

MARTIN HEIDEGGER

INTERPRETAZIONI FENOMENOLOGICHE  
DI ARISTOTELE

INTRODUZIONE ALLA RICERCA  
FENOMENOLOGICA

*a cura di*  
*Eugenio Mazzarella*

Guida editori

PARTE TERZA

La vita fattizia

Con l'interpretazione cui diamo ora inizio, che come tale viene esposta direttamente, indirettamente veniamo introdotti alla *situazione della decisione originaria genuina*. [Prospettata la possibilità, niente parole inutili]. Che essa sia la situazione, ciascuno deve capirlo da se stesso, il che vuol dire che può quindi passare all'esplicazione del compito della filosofia che vi si allaccia immediatamente. Solo in un secondo momento, eventualmente, si possono considerare le vie d'accesso e le obiezioni esterne; queste si sono risolte da se stesse, propriamente, nell'attuazione stessa. Benché il problema della storicità sussista ancora adesso, soltanto ora ne è data però l'« intuizione », nonché i mezzi necessari e i momenti di senso della sua oggettualità ed esplicazione. [Interrogare, conoscere, interpretare, e così via.]

Le seguenti indicazioni di senso relative a delle categorie *fenomenologiche fondamentali* e al loro contesto categoriale sono presentate qui solo per quel tanto che è necessario per le analisi successive. La loro autentica interpretazione ed acquisizione originaria, almeno rispetto a una determinata parte (problema dell'attuazione e maturazione — fatticità), dovrà occuparci in forma estesa e particolareggiata nel corso della stessa interpretazione di Aristotele, in connessione inscindibile con l'interpretazione del senso del categoriale.

Per queste categorie e per il contesto oggettuale indicato vale quindi senza limitazioni quanto si è già detto in precedenza, nell'esplicazione dell'idea di definizione di principio (la definizione filosofica), e ciò non semplicemente nel senso di una mera accidentalità, quasi che alla fine, arrivati a un certo punto, il significato possa quindi essere compreso per altre vie: al contrario, queste categorie come tali sono già caratterizzate ampiamente e sono rese inconfondibili proprio dal loro specifico carattere d'accesso.

« Vita fattizia »: l'espressione « vita » è una categoria fenomenologica fondamentale, significa un fenomeno fondamentale. Se si

può dimostrare il proprio diritto a presentare l'espressione come indicativa di un fenomeno fondamentale, allora è data in questo modo la possibilità di evidenziare delle direzioni di senso, e nel caso di un fenomeno fondamentale ciò avviene in un modo particolarmente significativo.

Alcuni momenti di senso che dovremo evidenziare nelle prossime pagine emergono già nella *moderna filosofia della vita*, che io non considero una semplice filosofia alla moda, ma un tentativo serio, ai suoi tempi, di giungere effettivamente al filosofare, senza perdersi in inutili frivolezze accademiche; Dilthey, Bergson. L'emergere di questi momenti di senso è rimasto in se stesso non chiarito, il che ha dato l'occasione a letterati e filosofi amanti più dell'esaltazione che del pensiero di impadronirsi facilmente della cosa. La situazione problematica della filosofia della vita non può però essere considerata e criticata riferendosi ai sottoprodotti che oggi sono in voga. Vanno presi in considerazione: Nietzsche, Bergson, Dilthey. Su ciò si confronti, come orientamento, M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Abhandlungen und Aufsätze*, 1919, vol. II, pp. 164 ss.

Rickert, invece: «Bisognerebbe infine smetterla di vedere nel filosofare sulla vita una semplice ripetizione della vita, e di misurare quindi il valore del filosofare in base alla sua vitalità. Filosofare vuol dire creare [e questo non è forse vivere?] e la comprensione profonda della distanza che corre tra ciò che è creato e la semplice vita vissuta ... deve costituire infine una benedizione tanto per la vita quanto per la filosofia». Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 1920, p. 194.

«Ripetizione»: tutto dipende dal senso di questa parola. La filosofia è un modo fondamentale della vita stessa, sicché essa propriamente ri-pete sempre la vita, nel senso che la ri-prende dalla decadenza — la quale ri-presa, come ricerca radicale, è essa stessa vita. Per Rickert il conoscere era quello che per lui è il concetto, e cioè un «puro fantasma».

L'espressione «vita» ha oggi una singolare vaghezza; nel suo impiego è implicita l'intenzione di riferirsi a una realtà più ampia, ultima e al tempo stesso significativa: «la vita». Contemporaneamente l'uso linguistico mostra una *plurivocità*: «la vita politica», una «vita dissoluta», «non amare la vita», «ha perso la vita in un incidente». (I concetti biologici di vita vanno lasciati da parte fin dal primo momento; un peso inutile, quan-

d'anche ne emergano dei motivi significativi, giacché questo è possibile comunque solo se la comprensione dell'esserci dell'uomo come vita vi si tiene aperta sul piano della precognizione, e questa comprensione in se stessa è essenzialmente più antica della biologia moderna).

La vaghezza o plurivocità coesiste con uno spiccato predominio di questa espressione, o meglio un predominio di quella accentazione particolare del suo contenuto che si evidenzia in espressioni come «esperienza di vita», «intensificazione della vita», «originarietà vitale», «vita realizzata» e simili. Queste maniere in cui l'espressione «vita» ricorre nell'uso linguistico — in particolare in quello filosofico, filosofico-divulgativo, religioso, «artistico»-letterario — danno da un lato la possibilità di dire, in modo oscuro, qualunque cosa sulla «vita», muovendosi in un gioco dialettico gratuito nel quale la stessa espressione significa di punto in bianco qualcosa di diverso a seconda dell'utilità; poiché però d'altronde «la vita» significa un che di ultimo; e dato che è precisamente a questo che si mira, usando questa espressione si giunge sempre senza alcuna fatica esattamente là dove si vuole e si pretende di stare. Perciò non ci si sente tenuti a ricercarne un senso rigoroso e di principio, e si gioca semplicemente con questa espressione — o piuttosto è l'espressione che gioca col filosofo di turno.

Non è che ci si «giochi» in modo intenzionale, ma perché affascinati dalla parola e dal senso di sicurezza e di autenticità di un certo sentimento di fondo per «la vita». Tanto più nocivi sono perciò gli abbagli; le stesse poliedriche possibilità dell'espressione sono un continuo freno a turbarne la presunta fertilità ricercandone senza remore di sorta il senso fondamentale e la possibilità di esplicazione.

Oppure, invece, si lasciano semplicemente stare la vaghezza e la plurivocità e ci si accoda senz'altro al predominio dell'espressione linguistica, ad esempio ponendo l'accento in filosofia su una filosofia della vita; in questo caso ci si può sbrigare altrettanto in fretta col rifiuto delle oscurità implicite nell'uso della parola: non ci si sforza di seguire le tendenze interne all'espressione, non si indaga sui contesti espressivi in questione per chiarire come mai essi si esplichino nella stessa parola, non ci si chiede affatto se la parola e il suo uso non diano eventualmente espressione a certe tendenze fondamentali dell'esserci.

In questo modo non si giunge a un superamento che sia ad un tempo un'assunzione appropriante delle *tendenze positive* della moderna filosofia della vita, e si crede di aver già fatto abbastanza con l'ammissione che una filosofia della vita è certo necessaria, ma in un rapporto di «distanza» dalla vita — laddove questa in realtà può non essere altro che una sanzione teorica della significatività della vita nella filosofia, e la «distanza» resta definita nel suo proprio senso in base a una teorizzazione della conoscenza e, soprattutto, del «concetto», che è l'opposto di quanto occorrerebbe fare.

Per tracciare un disegno complessivo della struttura di senso dell'espressione «vita», partiremo dal verbo «vivere». In questo come in ogni altro caso, occorre far presente un'espressione concreta, quand'anche l'evidenziamento esplicativo del senso dovesse risulturne in un primo momento puramente «emozionale». 1. «Vivere» in senso intransitivo: essere in vita, qualcuno vive (nel senso intransitivo del «vivere»); «vive alla giornata», «vive in modo ritirato», «vive solo a metà», «si vive in un modo o nell'altro». 2. «Vivere» nel senso transitivo: «vivere la vita», «vivere dei momenti difficili»; in questo caso, spesso in forma composta: «sopravvivere a questo o a quello», «vivere per la propria missione»; soprattutto però «vivere (*erleben*) qualcosa» nel senso di un'esperienza vissuta.

Questi significati verbali sono sostantivabili nell'espressione *la vita*, che perciò possiede già una ben determinata ambiguità di senso intransitivo-transitivo; un'ambiguità che non intendiamo cancellare, ma che va anzi mantenuta e fissata nell'espressione.

Tanto ora quanto in seguito, non operiamo alcuna grammaticizzazione: in realtà le categorie grammaticali hanno la loro origine in quelle del linguaggio vivente, del parlare che è immanente alla vita stessa [non categorie logiche, comunque!]. Questa loro origine è in larga parte di natura storica, il che si fonda nel fatto che la stessa esplicazione della vita è caduta ben presto nelle mani di una determinata articolazione e conformazione della vita; cfr. lo sviluppo della grammatica nei Greci.

## Capitolo primo

### Categorie fondamentali della vita

Come nome e sostantivo, l'espressione «vita» ha nel contempo un significato autonomo e più ricco, che può essere brevemente definito in tre sensi:

1. La vita nel significato dell'*unità della successione e maturazione* delle due maniere di «vivere» indicate in precedenza; quest'unità intesa nella sua estensione totale o nei limiti dati in ciascun caso, nella sua molteplicità di attuazioni in senso pieno o parziale, volta per volta nella sua originarietà o distanza dall'origine (avversione o ostilità diretta rispetto all'origine).

2. La vita concepita come questa unità sequenziale limitata: ora nel significato di qualcosa che porta con sé, in un senso specifico, delle *possibilità*, maturate in parte in sé stessa e per essa. La vita di cui diciamo che può portare qualunque cosa, che è incalcolabile, imprevedibile; essa stessa qualcosa che porta in sé e che è le sue possibilità (una categoria che va concepita rigorosamente in senso fenomenologico, che fin da principio non ha nulla a che fare con una possibilità logica o a priori).

3. La vita compresa in un significato in cui si intrecciano assieme quelli già indicati ai punti 1 e 2: l'unità dell'estensione nella possibilità e in quanto possibilità — deietta nella possibilità, carica di possibilità e facentesi carico di se stessa, formatrice di possibilità — e questo insieme preso come la realtà effettiva, e precisamente come la realtà nella sua specifica impenetrabilità, come potenza, *destino*.

In questi tre significati del termine sostantivato vanno fissate le seguenti indicazioni strutturali, che sono connesse tra loro sul piano categoriale: il carattere di estensione, unità sequenziale e molteplicità di attuazioni; l'articolazione in quanto possibilità, consegnata alla possibilità, formatrice di possibilità; quindi come realtà effettiva, potenza nella sua impenetrabilità, destino.

Nei significati verbali e nominali dell'espressione «vita» qui fissati, echeggia in effetti un senso che attraversa in maniera singolare l'intera cerchia delle direzioni espressive indicate: vita = esserci, «*essere*» in e attraverso la vita. In effetti, è caratteristico di questo senso che esso appunto per lo più «echeggi» soltanto in modo debole e vago, e che in genere non gli si presti ascolto. Da ciò si può comprendere deduttivamente che la sua appropriazione interpretativa in chiave filosofica rimane frammentaria o viene impostata e risolta in modo costruttivo.

Occorre evidenziare questo senso nei contesti semantici appena indicati — almeno per quel tanto che esso stesso lo permette al livello metodologico dell'attuale ricerca — in modo tale che questo evidenziamento sia ottenuto in connessione a una più netta articolazione fondamentale del fenomeno «vita», vale a dire dirigendo lo sguardo su qualcosa che nel fenomeno «vita» come tale è già presente ed è già implicitamente concepito al suo interno a livello del senso.

#### A. Vita e mondo

Rappresentato in termini concreti, il significato verbale intransitivo di «vivere» si esplica sempre come un vivere «in» qualcosa, «per» qualcosa, «con» qualcosa, «contro» qualcosa, «verso» qualcosa, «di» qualcosa. Il «qualcosa» che indica la sua molteplicità di riferimenti al «vivere» in questa serie di espressioni preposizionali che sembrano ammassate ed enunciate alla rinfusa, lo indichiamo col termine «*mondo*».

Per la sua comprensione, è necessario tenere ben presente questa impostazione del suo evidenziamento: essa nasce dall'interpretazione fenomenologica del fenomeno «vita», articolantesi nel transitivo o intransitivo «in», «da», «per», «con» e «contro» un mondo. Non si tratta dunque di un modo di selezionare ed introdurre preventivamente una determinata realtà — ad esempio il cosmo naturale e la sua designazione come «mondo» — in cui si trovano di fatto gli esseri viventi; questa interpretazione emerge invece dal fenomeno stesso indicato dal verbo «vivere», che si rende percepibile in determinate maniere in quanto è la nostra vita, la vita che noi stessi viviamo. Con la categoria fenomenologica di «mondo» chiamiamo in causa al tempo stesso

— e questo è importante — ciò che *viene* vissuto, ovvero ciò che è il contenuto della vita, a cui la vita si attiene e si mantiene.

Se dunque l'espressione nominale «vita» viene compresa in base al suo senso di riferimento in sé ricco e in sé quindi a sua volta referenziale in molteplici sensi, allora il *senso di contenuto* così chiamato in causa va caratterizzato come «mondo».

In un senso formale (e facilmente equivocabile) si può dire: la vita ha in se stessa il riferimento al mondo, «vita» e «mondo» non sono due oggetti sussistenti ciascuno per sé, come un tavolo e la sedia che gli sta di fronte e che si relaziona ad esso spazialmente. La referenzialità è qui invece quella di un riferimento, ovvero una referenzialità attuata, vissuta, che in quanto vissuta va intenzionata precognitivamente per l'interpretazione ed esplicitata quindi in quella forma in cui è contenuta e appropriata nella precognizione. La connessione di senso tra «vita» e «mondo» si esprime particolarmente nel fatto che, in alcuni contesti espressivi caratteristici del discorso, l'un termine può rappresentare l'altro, ad esempio «essere al mondo», «essere in vita», «non conosce la vita», «non conosce il mondo». Il mondo è la categoria fondamentale del senso di contenuto inscritto nel fenomeno «vita».

Quando in questo contesto si parla di «*categorie*», s'intende qualcosa che, per il suo stesso senso, interpreta in una determinata maniera un fenomeno, in senso di principio, in una specifica direzione di senso, portando così alla comprensione questo fenomeno in quanto oggetto dell'interpretazione. Quale sia questa determinata maniera lo si potrà chiarire con precisione soltanto in seguito, e così pure quale sia il senso originario dell'interpretazione. Si farà bene comunque a tener distinto il concetto di forma da quello di categoria, soprattutto fintanto che il suo stesso senso non è stato acquisito in modo originario. La *categoria* è interpretativa — e precisamente della vita fattizia — ed è interpretativa solo se appropriata nella preoccupazione esistenziale.

Se la categoria fondamentale di «mondo» viene determinata più da vicino in un qualche suo aspetto, questa determinazione ulteriore si attua in senso categoriale, in nuove categorie che si sviluppano e diventano comprensibili nell'attuazione stessa di quella interpretazione che si attua nella vita fattizia, per essa e in base ad essa. Le categorie vengono alla compren-

sione solo nella misura in cui la stessa vita fattizia viene costretta all'interpretazione.

Che cosa questo significhi (e che non significhi semplicemente riflettere sulla vita o cose del genere) lo si vedrà in seguito, soprattutto nella deduzione con cui l'interpretazione fenomenologica sarà ricavata dalla fatticità stessa della vita. Essa è qualcosa che la vita stessa è e mediante cui essa è, nella sua identità più autentica; non qualcosa che le venga imposto per capriccio e al solo scopo di guadagnare una nuova sfera conoscitiva (la genesi esistenziale della riflessione). Questa costrizione non è l'illecita imposizione della violenza e dell'arbitrio di un sistema, di una tipizzazione o di un qualsiasi altro ordine estraneo e privo di radici, ma è un'esigenza della stessa vita fattizia «nella povertà stessa» (motivo e tendenza al decadimento), ed è ciò che propriamente la costituisce.

La *precognizione dell'interpretazione* discende volta per volta dal livello di appropriazione della vita stessa. Su questo non c'è, rispetto alla vita fattizia, nessuna possibilità teoretica che possa essere scelta per capriccio o altre cose del genere. D'altra parte, una falsa prospettiva può manifestarsi solo a partire da un'afferramento radicale; cavillare già prima sull'adeguatezza e l'efficacia, sulla *validità universale*, significa non cogliere il senso fondamentale della fatticità. Finché attribuisco rilevanza alla validità universale e oriento ad essa in senso primario il mio filosofare, parlo all'interno di una cura mondana — e nel grado più alto — dato che reggo espressamente il peso dell'«altro» e miro a sanzionare l'altro dinanzi agli altri. Finché resta sbarrata la fatticità, il senso fondamentale dell'essere della vita, la decadenza si difende gridando pubblicamente: la validità universale della conoscenza è in pericolo! Scetticismo!

Le categorie non sono un'invenzione o un insieme di schemi logici per sé, delle «griglie», ma sono invece, in modo originario, in vita *nella vita stessa*; in vita, per «formare» la vita. Esse hanno il loro proprio modo d'accesso, che però non è tale da essere estraneo alla vita stessa, da piombare su di essa dall'esterno, ma è invece la maniera prioritaria in cui *la vita perviene a se stessa*. In quanto però la vita come vita fattizia possiede sempre sé in una qualche maniera, per quanto perduta essa sia, ne discende che anche laddove la maniera d'accesso originaria non sia ancora disponibile (come adesso, allo stadio attuale del

problema), i caratteri interpretativi, le categorie, si rendono comunque visibili e in qualche modo comprensibili. Il fatto che non si possa raggiungere subito una comprensione autentica, è dovuto a una visione insufficiente. Essendo in se stessa tortuosa, la vita è anche «nebulosa»; la visione autentica deve perciò innanzitutto essere sviluppata e formata. (La nebulosità è colpa della vita stessa; la fatticità della vita consiste proprio nel tenersi in questa colpa, nel ricadere sempre di nuovo in essa. Questa non è una speculazione metafisica, e nemmeno un'immagine metaforica!)

Per questo motivo l'interpretazione categoriale che ci accingiamo ora ad approfondire dovrà comunque essere essenzialmente *ripetuta*, quand'anche fosse già comprensibile. Nella sua ripetibilità autentica e sempre più rigorosa si matura al tempo stesso la sua evidenza; inoltre, nella ripetizione concreta la stessa interpretazione diviene sempre più semplice, e la tortuosità, da complessa che era, si fa univoca e diretta e tanto più originaria — il che vuol dire però «più seria», «più grave» — nel suo senso d'appropriazione e nel suo senso di maturazione esistenziale. Solo in questa semplicità essenziale la tortuosità diviene comprensibile come qualcosa che non va rimosso, ma va anzi invece fatto proprio, mentre nella sua forma complessa la stessa tortuosità dà sempre l'idea di dover essere in fondo qualcosa d'altro che tortuosità. Questo solo come osservazione preliminare sull'interpretazione categoriale esistenziale.

L'espressione «la vita», nel senso in cui è usata nelle pagine che seguono, implica dunque quanto meno le strutture ora indicate e non è quindi un che di assolutamente vago; nel suo procedere, l'interpretazione e definizione di queste strutture tende a elaborare un concetto rigoroso e filosoficamente incisivo. È solo un atteggiamento di comodo proprio della stessa vita fattizia quello per cui la tendenza alla sua comprensione trova rifugio nella tesi che la vita è una costruzione dalle molte sfaccettature, che non può quindi essere colta in modo sufficientemente netto e chiaro. L'apice di questa facile comodità, ovvero della bancarotta della filosofia, lo si raggiunge però con il pressante invito a non usare affatto più questa «espressione». Ci si libera così di uno scomodo peso sulla coscienza — e si scrive un sistema. Che cosa sia la vera di-struzione di una parola è qualcosa di cui in filosofia ci si fa un'idea davvero troppo facile!

