica*, le categorie hanno il senso di mantenere tale percorso ponendolo tuttavia in una situazione assoluta, nel senso di liberata dai legami precedenti. Potremmo dire che, intese in tal senso, le categorie hegeliane arrivano dopo per ordinare il lavoro fatto in precedenza dalla dialettica¹⁷. In Heidegger, il carattere espressivo ha proprio la funzione pre-liminare, cioè di tracciare i limiti tra i modi dell'essere della realtà stessa. Il rinvio e il movimento che genera il carattere espressivo è opposto. In Heidegger, il centro che raccoglie l'inclinazione della vita fattiva, ciò che trattiene e raccoglie le espressioni, è il soggetto inteso come *Dasein*. Quando Heidegger ripete con Agostino, «*quaestio mihi factus sum*» sta asserendo che in quel farsi domanda dell'io, affinché non resti un vuoto io come quello kantiano, esso ha accolto in sé il carattere mobile dell'esperienza fattiva. Se la realtà per Hegel sorge per opposizione e contraddizione della realtà stessa, con una tensione che diventa slancio¹⁸, in Heidegger l'io è attraversato dalla realtà, della quale percepisce il suo deflusso. Come già Heidegger spiegava riguardo all'esperienza paolina, il soggetto investito dalla *parousia* deve essere in certo modo passivo, e quindi di fronte alla molteplicità del reale, che è inassimilabile come tale, rimane investito. Tuttavia, dal momento che non può semplice abbandonarsi a tale situazione, il soggetto reagisce. Rimarca una mancanza, un'assenza di fondo. La vita defluisce, e noi con essa siamo portati in basso (lontani dall'Assoluto), e tuttavia facciamo resistenza, attrito.

«Nel *defluxus* la vita effettiva si forma da sé e per sé una direzione del tutto determinata delle possibili situazioni che si attende implicitamente nel *defluxus* stesso: *delectatio finis curae*»¹⁹. Se la coscienza hegeliana progredisce grazie al suo appetito, il soggetto heideggeriano comprende la realtà solo attraverso un certo distacco e una certa distanza. Se dal mondo non si può fuggire, come dice a più riprese Heidegger, gettarsi in esso con l'intenzione d'impadronirsene non è

nemmeno la soluzione. L'apprensione del prendersi cura mantiene l'esserci in questa ambiguità. Il prendersi-cura si pone come fondamento negativo, presa d'atto del defluire e della necessità di porre una certa resistenza. Potremmo dire che la realtà comincia ad apparire in modo concreto a partire dalla presa d'atto del suo disperdersi. Se anche alla coscienza hegeliana la realtà sfugge dalla propria presa, spingendola a installarsi nel mondo, il soggetto heideggeriano, nel rispetto delle premesse dell'indicazione formale, è spinto a insediarsi non nella realtà, ma nel rovinio stesso che ne è il controcampo.

A partire da ciò, potremmo giungere a una conclusione su cui spesso non si è insistito abbastanza. Se la relazione tra il soggetto e il mondo, non essendo nelle intenzioni heideggeriane un risultato e non essendo sostanziale, è il prendersi-cura stesso, permettendo di "volta in volta" di fare l'incontro del mondo, e se questo prendersi cura è il contraccolpo del soggetto di fronte al deflusso, dobbiamo trarne che il *Dasein*, in quanto luogo dell'espressione della cura, trattiene in sé la relazione stessa e nel contempo non si annulla nella relazione medesima. Detto in un altro modo, l'Esserci pur consapevole di dover accettare il rovinio, quindi calandosi nella vita fattiva, non rinuncia a conservare uno sguardo esterno. Ovvero esso nel suo rinvio verso il suo farsi domanda trattiene in sé una certa intimità con ciò che genera la relazione del prendersi cura.

Come evidenzia J-L. Marion:

L'advocation du Dasein, conformément au caractère de mienneté (Jemeinigkeit) de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom personnel: "je suis", "tu es". Le Dasein ne saurait être lui-même, à savoir celui qui a en propre de se mettre en jeu comme étant avec l'être pour enjeu, qu'à titre personnel²⁰.

Dover sempre includere il pronome personale implica tracciare sempre una demarcazione che permetta a quel soggetto di avere un esterno. Certo, il soggetto heideggeriano fa incontro del mondo di volta in volta e tuttavia questo dispositivo, che impedisce in certa misura l'appropriazione del mondo che gli si fa in-contro, non riesce a evitare che vi sia sempre un resto al di là della relazione. Un resto che può tradursi in uno sguardo, in un'ombra di un io senza contenuto, pura posizione, e che però resta esterno alla vita fattiva che pretenderebbe di interpretare. È come se un certo ego (molto cartesiano in questo) inviasse un *Da-sein* sul fronte dell'esperienza. La coscienza hegeliana della *Fenomenologia* a stento potrebbe rivendicare qualsiasi tipo di *Jemeinigkeit*; appena essa esce dalla sezione che l'è propriamente dedicata essa si trova ad affrontare un mondo storico, un mondo degli altri, senza alcuna "protezione". Hegel vuole giungere al di là del finito, quindi al di là delle forme individuali. È chiaro quando alla fine dell'introduzione della sezione «Autocoscienza», Hegel scrive:

Essendo un'autocoscienza l'oggetto, esso è tanto Io, quanto oggetto. Così per noi è già presente il concetto dello spirito...Io che è Noi, e Noi che è Io. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, muovendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità²¹.

In questo momento dell'opera la coscienza deve affrontare proprio lo scontarsi con delle coscienze uguali a lei, deve aprirsi al mondo storico. Ciò comporta che essa ancora non sa del risultato di tale

momento, ma per noi che abbiamo un retro-sguardo su tutto il percorso, è chiaro che essa oramai è destinata a diventare il Noi del *Geist*. Essa è ancora in quanto Io e anche come oggetto, ma quel sapersi ancora Io è dovuto al fatto che essa deve affrontare ancora l'appetito e il riconoscimento. Ovvero, essa deve ancora rivendicare la sua identità, ma si tratta solo di uno stadio dialettico. È ben evidente che il suo sapersi come Io, per Hegel, è piuttosto una mancanza.

Infatti, più avanti il testo recita così: «Di conseguenza lo spirito è l'assoluto, reale essenza che sostiene se stessa. Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo»²². Cioè analogamente a quanto abbiamo detto prima riguardo al carattere di espressione della categoria dell'Assoluto (li eravamo nella Logica), anche qui, ora che il risultato dello Spirito è raggiunto, Hegel rimarca che le figure precedenti, viste a partire dallo sguardo complessivo del Sapere Assoluto (del *per noi*, appunto), non avevano altro compito che quello di permetterci di arrivare a saperci come Spirito. Quindi, queste figure, non solo non trattengono un carattere fondativo e meno che mai una qualsiasi intimità o confidenza con il gesto che le ha poste in quella condizione di erranza; ma addirittura, dice Hegel, in fondo, esse non avrebbero mai avuto un proprio modo di essere, ma appunto sarebbero state solo delle astrazioni. Siamo proprio agli antipodi di Heidegger, per cui il *Dasein* si dà al suo-essere-nel-mondo proprio a partire da un privilegio ontologico che gli è costitutivo, esso è niente altro che l'ente per cui ne va di stesso, in un essere destinatario e chiedente nello stesso tempo²³.

Certo, l'obiezione che si può fare a questo ragionamento è che l'accostamento tra il *Dasein* e la coscienza hegeliana così come intesa nei primi momenti della *Fenomenologia dello Spirito* sia un paragone illecito ed affrettato. Tenendo conto del fatto che le figure della certezza e della percezione si prendono gioco soprattutto delle filosofie della riflessione e dell'intelletto (quella kantiana, *in primis*), schiacciare il *Dasein* su tale quadretto, tratteggiato da Hegel in modo piuttosto macchiettistico, non renderebbe giustizia allo sforzo heideggeriano.