Qui come in seguito, e cioè in ogni evidenziamento espressamente interpretato in base a una direzione di senso (in questo caso, il senso di riferimento), quest'ultima va sempre compresa nell'intero del fenomeno e come direzione di un senso pieno. Ogni categoria è interpretativa rispetto alla vita nella sua pienezza. Proprio le categorie e le prestruzioni che presenteremo in seguito mostrano come in ogni direzione di senso ne siano già presenti delle altre, in diverse maniere — espressamente o inespressamente; «inespresso» è però qui a sua volta un carattere specificamente fenomenologico, che entra appunto a costituire la fatticità.

#### B. Senso di riferimento della vita: il prendersi cura

[Il prendersi cura, indicato formalmente e poi non reclamato per sé: il senso di riferimento fondamentale della vita in sé (contro l'intenzione dell'intera analisi). Contemporaneamente, partendo dall'impostazione nel concreto del darsi del fenomeno, pervenire fin da principio ad una dimensione della fenomenicità tale che divenga possibile un'impostazione concreta per l'esplicazione categoriale.]

##### a. Carattere del mondo nel prendersi cura: la significatività

Il vivere, preso nel suo senso verbale, va interpretato secondo il suo *senso di riferimento* come *prendersi cura*; prendersi cura per e di qualcosa, vivere di qualcosa prendendosene cura. Con questo carattere non s'intende dire che la vita debba incedere sempre col viso triste e l'espressione afflitta. Nell'ebbrezza sfrenata, nell'indifferenza, nella stagnazione — comunque sia, il «vivere» si caratterizza sempre come «cura». Ciò di cui e per cui ci si prende cura, ciò a cui il prendersi cura come tale si attiene, va determinato come *significatività*. La significatività è una determinazione categoriale del mondo; gli oggetti mondani, intra-mondani, sono vissuti nel carattere della significatività.

Nel senso di riferimento considerato nella sua forma più ampia, vivere significa prendersi cura del «pane quotidiano», dove quest'ultima espressione va compresa a sua volta in senso

lato, come indicazione formale. Al livello del riferimento e dell'attuazione, la «povertà» (privatio, carentia) è il modo fondamentale del senso d'essere della vita. Nei casi in cui sembra imporsi l'aspetto opposto, quando cioè la vita si tiene saldamente in possesso — ad esempio in una cosiddetta vita obiettiva, del tutto dedita a un compito obiettivo, che esiste «quasi, per così dire, da se stessa» — il modo fondamentale della povertà è in realtà ancora più tenace, perché s'insinua in essa e la corrode di nascosto. L'obiettività sicura di se stessa è un'insicura fuga di fronte alla fatticità, che s'inganna su se stessa proprio perché crede, con questa fuga, di accrescere la sua obiettività, mentre invece è proprio nella fatticità che l'obiettività perviene alla più radicale appropriazione.

Il senso categoriale della significatività 1. va preso in senso adeguatamente ampio, 2. va considerato come un carattere categoriale degli oggetti (formalmente: ciò a cui s'indirizza la cura, il «qualcosa» (oggetto)) che non è in qualche modo «fondato» — il che vuol dire: occorre tenere bene a distanza l'idea di una *teoria dell'oggettualità* come tale, un'idea che qui potrebbe insinuarsi con particolare facilità.

Il mondo, gli oggetti mondani esistono — ci sono — nel modo fondamentale del riferimento vitale: il prendersi cura. Essi vengono incontro a una cura, la incontrano sul suo proprio cammino. Gli oggetti vengono incontro, e il prendersi cura è un'esperienza degli oggetti nel loro venire incontro. L'*incontro* (*Begegnis*) caratterizza il modo fondamentale dell'esserci degli oggetti mondani. L'*esperienza* caratterizza il modo fondamentale dell'andar loro incontro, dell'imbattersi in essi. L'esperienza non va intesa qui nel senso teoretico, come percezione empirica contrapposta al pensiero razionale, o qualcosa di simile; l'espressione va presa con la stessa ampiezza del senso di riferimento della cura: essa caratterizza quest'ultima solo secondo un suo modo effettivo di attuarsi di cui dovremo impadronirci in seguito, in base al quale il carattere cognitivo, il prender conoscenza, domina in una determinata maniera nel prendersi cura.

Ogni esperienza è in se stessa un incontro, e cioè un incontro in e per una cura. Il carattere fondamentale dell'oggetto è perciò sempre il fatto che esso si situa e viene incontrato sulla via della cura, viene esperito nella significatività. Interpretare cosa voglia dire che il mondo «c'è», il carattere di realtà del

mondo della vita fattizia, non è né così facile come se lo figura l'epistemologia trascendentale, né così evidente e semplice come crede il realismo. È in base a questo senso di contenuto oggettuale primario che si determina in ciascun caso il carattere di senso dell'esserci, della realtà effettiva e della realtà cosale.

Non è che insomma gli oggetti innanzitutto «ci sono» come delle nude realtà effettive, sul tipo degli oggetti naturali, le quali poi però, nel corso dell'esperienza, vengono rivestite di un *carattere mondano* perché non vadano in giro così nude. Non è così né nella direzione che prende l'esperienza del mondo-ambiente, né in quella della successione interna dell'interpretazione e della sua impostazione, come se la costituzione della natura potesse fornire anche solo in minima parte il fondamento per delle specie di oggetti di livello superiore. Piuttosto, è l'oggettualità della *natura* che discende invece dal senso fondamentale dell'essere-oggetto proprio del mondo vissuto, esperito, incontrato (cfr. storia del concetto di «*natura*»).

Peraltro, la significatività va considerata comunque nel senso più ampio possibile, senza costringerla in una determinata regione oggettuale. «Significatività» non può essere identificata con «*valore*»; quest'ultimo, piuttosto, è una categoria che a sua volta può essere evidenziata solo attraverso una determinata operazione formativa, muovendo da una concreta esperienza del mondo, dopodiché, a torto o a ragione, la si pone come una sfera dell'essere a sé stante, in modo dunque analogo — sotto il profilo genetico — a quello in cui si giunge a presentare la natura come realtà fondamentale e fondamento della realtà.

È opportuno osservare comunque che con questo si è solo preso atto dell'equivoca *invadenza di una teoria molto diffusa*. Il suo effettivo superamento è un compito di principio, che deve cogliere questa teoria alla sua radice, per giudicarla in base alla sua radicale pretesa di fondazione e impostazione dei problemi. Un superamento della suddetta teoria che ne sia al tempo stesso un approfondimento può aver luogo dunque solo a partire dalla problematica di principio della filosofia, e non si è quindi ancora fatto nulla, in senso filosofico, con la semplice osservazione che le connessioni relative alla genesi del senso procedono qui in una direzione capovolta.

Resta da osservare che la suddetta teoria non è qualcosa che sia nato solo oggi; essa ha le sue radici storiche — nel senso

della storia dello spirito e dell'attuazione — nella *filosofia greca*, e precisamente in forma tale che, essendo attivi e vitali in quest'ultima due motivi dell'impostazione (esplicazione originaria dell'esperienza ed esplicazione teorica categoriale), semplicemente uno dei due è andato perduto nel processo di appiattimento dell'originario. (Cfr., οὐσία, «possesso», «dote», «patrimonio»). Al tempo stesso, essa è passata per una serie di intricati nodi di fondamentale importanza nella storia dello spirito, che in parte hanno lasciato delle tracce nella problematica dell'epistemologia contemporanea in quanto tale. Queste osservazioni hanno qui comunque solo la funzione di evitare che il senso della significatività venga indebitamente ristretto e che se ne presupponga il carattere fondativo, perché la comprensione delle indagini seguenti non ne sia eccessivamente ostacolata.

In che modo nella vita un oggetto è secondo il suo senso contenutistico fondamentale, come e in quanto che cosa esso si tiene in un mondo e si rapporta ad esso: tutto questo è indicato con la categoria della significatività (rimando all'impostazione originaria dell'interpretazione).

La vita in quanto cura vive in un mondo e si prende cura degli oggetti che volta per volta si fanno incontro nell'esperienza nonché degli incontri stessi, nelle molteplici maniere dei rispettivi riferimenti, delle attuazioni e della maturazione. Non è la significatività come carattere categoriale ad essere oggetto della cura, ma il singolo ente mondano che trova l'espressione oggettuale che gli corrisponde, cui la vita stessa dà forma. Non è la significatività come tale ad essere esperita espressamente; essa però può essere esperita. Questo «può» ha il suo particolare senso categoriale. Il *passaggio dall'esperto all'inesperto* è «categoriale» in senso eminente (interpretazione delle categorie!). La significatività viene però effettivamente espressa nell'interpretazione propria della vita in riferimento a se stessa; solo in base a questa interpretazione si può comprendere a pieno che cosa «è» e che cosa significa vivere di fatto «nella» significatività. L'espressione abbreviata «vivere nella significatività» vuol dire: vivere in, di e in base a oggetti nel carattere categoriale di contenuto dell'essere-significativo.

Nel prendersi cura la vita esperisce ogni volta il suo mondo, e questo senso fondamentale dell'essere-esperito è precognitivamente datore di senso, secondo il senso pieno, per ogni interpre-

tazione dell'oggettualità - compresa anche e persino quella logico-formale.

[La motilità della vita fattizia può essere preventivamente presentata e descritta come *inquietudine*. Il «come» di questa inquietudine come fenomeno pieno definisce la fatticità. Su vita e inquietudine cfr. Pascal, *Pens.* I-VII, dove è valida però la descrizione, ma non la teoria e l'intenzione; soprattutto: anima-corpo, le *voyage éternel*, per la filosofia esistenziale non è accessibile in questa forma. La chiarificazione dell'inquietudine, l'inquietudine chiarificata; inquietudine e problematicità; potenze della maturazione; l'inquietudine e l'«a-che». L'aspetto inquieto dell'inquietudine. L'indistinto, indeciso «fra» nell'aspetto della vita fattizia: fra mondo-ambiente, mondo collettivo, mondo proprio, mondo del passato e del futuro; un che di positivo. Il modo in cui l'inquietudine trapela ovunque, la sua figura e le sue maschere. Quietè-inquietudine; fenomeno e movimento (cfr. il fenomeno del movimento in Aristotele).]

#### b. Consegne della cura

Questo prendersi cura è sempre in una *consegna* (*Weisung*), sia essa definita o indefinita, certa o oscillante. La vita trova, assume la consegna, si insedia in essa, la impartisce a se stessa o vive in essa, fino a che la consegna visibilmente va perduta, e tuttavia è ancora là presente. La vita piena, che è sempre in un mondo, può attuarsi in consegne configurate in modo definito. Con questa configurazione delle consegne della cura si perviene all'evidenziamento di singoli, particolari *mondi della cura*. Ciò a cui si dedica una vita fattizia nel suo prendersi cura, ciò di cui essa vive, è sempre interno però ad uno dei tre fondamentali mondi evidenziabili che indichiamo come *mondo-ambiente*, *mondo collettivo* e *mondo proprio*.

Questi mondi non possono essere sistemati l'uno accanto all'altro come tre regioni, tre ambiti di realtà già preliminarmente delimitati da precisi confini, che crescono o decrescono in senso quantitativo a seconda di quanti più oggetti, cose o esseri umani «esistono»; la loro distinzione trae invece il suo senso dalla configurazione (dal carattere di possibilità e maturazione) della maniera del prendersi cura, che in quanto tale può essere diversa-

mente motivata. Inoltre, la successione con cui questi mondi verranno ora brevemente caratterizzati non deve essere identificata con la successione in cui matura o può maturare il loro evidenziamento, la loro esplicita esperibilità.

Il *mondo proprio* innanzitutto non deve essere identificato con l'«Io». L'«Io», una categoria dalla conformazione assai complessa, può anche non venirmi affatto incontro come tale nella mia cura per il mio mondo proprio, per «me» nel senso fattizio concreto. Come mondo proprio, il «me» di cui mi prendo cura è esperito in determinate forme di significatività che sorgono nel pieno mondo della vita, in cui assieme al mondo proprio sono sempre anche presenti il mondo collettivo e il mondo ambiente. Il mondo della vita viene ogni volta esperito, espressamente o meno, in una di queste configurazioni. La configurazione è un modo della fatticità.

Rispetto alla configurazione, ovvero alla sua espressione esplicita, nessuno di questi mondi ha necessariamente una posizione di vantaggio, anzi è proprio una caratteristica del modo di maturazione della vita fattizia che il mondo sia vissuto in uno specifico non-evidenziamento di questi mondi. Questo non-evidenziamento non è un attributo privativo, una semplice mancanza di nettezza e distinzione, ma un carattere proprio in senso positivo, che analizzeremo in seguito in modo più incisivo in base all'interpretazione del senso di riferimento.

Il vivere, il prendersi cura nel mondo proprio non è né si basa su di un'*autoriflessione* nel senso usuale del termine riflessione, in un vuoto isolamento soggettivistico. Questo tipo di interpretazioni dell'esperienza del mondo proprio ne fraintendono la problematica fin dalle basi. Io incontro me stesso nel mondo in ciò in cui vivo, a cui mi dedico, che mi riesce o fallisce, in ciò che mi circonda, nel mio ambiente, nel mio mondo collettivo; in un mondo che ottiene e guadagna la sua determinata significatività in base al mio sé, ma in cui però non c'è questo sé in quanto sé, e in cui lo stesso «in base al mio sé» non è né riflessivamente presente né è messo in scena espressamente in una tale riflessione.

L'esperienza del mondo proprio non ha insomma nulla a che fare con una riflessione psicologica o persino teoretico-psicologica, con la percezione interna dei vissuti, dei processi e degli atti della psiche. Il mondo proprio è quel mondo in cui incontro

me stesso a livello mondano, in cui io sono in qualche modo complicato, coinvolto, in cui qualcosa mi «succede», in cui «io» agisco. Questo modo di co-esperire e di prendersi cura è quello «abituale» — dove «abituale» e «abitudine» rappresentano categorie fondamentali della vita nella sua fatticità. Il mondo proprio non è affatto tenuto a fuoriuscire in qualche modo dal pieno mondo della vita, come non lo sono quei mondi che si evidenziano a livello del senso nella figura del mondo ambiente e del mondo collettivo. Quando ciò accade è sempre solo nella fatticità della vita.

Il *mondo collettivo* mi viene incontro «in parte» nel mio mondo proprio, in quanto vivo con altri esseri umani, mi rapporto a loro prendendome cura in una qualche forma e mi trovo a mia volta situato nel loro mondo della cura. Il mondo collettivo che non appartiene al mondo proprio non è distinto e delimitato in modo sistematico e preciso. Qui non ci sono confini; la «partizione» può spostarsi a ogni istante in base al carattere della vita per cui essa fa esperienza negli incontri. Gli incontri appartenenti al mondo collettivo hanno in ogni vita fattizia le loro possibilità proprie, per il fatto che la vita stessa è carica di possibilità e formatrice di possibilità.

Nell'esperienza vitale nel mio mondo proprio all'interno del mondo collettivo, è ad un tempo presente il *mondo ambiente*, una cerchia di oggetti con caratteri di significatività del tutto diversi rispetto al contenuto, cui spetta di necessità la categoria di mondo ambiente per il fatto che tali oggetti non sono caratterizzati nel loro essere e nel loro «che-cosa» come appartenenti al mondo collettivo, come «esseri umani», vale a dire come oggetti che possono prendere ed avere in cura un mondo. [Da notare la decostruzione sul piano della storia dello spirito: come la definizione teoretico-psicologica dell'*homo animal rationale* spinga la problematica esistenziale in un genere di precognizioni sbagliate e la tenga sotto il loro giogo.]

Il mondo ambiente non ha dei confini precisi, il suo statuto di «ambiente» si definisce in ciascun caso in base al senso di attuazione e di riferimento della cura e della consegna che prevale in essa, cioè della frequentazione di (*Umgang mit*), dell'ampiezza e dell'originarietà di questa frequentazione. Ciò che, in misura più o meno alta, fa ancora parte del mio mondo ambiente varia continuamente, a seconda se le diverse forme di significatività a

loro volta chiamano in causa la fatticità con più forza e costanza o invece in modo occasionale e a malapena percettibile. Questo carattere potenzialmente sfumato del mondo della vita, questa spostabilità — continua perché sempre correlata al senso — della sua ampiezza (da non intendersi in senso quantitativo) si fonda nel carattere di maturazione di ogni vita, che come tale (di fatto) è riferita al mondo. Da notare circa la problematica del mondo ambiente: il «tra l'altro» fattizio, gli «annessi e connessi», il «tutt'intorno»; un campo di stimoli da cui emergono attrazioni, «allettamenti» e simili. Questo «emergere da» (fatticità), il venire incontro alla cura, è costitutivo per il senso d'essere di «ciò da cui» emergono l'una o l'altra cosa.

Il modo dell'esser-riferito-al-mondo e il mondo stesso sono nella maturazione fattizia, col che però non ci si deve immaginare una produzione del mondo che procede isolatamente, in senso «idealistico» o sia pure epistemologico. Nella maturazione l'incontro di un mondo, di un oggetto mondano, è altrettanto rilevante quanto il venire-incontro stesso.

Si farà bene qui, prima di ogni ulteriore interpretazione, a imparare a prescindere dalle tendenze rispetto alla rappresentazione e alla comprensione che sono state instillate e imposte dall'epistemologia. Basta solo sfiorare le discussioni tra idealismo e realismo per destare il sospetto che si sia persuasi in fondo che c'è qui un vero problema filosofico, la qual cosa va invece negata non appena ci si sia appropriati di un'effettiva comprensione dei problemi filosofici. Che Kant — come si suol dire — abbia «praticato» un'epistemologia è una delle belle invenzioni del secolo scorso. Certo, in queste discussioni sarà comunque sempre vivo un motivo autentico, che però appunto non è affatto un motivo «epistemologico» e che perciò, nella sua forma genuina, non può nemmeno far maturare qualcosa come un'«epistemologia», concepita addirittura come scienza filosofica fondamentale.

Questi mondi (mondo ambiente, mondo collettivo e mondo proprio) possono dunque farsi incontro in forma diversificata all'interno della vita fattizia di un concreto mondo della vita, e in questo incontro determinate significatività storiche divengono di fatto decisive in ciascun caso in maniera diversa, portando così ogni volta il mondo proprio in un determinato contesto di attuazione.

Innanzitutto, dunque, abbiamo acquisito: la caratteristica fondamentale del senso di riferimento del «vivere» in quanto prendersi-cura; il carattere contenutistico fondamentale della vita in quanto «mondo», determinato categorialmente come significatività; al tempo stesso — rispetto alla possibile configurazione della cura, ovvero all'evidenziamento del mondo cui essa si rivolge — le tre possibili consegne caratteristiche che la vita può «avere», dove questo «avere» va preso in senso elastico e non impegnativo, visto che su ciò che vi si connette non si è stabilito nulla; per lo più la vita è in una o un'altra di queste consegne evidenzianti in maniera inespressa, e non in un esplicito portarsi-in-essa, e non ha mai bisogno di giungere ad una presa di consegna esplicita.

Ciò che fin da principio resta da osservare è quanto segue: la vita riceve in ogni caso una consegna fondamentale e cresce al suo interno. È possibile che si giunga ad una presa di consegna esplicita (nei confronti del mondo collettivo, ad esempio), ma non è necessario che ciò avvenga. Le consegne accadono, cadono a fianco (slittamenti!). Il mondo ambiente ad esempio si determina a partire dalla frequentazione-di, e tuttavia il carattere di mondo ambiente è più comunemente definibile attraverso gli altri. Dalla presa di consegna esplicita la vita può però ritornare di nuovo al non-evidenziamento del «vivere» nel rispettivo mondo; in questo caso, però, il carattere d'attuazione è comunque diverso da quello di una maniera non-evidenziata di vivere in un mondo che non sia mai stata attraversata da alcun evidenziamento. Il non-evidenziamento e la maturazione fattizia dell'evidenziamento del mondo ambiente, mondo collettivo e mondo proprio, saranno interpretabili comunque solo in base a ciò che segue.