Tuttavia dobbiamo innanzitutto rimarcare come in questa sfida di superare i limiti dell'intelletto, entrambi vedano nella storicità il punto di fuga. O meglio, vedono come il mondo della vita si possa dare solo come mondo storico. Espresso in altri termini, le esperienze iniziali della coscienza hegeliana si fermano all'individuale concreto, successivamente passano all'universale astratto, dove rischia proprio di incartarsi il soggetto heideggeriano, e infine puntano all'universale concreto, che è anche l'obbiettivo di Heidegger (seppure con un lessico diverso), attraverso la temporalità. Solo che nel momento in cui Heidegger tenta il salto, manca il colpo (*Essere e Tempo* resta interrotto proprio su questo passaggio), mentre Hegel fa esplodere un mondo di relazioni esponenziali proprio nel passaggio dalla coscienza all'autocoscienza²⁴. Ora, al di là dell'incompletezza di *Essere e Tempo*, c'è un motivo più profondo che ci spinge a dubitare dell'intento heideggeriano. Il *Dasein* si dà a partire dall'espressione (dal disagio, potremmo dire) del modo di essere gettato nel deflusso e nel rovinio. Cioè pretenderebbe di aprirsi al mondo, affermando l'irrimovibilità della propria posizione e raggiungendo l'autenticità in completa solitudine. Pretenderebbe di descrivere un mondo a colori, rimanendo dal bianco e nero. Anche la figura del *Mitsein*, comparsa già nei corsi friburghesi e meglio determinata in *Essere e Tempo*, appare in fondo una derivazione del *Dasein* nel suo incontro originario ed esclusivo con il mondo. Invece, Hegel, in quello straordinario momento di rilancio che è la lotta per la libertà e il riconoscimento, non fa altro che generare una molteplicità

di origini. Cancella ogni possibilità di un approccio "archo-sofico" al mondo storico della vita. Altrimenti il rischio è che i *Dasein* non significhino reciprocamente niente più che degli enti qualsiasi²⁵, come sottolinea anche Barbaras: «*le sujet est à la fois autre et le même que les étants intramondains, dès lors que, comme eux, il fait partie du monde*», e tuttavia «*on ne voit pas comment le Dasein peut avoir quelque chose de commun avec les autres étants*»²⁶.

Su un altro tornante, stiamo tornando a chiederci perché mai il *Dasein* dovrebbe aprirsi al mondo, se non riesce a vederlo che come un qualcosa che sta lì davanti, perennemente sommerso nelle ombre. Quindi non è un abuso dire che nel momento dell'analitica esistenziale, il *Dasein* non raggiunge più risultati che nei primi momenti della coscienza hegeliana, in quel cammino verso quell'universale concreto che è la meta di entrambi²⁷.

Ora paradossalmente potremmo chiederci se in fondo il dispositivo heideggeriano, con l'insistenza sulla *Jemeingkeit* nella sua solitudine, non rappresenti un residuo più umanista rispetto all'esplosione dell'intersoggettività hegeliana. Al di là del fatto che il *Dasein* non corrisponde all'uomo, come spesso Heidegger ripete, in realtà vi è un altro problema, a cui abbiamo già accennato. Il resto che permane fuori dalla relazione che fonda, è l'indice di uno sguardo che rimane tale, impotente e condannato a restare esterno. Se «*l'essere dell'Esserci si rivela come Cura*»²⁸, il fondo dell'esserci rimarrebbe ontologicamente indeterminato²⁹. Sarebbe il fuori di un fuori, forse soltanto memoria (e rimpianto) spettrale di una coscienza originaria, di un uomo che può muovere solo gli occhi. Non ne deriverebbe nessuna libertà da questo suo salvaguardarsi al di là di ogni dialettica. Mentre la libertà hegeliana è proprio guadagnata dal rischio della vita, dal mettersi in gioco, quella heideggeriana rischierebbe il solipsismo. E con questo veniamo all'ultimo punto di questo confronto tra la fatticità e la genesi del mondo storico in Hegel, proprio riprendendo quel latente cartesianesimo che permane in Heidegger.