[Il prendersi cura è il senso fondamentale di riferimento della vita. Il senso di riferimento, che assume in ciascun caso una determinata forma e un diverso segno, è in se stesso un segnalare ed ha in sé una consegna che la vita dà a sé stessa e di cui fa esperienza: in-segnamento. Senso pieno dell'intenzionalità nell'originario! La disposizione teoretica è sbiadita. Non è un'erronea universalità in quanto formalizzazione teorica del senso di riferimento ciò che qui va impostato, ma il vero senso di riferimento esistenzial-formale — il prendersi cura nel suo pieno senso di riferimento indicato formalmente!]

Per quanto poco trasparente possa essere per ora la rappre-

sentazione di un insieme sistematico, di cui peraltro in filosofia è facile sopravvalutare il significato, per quanto molte cose possano essere ancora troppo poco tangibili per un'esplicazione che porti veramente a un'attuazione, tuttavia dalla linea dell'impostazione e dal contesto problematico dovrebbe essere chiaro che qui non si prospetta l'idea che la filosofia sia una qualche distorsione dello spirito, una fantasticheria della vita e del pensiero elevata a principio. Piuttosto, rientra già nel primo gradino del filosofare — specie nella seguente esplicazione del senso di riferimento — il saper comprendere che queste reti di connessioni categoriali sono in vita nella propria vita concreta, e non sono dei semplici dati accidentali banalmente constatabili, come quando affermo che «questa cosa è rossa». Occorre comprendere che esse sono in vita nella fatticità, il che però vuol dire che includono in sé delle possibilità fattizie e che non possono (e per fortuna non possono) mai essere liberate da queste possibilità; per questo motivo, un'interpretazione filosofica che in filosofia abbia visto la cosa più importante — vale a dire la fatticità — nella misura in cui è autentica è anche a sua volta fattizia, ovvero: in quanto filosofico-fattizia essa porge in senso radicale delle possibilità di decisione e, con esse, se stessa. Essa può farlo però solo se «c'è» — nella maniera e nel segno del suo esserci.

Certo, la possibilità di criticarla da posizioni del tutto estranee, per nulla sfiorate dalla problematica della fatticità, è a disposizione di chiunque, ma si può solo aggiungere che un simile procedimento sarebbe semplicemente ridicolo. Nella critica filosofica e nel problema della cosiddetta «sostenibilità» di posizioni ed esplicazioni filosofiche non si può rimanere in fondo attaccati all'idea preconcepita che la legittimità di un principio filosofico dipenda dal fatto che esso sia riconosciuto non da una persona soltanto ma da almeno una decina, per cui sarebbe bene mirare al più ampio consenso possibile. In ogni filosofare, è sempre una precauzione importante e tutt'altro che superflua quella di porre un freno ai pregiudizi nascosti e inadeguati che hanno la peculiarità di ricomparire ogni volta di nuovo. È troppo comodo però porsi semplicemente al di fuori del mondo e della vita e situarsi di colpo nella terra beata dell'assoluto. A quel punto mi chiedo davvero perché si continui anche solo a filosofare, se si è ormai già arrivati a «tanta altezza».

### C. Le categorie nel senso di riferimento della vita

Il senso di riferimento stesso deve essere ora interpretato in modo ancora più incisivo. Le seguenti categorie contengono già nella loro espressione terminologica l'indicazione del movimento; il carattere espresso o inespresso del «come» deve per ora rimanere ancora fuori questione.

#### a. Inclinazione

Nel prendersi cura di determinate significatività, nella presa di direzione della vita che ne risulta, nel suo direzionarsi sempre verso un mondo che è il suo, nel vivere avente cura del mondo e in base al mondo, in tutto ciò è riposto il carattere di senso dell'«inclinazione». Questo senso categoriale dell'inclinazione, che è implicito nel senso di riferimento della vita stessa, dà alla vita una peculiare gravità, una direzione di gravitazione, un impulso-verso. Questo aspetto va percepito già nell'espressione categoriale «senso di riferimento», se con essa non è data anche un'esplicita determinazione categoriale nel senso di uno specifico «verso» (inclinazione verso).

La gravità non raggiunge la vita dall'esterno, a partire da qualcosa che non abbia il carattere del vivente, ma è data invece in e con la vita stessa. Il mondo, nel suo essere incontrato, s'imbatta già sempre in questo incline prendersi cura, ed è appunto questa cura che prende in consegna dalla vita stessa l'impulso dell'inclinazione, mantenendolo per così dire nella maturazione fattizia. L'attuazione della vita può dare ogni volta una forma particolare all'inclinazione che è «in vita» nel senso di riferimento; può «darle forma» però solo nella misura in cui questo senso è già implicito nel fenomeno stesso. Questo carattere d'inclinazione implicito nel senso di riferimento della vita stessa fa maturare [rilucere] un «come» dell'attuazione, l'essere incline. Il prendersi cura si attua nel senso d'attuazione dell'essere-incline determinato [in senso categoriale-rilucente] in base al senso di riferimento.

Questo essere-incline spinge la vita nel suo mondo e ve la tiene stabilmente, facendo così maturare una stabilizzazione della presa di direzione della vita. La vita trova propriamente se

stessa là dove il suo proprio essere-incline la stabilizza; è di qui che la vita prende anche la direzione relativa a se stessa — cioè alla frequentazione del suo mondo — nonché la «rappresentazione» che essa forma di sé (cioè del mondo) per se stessa. Nel suo essere incline al suo mondo la vita «si possiede» e si esperisce sempre solo nella forma del suo «mondo». Nell'essere incline la vita stessa viene esperita essenzialmente come mondo, ovvero: nella fatticità la vita stessa è sempre nella forma del suo mondo, mondo ambiente, mondo collettivo, mondo proprio; ogni singola vita propria in quanto mondo mio, tuo, suo; la nostra vita, il nostro mondo.

[Visibilità fattizia dell'inclinazione e della distanza: nel possesso fattizio dell'esser trascinati da una significatività all'altra. Qui il «riferimento a» qualcosa si allenta e viene posseduto in forma «libera». Occasione concreta?]

In questa inclinazione del riferimento, nell'essere incline in quanto modo di attuarsi della cura, è il mondo in cui la vita vive ad avere in sé la gravità di quest'ultima, e la vita, nella sua fatticità, aggiunge sempre nuovi pesi; le significatività che vengono incontro nel maturare della vita e che diventano via via diverse nel mutare del suo mondo, trascinano con sé la vita che, nel suo essere incline, giunge così alla modalità dell'esser trascinata. La vita si abbandona a una certa pressione del suo mondo; se espressamente o meno, liberamente o perché colpevolmente invischiate, è una questione che non è ora il caso di approfondire, ma che va comunque inserita per principio all'interno della problematica, e non accantonata con pretesti a buon mercato, del tipo «queste sono questioni metafisiche».

Per una pratica filosofica più audace, non sarebbe privo d'interesse analizzare una volta per tutte l'idea che ci si fa della metafisica: quest'appello all'oscurità come rifugio, la nebulosa evocazione di presunti «sentimenti cosmici» tanto confusi quanto presuntuosi, e perciò ben decisi a tenersi nell'ombra.

È la cura stessa nei suoi riferimenti, la vita nel mondo, che si *distræ*, e l'essere incline, che è ben desto in questa tendenza, mantiene la vita nelle sue distrazioni. L'essere incline non vuole infatti lasciarsi sfuggire nulla di questa distrazione, e proprio così la fa aumentare ancora. Il «come» della vita è questo suo giocare nel suo mondo, «alla giornata». Le «istanze» della vita, che sono contenute e avvolte nel prendersi cura (i modi in cui la

vita nel suo mondo, pur nel modo della mondanità, chiama in causa se stessa in quanto vita ed avanza un'«istanza» in questo senso) sono affrontate dalla vita nel suo mondo e in base ad esso; si forma così quella che definiamo l'*autosoddisfazione* della vita, un modo del prendersi cura proprio della vita nel suo distrarsi e farsi trascinare dal suo mondo. [La sorgente di precognizione della vita fattizia de-cadente, da cui essa trae, quando è il caso, la sua rappresentazione di se stessa.]

In questa interpretazione più incisiva del senso di riferimento della «cura» sono stati dunque evidenziati i seguenti elementi (termini interpretativi) categoriali, connessi tra loro in se stessi, sul piano stesso della vita: inclinazione, essere-incline, esser trascinato, distrazione, autosoddisfazione; è solo attraverso l'interpretazione di questi fenomeni che può essere infine elaborata la precognizione necessaria per l'afferramento radicale del senso fondamentale del «movimento» («processo», «corrente», «flusso», il succedersi della vita, contesto d'attuazione, maturazione), posto che questa volta si sia decisi a prendere sul serio i concetti fondamentali in cui operiamo e ad affrontare a viso aperto quel carattere condizionato dell'impostazione che vizia necessariamente ogni interpretazione, per giungere infine ad un confronto aperto.

#### b. Distanza

Occorre ora portare ad evidenziamento una struttura ulteriore nel senso di riferimento della vita (cura), che è cooriginaria al carattere categoriale dell'inclinazione, la qual cosa peraltro, sul piano della vita, proprio per questo carattere che ora intendiamo discutere è di particolare rilevanza. Il suo attuarsi cooriginariamente all'inclinazione vuol dire infatti che questo carattere è tale appunto che l'inclinazione lo copre, lo rimuove e lo lascia nella distrazione, sicché esso ora, una volta passato per questa rimozione, ci viene incontro come dis-tratto nel mondo, là dove la vita si trova volta per volta. Designiamo questa categoria del senso di riferimento col termine *distanza* [o, viceversa, cancellazione della distanza — rilevante per l'attuazione! —, il suo senso autentico: «essere» nel rovinio].

La distanza, che contribuisce a rendere possibile l'inclina-

zione, viene trascinata con sé da quest'ultima. Nel riferirsi della vita al suo mondo nel prendersi cura, la vita ha il suo mondo, le singole significatività concrete, *dinanzi* a sé. Questo avere qualcosa «dinanzi» a sé, che è un'articolazione categoriale del riferimento-a-qualcosa, nella cura viene ora rimosso. Questo «dinanzi», la «distanza», è infatti assente nell'immergersi della cura nelle significatività. «Immergersi della cura in qualcosa» significa appunto [«è» nel senso del rovinio] cancellazione del «dinanzi». Vivendo nell'essere-incline e nella distrazione, la vita non mantiene la distanza; prende cioè una «svista». Nella distrazione rimozione del «dinanzi», la distanza non è come tale espressamente presente. Nell'essere-incline essa diviene ancora più inespressa; nell'attuazione dell'esperienza la vita vi passa sopra e la oltrepassa. Nella svista rispetto alla distanza, la vita perde di vista se stessa, non si coglie più nella misura ad essa adeguata (misura in senso non quantitativo).

Non è che la distanza venga realmente annientata, dal momento che essa è implicita nell'essere stesso del riferimento avente cura; sul piano della vita, però, essa viene trascinata nella distrazione. Perciò essa ricompare e si fa incontro proprio là dove vive l'essere incline: nel mondo, e precisamente nel suo «senso» come modo della significatività. Il carattere di distanza si presenta nel fatto che la vita, nel suo aver cura, perde di vista se stessa nelle significatività, amplia ed estende queste ultime, avendo di mira nel suo essere-incline un calcolo e un tipo di distinzione e di distanza *all'interno* del mondo significativo: rango, successo, posizione nella vita (nel mondo), avanzamento, vantaggio, calcolo, attivismo, fama, sfarzo — sia che ciò avvenga in termini chiari ed espliciti, sia invece in una forma più sofisticata, quella cioè di farsi avanti generosamente al modo di chi «sa mettere le cose a posto» (espressione caratteristica!). Tutti questi sono modi in cui la vita si fa trascinare dalle distinzioni che la investono all'interno del suo mondo; modi, cioè, in cui essa ha cura di tenere le distanze.

La vita prende per sé delle misure il più possibile ampie e gravi, e in questo modo si facilita in realtà ciò con cui e in relazione a cui essa si comporta: la sua distrazione; nel suo essere incline e nel suo darsi cura di una distinzione, la vita continua incessantemente a nutrire la sua distrazione; le possibilità di farsi trascinare, le forme di soddisfazione si moltiplicano, fino a far

maturare delle immensità senza fine. Nella distrazione del suo senso di riferimento distanziante, che è parallela alla sua inclinazione, la vita è *iperbolica*. Essa cerca le distanze e differenze all'interno di ciò in cui vive, cioè delle significatività [genesi della scienza; disposizione interna alla fatticità!]. La molteplicità stessa diviene un modo della significatività, un oggetto della cura: si ha cura che essa sia sempre là, che non venga meno e che si riproduca sempre di nuovo. L'essere-trascinato dal mondo è «traicante», un trascinarsi della vita nel suo mondo.

Anche nel caso di questa categoria emerge dunque senz'altro una pluralità categoriale di struttura: distanza, cancellazione della distanza, la svista, il perdere di vista, la distinzione nell'essere incline, l'iperbolicità (un modo dell'attuazione fattizia della vita).

Quanto meno esplicita ed ovvia risulta sul piano fenomenologico la possibilità d'accesso e di definizione di un carattere categoriale del fenomeno fondamentale della «vita» — il che può essere appunto indicativo del suo significato decisivo per la fatticità — tanto più originario può essere il suo legame interpretativo con la struttura categoriale di fondo della fatticità, tanto più tenace il modo in cui esso è in vita nella maturazione della vita fattizia. Nell'interpretazione categoriale della fatticità, questo nesso va tenuto in considerazione per principio come un vero e proprio tratto caratteristico dell'oggetto stesso dell'interpretazione; non si tratta di una difficoltà puramente marginale (di ordine tecnico-metodologico). Il carattere co-interpretativo del «come» di ciascuna *attuazione* interpretativa è sempre per principio decisiva nell'interpretazione fenomenologica. L'accesso interpretativo a queste categorie in particolare deve passare genuinamente attraverso la loro reperibilità specificamente fenomenologica. Solo così si sviluppa la possibilità concreta di un'autentica interpretazione del contesto vitale.

### c. Chiusura

Il terzo carattere del senso di riferimento della cura, che va ora presentato, appartiene appunto al genere suddetto, il che vuol dire che esso può essere esplicitato in modo adeguato all'intento e all'impostazione della presente interpretazione solo pas-

sando per la comprensione e il costante riferimento ai due caratteri precedentemente indicati dell'«inclinazione» e della «distanza». Questo però significa che, se già la distanza — a causa del suo essere autenticamente abbandonata al modo dell'attuazione nell'essere incline — veniva rimossa nella distrazione, ciò vale ancora di più per il terzo carattere, quello della «chiusura», che è ancora meno visibile e immediatamente percepibile come tale.

Queste diversità nel grado e nel modo di essere espliciti e accessibili non appartengono semplicemente — o anche solo principalmente — alla comprensione fenomenologica di questi caratteri, ma sussistono anzi per quest'ultima solo perché è proprio questo il modo in cui essi sono in vita sul piano della vita stessa. È proprio col diverso grado e modo di essere esplicito che appartiene a ciascuno di essi che questi caratteri vanno interpretati categorialmente e compresi in quanto costitutivi per la fatticità.

Con l'inclinazione e la sua distrazione che atrofizza, la distanza, cos'è che va perduto e tale resta? Ciò in cui vivo nell'aver cura, ciò a cui mi rapporto prendendone cura, è qualcosa che può starmi espressamente «dinanzi»: «dinanzi» inteso qui in senso fenomenologico, e non spaziale. «Dinanzi», vale a dire: nell'aver cura io mi rapporto espressamente a qualcosa, vivo espressamente di qualcosa, e in questo «espressamente»-«dinanzi» a me, il «me» — cioè io stesso, di fatto il mio mondo proprio — viene *contemporaneamente ad esperienza*. Nella cura questo «dinanzi» è evidenziabile e può essere espressamente fatto proprio. Il «dinanzi» non fa che articolare più incisivamente ciò che era già stato designato come «distanza».

In quanto però la cura vive di fatto in quello che è il modo fondamentale della sua attuazione, l'essere incline, e con il suo aver cura si stabilizza in questo essere incline, l'appropriazione del «dinanzi» resta inattuata — ad esempio nell'essere trascinato da una significatività all'altra, nella cancellazione — il che comporta un allentamento del riferimento-a: questo riferimento diviene visibile di fatto. Cos'è che si fa innanzi, cos'è che propriamente ha luogo? È in questo occultamento che parla la «vita».

L'appropriazione del «dinanzi» resta tanto più inattuata, in quanto nella distrazione la distanza stessa nonché la cura distanziante, cioè la cura per le distinzioni in quanto significatività (l'aver cura di primeggiare, il «per primo», «più vicino», «al mas-

simo», «per lo più»: il carattere comparativo in tutte le significatività in cui la vita si dà cura) si è trasposta nel mondo e, in quanto viene incontro in esso, non manca e non è persa di vista. [Ambiguità dell'andar perduto — larvale.]

Quando la cura si attua in questa forma, una possibilità sul piano della vita è andata perduta: la tendenza alla possibile *appropriazione del «dinanzi»* e quindi di ciò che la vita, vivendo nel «dinanzi», nella distanza, autenticamente si pro-pone; la vita in quanto avente cura, in quanto cioè di fatto si dà cura nel suo mondo. [Rilucenza del «dinanzi», nella «vita» che precede e che sta «innanzi»; maturazione di un autentico *avvento* — venire-innanzi — della vita.] In effetti, la vita avente cura si trova appunto nel modo dell'inclinazione nel mondo, e non ha quindi alcuna spinta a cercare se stessa in altra forma. E tuttavia, ora vediamo che è nell'attuazione del «dinanzi» che questo possibile avvento va appropriato! Le possibilità di appropriazione del «dinanzi», cioè del possesso esplicito della distanza nell'attuazione della vita, si determinano anch'esse in ciascun caso in base al carattere mondano innanzi a cui e in cui la vita esiste, e in base all'originarietà ed al senso di maturazione della presa di consegna della cura.

Ora, quanto meno l'inclinazione e la distanza si dissolvono in quanto caratteri di un riferimento per essere soppressi e respinti nel senso di una qualità oggettiva, quanto più, viceversa, essi s'impingono, venendo incontro proprio a partire dalle significatività del mondo vissuto, tanto meno allora si dissolve, con l'esplicita presenza del «dinanzi», la possibilità *per la vita di incontrare se stessa*.

Nel farsi trascinare dalle significatività del mondo, nell'iperbolico dar forma a nuove possibilità di esperienza e di cura del mondo, è chiaro che la vita fattizia non fa che evitare continuamente se stessa in quanto tale. Tuttavia, proprio nell'evitare se stessa, espressamente o meno, essa di fatto c'è. Quanto più la vita intensifica la sua apprensione mondana, cioè fa venir meno il «dinanzi» nell'intensificazione dell'essere incline e della rimozione della distanza, tanto più è certo che, così facendo, essa ha a che fare sempre con se stessa. Nella cura la vita si chiude contro se stessa e tuttavia, proprio in questa chiusura, non può liberarsi di sé. Nel suo incessante guardare altrove, essa si cerca sempre e si incontra proprio là dove non se l'aspetta, per lo più proprio nei suoi mascheramenti (larvanza).

Il carattere del senso di riferimento che definiamo «chiusura» caratterizza il modo peculiare in cui la vita fattizia si dà cura di sé nel suo mondo, facendo maturare (di fatto) contro se stessa, nell'apprensione e nella cura crescente per il suo mondo, quella che è propriamente una non-cura: spensieratezza (essa stessa una cura apprensiva); così nella cura la vita c'è (ancora), ma appunto come ciò che nella cura e nel suo adempimento è liquidato, annientato. Nell'apprensiva chiusura contro se stessa la vita fattizia dà forma a delle possibilità sempre nuove di significatività delle quali può occuparsi, assicurandosi così il suo «significato».

Questa molteplicità di possibili è però a sua volta sempre un aumento delle possibilità di non-cogliersi, di sbagliarsi-sempre-di-nuovo. La vita fattizia matura così in sé stessa in quanto fattizia la distanziante infinità degli errori possibili, e poiché questi *infiniti errori possibili* hanno tutti il carattere di significatività, in quanto oggetti significativo-mondani in cui la vita vive, questa infinità ha potuto essere a sua volta caratterizzata come infinita ricchezza, inesauribilità, impadroneggiabilità della vita, sempre-più-vita e più-ancora-che-vita. Questa infinità è la maschera che la vita fattizia pone di fatto a se stessa, cioè al suo mondo, per mantenerla quindi innanzi a sé. Questo concetto di infinità — senza essere neanche chiarito in se stesso — riveste un ruolo decisivo nell'impostazione e nella precognizione della moderna filosofia della vita.

Con questa infinità la vita stessa si abbaglia e si acceca gli occhi. Nella chiusura la vita lascia fuori se stessa; non è all'altezza di sé. La vita fattizia si lascia fuori proprio in quanto in effetti si difende positivamente contro se stessa. La chiusura ha lo specifico carattere d'attuazione e maturazione dell'*ellittico*. Nella sua presa di consegna la vita fattizia si fa strada da sé, inclinandosi, rimuovendo la distanza e chiudendosi in direzione della vita.

Cfr. a riguardo Aristotele.

#### d. La «facilità»

Τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπειροῦ, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν)· καὶ διὰ

ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἄλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης. *Etica Nicomachea*, B 5, 1106b 28ss. «Inoltre l'errore è molteplice (perché il male appartiene all'illimitato, come affermano i Pitagirici, e il bene invece al limitato), il giusto agire è invece di una specie. (Perciò l'uno è facile, l'altro difficile. Facile è sbagliare il bersaglio, difficile coglierlo). E perciò al vizio appartengono l'eccesso e il difetto, alla virtù invece il mantenere-il-mezzo». Cfr. Platone, *Repubblica*, 285b, *Protagora*, 356a.

La vita fattizia cerca sempre una qualche facilitazione, l'inclinazione segue l'impulso da se stessa, senza sforzo. Nell'essere incline è già riposto ciò che corrisponde all'impulso e l'asseconda, «senz'altro». L'«altro» sarebbe qui appunto ciò che non rientra nel campo dell'essere incline. Anche le difficoltà mondane sono facilitazioni. Con la comodità la vita cerca anche la sicurezza che nulla possa restarle precluso. (Il larvale carattere fantasmatico della vita, ovvero del suo mondo. Il mascheramento è ancora più tenace e più «facile»).

La vita è cura, e lo è proprio nell'inclinazione del rendersi facili le cose, della fuga. In ciò matura la presa di direzione rivolta alla possibilità dell'errore in quanto tale, all'errabilità, la de-cadenza, il rendersi-facili le cose, il darsi a intendere qualcosa, l'enfasi, l'esuberanza.

La vita determinata dall'inclinazione va colta in modo più incisivo come vita determinata dalla colpa e dall'opacità. La vita cerca di darsi sicurezza distogliendo lo sguardo da se stessa. Questo sguardo è quello primario, che dà l'indagine fondamentale del modo in cui la vita è vista da se stessa. Essa modella in sé la propria tentazione riguardo a se stessa, che nel suo de-cadere si tramuta in assenza di cura, in spensierata sicurezza (*securitas*). Questa sicurezza è essa stessa una forma di cura, di apprensione della vita per se stessa.

La spensierata sicurezza dà ora forma al mondo e, per trovarvi una soddisfazione, deve intensificarlo, divenendo iperbolica e assegnandosi un tipo di appagamento e di cura più facile, vale a dire la salvaguardia e la conservazione del proprio esserci. L'esserci iperbolico si rivela così al tempo stesso ellittico: evita ciò che è difficile, ciò che è *μοναχῶς*, semplice (senza orpelli), non definisce alcun limite, non vuole essere posto *di fronte* a una decisione originaria o *in seno* ad essa (nella sua ripetizione).

Il senso di riferimento della «cura» rivela dunque, già solo a partire dalle tre categorie fondamentali qui discusse, una pluralità categoriale di struttura, specie tenendo conto delle determinazioni categoriali implicite in ciascuna di esse.

*Inclinazione*: essere-incline, essere-trascinato, distrazione, autosoddisfazione.

*Distanza* (e sua cancellazione): svista, perdere di vista, distinzione nell'essere incline (all'interno del mondo); il carattere iperbolico.

*Chiusura*: l'evitare-sé senza potersi in questo liberare di sé stessi; formazione plurima delle possibilità di errore, l'abbaglio, il carattere ellittico.

(Rimando a una maturazione unitaria: la facilitazione; cfr. cura nell'apprensione; apparenza, maschera del fatto che «ci si rende la vita difficile»!)

#### D. Retrospettiva e prospettive

All'inizio delle osservazioni introduttive è stato posto obiettivamente un compito particolare e ben delimitato: l'interpretazione di Aristotele. Pur essendo, evidentemente, per ora in secondo piano, questo compito è comunque ben presente, giacché è esso che conta ed è nel contesto concreto di quest'obiettivo di fondo che dovranno sfociare in realtà le attuali considerazioni preliminari. Non è che, insomma, gli attuali elementi «introduttivi» siano l'autentico tema centrale e l'interpretazione di Aristotele solo un'applicazione qualunque, dettata dal gusto e da un'accidentale competenza; né che l'introduzione rappresenti in realtà l'analisi dei veri problemi sistematico-oggettivi, mentre il resto è solo un'illustrazione storica; né che l'introduzione sia ciò che ci riguarda direttamente, mentre l'indagine storica è cosa che può interessare solo i cultori della materia; né infine che l'introduzione debba essere oggetto di un confronto personale, laddove l'interpretazione di Aristotele resta un che di facoltativo, un isolato excursus marginale, la cui comprensione non è in definitiva così urgente come potrebbe esserlo invece quella delle questioni introduttive di taglio sistematico.

L'appropriazione comprendente di una *conoscenza di principio* deve appunto per principio portar fuori da ogni situazione

così costituita da rendere possibile una scissione tra «storia» e «sistema» o, parallelamente, da esigere un «toglimento» di questa scissione e un'armonizzazione dei due termini. L'appropriazione esplicita di una conoscenza di principio non mira a offrire una nuova soluzione per un problema vecchio e dibattuto, ma deve invece trasformare l'accantonamento di quello che non è che un *problema apparente* in un compito di comprensione specificamente positivo, la qual cosa ha luogo nell'appropriazione specificamente fattizia della *storicità*. La storia della filosofia nel senso tramandato — sorta e modellatasi in seno alla scienza storica moderna — e la sistematica filosofica derivano e traggono in generale entrambe la loro esistenza, la loro relazione reciproca e la possibilità di costituire, relativamente al loro rapporto, un «problema», da una deviazione del problema della storicità nonché dalla rinuncia — che va di pari passo con la suddetta deviazione — a una definizione radicale del senso della conoscenza di principio.

Questo però vuol dire che la conoscenza di principio non è, dal canto suo, il nuovo ideale obiettivo di una filosofia di recente invenzione, cui può forse anche valer la pena di concedere un po' di attenzione; al contrario, nel suo senso stesso è indicato qualcosa che avanza la pretesa di divenire decisivo in senso di principio, nell'inaggrabilità e nel rigore di un impegno di fronte a cui la presunta idealità dei valori o altre cose del genere, spacciate per un che di sovratemporale e incoronate con l'aureola di ciò che resta valido in eterno, si dissolvono come un mucchio di spettri.

Nell'appropriazione della conoscenza di principio, un fallito ideale di esattezza impallidisce di fronte all'urgenza e al rigore di un'incessante problematicità, in cui ogni possibilità di far filosofia a colpi di invenzioni e fantasie si disgrega in maniera visibile e definitiva. La filosofia deve impegnarsi, come conoscenza di principio, a rinunciare alla vertigine di un offuscamento estetizzante di se stessa e dei suoi contemporanei.

L'essere di ciò che è storico (come storicità) e il senso della storicità germogliano e sono soltanto nell'attuazione di una conoscenza di principio. Nella filosofia non c'è nessuna storia della filosofia, e nella storicità della vita fattizia (nel suo filosofare) non c'è nessuna problematica in-sé di ordine sovratemporale e nessuna sistematica dell'interrogazione filosofica.

Il filosofare come conoscenza di principio non è altro che l'attuazione radicale della storicità della fatticità della vita, sicché per esso e in esso «storia» e «sistematica» sono ugualmente spurie e, nella loro distinzione, infine semplicemente superflue.

L'orizzonte e il compito di fondo dell'interpretazione di Aristotele non sono affatto diversi da quelli dell'introduzione, e la forma di esplicazione di quest'ultima non è più sistematica di quella, al contrario: è semmai più impropria. Anche sotto il profilo del contenuto, nell'introduzione sono venuti in luce fino ad ora, in maniera più o meno definita, gli stessi tre gruppi di problemi che dovranno occuparci nell'interpretazione di Aristotele: conoscenza di principio, che nella sua attuazione riguarda la sua propria fatticità. Ai fini di un orientamento schematico, possono essere così distinti:

1. Il problema del principio e di ciò che è principale (*ἀρχή - αἴτιον*);
2. Il problema del determinare comprendente e dell'articolazione concettuale (*λόγος*);
3. Il problema dell'essente e del senso d'essere (*ὄν - οὐσία - κίνησις - φύσις*).

Dal momento però che ciò che è qui in questione non è una semplice raccolta di passi pertinenti in cui compaiono questi termini, né tanto meno l'elaborazione di un estratto ragionato di questo catalogo di citazioni, ma appunto un'interpretazione, e ogni interpretazione (quella fenomenologica in modo particolare) dipende dalla *precognizione* che la guida, occorre dunque che già nel modo in cui s'impone il primo approccio all'oggetto dell'interpretazione, questo venga determinato e avvicinato in una forma che sia in qualche modo comprensibile e prossima al nostro orizzonte.

Perciò questa introduzione, se presa e sfruttata di per sé (il che è contrario al senso in cui essa è stata concepita), non è soltanto una metà del tutto, accanto all'altra metà costituita dalla concreta interpretazione di Aristotele, ma, semplicemente, non è più nulla affatto, o è tutt'al più un malinteso della filosofia.

Perciò è tanto più importante aver di mira fin da principio l'autentica finalità immanente alle esplicazioni condotte finora o di là da venire, inquadrandola quindi in modo sempre più netto e sicuro e confrontandosi in modo sempre più serrato con l'intero contesto.

È importante riconoscere che l'esplicazione del senso della conoscenza di principio può attuare se stessa solo in questo senso, che cioè l'attuarsi dell'esplicazione, nelle diverse fasi della sua impostazione, espone in parallelo al suo attuarsi la stessa conoscenza di principio, rendendola disponibile per una possibile appropriazione.

La difficoltà dell'espressione concettuale e gli ostacoli alla comprensione non si fondano nella complessità degli oggetti, che sono in fondo anzi abbastanza semplici, ma nella rigidità del pensiero filosofico tradizionale e nel legame storico di fatto che unisce ogni filosofare — specie quello più eminente — al suo ambiente e alla sua tradizione.

La specifica facilitazione, che resta però oggi e di fatto sempre una difficoltà, sta nel fatto che le prove dimostrative qui non devono essere cercate chi sa dove, ma sono in ciascuno di noi, nella sua vita e in come la conduce. Non resta allora altra preoccupazione se non quella che l'arroganza vacua, che di solito in filosofia appare ancora più diffusa che altrove, sopprima infine del tutto la disponibilità ad accedere al suo oggetto; a questo punto, anziché farsi condurre dal filosofare al suo autentico oggetto concreto, ci si occuperà della filosofia stessa come oggetto, discutendo in forma dettagliata ed ampia — col pretesto di trarne lezione — le diverse opinioni su di essa, nonché la storia di queste opinioni. L'ostinazione con cui la vita fattizia tende a cadere in braccio a questa tentazione non può comunque dispensarci dal respingerla ogni volta con rinnovata fermezza.

Proprio perché l'attuazione dell'accesso e dell'appropriazione rispetto al proprio oggetto costituisce il momento centrale della filosofia, già nell'impostazione è necessaria un'adeguata indicazione formale dell'oggetto — in quanto oggetto di una conoscenza di principio. Già nell'impostazione, e quindi poi nello sviluppo del filosofare, la comprensione dell'indicazione dev'essere una comprensione di principio. In termini formali: un possesso comprendente di principio del senso d'essere dell'essente, tale che con esso e in esso questo stesso possesso comprendente è chiamato in causa in senso di principio in quanto essente rispetto al suo senso d'essere (tale cioè che è esso stesso che conta in senso di principio).

Già il senso formale, il principio, ha una funzione di vincolo specificamente direttiva. La direzione dell'appropriazione com-

prendente è prescritta; occorre solo osservare con rigore questo principio: l'appropriazione della comprensione è quella che noi stessi, qui ed ora, impostiamo. Il possesso comprendente si determina come essente in relazione alla realtà in cui siamo e viviamo, che è indicata dal termine «universalità»: contesto vitale. La questione è come vada presa questa realtà, sotto quale profilo. Il carattere che gli è proprio, la mutevolezza storica, comporta un'insicurezza di principio. Se si vogliono evitare delle ambigue mezze misure nella risoluzione del problema relativo al carattere d'essere del contesto vitale qui in questione — un problema che all'esterno appare privo di un particolare peso, ma che rispetto all'intero contesto problematico è invece di natura decisiva — si viene necessariamente spinti in seno alla questione relativa al carattere di oggetto e al carattere d'essere della «vita». L'essere della vita come sua «fatticità».

Anche nell'elencazione più schematica delle caratteristiche proprie della vita, si parla spesso di attuazione o di contesto d'attuazione. Altrimenti si accenna al carattere di processo, di corrente o di flusso che è proprio della vita. Questo discorso si attiene a un motivato aspetto fondamentale, e lo prendiamo perciò come segnale indicativo per l'osservazione di determinate strutture fondamentali della vita in quanto movimenti, motilità — ove questa parola non pregiudica alcunché ovvero, nei limiti in cui pregiudica qualcosa, questo qualcosa va comunque ridefinito nel corso stesso dell'appropriazione del suo senso quale interpretazione categoriale originaria della vita. Del resto, nell'esplicazione del fenomeno fondamentale della vita si avevano già di mira dei «caratteri di movimento» che possono essere fissati però solo se nel frattempo sono già divenute visibili alcune strutture.

La fatticità (senso d'essere della vita) si determina anche in base a delle forme di motilità, che perciò devono anch'esse acquisire rilevanza nell'interpretazione e definizione del nostro contesto vitale e della sua situazione portante, e concorrono a loro volta a costituire ciò che nel filosofare è chiamato in causa in senso di principio, sicché anch'esse contano, nella loro maniera specifica.

Il corso ulteriore della nostra analisi è perciò il seguente: l'esplicazione categoriale della fatticità permette la determinazione di senso di ciò che avevamo indicato come situazione.

C'imbatteremo nelle seguenti questioni: dove vive la vita nel nostro contesto vitale, che cosa costituisce il suo mondo, che significa vivere all'interno delle scienze, qual è il senso della fatticità che qui sussiste e che cosa implica in sé la sua appropriazione; questo significa: le scienze nella loro collocazione storica, viste nella prospettiva del loro senso di fatticità e delle possibilità che esso include di una riappropriazione originaria.

Le scienze non devono essere prese in considerazione in relazione alla loro struttura logica e alla specificità di ciascuna all'interno del sistema generale delle scienze e delle discipline. Queste costruzioni tipizzanti possono destare un generico interesse e, in mancanza di problemi reali, costituiscono uno strumento d'aiuto non privo di una sua efficacia, mentre l'interpretazione di una scienza come logica concreta propria di un ambito cosale evidenziatosi a suo modo dallo sfondo di un mondo della vita, può diventare filosoficamente fruttuosa solo se s'inserisce già precognitivamente nella problematica della fatticità e nella discussione della situazione storica che è effettivamente in vita. Altrimenti ogni teoria della scienza diviene solo un'ingenua eternizzazione delle accidentalità storiche di determinati metodi e tecniche scientifiche.

Va stabilito inoltre come sia da intendere in senso di principio la *conoscenza di principio* (filosofica) che nasce da una tale fatticità e che ad essa fa ritorno, come si situi questa conoscenza di principio nella fatticità del suddetto contesto vitale fattizio e in che modo l'interpretazione di Aristotele si sviluppi in essa come genuino compito concreto di ricerca, quali esigenze ponga la stessa conoscenza di principio in questa sua attuazione concreta. Inoltre bisognerà mostrare come, con questa problematica filosofica, la tendenza della ricerca *fenomenologica* proceda all'indietro fino alla sua propria originarietà, e in che senso l'interpretazione di Aristotele possa definirsi fenomenologica.

L'accesso interpretativo e l'esplicazione della fatticità vanno innanzitutto considerati di nuovo come *problema fondamentale*. Non si tratta di un problema interno a una teoria del metodo o della concettualità, ma di una questione in base al cui eventuale afferramento si decide se la filosofia sia effettivamente intenzionata, nella sua attuale condizione spirituale, a raggiungere una piena rettitudine e ad accertarsi volta per volta del fondamento

della sua attuazione, della ricchezza e originarietà dei suoi scopi e della rilevanza effettiva della sua ricerca.

La nostra analisi è impegnata a far sì che la vita in quanto vita fattizia, nella sua modalità d'oggetto e di essere, giunga ad esperienza e quindi ad una genuina possibilità di comprensione esplicativa. Vista nella prospettiva del suo senso metodologico effettivo, si tratta di una *analisi intermedia*<sup>1</sup>; intermedia «tra»: rispetto a determinate interpretazioni concrete nell'ambito della storia dello spirito. È in base ad esse che si stabilisce che cosa, nei fenomeni, debba qui essere comunicato esplicativamente, e cioè propriamente in modo tale che essi tocchino dei contesti oggettuali di principio.

Una determinazione di principio dell'oggetto in discussione (cioè della vita fattizia) va posta nella *motilità*. Attenendoci a una direzione del fenomeno della vita (senso di riferimento del prendersi cura) e in rapporto a delle categorie fondamentali di questo senso (inclinazione, distanza, chiusura), sottoporremo la motilità ad un'esplicazione categoriale progressiva, in modo che si definisca di fatto quale sia il senso della motilità all'interno della fatticità, ovvero come quest'ultima divenga comprensibile in se stessa a partire dalle categorie della motilità.

[L'analisi, in forma categoriale concreta ma sempre formalmente indicativa — rispetto a una situazione concreta, modellabile nel contesto vitale dell'università: vivere nelle scienze, «mondo» della scienza — possiede un carattere specificamente «transitorio», e transitorio in un senso molteplice. Ogni scienza ha il suo possibile contesto d'esperienza fondamentale; per esempio, nel caso dell'economia politica: la vita economica.]

#### E. Le categorie del movimento. Rilucenza e prestruzione

Ognuna delle tre categorie del senso di riferimento discusse finora (inclinazione, cancellazione della distanza, chiusura) esprime in se stessa qualcosa di connesso al movimento. Si tratta a questo punto, con un'ulteriore interpretazione, di rendere esplicito quest'aspetto, in modo che il movimento stesso venga così più originariamente alla luce. Ciò permetterà quindi di ri-

<sup>1</sup> Cfr. appendice II, foglio 2.

condurre interpretativamente questo movimento come tale ad un senso fondamentale che, a sua volta, conferisce alle specifiche categorie del movimento (rilucentza e prestruzione) il loro senso proprio, dominando il decorso, le fasi e le strutture di movimento che ad esse appartengono e che si muovono e si modellano in base ad esse.

Si tratta insomma di farsi strada interpretativamente fino a un movimento che costituisca un'*autentica motilità della vita*, in cui e *attraverso* cui la vita è, e in base a cui perciò essa può essere determinata nel suo senso d'essere in una forma o un'altra; una motilità che faccia capire, dunque, in che modo un simile essere possa essere genuinamente portato in una delle modalità di possesso ad esso disponibili e appropriate (problema della fatticità, problema della *κίνησις*). In questo modo, all'interpretazione categoriale viene consegnata la possibilità di evidenziare il senso fondamentale da cui tutti gli esistenziali traggono, interpretativamente, il loro senso proprio e il loro senso di riferimento.