Pur contrastando il modo in cui viene posto il soggetto cartesiano, Heidegger vede in Cartesio il punto dove fare marcia indietro rispetto agli esiti successivi dell'idealismo. Cartesio compirebbe il capitale errore di consegnare il soggetto entro il limite della rappresentazione, lasciandolo quindi all'indeterminazione ontologica della sostanzialità, ma nel contempo sarebbe un punto ben identificabile, per un capovolgimento della relazione tra soggetto e mondo. Questo restare al di là di un limite nella sua relazione con la realtà, impedisce al cogito cartesiano di appropriarsi effettivamente della realtà. Questa mancata appropriazione è per Heidegger positiva. Fatta cadere in contraddizione la deduzione del soggetto cartesiano, Heidegger può ripensare la realtà in uno stadio ancora pre-teoretico. Ora, Heidegger può tentare un analogo capovolgimento anche nei confronti di Hegel? Noi riteniamo che questo non sia possibile. Perché? Bene, il primo motivo è la stessa caratterizzazione del soggetto hegeliano. Quando esso è posto come coscienza (che diciamo, è lo stadio analogo a quello in cui il cogito cartesiano si trova quando pone sé stesso), è già destinato a superarsi. Il superamento dei momenti della coscienza avvengono per superamento dell'oggetto quanto del soggetto. Potremmo dunque dire, nelle coerenze che stiamo perseguendo, che se il cogito cartesiano è consegnato all'indeterminazione ontologica, il soggetto hegeliano è, invece, consegnato a una determinazione ontologica radicale che non lascia resti. Ne deriva quindi, in secondo luogo, che nel momento in cui la coscienza hegeliana è superata (siamo sempre nei momenti capitali del passaggio all'autocoscienza), essa non può essere sopraffatta da alcuna

sostanzialità dal momento che la relazione che s'instaura apre ad un mondo storico in cui le posizioni soggettive saltano. La relazione non è sostanziale perché è innervata dal soggetto stesso. Occorre dunque chiedersi come Hegel elimini la sostanzialità stessa, e non solo in rapporto al soggetto. Ovvero, come il soggetto confluisce nella sostanza senza annullarsi.

4. L'oggetto mancato della *Zuhandenheit*.

Un'altra questione su cui possiamo interrogarci ancora è se ci possa essere una qualche analogia tra il rapportarsi della coscienza hegeliana al mondo e la *Zuhandenheit* heideggeriana, ovvero se il gesto con cui il soggetto attua nel mondo si compia in entrambi attraverso il medesimo dispositivo. In un primo momento potremmo rispondere affermativamente, nel senso che se l'autocoscienza hegeliana, nella figura del servo, elabora la realtà producendo una relazione che supera la sostanza, anche la *Zuhandenheit* allude ad una manipolabilità degli oggetti per parte del *Dasein*. Ma riteniamo che il terreno comune non possa essere ulteriormente esteso. Infatti, se questo modo (la *Zuhandenheit*) di darsi dell'oggetto è originario e precedente a qualsiasi teorizzazione (infatti è un modo d'essere, spiega Heidegger), esso è in fondo solo funzionale al disvelamento di certe forme di temporalità. La *Zuhandenheit* si rivela proprio nel suo mancare³⁰. E poi, in realtà, essa si fonda proprio sul carattere di disponibilità dell'ente stesso ad essere-sotto-la-mano. In Hegel non si potrebbe affermare nulla di più lontano del dire che la realtà è nella disponibilità del soggetto. Anzi il soggetto deve imporsi sulla realtà, la *deve* rendere disponibile; certo, se ne appropria, ma attraverso i rischi e le fatiche di un percorso carico di incertezze. Per Heidegger, invece, è naturale che il *Dasein* possa manipolare tali enti, e infatti solo a partire dal venire a mancare essi acquistano una determinazione che favorisce l'esistenza autentica. Il carattere privativo della *Zuhandenheit* non fa che riproporre quella funzione assegnata già all'indicazione formale, con la differenza che ora tale compito accade proprio a partire dall'ente utilizzabile stesso. Quindi, di fatto, quando viene a mancare l'utilizzabile, il *Dasein* subisce una de-installazione dal proprio mondo. Certo, nelle coerenze heideggeriane, si tratta di spingere in questa direzione verso l'angoscia per poi trovare la dimensione di una temporalità autentica; ma al momento l'unico risultato è quello di rimarcare quell'aporia tra mondo ed un soggetto sempre più de-centrato.

Un eventuale utilizzabile, nelle coerenze hegeliane, deve diventare utilizzato, trasformato, assimilato. Quello heideggeriano non potrà mai consumarsi sino in fondo, resterebbe disponibile a una mano che non compare e non agisce mai³¹.