In questo modo, una tendenza che nella filosofia della vita è presente in forma inespressa, viene colta e tematizzata come problema esplicito, e solo così si può davvero cercare di appropriarsi in forma comprendente della condizione spirituale in cui noi stessi siamo, che è la sola che innanzitutto ci riguarda, per condurla ad un senso della fatticità che sia per essa disponibile ed apribile. (Personalmente non ho l'ambizione di fare scoperte ed esigerne il brevetto. Solo i letterati e i corruttori della vita spirituale, preoccupati e gelosi del loro orticello, fanno oggi abuso della filosofia per dar sfogo alle loro piccole vanità).

In questo modo si apre la strada a una possibile appropriazione comprendente della conoscenza di principio (filosofare), e al tempo stesso diviene chiaro che questa strada esige un'appropriazione particolare e si capisce come in ciascun caso — e, in concreto, qui ed ora — vadano individuate la direzione dell'appropriazione e la forma in cui essa si attua.

Per determinare le due categorie del movimento qui in questione — che fissiamo terminologicamente con le espressioni *rilucentza* e *prestruzione* — è sufficiente in prima istanza seguire con più incisività il fenomeno della vita avente-cura in un mondo, attenendosi alla direzione di senso ormai già colta del suo riferimento o, più esattamente, alle categorie in cui questo si esprime.

Dal momento che le finalità dell'intera analisi rendono indispensabile un'interpretazione concreta, diamo per il momento solo un'idea generale delle connessioni tra le due categorie del movimento, che sono intimamente legate l'una all'altra; in primo luogo considereremo l'aspetto di movimento indicato in ciascuna delle tre categorie del senso di riferimento, articolandolo nel senso delle categorie che sono ora in questione; quindi, passeremo alle connessioni di movimento tra i singoli momenti del senso di riferimento finora concepiti con categorie diverse, per comprendere queste forme di movimento come fenomeni pieni, interi e unitari, e cioè precisamente in modo tale che l'aspetto di movimento della rilucentza si ponga chiaramente in rapporto alla prestruzione.

L'interpretazione di questo movimento porterà quindi a una categoria fondamentale della vita avente-cura nella sua fatticità, consentendo così, assieme all'articolazione categoriale del riferimento della vita, anche la determinazione categoriale dell'essere (senso di realtà) del suo mondo. Non si tratta di strutture inventate a proprio comodo, prive in sé di una base e di una collocazione effettiva, ma delle strutture in cui, in virtù del loro stesso senso, è necessario che si faccia luce la «vita», cioè la nostra vita di oggi, in una prospettiva rivolta a quella problematica della situazione che ci riguarda in un senso ben determinato.

#### a. Le categorie del movimento nell'inclinazione

Nella caratterizzazione dettagliata della prima categoria del senso di riferimento della vita, l'inclinazione, abbiamo già osservato che la vita possiede «in se stessa» una sua peculiare gravità. Non c'è un qualcosa che gravi su di essa dall'esterno (perché essa è fatta in modo tale da non avere un «esterno» e un «interno» in senso obiettivamente oggettuale); piuttosto, ciò che viene incontro alla vita nel suo incline prendersi-cura — e il modo in cui le viene incontro — non è altro che la vita stessa; la vita, che nell'aver-cura si espone al suo mondo, si offre a se stessa sul piano mondano nella forma e nel senso d'essere del suo mondo. Ciò che la vita vive, ciò a cui essa accede avendone cura, ciò che essa attende, ciò che la sorprende nel suo prendersi-cura e che le accade, ha il carattere d'incontro di ciò che sti-

mola, sollecita, provoca o ostacola l'inclinazione e che, nell'un modo o nell'altro, è significativo.

In questa forma quindi l'inclinazione si ritorce all'indietro e ricade sulla vita avente-cura. Alla vita che si distrae, il suo mondo si fa incontro come «distrazione», un che di dispersivo, di molteplice, che appaga, impegna, assorbe, svuota o annoia. Questo vuol dire che l'inclinazione si mostra come qualcosa che si muove verso se stesso. La vita che attua la sua cura in questo tipo di riferimento, illumina di rimbalzo se stessa, dando forma così alla chiarificazione dell'ambiente per il contesto del suo prossimo aver-cura. Questo caratteristico *movimento della vita verso se stessa all'interno di ciascun incontro*, lo designiamo come *rilucente*. Ciò di cui la vita si prende cura penetrando così nel suo mondo, le viene incontro all'interno di questo stesso mondo come «cura». [La larvanza specifica che si riscontra nell'ambiguità delle espressioni linguistiche che contrassegnano le categorie della fatticità, non è casuale. Distrazione: 1. distrarsi (prestruttivo), 2. ciò che distrae (rilucente).]

Attraverso il suo mondo e con esso la vita è rilucente in se stessa, cioè riluce su di sé in quanto vita avente-cura. In base al modo d'essere dell'offrirsi-all'incontro, la vita avente-cura fa fronte alla sua bisognosità di direttive per il prendersi-cura, ricavando dal mondo rilucente le sue proprie istanze e assumendo una misura mondana; la vita costruisce e progetta a partire dal suo mondo e per esso; si struttura nel senso dei suoi programmi e del *proposito* ad essa appropriato; si assicura e si protegge con un proposito tale che il suo prendersi-cura si riferisca in forma esplicita o inespressa ad esso. Nel suo aver-cura essa è sempre progettante, nella sua rilucente è dunque *allo stesso tempo prestruttiva*. L'assicurazione, la custodia, l'acquisizione e l'abbandono di propositi capaci in ciascun caso di guidare o quanto meno di distrarre — e quindi comunque in qualche modo appaganti — può essere espressamente colto e riconosciuto come compito, e organizzato quindi socialmente a livello di mondo collettivo come vita avente-cura del patrimonio culturale nonché della costruzione e dell'approntamento di mezzi, strumenti e oggetti di cultura, che si attua in parte in un'esplicita ed efficace conoscenza dei valori e degli obiettivi culturali presi in considerazione: la *vita culturale* come inclinazione prestruttivamente organizzata della rilucente mondana della vita avente-cura.

La *tendenza assicurativo-protettiva* di questa prestruzione che germoglia nella rilucente può essere anche del tutto rimossa, tanto che l'azione e la vita culturale, l'efficace rapportarsi ai valori, sono interpretate a partire dalla vita stessa nella sua auto-soddisfazione come un che di chiuso in se stesso, autosussistente, positivo. Ciò significa: la tendenza assicurativa, che nella rilucente è assurta alla modalità di un'azione creatrice in senso positivo, può andare perduta come tale (e in ciò si esprime una proprietà fondamentale della motilità della vita: rovinio, irrigidimento), e con essa anche la possibilità di incontrare sul piano della vita ciò contro cui la tendenza assicurativa è appunto tale, vale a dire un'insicurezza che chiama in gioco nella vita fattizia. A questo punto, per l'interpretazione filosofica è solo un breve passo quello di richiudere in sé la vita stessa, come intero, e presentare i suoi mondi come l'unica e obiettiva realtà fondamentale, una realtà che da se stessa plasma e riversa in sé tutte le diverse figure della vita, e il cui senso viene visto appunto nell'azione di questi processi infiniti di formazione e produzione. A questo punto non s'incontra più nulla nell'esperienza vitale — e non c'è più nulla nella precognizione della comprensione della vita — che possa guidare la tendenza alla comprensione verso la sua fatticità specifica.

Si tratta di vedere come queste possibilità agiscano in senso «quietativo» sulla nostra composita coscienza di vita sullo sfondo della filosofia greca (non però in essa stessa e per i Greci) e attraverso la concettualità greca; è in questo senso che abbiamo qualcosa da imparare dai Greci: non si tratta di riprendere passivamente ciò che essi hanno fatto, ma di comprenderlo autenticamente!

L'inseparabilità, già notata in precedenza, delle tre categorie fondamentali del senso di riferimento del prendersi-cura, l'impossibilità di comporre insieme seguendo un qualsiasi ordine preciso e tuttavia, allo stesso tempo, la possibilità di una loro interdipendenza che, muovendosi in un senso determinato, le rende vicendevolmente interpretabili — entrambi questi aspetti sono appunto visibili nel fatto che, come l'inclinazione, così anche la cancellazione della distanza e, allo stesso modo, la chiusura, nel loro aspetto di movimento si caratterizzano ciascuna per suo conto (e tra di loro) come rilucenti e prestruttive. Bisogna quindi procedere oltre, per osservare che questa stessa moti-

lità, proprio in e per le suddette espressioni categoriali, è rilucente e prestruttiva in se stessa e per se stessa, o meglio si muove essa stessa nel «come» della rilucente e prestruzione. [Roviniò — il carattere proprio di caduta della vita fattizia.]

#### b. Le categorie del movimento nella cancellazione della distanza

Il carattere di distanza coimplicito nel senso di riferimento della vita, la possibilità dell'esplicita appropriazione del «dinanzi» e dell'attuarsi della vita in un tale «pro-pósito» espressamente decisivo, non si annulla nel modo del prendersi-cura definito come *cancellazione della distanza*, ma si ritorce all'indietro e viene quindi effettivamente incontro — ormai però solo in forma mondana. Il riferimento proprio del prendersi-cura non è cioè distanziante in se stesso nella sua attuazione, ma nella rilucente ritorna su di sé nella forma di una *distinzione mondana* e si colloca in questa forma nella cura, di modo che questo prendersi-cura si dirige ora verso il successo, il rango, il vantaggio, la posizione, il farsi-strada; non solo, ma esso diviene anche autonomamente prestruttivo in senso positivo, nel suo iperbolico dar forma a delle distinzioni e a delle nuove possibilità di inseguire una qualche distanza. L'*iperbolicità* è un modo d'espressione della specifica motilità prestruttiva della vita fattizia. Le distinzioni mondane, che nella rilucente vengono incontro in modo non-evidenziato, sono afferrate (prestruttivamente) e modellate nell'attuazione fattizia del prendersi-cura.

Si arriva così a dar forma a dei modi particolari di assicurarsi queste distinzioni e questi ordinamenti intra-mondani. All'interno della cultura e in connessione con essa, determinate scienze possono avere proprio questa specifica origine o, viceversa, è possibile che essa venga loro assegnata in una condizione storico-spirituale successiva; questa è la loro genesi obbiettiva specificamente mondana, immanente nel senso primario, in quanto regione interna all'orizzonte mondana. È possibile però anche una genesi fattizia in senso esistenziale! In questo caso la loro problematicità non è rimossa ma può solo essere intensificata, giacché viene situata in una possibilità di appropriazione esistenziale e modellata in vista di una tale possibilità (cfr.

quanto segue su scienza e disposizione. Distinzione organizzata e rovinio, nella filosofia come platonismo).

Il «dinanzi» della disposizione teoretica si reintroduce quindi in forma rilucente nella vita come supremo valore dell'obiettività, scientificità, libera onestà intellettuale ed oggettività, foro della ragione teoretica che dispensa il diritto e che fissa i confini, in grazia di cui esiste quell'irrazionale che vorrà poi truccarsi da Assoluto. La cultura intellettuale e scientifica e il suo negativo hanno la stessa provenienza; nella ripresa ed assunzione cieca della situazione tramandata, l'anti-intellettualismo, l'essere contro la scienza, è solo un passo più avanti nella deiezione, dal momento che è in realtà la stessa cosa, ma avvolta nella falsa suggestione di un «meglio» o di un «più originario». È questa l'insidiosa situazione storico-spirituale che viene incontro sul piano mondano.

#### c. Le categorie del movimento nella chiusura

Se nell'inclinazione il farsi avanti della prestruzione emergeva con particolare chiarezza e acquistava un primato sul piano del movimento (il «verso cui» di un'inclinazione tende a dominare), nella *chiusura* è la *rilucente* a determinare in modo particolare la motilità. Nella chiusura non conta che una cosa: scappar via dalla vita che ci viene incontro e che si annuncia nel suo farsi avanti. Sul piano prestruttivo la chiusura come tale è indeterminata (ma determina di fatto la prestruzione fattizia) perché priva d'interesse; ad essa sta a cuore solo il «via-da» rispetto alla vita stessa. Qui viene ad espressione nella forma più incisiva un senso fondamentale della fatticità e della sua motilità — ove va osservato che proprio questa motilità della chiusura, in relazione al suo carattere fattizio di maturazione, risulta particolarmente nascosta (connessione categoriale di ciò che è nascosto, non-chiarito, con ciò che in realtà determina propriamente la motilità nella fatticità).

Il prendersi-cura nel carattere del senso di riferimento della chiusura è rilucente in modo particolarmente forte e trascinate: nell'apprensivo immergersi nel suo mondo, la vita fa sì che essa stessa — qual essa c'è nel carattere d'incontro del mondo — distolga lo sguardo da sé; proprio in questo modo però la vita fa sì

che essa incontri se stessa, che investa se stessa in una motilità particolare e cioè, in un certo senso, impaurendo e spingendo alla fuga in questa sua tendenza ad investire-sé.

Con questa rilucente matura così — per l'interpretazione categoriale della cura, della vita — un senso fondamentale del riferimento, che è rilevante per la struttura categoriale della fatticità: il «*via-da-sé*» nel «*fuori-di-sé*». Il potere della rilucente nel carattere di motilità della chiusura si esprime dunque proprio nel fatto che, in questo «*via-da-sé*» della vita, quest'ultima dà forma essa stessa a un «*contro-sé*» e in questa formazione e grazie ad essa «è» (nella motilità, nel suo senso d'essere fondamentale: fatticità), per cui la vita fattizia nel suo prendersi-cura si struttura proprio in questo «*via-da-sé*»; è proprio dal «*come*» di questa motilità che essa prende il senso direttivo delle sue prestrutture; da questa fuga dinanzi a se stessa essa ricava i modi in cui frequentare il suo mondo e se stessa.

Il modo di progettare, acquisire e impugnarne determinati propositi sotto la guida di questa rilucente maturata nella chiusura, ha per scopo quello di non-cogliere, di «*manicare*» e di poter mancare «*autenticamente*» la stessa vita fattizia [sull'«*autenticamente*» come esistenziale cfr. fatticità]. La vita stessa prende a cura la formazione, la disponibilità e la costante apertura di quelle possibilità di mancare se stessa di cui è di volta in volta bisognosa (in connessione con la povertà!). La cura s'impegna perché non venga mai meno l'occasione [sulla categoria dell'«*occasione*» cfr. fatticità come «*condizione*» storica], perché cioè non si sia mai costretti a dover guardare in faccia con apprensione la vita che incombe nella tendenza alla chiusura. In ciascuna sua condizione concreta, la vita fattizia ha cura in ogni caso di potersi sempre di nuovo tuffare con facilità in una qualche incombenza mondana, in modo che il suo disbrigo, etichettato come indispensabile, possa quindi essere reso rilucente. In questa maturazione delle «*scappatoie*» disponibili (modi della vita fattizia di vivere fuoriuscendo da sé), nell'incontro e nella forma di possesso di questo genere di «*faccende gravi*», l'*ellitticità* — una forma di motilità specificamente prestruttiva — è di fatto relativa alla rilucente che, sul piano della storia-storicità, è appunto caratteristica della chiusura.

L'interpretazione della vita in relazione al suo senso di riferimento come prendersi-cura — più esattamente: l'interpreta-

zione del carattere di motilità del prendersi-cura (vita) — ha per scopo quello di avvicinarsi, nell'esplicazione categoriale, al senso del movimento inteso come movimento fattizio, per rendersi così accessibile in un qualche modo l'«*essere fattizio*» come tale ed appropriarsi quindi categorialmente della «*fatticità*».

## F. Connessioni

Il senso fattizio della motilità diviene più chiaro (cioè più appropriato sul piano interpretativo) se si prendono in considerazione le relazioni, sul piano del movimento, che ciascuna delle motilità prestruttivo-rilucenti espresse da una categoria del senso di riferimento ha con ciascuna delle altre. Nella motilità prestruttiva caratterizzata per ultima, quella cioè dell'*ellitticità* propria della chiusura, diviene chiaro ad esempio come essa — e quindi la chiusura in generale — aderisca all'*inclinazione* in modi ogni volta diversi. Questa adesione in quanto sollecitazione, incoraggiamento, conferma, legittimazione tranquillizzante, stimolazione e ravvivamento dell'*inclinazione*, è essa stessa un carattere della motilità, che esprime il rapporto tra questi due caratteri del senso di riferimento, cioè appunto l'*inclinazione* e la chiusura.

L'*inclinazione* che viene così investita e stimolata dalla chiusura riluce quindi a sua volta sulla cancellazione della distanza. L'*inclinazione* fa emergere dal suo mondo delle significatività, presentandole come possibilità di dare forma a delle distinzioni mondane; i modi di essere-incline in cui si radica la vita offrono occasione e nutrimento per un modo eccessivo e preferenziale di dar peso alle cose, permettendo così la formazione di differenze di distanza. (Da notare la relazione a livello di movimento: un porre-innanzi che sposta, sostiene, assicura).

Dal canto suo, l'*iperbolicità* della cancellazione della distanza, che a sua volta rincorre in senso prestruttivo le rilucenti possibilità di distrazione maturate nella chiusura «*con l'aiuto*» dell'*inclinazione* (adesione come carattere di movimento! Il rincorrere: rovinio dell'*iperbolicità*), riluce così a sua volta sulla chiusura, dando occasione al distoglimento dello sguardo. Queste relazioni caratteristiche indicano la motilità del prendersi-cura in se stesso, il modo in cui esso si attua, dunque il suo *senso di at-*

tuazione. Qui si capisce quale sia lo statuto effettivo di questa connessione di senso, cioè della connessione tra il senso di riferimento e il senso di attuazione (cautela — e niente regole a priori).

L'attuazione va presa al tempo stesso come un concetto formalmente indicativo; è un concetto già di per sé difficile, perché proviene da una tendenza interpretativa e concettuale che qui risulta inadeguata in quanto si caratterizza in maniera diversa sul piano della precognizione (un concetto di passaggio, di inserimento). «Attuazione» è una categoria comoda e genericamente formale, che però può facilmente svuotarsi di ogni significato o indurre la ricerca a una chiusura di fronte alle singole prospettive concrete, con la consolazione che si è comunque già acquisito un risultato col solo fatto di aver spostato ogni cosa sul binario principale dell'«attuazione».

Qui come negli altri casi in cui s'intenda fissare un significato, è facile capire che sono l'esperienza fenomenica e determinate tendenze nell'esplicazione dei fenomeni stessi, motivate a loro volta in senso fenomenologico, a fornire il significato per le espressioni linguistiche che vanno fissate terminologicamente, di modo tale che, in base a questa esplicazione, i significati impiegati di solito nel discorso specificamente livellato della vita fattizia ottengono ora un senso determinato. Non è che insomma, partendo da parole messe insieme a caso, si possa arbitrariamente inventare qualcosa che può valere poi come un che di accertato e comprovabile in senso oggettivo. A rigore, resta comunque da osservare che in nessun campo più che nell'esplicazione filosofica i pericoli di una gratuita mistica delle parole sono difusi e, in ultima analisi, mai completamente evitabili.

Osservando la direzione da cui proviene e in cui procede l'interpretazione, è facile capire — in relazione al prossimo oggetto d'interpretazione, la motilità — che, con la crescente complessità categoriale, il senso della motilità si fa via via più semplice e più chiaro.

Dapprincipio, il senso di motilità del prendersi-cura era del tutto indefinito. Si era detto solo che il prendersi-cura viene attuato, che la vita fattizia è nell'attuazione del prendersi-cura. In proposito, anche le categorie del senso di riferimento — inclinazione, cancellazione della distanza, chiusura — in un primo momento non hanno cambiato le cose, benché con esse sia venuta

alla luce una molteplicità di riferimenti del prendersi-cura e dunque una certa concretezza dell'attuazione.

A questo punto, però, l'articolazione di prestruzione e rilucenza ha portato per prima un particolare senso di motilità all'interno della motilità specifica di ciascuna categoria del senso di riferimento considerata isolatamente per sé; il «come» del movimento che è qui in vita si è così chiarito sotto un certo profilo; un «come» che ha il carattere del muover-si, di una motilità in se stessa.

Proprio a questo punto, però, le determinazioni della motilità ottenute con la rilucenza e la prestruzione — dato il carattere apparentemente formale che esse posseggono in quanto tali — hanno formato una struttura sostanzialmente vuota, che appare insufficiente a determinare in termini di senso la fatticità, la vita fattizia nella sua motilità.

Tuttavia, l'analisi genuina della prestruzione e rilucenza nelle connessioni relazionali tra le forme di motilità indicate dalle singole categorie di riferimento (sia in se stesse che l'una rispetto all'altra) ci ha insegnato qualcosa d'altro. Si è visto cioè che il senso di motilità di prestruzione e rilucenza è a sua volta determinato — e quasi, potremmo dire, alimentato — in relazione al senso di riferimento, e che solo l'impostazione interpretativa che vi si riferisce può quindi imbattersi in esse muovendo da una direzione collaterale. Sono emersi così dei caratteri della motilità particolari e non ancora espressamente definiti in termini categoriali, come l'aderire, il sollecitare, il tenere-in-moto come acquietamento, il ravvivare e incoraggiare, lo stimolare a scosse (a impulsi); quindi: il porre-innanzi che sposta, sostiene e assicura; quindi il rincorrere, il prendere occasione, inseguire le occasioni, tenersi in agguato (per lo più in forma inespressa); il «mancare», il dar forma alle possibilità di «mancare»: motilità dei caratteri categoriali della cura nel loro rapporto, quindi articolazioni dell'attuazione del prendersi-cura.

È facile vedere come su questa base l'iniziale vacuità formale con cui si erano evidenziate rilucenza e prestruzione nelle diverse determinazioni del senso di riferimento prese ciascuna isolatamente, diviene ora concreta sul piano stesso del movimento; rispetto alla motilità prestruttivo-rilucente all'interno della specifica motilità indicata isolatamente da ogni singola ca-

tegoria del senso di riferimento, sono i caratteri sopra indicati a determinare la motilità stessa.

Nel contesto di questi caratteri della motilità è importante il dato ulteriore che in essi la vita fattizia *radica* nel suo mondo il suo vivere e il suo prendersi-cura. Un senso di direzione, che non può però essere rappresentato come un procedere ordinato lungo una fila di oggetti fino all'ultimo della serie, su cui infine si riversa la motilità. [cfr. «caduta»!]

La reciprocità (fattizia), sul piano del movimento, tra le possibilità rilucenti e prestruttive delle tre categorie del senso di riferimento del prendersi-cura, a sua volta non è che l'espressione in cui si annuncia il senso fondamentale della fatticità della vita che, nel suo prendersi-cura, «è» questo movimento. La reciprocità (fattizia) è espressione del fatto che la rilucentia come modo della motilità è pre-struita da quest'ultima, mentre a sua volta questa motilità è tale da modellare e da far maturare sul piano del movimento la prestruzione in quanto rilucente.

Nell'espressione «*formare*», «modellare», si può indicare concettualmente questa particolare connessione, se la si concepisce da un lato come l'attuare e far maturare qualcosa secondo un modello, un precedente, un che di ri-proposto, rilucente; dall'altro: nell'attenzione al modello, il dar forma a qualcosa sul piano dell'attuazione, la messa in opera che gli dà forma, dove ciò che conta non è tanto il carattere di figura compiuta di ciò che è modellato, quanto la maturazione come tale — *struere* (l'uso del termine «formazione» (*Bildung*) nel contesto di questa interpretazione va preso nel senso qui indicato, il che vuol dire che esso prende il suo significato dalle motilità indicate finora, e si situa perciò al di fuori dell'uso corrente, di regola trascurato e oscillante).

Il momento di senso della «formazione» che abbiamo indicato per primo — quello del far maturare secondo un modello, cioè un pro-posito — diventa più precisamente comprensibile in connessione ai fenomeni che comprendiamo sotto la dicitura «*chiarificazione*», che però non possono essere posti isolatamente per sé ed hanno quindi bisogno, per una loro interpretazione genuina, di un'adeguata possibilità d'inserimento. Con ciò s'indica, in senso negativo, il fatto che il conoscere, la conoscenza nelle sue diverse figure — scienza, filosofia — non può essere interpretata isolatamente. Il che non vuol dire che per

comprendere queste connessioni nella maniera ad esse più indicata basti andar predicando che la conoscenza ha un significato *pratico* (che il suo scopo è pratico), che la conoscenza nasce da un contesto pratico e che i suoi motivi sono di natura pratica. Questi non sono che rimaneggiamenti esteriori, costruiti da parte a parte con le stesse pietre del vecchio edificio. Questo per mettere in guardia dall'idea che queste cose si possano risolvere con un qualche trucco dialettico.

L'apprensivo accorrere della cura verso ciascuna rilucentia esprime il fatto che la rilucentia stessa è contenuta nella cura, nel senso che essa è là, che cioè la possibilità della rilucentia non viene meno, può sempre riproporsi e la vita può sempre rincorrerla. Ciò si fa manifesto nel modo particolare in cui ci si prende cura del fatto che la vita fattizia nel suo mondo abbia la sua pubblicità, la sua «cerchia», che sia partecipe di una «direzione» (!) e prenda parte a un «movimento» (!), che abbia insomma una sua appartenenza e in qualche modo sia «vista» e «sentita», che nella fatticità e nell'incontro il mondo, relativamente alla cura, sia un *mondo-ambiente* che letteralmente le sta «intorno».

Questo «intorno» non è l'espressione di un contesto ordinato in senso obiettivo, per cui determinati oggetti starebbero disposti intorno a un altro, dotato a sua volta dello stesso carattere oggettuale e dello stesso modo d'essere; anche nei casi in cui, ad esempio, il mondo-ambiente comprende in sé effettivamente degli oggetti spaziali dotati di un carattere d'ordine specificamente selezionato, anche allora l'«intorno» si determina nel suo senso innanzitutto in base al suo carattere mondano. L'essere dell'«intorno» discende dalla struttura categoriale del mondo (innanzitutto dalla sua connessione fondamentale con e nella fatticità). Non è che, viceversa, il mondo si costruisca a partire da singole relazioni oggettuali isolate tra oggetti che ordinano e che vengono ordinati in relazione a un altro oggetto ancora che, fra tutti, ha una posizione dominante — come a dire il mondo-ambiente relativo alla propria abitazione, quindi la disposizione delle diverse stanze e, all'interno di queste, i vari mobili. (Con ciò non si è comunque ancora interpretato il carattere d'essere di ciascun mondo ambiente).

L'«intorno» è la determinazione categoriale del mondo in cui vive la vita avente-cura, che appunto, data la rilucentia che

essa possiede nella cura, è portata ad avere qualcosa *intorno a sé*, ad avere cioè un mondo che sia un orizzonte in grado di rispondere, o almeno di obbedire, di assistere o di incoraggiare l'attività della vita. Il mondo è tale che possa di fatto esserci la rilucenza, ovvero il mondo come mondo-ambiente. (Il senso d'essere del « mondo » come esistenza, *realtà effettiva*, può essere determinato solo in connessione all'interpretazione della fatticità). Su questa base si capisce perché in queste riflessioni anche il mondo collettivo e il mondo proprio possono essere caratterizzati come mondo-ambiente.

Così nel prendersi-cura la rilucenza è essa stessa oggetto del progettare e strutturare, cioè è essa stessa investita dalla prestruzione sul piano del movimento. Ogni progettare però « è » solo nel senso del prendersi cura, il che vuol dire che esso costituisce la motilità della vita fattizia solo quando questa si procura delle possibilità rilucenti e matura così nella loro apertura e nel senso dell'incontro mondano. Insomma, il modo d'essere del prendersi-cura è tale che esso cerca di farsi dare ogni motilità prestruttiva in una rilucenza mondana.

Nella connessione tra rilucenza e prestruzione sul piano del movimento, la motilità della vita si esprime dunque nel fatto che la vita fattizia ha cura in tutte le maniere, anche le più diverse, di radicarsi nel suo mondo. Ognuno dei suoi movimenti in sé o rispetto ad altri ha per scopo quello di vivere sul piano della fatticità (sul piano storico-fattizio?) ovvero — visto in senso storico-obiettivo — di « conservare » questo radicamento nel suo mondo della cura.

Nella struttura della motilità qui indicata, la motilità della vita fattizia ha dunque il carattere di una particolare autosussistenza, un'auto-motilità che ha la sua *autenticità* proprio nel fatto che la vita vive *fuori-di-sé*.

La motilità è tale che, come movimento in se stessa, si porta a se stessa; è la motilità della vita fattizia che costituisce questa vita stessa, ma in modo tale che a produrre il movimento non è autenticamente (!) la vita fattizia in se stessa, in quanto vive nel mondo, ma il mondo in quanto è ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive.

## Capitolo secondo

### Il rovinio

Questa motilità della vita fattizia (prodotta come tale dal suo mondo), che modellando se stessa si porta a se stessa e in tal modo s'intensifica da sé, la designiamo come « caduta »; un movimento che da sé forma se stesso — e tuttavia non sé, ma il vuoto in cui si muove; il suo vuoto è la sua possibilità di movimento. Si è raggiunto così un senso fondamentale della motilità della vita fattizia, che definiamo terminologicamente come *rovinio* (ruina - caduta).

In una definizione indicativo-formale, il rovinio si può dunque determinare come segue: la motilità della vita fattizia, che la vita fattizia « attua », cioè « è » in sé stessa, in quanto è sé stessa, per sé stessa, fuoriuscendo da sé e, in tutto ciò, contro sé stessa (senso d'essere dell'« è » ancora non determinato).

#### [Rovinio (strutture della motilità) e intenzionalità<sup>1</sup>

Prestruzione e rilucenza come espressione dell'intenzionalità: struttura formale originaria della fatticità (del senso d'essere della vita). La cosa che mi ha sempre turbato: l'intenzionalità è forse caduta dal cielo? Se è un che di ultimo, questo essere-ultimo in che forma va preso? Non certo assicurandosene in una determinata esperibilità e reperibilità teoretica. Che io debba vivere ed « essere » nella forma dell'intenzionalità va « spiegato »! Ovvero, va colta la problematicità come tale! Rispetto a tutte le strutture categoriali della fatticità, l'intenzionalità ne è la struttura formale fondamentale.

Senso fondamentale della *fenomenologia*. Procedendo decostruttivamente sul piano della storia dello spirito: come e fino a

<sup>1</sup> Intestazione di Heidegger.

che punto è stata vista l'intenzionalità, ovvero in che direzione e con quali mezzi la si è altrimenti interpretata, che cosa ha ostacolato la sua appropriazione. In che senso e *come* ad opera di Husserl la si è potuta comprendere per il tramite della coscienza. Quali motivi sono in azione, quale senso della fatticità (in senso esistenziale).]

Il «contro» (rovinante) indica un «presupposto» dell'interpretazione, a cui quest'ultima deve riportarsi procedendo all'indietro, per cui a questo punto sono importanti il modo e la maniera, il come e «dove» questo presupposto è riscontrabile. Se non avesse nessun presupposto, l'interpretazione non sarebbe affatto un'interpretazione, ma tutt'al più la collezione ordinata dei dati descrivibili all'interno di una disposizione psicologica appena colta. Trattandosi peraltro di un'interpretazione filosofica, il suo presupposto dev'essere di natura radicale, il che vuol dire che il confronto con esso dovrà essere adeguatamente lungo e complesso. Con ciò non è da credersi che a fare di un'interpretazione un'interpretazione filosofica basti una qualche arbitraria intensificazione del senso del presupposto. È la specifica caratteristica dell'interpretazione fenomenologica il fatto che essa, nella sua attuazione, debba sempre di nuovo riportare indietro se stessa; questa non è altro che l'espressione di una motilità fondamentale della fatticità, il che dimostra che l'interpretazione è essa stessa fattizia ed è quindi adeguata al proprio oggetto.

In quanto esistenziale, l'interpretazione fenomenologica manifesta essenzialmente una «contro»-motilità. Non è infatti per nulla chiaro a prima vista che l'apprensivo immergersi in qualcosa sia un movimento della vita «contro sé» di modo tale che la vita è «ancora» qualcos'altro, un «qualcos'altro» che nel rovinio è là, cioè «avviene», ma nella forma dell'esser-rimosso. L'indeterminatezza della vita nel suo mondo-ambiente è un carattere fenomenologico positivo della vita, che viene incontro appunto in questa forma.

Già questa interpretazione categoriale poggia sul fondamento del presupposto non ancora sviluppato. Riguardo però al «contro» (rovinante), ovvero (in senso formale) al contro-cui inteso come un'autenticità fattizia della vita, c'è solo una cosa da fare, se davvero lo si prende sul serio sul piano fenomenologico: reperire la contro-motilità e il contro-cui attraverso le vie d'ac-

cesso fattizie adeguate alla loro attuazione; questo è possibile però solo se nel frattempo sono giunte ad un'appropriazione interpretativa delle forme d'accesso di tipo fattizio, ovvero delle motilità nella fatticità, se cioè la fatticità è stata esplicitata in modo quanto meno sufficiente rispetto alla comprensione e alla possibilità di verifica del suddetto presupposto<sup>2</sup>.

In che senso il rovinio possa essere presentato come una *determinazione categoriale fondamentale della fatticità* è quanto deve risultare dalla sua interpretazione.

#### A. Riafferamento e ripetizione dell'interpretazione

Al livello interpretativo attualmente raggiunto, è comunque già possibile riconsiderare il carattere categoriale, cioè espressivo, ripercorrendo le analisi del prendersi-cura condotte finora, a cominciare dal modo in cui il rovinio determina categorialmente il carattere di motilità della rilucenza e della prestruzione, sia considerando ciascuna per sé e in se stessa, sia nel loro rapporto reciproco.

Questo ripercorrimiento all'indietro dell'«efficacia» di un'interpretazione (e questo vale anche già per la trattazione precedente!) non è però una mera verifica supplementare che viene aggiunta in maniera arbitraria, ma è qualcosa che appartiene al senso fattizio proprio dell'interpretazione stessa. L'interpretazione è infatti pienamente appropriata solo quando con la sua «attuazione» s'intende che essa stessa, volgendosi indietro nel corso del suo stesso procedimento, in-forma interpretativamente ciò che ha «lasciato indietro» inserendolo volta per volta al livello interpretativo raggiunto; una in-formazione nel senso che il suo risultato è appunto il fatto che qualcosa che era stato lasciato indietro, messo da parte, può così maturare per l'interpretazione; dunque una ri-forma e una informazione (ma non una deformazione nel senso corrente) che non è altro che una *riafferrante inclusione delle interpretazioni precedenti* nella crescente nettezza e semplificazione del contesto interpretativo, ov-

<sup>2</sup> In questo punto è stata inserita nel testo principale la prima parte del testo intitolato *Presupposto*, appendice I, pp. 187-191.

vero del suo oggetto (semplificazione nonostante — o meglio: proprio a causa dell'obiettiva crescita di numero e della molteplicità delle categorie).

Poiché nella vita fattizia ogni cosa si chiarisce, si situa in un qualche discorso inespresso, «è» in un'indistinta interpretazione fattizia rovinante, in ciò è riposta la possibilità e la necessità di fatto (ovvero la prova della genuinità) dell'*indicazione formale* come metodo d'impostazione dell'interpretazione categoriale esistenziale (lasciare in questo caso ai singoli la ricapitolazione).

A questo punto occorre articolare in modo ancora più incisivo il rovinio stesso nel suo proprio senso, in modo che ne diventi comprensibile il peculiare carattere di caduta, inteso peraltro come momento categoriale di un senso d'essere (fatticità).

Dall'esposizione condotta finora e dal tipo di comprensione che essa esige, è già chiaro che il prendersi-cura non va inteso come un semplice dato, un qualcosa che «accade», la cui semplice presenza sarebbe comprensibile in un atto univoco di costituzione che, dal canto suo, nel suo orizzonte non richiederebbe determinazioni ulteriori, essendo riferito a una realtà esperita in una forma univocamente livellata.

Il prendersi-cura non è l'aver luogo di una *lotta per l'esistenza*, che si svolge e «succede» all'interno di quelle che si definiscono unità vitali obiettive. Investendo l'oggettualità della vita con questo tipo di orientamento precognitivo della comprensione, non si arriverà mai a una determinazione di senso come quella del «prendersi cura» o come le sue determinazioni categoriali.

È solo per una fondamentale mancanza di chiarezza metodologica che determinazioni del genere possono figurare in diverse direzioni di ricerca come delle presunte elaborazioni efficaci e adeguate. In simili casi c'è sempre in gioco comunque il residuo di una tendenza interpretativa naturale che resta non-evidenziata; ne è la prova il fatto che tanto l'attuazione dell'interpretazione quanto i diversi modi di determinare e ordinare l'oggetto rappresentano sempre dei modi di esprimere e di modellare in base a determinati motivi una chiarificazione fattizia della vita ancora non evidenziata. La tendenza ad accoppiare delle determinazioni specificamente interpretative con dei modi

di ordinare e comporre l'oggetto è un tratto caratteristico del *pragmatismo* (non però il suo relativismo, che poteva risaltare solo in una determinata prospettiva epistemologica).

In senso positivo, l'esplicazione della motilità è stata già portata a presentare le due categorie della motilità, prestruzione e rilucenza, come qualcosa che a sua volta si determina in base al movimento. Queste relazioni (oggettuali, proprie della fatticità) sono un'ulteriore e autonoma forma d'espressione di ciò che già abbiamo avuto modo di osservare a proposito delle *relazioni categoriali*, e cioè che le categorie interpretano se stesse tra di loro. Il contesto interpretativo e quello della motilità sono di fatto e propriamente la stessa cosa (motilità come attuarsi di una chiarificazione, il chiarimento nel contesto del movimento), modi diversi di determinare categorialmente un essente il cui senso d'essere si definisce come fatticità; una diversità di forme di determinazione che non è casuale ma che, come tale e in quanto contesto specifico del «differente», è appunto l'espressione categoriale di ciò che, in base al proprio senso d'essere, consente queste diverse possibilità di determinazione.

#### a. Intensificazione della cura: apprensione

La rilucenza, dunque, è investita dalla prestruzione sul piano della motilità nello stesso prendersi-cura; il prendersi-cura è cioè tale da assumere in se stesso delle motilità nella sua cura vitale. In ciò si esprime quanto segue: ciò a cui il prendersi-cura nella sua attuazione (nella sua motilità e quindi nel suo senso pieno e nel suo carattere d'essere) ha mirato, è «esso» stesso. «Esso» stesso, e non necessariamente *sé* stesso. Con l'uso di questo «esso» va indicato il fatto che qui, dove il prendersi-cura prende in cura se stesso, questa cura presa nel prendersi-cura viene incontro *in forma mundana*. Una presa-in-cura che comunque può anche diventare esplicita, sicché questa relazione può allora esprimersi dicendo che il prendersi-cura prende in cura *sé* stesso. Solo, bisogna fare attenzione al fatto che questo «sé» non è un che di originario, ma è passato attraverso l'«esso» e l'incontro con «esso». Il prendersi-cura è preso in esso stesso e con-

tenuto nella cura; è «ap-preso», cioè ripreso ed assunto esso stesso nella cura.

Il prendersi-cura in questa apprensività lo definiamo *ap-prensione*. Nell'apprensione la piena motilità del prendersi-cura si riversa, per così dire, su di esso, ovvero: la motilità di se stesso viene mossa da esso stesso. Nell'apprensione interviene così nell'attuazione della cura qualcosa che (formalmente) si può definire obiettivamente un'intensificazione della motilità del prendersi-cura. Già in precedenza ci siamo soffermati su simili «momenti d'intensificazione» della cura, quando abbiamo discusso le reciproche relazioni di motilità tra le categorie del prendersi-cura (aderire, porre-innanzitutto, inseguire, e così via, cfr. *infra*, p. 157). Per queste ultime, come per la motilità dell'apprensione, il senso categoriale fondamentale va fissato nel rovinio; sul piano metodologico-interpretativo, l'evidenziamento dei momenti d'intensificazione ha per scopo quello di caratterizzare in questa forma lo specifico carattere di caduta di questa motilità.