A partire da qui possiamo notare come il carattere manuale della *Zuhandenheit* non sia affatto evidente. Scrive Haar: «*A peine en effect quelques allusions, sans presque jamais de référence explicite, à la main qui manie les utensiles*»³². La mano che utilizza l'utilizzabile è sempre fuori scena, mai mostrata da Heidegger nel momento in cui opera. Solo quando l'utilizzabile viene meno, essa viene chiamata in scena. Sappiamo della mano solo quando l'oggetto viene a meno. È l'ente a essere sottomano, e non la mano ad essere sopra l'ente. Il carattere di utilizzabilità è dell'ente stesso, e nel momento in cui questa sua disponibilità viene a mancare, l'effetto (l'Angoscia) viene subito innanzitutto dal *Dasein*. Inoltre tutto questo rimanda ad uno sguardo che comprende ancora il resto di quel venir meno stesso.

Proseguendo in questa metafora, e concludendo questa notazione, possiamo dire che, nel destreggiarsi nel mondo, il carattere della mano è molto più prossimo all'autocoscienza hegeliana che al *Dasein* heideggeriano. L'autocoscienza servile nel lavoro rischia ancora la propria vita. Non le è bastato perdere la propria libertà di fronte al padrone, e accettare il lavoro in schiavitù. Ora il servo è di nuovo Natura³³, e quindi deve affrontare di nuovo i rischi che essa comporta. Nel lavoro egli rischia ancora la vita, rischia la morte sul lavoro, e non dal lavoro. La pulsione forte di questa vicenda sta proprio in questo legame intrinseco tra il servo e il lavoro, che man mano diventa il lavoro del servo stesso. E questo gesto è incredibilmente fisico, manuale, patico, e aggiungerei, completamente. La *Zubandenheit* come momento di rapporto tra il soggetto ed i suoi enti sotto mano, non ha nulla a che fare con tutto ciò. È il momento che raccoglie il mancare di una manualità, è il virare verso un chiaroscuro che inizia addirittura ad assumere tinte fosche, è la descrizione di uno sguardo, dove l'occhio è aperto ma non vede che sé stesso che manca la riuscita della propria presa.

5. Conclusione

In questo quadro, ci viene difficile pensare che la filosofia heideggeriana sino a *Essere e Tempo* possa rendere meglio la realtà fattiva, in modo più concreto così come si prefigge, rispetto al modo dialettico con cui ci arriva Hegel, e nel quale abbiamo potuto evidenziare come vi siano momenti di un'incredibile e concreta tensione. Tensione che è il segno più evidente dello sforzo di esprimere la realtà nella maniera più compiuta possibile.

Evidentemente le esigenze di entrambi gli autori sono diverse, al punto che risulta ovvio che Hegel non abbia certi problemi nel tracciare un'esperienza fortemente progressiva e persino volitiva, ben lontana da un'autocritica delle forme dell'esperienza che Heidegger tenta. Tuttavia ciò che abbiamo cercato di mostrare è che se tali dispositivi di decostruzione delle forme tradizionali dell'esperienza mancano il colpo, allora l'unico risultato è quello di avere una filosofia sempre più impotente ed innecessaria nei confronti di una realtà che sembrerebbe inabissarsi nel regno della pura attività irriflessiva.

Per ciò Hegel è ancora utile, perché ci ricorda, al di là di tutte le cautele e autocritiche, la sfida più alta della filosofia: esprimere un pensiero all'altezza del proprio tempo.

Note

¹ R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975, p.15.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, ed. it. a cura di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze, 1963, p. 14.

³ Come è noto, lo Heidegger successivo riterrà di dover ancora indietreggiare nella storia del pensiero occidentale fino ai presocratici.

⁴ F. Valentini, *Introduzione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2011, p. 65.

⁵ *Ivi*, vol. I. p.88.

⁶ Sul tema del *Wir* e le sue implicazioni, Cfr. C. Meazza, *L'occhio e il testimone*, ETS, Pisa, 1992, pp. 168-190 e pp. 217-220.

⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, ed. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 2008, vol. II, p. 496.

⁸ J. Hyppolithe, *Logique et existence*, Puf, Paris, 1991, p. 222.