È facile osservare che nell'apprensione (in cui le motilità espresse nelle categorie del senso di riferimento della cura vengono trascinate nella caduta dalla cura stessa, sicché inclinazione, cancellazione della distanza e chiusura si intensificano, ognuna a suo modo, in forma genuina) e nella caduta, un elemento che finora è stato menzionato solo marginalmente senza essere però ancora interpretato, cioè la chiarificazione, l'ambiguità stessa, s'intensifica a sua volta; così, ad esempio, nella chiusura maturata dall'apprensione, la vita — dietro l'apparenza della più alta attualità, agitazione ed apprensione intesa come serietà ed impegno — radica l'aver-cura nel suo mondo, e così non riconosce più se stessa in se stessa e dinanzi a se stessa; nell'apprensione la vita fattizia rovinante ricopre, per così dire, se stessa! (carattere di caduta della larvanza).

Il coinvolgimento nel mondo della cura sembra nell'apprensione un compito assunto con fermezza, che tiene in agitazione notte e giorno e per il quale la vita sembra essersi impegnata fino in fondo, ma in verità è soltanto (e «a volte ancora» per l'apprensione stessa) un mero farsi trasportare e trascinare, così che in questo rovinare la stessa chiarificazione viene ceduta e abbandonata al rovinio.

## b. Caratteri cairologici

È stato fatto già più volte accenno al fenomeno per cui, nell'attuazione del prendersi-cura, la vita avviene, si fa incontro, seppure per lo più in forma mondana, tuttavia in modo tale che, in questa mondanità, essa traspare nella sua autenticità (senso d'essere e senso d'oggetto; il «che cosa» ed il «fatto che» è). Dopo quanto si è esposto finora, questo avvento non può evidentemente essere inteso come un presentarsi nel senso obiettivo, il farsi avanti di un qualche avvenimento, ma indica un modo dell'attuazione stessa della cura (ci esprimiamo così in termini indicativo-formali). Ora, ogni forma di avvento ha come tale un suo carattere cairologico (*καίρός*, tempo) determinato (fattizio), una sua determinata relazione col tempo, e cioè col suo tempo, che è inscritto nel senso del contesto d'attuazione della fatticità. Il carattere cairologico racchiude dunque delle determinazioni categoriali riguardo alle relazioni temporali (formali) in e per ciò che fa parte della fatticità. Nella presente trattazione quest'aspetto cairologico va inserito in effetti in un proprio orizzonte problematico, che concerne la fatticità in senso di principio; in questo specifico contesto lo chiamiamo in causa, invece, solo per mostrare in esso lo specifico rovinio dell'aver-cura, della vita fattizia. Ciò che è in questione è il modo in cui, sotto il profilo cairologico, nell'apprensione si annuncia (avviene) e in generale può annunciarsi (avvenire) la vita<sup>3</sup>.

Se la vita fattizia è pienamente immersa nell'apprensione, può farlesi incontro di fatto qualcosa che tormenta (tormento), un'afflizione, un rovello. Non solo non si è all'altezza del fenomeno in questione, ma si è proprio su una falsa pista rispetto alle categorie interpretative, se ci si limita a presentare questi caratteri (formali) come «sentimenti». «Sentimento» è una categoria psicologica la cui struttura categoriale è confusa, o comunque non abbastanza determinata per poter avere un qualche significato nella presente interpretazione.

Per il momento, lasciamo terminologicamente indeterminati questi caratteri della motilità fattizia della vita [un modo d'es-

<sup>3</sup> In questo punto è stata inserita la parte successiva del testo intitolato *Presupposto*, appendice I, pp. 191-198.

sere e dunque un'espressione fattizia in senso esistenziale — l'«essere-a-me»; cfr. l'«orrescenza»!] finché non siano stati interpretati in se stessi. Qui occorre solo evidenziare la particolarità per cui essi posseggono uno specifico *sensu d'annuncio*, che però non è tale da trasmettere o anche solo da sottintendere una qualche conoscenza. Si tratta di fenomeni che si presentano propriamente (di fatto) nella fatticità con la tendenza a determinare la vita fattizia in cui vengono incontro, sul piano dell'attuazione e del suo senso d'essere, in base al loro specifico senso di riferimento.

Il carattere di annuncio non va preso come segnalazione e trasmissione di una conoscenza, come indicazione, ma è un modo (nell'essere-a-me del tormento) di voler prendere in considerazione la vita fattizia in base ad essa stessa. Nella forma del tormento si annuncia qualcosa che rode la vita. Nella forma del tormento si annuncia cioè un *avvento* nella fatticità (il «rodere», affliggere) in cui ad-viene a un tempo anche ciò che nel rodere viene roso: «la vita stessa», sul piano del mondo ambiente; dunque, in un certo senso, in una forma non mondana, ma d'altra parte nemmeno in un modo contenutisticamente *diverso* in termini categoriali, bensì, appunto, proprio in questo stesso essere-annunciato sotto forma di tormento nella fatticità.

Il presentarsi (fattizio) di questi caratteri annunciativi sta in uno stretto rapporto d'attuazione con l'avvento della vita mondana-ambientale e, dal momento che quest'ultima si rivela come storicità, il presentarsi stesso — in base a delle relazioni per ora non evidenziate — deve essere qualcosa di storico; la storicità del presentarsi è dunque un elemento costitutivo per ogni incontro. Per storicità s'intende qui in che modo un tale tormento si sia fatto avanti per la prima volta, come si sia avvertito per la prima volta un simile peso sulla coscienza, come dapprima il tormento sia scomparso quasi da sé per avanzare poi nuove pretese nel corso della successione storica, nel corso e nel succedersi del «tempo»; come il suo presentarsi stesso si sia quindi insediato in modo del tutto autentico nell'orizzonte delle aspettative, avvenendo «più di rado», «a tratti ancora», «di tanto in tanto», finché la vita infine non ha più «avuto tempo» per esso. Il «tempo» va inteso qui non come la cornice o la dimensione in cui si ordinano i fatti, né tanto meno come carattere (specifica-

mente formale) delle connessioni storiche tra eventi diversi, ma come *modo della motilità* nel senso di un carattere che non solo rende possibile la motilità ammettendola al suo interno, ma che entra a farne parte e di fatto genera autonomamente un movimento.

[Il carattere cairologico — «tempo». Stare calmo, poter aspettare, cioè «dare tempo», nel mondo e nella sua storia. La vita fattizia ha il suo tempo, un «tempo» che le è assegnato e che essa può «avere» in diversi modi: serbare in attesa, custodire. «Il modo in cui possiedo il tempo». Il tempo non è una cornice, questo è solo un artefatto. Non possedere il tempo, ma esserne posseduto, questa è la storia, ciò che si dà «col tempo». Il dare-peso distanziante — «storia», *variatio delectat!*]

Sono queste le maniere cairologiche in cui nell'apprensione si annuncia — si annuncia *ancora* — la vita. Per la vita fattizia nel suo orizzonte d'aspettativa più o meno esplicitamente rivolto al suddetto avvento, il «più di rado» e il «solo più talvolta» non sono, in un certo senso, una diminuzione ma un «più»; «di rado» e «talvolta ancora» sono espressioni della crescente sicurezza mondana, del non-angustarsi con questo genere di cose, ed è proprio a causa della loro impercettibilità — che è connessa al loro proprio carattere temporale e che non oscilla storicamente, ma cresce sempre di più — che questi caratteri cairologici esprimono un'*intensificazione del rovinio*.

La vita fattizia rovinante «non ha tempo» perché la sua motilità fondamentale, il rovinio stesso, le sottrae «tempo», un tempo sottraibile che la vita fattizia rovinante sottrae per se stessa in se stessa. Il rovinio sottrae il tempo, cioè cerca di cancellare dalla fatticità il carattere storico. Il rovinio della vita fattizia ha questo carattere d'attuazione della *cancellazione del tempo*. In questa forma particolare la storicità è sempre ancora presente nella vita, è sempre fattizia in ogni rovinio (la storicità come carattere costitutivo della fatticità)<sup>4</sup>.

Il rovinio sottrae il tempo; viceversa: «non avere tempo» come modo della vita fattizia è espressione del suo rovinio; i diversi caratteri cairologici sono specifiche interpretazioni dell'in-

<sup>4</sup> Seguiva qui una successiva parte del testo intitolato *Presupposto*, appendice I, pp. 198 ss.; il resto non è stato incluso nelle lezioni.

tensificazione del rovinio, interpretazioni categoriali del carattere di caduta.

Nell'apprensione, in cui il prendersi-cura fattizio prende a cura se stesso, la vita rovinante s'impiglia in se stessa. La cura, nel senso della sua attuazione, grava sempre di più sulla vita e infine si deposita su di essa, cioè la vita fattizia vuole reggere se stessa — nel suo modo fattizio rovinante — e alla fine, espressamente o meno, finisce col diventarne pazza o stupida.

#### B. Quattro caratteri indicativo-formali del rovinio

In una prospettiva interpretativa rivolta all'apprensione, considerata nella piena motilità, in relazione al rovinio si possono fissare i seguenti quattro caratteri indicativo-formali: (1) il carattere seduttivo, (2) quietivo, (3) alienante, (4) negativo (attivo, transitivo: negare, annientare).

##### a. Funzione proibitiva dell'indicazione formale

Questi caratteri sono *indicativo-formali*, il che vuol dire che ricevono volta per volta la loro concreta determinazione categoriale fattizia dalla singola direzione d'esperienza e di interpretazione; in altri termini, riguardo alla motilità concreta della vita fattizia essi di fatto non « dicono » nulla, ma forniscono piuttosto soltanto la direzione di questo « riguardo », laddove sia in prospettiva un'interpretazione categoriale del senso d'essere della vita. In questo caso, però, queste determinatezze indicativo-formali del rovinio inteso come una motilità fondamentale della vita fattizia devono esserci già venute incontro nell'interpretazione della motilità del prendersi-cura, nel senso che le categorie emerse in questo contesto interpretativo risultano, rispetto a quelle che ora sono in discussione, de-formalizzate sotto un particolare riguardo, e cioè riguardo alla specifica direzione interpretativa rivolta al senso di riferimento del prendersi-cura.

L'*indicazione formale* (indicazione formale, cfr. pp. 67 s.) ha in se stessa, accanto a quello indicativo, anche un *carattere proibitivo* (di impedimento, divieto). In quanto senso fondamen-

tale del metodo d'impostazione dell'interpretazione fenomenologica in ogni fase della sua attuazione, essa dà sempre e « contemporaneamente » una prestazione per molti versi tanto di conduzione quanto di impedimento. (Concretamente l'indicazione formale va chiarita in parte là dove entra effettivamente in funzione ma, essenzialmente, in connessione alla decostruzione fenomenologica intesa come momento fondamentale dell'interpretazione fenomenologica sul piano della storia dello spirito).

Questo rimando al carattere di divieto di ogni indicazione formale è motivato in questa circostanza dal fatto che i caratteri del rovinio enunciati in precedenza possono facilmente essere scambiati per le qualità fondamentali, stabili e fisse, di un essere, e spacciati così per le determinazioni fondamentali dell'esserci della vita, in modo da instaurare una metafisica ontologica della vita alla maniera di Bergson o di Scheler.

Questo sarebbe solo un comodo fraintendimento ed un futile abuso dei suddetti caratteri, già solo per il fatto che un simile modo dogmatico di imporre isolatamente alla « vita » una qualche etichetta si sgancia dal contesto dell'interpretazione e dai suoi presupposti e perde così anche la « validità » dell'interpretazione qual è stata specificamente caratterizzata. L'indicazione formale vieta qualsiasi deviazione verso un modo dogmatico e cieco di fissare autonomamente il senso categoriale, sganciandolo dal presupposto, dalla precognizione, dal contesto e dal tempo proprio dell'interpretazione, per tradurlo in presunte determinatezze « in sé » di un'oggettualità ormai indiscussa nel suo senso d'essere.

Perciò a questo punto, accanto all'enumerazione esplicitiva di questi caratteri, si può solo adeguatamente e — al tempo stesso — formalmente rinviare alla loro *connessione di senso* reciproca, in modo tale che si veda chiaramente che la loro enumerazione e successione non segue un ordine casuale e arbitrario, ma è a sua volta indicativa rispetto all'oggetto di cui questi caratteri devono fornire l'interpretazione categoriale: il rovinio; l'enumerazione esprime cioè il carattere rovinante — o carattere di caduta — della motilità, mentre nell'interpretazione concreta questo carattere di successione sparisce.

Per la comprensione fenomenologica dell'interpretazione è importante avere ben chiaro che cosa s'intenda quando si dice

che il rovinio è, ad esempio, seduttivo. Si intende dire che la motilità che, caso per caso, viene portata concretamente al possesso comprendente e all'attuazione — in questo caso, dunque, il prendersi-cura fattizio — è tale che questo prendersi-cura, nella sua stessa motilità, si « comporta » in un certo senso in modo seduttivo. Lo scopo insomma non è di mostrare che la seduttività e la tentazione — in un senso formale e, dunque, né propriamente etico né specificamente religioso — investono la vita dall'esterno ma, al contrario, che questa seduttività è nella fatticità della vita stessa e, in questo esser-ci, costituisce appunto questa fatticità. Non si tratta dunque di mostrare, con una documentazione storica, che la vita fattizia è esposta a delle tentazioni, ma che il suo proprio senso d'essere è tale che essa si espone ogni volta al suo mondo.

In una certa maniera abbiamo già incontrato i caratteri del rovinio nell'interpretazione del senso di riferimento del prendersi-cura; anzi, nel contesto di senso delle categorie della motilità — inclinazione, cancellazione della distanza e chiusura — determinate categorialmente in base alla prestruzione e alla rilucenza, è persino venuta a determinazione una motilità rovinante nella sua pienezza, senza essere stata ancora espressamente evidenziata come tale. Dato perciò che i caratteri del rovinio co-determinano categorialmente la concretezza di ogni motilità della cura, è chiaro che non si tratta di proprietà della motilità che tra l'altro, in seconda istanza, sarebbero riscontrabili qui in relazione ad un rovinio « in sé ».

Su questa base il senso formale dei suddetti quattro caratteri del rovinio non è difficile da definire, almeno quanto basta perché divenga comprensibile l'interpretazione del carattere di caduta, in base a cui soltanto — essendo essi stessi momenti della caduta — questi caratteri potranno infine emergere in modo più determinato sul piano formale. (È quasi superfluo osservare che la seguente interpretazione del carattere di caduta come motilità fondamentale della fatticità dovrà per ora necessariamente rimanere al di sotto anche di quel tipo di strutturazione incompleta dell'interpretazione che sarebbe in generale raggiungibile).

## b. Il verso-dove del rovinio: il niente

Un primo sguardo preliminare sul rovinio può essere ottenuto analizzando in primo luogo il suo proprio senso di direzione in quanto motilità. Innanzitutto, occorre seguire attentamente questo *verso-dove* del rovinio e, in connessione a questo, esibire il significato di principio che questo compito interpretativo riveste rispetto all'esplicazione del senso d'attuazione della filosofia.

A quanto sembra, però, la motilità della vita fattizia è stata concepita sul modello di un *movimento spaziale* e trapiantata quindi nelle forme di determinazione e nelle caratteristiche d'ordine ad esso connesse. La questione non è priva d'importanza; tuttavia, si può qui fare a meno di discutere se, in linea di principio, l'uso di simili determinazioni sia o possa essere in contrasto con l'interpretazione e col tipo di comprensione che essa tendenzialmente si prefigge, purché ci si sforzi di comprendere queste espressioni verbali non in base al loro significato più corrente, ma a partire dal contesto fenomenico e dalle tendenze categoriali in cui deve inserirsi a sua volta il loro significato.

Rispetto al termine « direzione », di cui appunto ne va in questo momento, la questione sarebbe di stabilire se, in linea di principio, il carattere di direzione in quanto tale, e dunque anche ogni esperienza fattizia di esso, debba necessariamente riguardare in senso primario e costitutivo dei contesti oggettuali d'ordine spaziale, o se invece questo significato di « direzione » non sia in realtà un significato derivato, e se il « concetto di direzione » di tipo spaziale non rappresenti una determinatezza oggettiva e ordinativa motivata e « guidata » in realtà da un'esperienza della direzione più originaria. « Direzione » non è un concetto ordinativo e, considerato in base ai contesti oggettivi e fenomenici che può esprimere, non significa affatto necessariamente, in senso primario e fondativo per tutte le sue possibili modificazioni (anche nel senso di una fondazione privativa), una determinatezza spaziale.

È solo attraverso delle particolari forme ordinative di determinazione e misura della direzione — forme sempre a portata di mano e perciò ben note alla vita fattizia — che la direzione così fissata e determinata (formalmente) può essere essa stessa concepita nel segno del carattere ordinativo. Nell'ambito dell'esplica-

zione categoriale della cancellazione della distanza — posto che la si collochi ancora più concretamente nella fatticità, e non la si intenda come una sorta di deduzione epistemologica — la genesi di senso del termine « direzione » può essere chiarita e presentata come quella di un carattere di tipo innanzitutto mondano-ambientale, che solo in seconda istanza può divenire un carattere oggettuale connesso a una determinata disposizione — oggetto naturale, oggetto geometrico.

In termini approssimativi possiamo dunque chiederci, rispetto al carattere di caduta della vita fattizia: dove arriva, alla fine, « ciò che cade » (cioè l'oggetto caratterizzato dalla « caduta », che qui può anche essere indicato a sua volta con l'espressione « caduta »)? Dove trova alla fine il suo impatto, la sua resistenza?

La caduta intesa come motilità della vita fattizia non termina infatti in un luogo qualunque, una sfera estranea al suo modo d'essere, una regione da essa distinta che l'accoglie e la trattiene in sé. Ciò in cui e da cui viene reso possibile l'impatto non è qualcosa di estraneo alla caduta e alla sua motilità; in questa prospettiva non può darsi, in linea di principio, alcuna possibilità d'impatto, e cioè la caduta è solo e *semplicemente* caduta. Questa motilità come tale non può essere in nessun modo arrestata da qualcosa che abbia un carattere d'oggetto e un carattere d'essere diverso da essa stessa. Questo « semplicemente » nella determinazione della motilità della vita rovinante nella fatticità — che è l'unica possibile risposta alla domanda circa la direzione della caduta — questo « semplicemente » sta a significare che il verso-dove della caduta non è qualcosa di estraneo ad essa, ma ha a sua volta il carattere della vita fattizia, ed è precisamente « il niente della vita fattizia ».

Non ogni niente è identico a ogni niente, benché si possa credere, argomentando formalmente, che il « niente » è appunto sempre e comunque « niente » e « niente » altro! Formalmente è possibile indicare la linea interpretativa per ciascuna determinazione categoriale del niente come « niente » — non — no —, dove va precisato però in primo luogo che non in ogni contesto interpretativo questa successione formale coincide effettivamente col contesto di senso deformalizzato, in secondo luogo che il « no » non può essere identificato, sul piano iniziale e fondativo

in senso di principio, con quello di una presa di posizione teoretica.

Nell'interpretazione della costituzione dell'oggettualità ontologico-formale incontriamo il *niente formale* che, dato appunto questo suo carattere, può assumere la funzione di indicazione formale e racchiude perciò in sé una possibilità di relazione formalizzante — a sua volta di tipo indicativo-formale — con ogni concreto niente deformalizzato, sicché può essere facilmente scambiato per ciò che deve interpretare ogni niente concreto dall'inizio alla fine.