⁹ Cfr. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., vol. I, p. 41.

¹⁰ Certo, di quella che è paradossalmente una figura poco hegeliana, cioè forse quella che presenta un'identità più pura, nella sua profonda negatività. Cfr. Hegel, *op. cit.* Vol. II, p. 533: "Il fondamento come posto, cioè come tolto, è l'immediato".

¹¹ *Ibidem*

¹² A. Masullo, *Il «fondamento» in Hegel* in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano Napoli 1970, p. 118.

¹³ In tal senso possiamo ricordare con Vitiello che «la Dottrina dell'essenza di Hegel non si muove dunque nella logica della fondazione, perché *Grund* non è "fondamento" ma "fondo"» (V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, p.84).

¹⁴ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, *op. cit.* Vol. I, pp. 92 e ss.

¹⁵ Hyppolithe, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶ Hyppolithe, *Ivi*, p. 206.

¹⁷ In fondo esse sono una sorta di metodo assoluto. Forse potremmo persino dire che le categorie, così come si trovano nell'Idea Assoluta, siano formalmente convertibili. Ma in realtà poco importa, dato che arrivano in un momento in cui il pensiero ormai è pienamente dispiegato e trasparente. In fondo, il linguaggio della rete, oggi, potrebbe illuminarci proprio sul carattere delle categorie hegeliane. Il sistema di rinvii della rete (link, ipertesti ecc) crea un sistema relazionale che si mantiene nella perenne esposizione del contenuto. Di fatto si tratta di un rinvio senza rinvio, di un ri-chiamarsi al di là delle determinazioni ma come espressione di esse.

¹⁸ Cfr. J. Hyppolithe, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, ed. it. a cura di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 183-184 e anche il frammento giovanile *Der immer sich vergrößernde Widerspruch* di Hegel tradotto e riportato in R. Bodei, *Scomposizioni, forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.

¹⁹ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. G. Giurissati, Adelphi, Milano, 2003, p. 267.

²⁰ J-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris, 2010, p. 149.

²¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 152. Non è questo il momento di trattare la figura del *per noi* della *Fenomenologia* ma piuttosto di rimarcare come il percorso hegeliano lavori proprio sempre sull'eliminazione del resto della relazione.

²² *Ivi*, vol. II, p.3.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, § 4, p.24, § 5, p.28 e § 2, pp.16-19.

²⁴ In realtà come ha anche rimarcato Taminaux (Cfr. *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Millon, Grenoble 1995, p. 6), tra l'angoscia heideggeriana e il rischio di perdere la vita nell'autocoscienza hegeliana vi è una certa prossimità, tuttavia l'approccio di Heidegger non è abbastanza sicuro.

²⁵ E infatti Heidegger, paradossalmente, riesce a descrivere molto meglio il rapporto tra il Dasein e gli enti sottomano che il rapporto con altri Dasein.

²⁶ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris, 2008, p. 44.

²⁷ La ricchezza della descrizione dell'esistenza inautentica di *Essere e Tempo* non giustifica comunque l'impianto fondamentale tra Dasein e mondo che comporta inevitabilmente delle aporie.

²⁸ Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p.223.

²⁹ Cfr. Marion, *op. cit.*, p. 152: «*Donc l'indétermination dénoncée dans l'ego cogito concerne aussi bien le Dasein*».

³⁰ Cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp.94-98

³¹ In tutto ciò c'è il rischio che *Zubandenheit* e *Vorbandenheit* appartengano al medesimo dispositivo, e che persino la *Zubandenheit*, nella sua attuazione negativa di *Unzubenheit* si risolva nella *Vorhandenheit*. Cfr- J-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, pp. 294-295

³² M. Haar, *Le chant de la terre*, Ed. de l'Herne, Paris, 1985, p.81; per un lavoro intensamente teoretico sulla metafora della mano all'interno della filosofia heideggeriana rimandiamo al saggio di J. Derrida, *La mano di Heidegger*, in *De l'esprit, Heidegger et la question*, Flammarion, Paris, 1990, p. 191 e ss.

³³ Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p.53: «L'homme de la Begierde n'est pas reconnu: c'est la Nature qui est le contenu de sa conscience: il est donc lui-même Nature».