Proprio in questo suo proprio senso d'oggetto in quanto « formale », il niente formale è un « qualcosa », ragion per cui il discorso che, all'interno dell'interpretazione concreta, afferma che « questo niente è qualcosa » ha il suo senso effettivo, oggettivamente motivato, e non può quindi essere liquidato con una superficiale argomentazione qual è quella di dire: qui c'è già una contraddizione, perché il niente non è qualcosa, ma appunto niente. Argomentazioni del genere non dicono « niente », e sono per questo particolarmente adatte a dei presunti « colloqui filosofici ».

Peraltro, proprio nell'indagine di simili contesti categoriali si rivela la pericolosità di ogni *dialettica*, sia che essa abbia una chiara visione critica della propria origine e prospettiva interpretativa (il che propriamente è in contrasto con il suo stesso senso), sia che invece (com'è quindi più spesso il caso) operi con un'impostazione o un apparato estratto bell'e pronto da un cilindro, cieco rispetto a se stesso e nemico di ogni discussione — col cui aiuto essa può quindi, senza troppa fatica, tirar fuori ogni sorta di risultati.

Enumerando i significati del « niente » si può indicare il niente dell'assenza di eventi storici significativi, il niente dell'insuccesso, il niente dell'inutilità, il niente della mancanza di speranza — e tutto ciò volta per volta nella fatticità dei singoli mondi della vita e delle varie situazioni storico-storicistiche. Quello più « a portata di mano » e di più facile accesso interpretativo è il niente dell'essere semplicemente presente e disponibile. Che questo senso sia il più a portata di mano non vuol dire ancora però che sia il più originario, né che la sua impostazione come tale, già solo in base a una certa immediatezza, risulti incontestabilmente legittima.

Analogamente sono interpretabili diversi modi, motivi e tendenze del *dire-di-no*: il «no» nell'asserzione conoscitiva che determina un oggetto; il «no» nel discorso inespresso della vita fattizia rovinante, con cui la vita comprende se stessa nella sua cura fattizia; il «no», ad esempio, nella tendenza chiarificatrice della conoscenza filosofica, interpretativa sul piano fattizio in senso contro-rovinante, rivolta alle motilità categoriali della vita fattizia.

In certi contesti oggettuali il «niente» può essere parafrasato dal *vuoto*, la vacuità; ad esempio, nel campo d'esperienza dell'orizzonte mondano-ambientale, col che non è affatto necessario che s'intenda espressamente lo spazio mondano-ambientale, e men che meno uno spazio geometrico naturale. Si pensi al modo di dire: qui «non succede niente», «niente d'interessante» — non c'è niente. A voler qui sostituire il «niente» con «nessuna cosa» non si otterrebbe un granché, visto che dove «non c'è niente» in questo senso, può benissimo esserci una quantità di oggetti semplicemente presenti. Come si vede, dunque, il «niente» si interpreta caso per caso in base a quel *sensu d'essere* che in esso è negato. «Negazione» è qui comunque un che di molteplice e, in ogni caso, con questa fondazione (formale) del «niente» nel *sensu d'essere* del singolo qualcosa che esso nega, non si è ancora stabilito alcunché sul possibile senso autonomo del niente.

Quando, parlando in una tendenza d'esperienza orientata in un senso mondano-spaziale, diciamo che «qui non c'è niente», con questo «niente» intendiamo il «vuoto» come possibilità di sistemare e ordinare degli oggetti ivi reperibili, una possibilità che conferisce a tali oggetti un posto e una relazione reciproca. L'ambiente è «vuoto», si presenta come un «vuoto». L'ambiente stesso, cioè, la possibilità che dà-luogo, si rivela come il vuoto.

In senso originario, il «niente» della vita fattizia che è qui in questione è proprio quello che meno può essere connesso al «vuoto», dato che questo niente è una possibilità che appunto *non* dà luogo, non offre sistemazione e riparo, accoglie e in qualche modo porta a compimento la caduta; il *niente* della vita fattizia è invece qualcosa che *partecipa alla maturazione della caduta*; un vuoto che proprio per questo può diventare fatale per la caduta stessa. La caduta viene insomma formata, in un modo

particolare, a partire dal suo verso-dove che, a sua volta, matura nell'apprensione. Questo carattere di caduta viene designato come «annientamento». L'espressione può vagamente ricordare una qualche esasperazione metafisica e suscitare immagini cupe e vaghe prediche filosofiche sulla «vita». Il suo significato va attinto però esclusivamente dal contesto dell'esplicazione: annientamento, nientificazione — il niente della vita in quanto matura in una determinata nientificazione, un inespresso *dire-no*, come attuazione della motilità. Si può dare perciò la seguente definizione formale: il *niente della vita fattizia* è il *non-avvento nell'esserci rovinante di se stessa*, che è proprio della vita fattizia sul piano della vita stessa e del suo mondo-ambiente, maturato da essa stessa per se stessa (fatticità).

[No — non — niente — come esistenziali. Questo «non» è nella struttura della fatticità. Intenzionalità — modo d'attuazione — motilità del «non» stesso, dunque in sé una maturazione, e cioè appunto una maturazione esistenziale nel rovinio. Perché esistenza e fatticità si basano sul «non» — povertà.]

Quanto più la vita fattizia vive nella sua maniera rovinante di prendersi-cura, tanto più incalzante e, al tempo stesso, inespresso diviene il modo in cui essa ha cura del non-avvento di se stessa per se stessa. Il «non-avvento» non è in questo caso il mancare al proprio posto all'interno di un ordine determinato, di modo che questo posto resta vuoto e il non-esserci può quindi essere accertato in una constatazione obiettiva; questo «non-avvento» è invece un'espressione, in termini di movimento, del modo proprio dell'«*esserci ancora*» della vita mondano-ambientale. In questo modo essa di fatto c'è «ancora»; questo «ancora» è a sua volta una determinazione caratteristica della temporalità che è qui in gioco. La vita mondano-ambientale si annuncia ancora nel suo non-poter-avvenire, non nel senso che essa propriamente si evidenzi, ma in quanto proprio in questo suo non-evidenziarsi viene incontro *assieme* al mondo e in quanto mondo, di modo che il mondo assume così il carattere dell'intrasparenza e, nonostante ogni immediatezza, resta, almeno nel suo esserci e nel suo farsi-incontro, un che di enigmatico.

## c. L'oggettualità

Il suddetto non-poter-avvenire della vita mondano-ambientale come modo del suo venire-incontro «ancora» sul piano mondano, è costitutivo per lo specifico *carattere di resistenza* che viene esperito nell'oggettualità (realitas) del mondo vissuto; in particolare, il suddetto carattere dell'esserci-ancora della vita mondano-ambientale, che si confonde nel farsi-incontro del mondo, è costitutivo per la specifica oggettualità di ciò che, all'inizio dell'interpretazione del senso oggettuale del mondo vissuto, si è imposto come *significatività*.

Il rincorrere e inseguire sul piano interpretativo il carattere di direzione del rovinio come momento della motilità del rovinio stesso, cioè come momento esso stesso di formazione della caduta, porta a un contesto di senso in base a cui si può comprendere categorialmente l'oggettualità e il senso d'essere del mondo in e per la vita fattizia.

Si è così metodologicamente raggiunta una posizione da cui è possibile fare qualche chiarimento sull'«immediatezza» della datità del mondo vissuto, mostrando precisamente (1) che essa non è né un inizio né un criterio fondamentale, ma una maturazione all'interno della vita fattizio-rovinante; (2) che però, parlando in termini formali, l'immediatezza del mondo dato è *mediata*, ma questa mediazione non è semplicemente quella del «pensiero» di fronte alla rappresentazione, che cioè né l'immediatezza né la mediazione, prese in senso epistemologico, sono in grado di dire alcunché sul senso d'essere e sul senso d'oggetto del mondo.

Lo sfrenato, esplosivo gettarsi sul mondo e nel mondo nella forma del prendersi-cura, del precipitarsi nelle cose, dell'intervenire, del porre mano alle singole incombenze — tutto ciò, sul piano della cura, rende esperibile il mondo come ciò che è più immediatamente prossimo e che nell'apprensione viene considerato prima di ogni altra cosa. Queste modalità non-teoretiche del senso di riferimento del prendersi-cura, in cui matura una forma diretta di possesso del mondo, sono fattizie però solo nel senso d'essere della motilità del rovinio, il che vuol dire in effetti che ciò che può essere esperito e dato nella forma di una tale immediatezza, non è affatto detto che sia colto così anche in una forma da *esso stesso* genuinamente richiesta.

Per la vita mondano-ambientale questo vuol dire che, rispetto alla sua tendenza comprendente all'interpretazione di se stessa, l'immediatezza dello star-di-fronte che caratterizza il mondo di cui essa ha cura, non può essere assunta senza discussioni come criterio fondamentale dell'auto-donazione. D'altra parte, però, va osservato in linea di principio che, dato l'avvento della vita fattizia nella sua propria fatticità, la possibilità d'accesso può essere ottenuta proprio in base alle suddette motilità della vita fattizia.

Se l'attenersi alla suddetta immediatezza è cieco, altrettanto abbagliante e perciò sterile risulta invece lo schematico tentativo opposto di portare alla sua vera datità l'oggetto «vita», senza discuterne il senso d'essere e di oggetto, prendendo come traccia l'immediatezza considerata in un particolare aspetto, per muoversi quindi contro di essa in direzione di presunte *mediazioni dialettiche*. Il punto decisivo è qui che non ci si ferma all'immediatezza, ma ci si impone fermamente la massima di far sempre spuntare quasi a forza l'apparato della mediazione, per rendere così subito di nuovo libero ogni ristagno reificante che si sia eventualmente prodotto.

Innanzitutto non è affatto detto che, nella sua autenticità, la vita mondano-ambientale non abbia anche una sua immediatezza, e cioè l'immediatezza di una *problematicità* del tutto propria, quale la si è già indicata. Così ad esempio Hegel, portato dal suo istinto sicuro a combattere un'immediatezza esibita in effetti dalla filosofia trascendentale, accessibile e di fatto interpretata in senso specificamente epistemologico, è stato come spinto ad affermare che allora è necessaria la mediazione. Questa affermazione sembra essere radicalmente critica, destinata per principio a sciogliere ogni cristallizzazione. Si tratta però solo del rigore critico di un metodo rifugiato in una sua auto-sussistenza, indifferente alla sua provenienza e tradottosi in una mera scientificità sul piano dell'atteggiamento. In tutto ciò non c'è nulla della critica specificamente filosofica, il cui carattere autentico non sta nello scagliarsi contro la non-filosofia che le è vicina, ma nel porre innanzitutto se stessa, in quanto è vera filosofia, nella disponibilità alla problematicità e quindi nella disponibilità a cogliere delle possibilità d'accesso al proprio oggetto che non sono state inventate a bella posta, ma vengono concretamente incontro nella fatticità.

Questo però vuol dire fin d'ora che l'interpretazione da noi fornita dell'immediatezza del venire-incontro del mondo come un'immediatezza maturata nel rovinio della cura — e quindi però anche l'attacco alla tendenza ad assumere questa immediatezza come criterio fondamentale dell'autodonazione dell'oggetto — si fonda a sua volta sul fatto che questa stessa maturazione, ovvero la specifica motilità del prendersi-cura, ovvero quest'aspetto fondamentale del senso di riferimento della vita, ovvero questa *impostazione della vita come fenomeno fondamentale* (con le direzioni di senso del riferimento, dell'attuazione e della maturazione oggettuale) viene effettivamente ad esperienza, e precisamente in modo tale che queste esperienze concrete fungono al tempo stesso da richiamo, come motivazioni della precognizione, per una conoscenza di principio.

È possibile che non si veda oggi, di fatto, nell'immediatezza della vita nel mondo il principio e la fine del comportamento vitale? Non ha forse la vita fattizia proprio in questo la sua perfetta compiutezza che, anche nella sua inesauribile ricchezza di figure da formare e realizzare, non può comunque essere superata?

Ma una vita che si sviluppa in questo modo, dove trova la certificazione che la sua immediatezza non abbia una qualche provenienza? C'è forse a riguardo una certezza incontestabile, ovvero: questa vita immediata non vive anche — seppure in una forma ad essa stessa solo marginalmente percepibile — in una *comprensione di se stessa*? Non è, ad esempio, proprio il godimento, la tendenza al godimento in quanto tendenza vitale, una cura della vita fattizia rivolta a se stessa, perché essa possa e voglia adempiersi in esso?

#### d. La problematicità

Nella sua fatticità, però, il dialogo interpretativo proprio dell'attuazione fattizia della vita è la breccia all'interno della compattezza della stessa vita immediata, dove per «vita» non s'intende una cosa chiarificata solo a momenti, ma un'oggettualità con la specifica estensione fattizia della propria temporalità. Il dialogo della vita fattizia può tendere a sfuggire ogni confronto, assumendo come modo d'attuazione quello di una supe-

riore spensieratezza riguardo a quelle tendenze all'interrogazione e alla comprensione che potrebbero essere d'ostacolo al godimento. È possibile però, non necessario, che dall'interno della stessa vita immediata si ponga il problema della certezza relativa all'isolata intangibilità della sua immediatezza e ad una sua possibile assicurazione.

Questa è problematica per principio, dal momento che la vita fattizia mondano-ambientale come tale possiede ed esige in generale una tendenza alla chiarificazione. L'*interpretazione filosofica della fatticità* fa sul serio con questa *problematicità*, non nel senso che essa, per parte sua, pretenda di trovare una decisione eterna ed assoluta, ma semplicemente in quanto fa maturare questa problematicità e la mantiene in forma concreta e in direzioni concretamente disponibili, tenendo viva però proprio in questo modo l'attuazione dell'accesso alla vita fattizia.

La *validità* reclamata dall'interpretazione filosofica ottiene già allora — e anzi allora soltanto in modo autentico e decisivo — la propria conferma da parte della stessa ricezione comprendente e per essa, allorché questa vita fattizia immediata diventa problematica per se stessa, ovvero anche quando essa respinga per se stessa ogni tendenza alla problematizzazione, ma in modo tale che dei motivi fondanti a riguardo possano essere resi attivi nel dialogo fattizio. Quando anche questi manchino, non c'è nemmeno nessuna base per porre in questione la dimostrabilità dell'interpretazione filosofica che ci sta di fronte. Le possibilità di una simile base e il loro carattere temporale e storico sono per la filosofia un momento costitutivo e non un che di accidentale di cui vadano semplicemente registrate le trasformazioni.

In questo modo l'interpretazione del carattere di direzione del rovinio porta a quella dell'oggettualità e del senso d'essere del mondo, ed è solo così che il contesto della motilità può definirsi più incisivamente come ciò in cui qualcosa come un contro-movimento ha, in quanto movimento, il suo senso d'attuazione.

Una *motilità contro-rovinante* è quella dell'*attuazione dell'interpretazione filosofica* in quanto essa si attua nell'*appropriata modalità d'accesso della problematicità*. È proprio nell'interrogare che la vita fattizia perviene alla sua autodatiità genuinamente modellabile, e questa autodatiità non può ora essere identificata col tipo di datiità dell'immediatezza del mondo e nemmeno col tipo di autodonazione specificamente teoretica,

connessa a una particolare disposizione, che prende forma come intuizione adempiente nei diversi ambiti oggettuali investiti da tendenze conoscitivo-esplicative e che possiede quindi, parallelamente, i suoi propri criteri teoretici di evidenza, legittimità e pretesa di validità. Gli ideali conoscitivi e i modelli di datità ottimale che possono essere ottenuti per questa via vanno eliminati, per principio e inesorabilmente, nella conquista e nella formazione dell'attuazione di una conoscenza filosofica e nella sua assicurazione metodologica.

Questa eliminazione non viene però effettuata una volta per tutte con un'imposizione metodologica, ma costituisce la lotta dell'interpretazione filosofica fattizia contro il suo rovinio fattizio, una lotta che è sempre contemporanea all'attuazione del filosofare. Questo vuol dire, al tempo stesso, che il mantenersi in una vera problematicità non consiste nel reagire quasi meccanicamente all'astratta massima di porre sempre solo problemi e questioni, facendo domande a caso a ogni possibile occasione, ma nell'interrogarsi in base a dei motivi chiarificati ogni volta in rapporto alla situazione di fatto e diretti verso la vita fattizia, nel vivere quindi nella ricerca, dando anche alle proprie risposte una forma analoga, e cioè tale che la costruzione della risposta mantenga sempre un riferimento alla domanda, di modo che quest'ultima sia sempre viva e presente; questo significa che le esperienze fondamentali si radicano nella vita fattizia e nel suo senso d'essere, conservando una vitalità storico-fattizia.

Il carattere rovinante del *negativo* consiste nel fatto che esso fa appunto maturare il niente della vita fattizia in quanto autentica possibilità fattizia del rovinio stesso, di modo che, nella sua maturazione, questa possibilità così maturata riluce a sua volta sulla caduta che si riversa su di essa. Questa è un'intensificazione della caduta, che si attua in essa stessa nella sua propria contro-direzione e, attraversando l'intera motilità, fa sì che il niente le venga continuamente incontro e che essa stessa prenda forma proprio in questo suo cadere. (Il non-lasciar-avvenire è in azione, ad esempio, sul piano del movimento nel confronto della vita fattizia con il suo *passato*. Di questo passato essa fa sì che solo una certa parte sia esperibile, di modo che, allo stesso tempo, solo questa certa parte possa tradursi in una motivazione delle aspettative).

Questo attraversamento della motilità del rovinio fattizio da

parte del negativo indica che i caratteri rovinanti non sono delle proprietà che marcano in modo stazionario determinati gradini e punti di riferimento fissi di un movimento che procede ovunque nello stesso senso, fasi o stadi determinati che maturano in una successione univoca, ma sono invece essi stessi di fatto ogni volta all'interno della motilità, che ogni volta nello stesso tempo si muove anche secondo le modalità degli altri caratteri.

Tralascio qui la difficile interpretazione degli altri caratteri del rovinio, soprattutto di quello seduttivo inteso come tentazione.

[Il carattere della *tentazione* — non in senso religioso; per esperirlo non occorre che sia viva una qualche esperienza fondamentale di tipo religioso. Va detto però che solo attraverso il cristianesimo diviene visibile la tentazione come carattere della motilità; visibile: esperibile nella vita fattizia, passibile di essere assunta nell'«(io) sono». Questo però vuol dire, al tempo stesso, che la tentazione non è un in-sé, ma un *modo* della concretezza — in quanto è respinta, accolta con indifferenza, compresa o presa con interesse; in un modo o nell'altro essa è presente nella vita «non-cristiana» di oggi].

A questo punto è opportuno ancora mettere in evidenza il compito interpretativo che risulta dall'analisi del rovinio. Il prossimo compito interpretativo consiste nel considerare il senso d'essere del rovinio: che cosa si fa valere nel rovinio e in che qualità si fa valere di fatto? Come è presente di fatto ciò che nel rovinio si fa valere, e in che modo questo suo esserci è costitutivo categorialmente per la struttura categoriale della fatticità?

Nel rovinio come motilità fondamentale del prendersi-cura si fa valere il fatto che, nella vita fattizia, a questa vita stessa in qualche modo manca sempre qualcosa, e per di più in forma tale che, allo stesso tempo, manca anche una determinazione di che cosa sia che propriamente manca. Nel rovinio si fa valere una condizione — per non dire *la* condizione — che designamo come «povertà» — la vita povera in senso fattizio.

L'interrogazione di questa condizione di povertà circa il suo senso d'essere mette alla prova l'interpretazione fenomenologica (priva di preconcetti) in modo decisivo. Si rivela qui una resistenza che vive ed è, nella maniera sua propria, all'interno della stessa motilità fattizia della vita; una tale resistenza viene semplicemente e comodamente aggirata se ci si limita ad argomen-

tare formalmente che parlare di una «condizione» significa cadere in un'*obiettivazione*. Ma è proprio vero che ogni condizione va considerata come un che di obiettivo? E soprattutto: forse che la filosofia ha ricevuto in una qualche forma il mandato tassativo e l'assicurazione permanente che ciò a cui essa, come conoscenza di principio, deve riferirsi come suo proprio oggetto dovrà avere un senso d'essere e d'oggetto caratterizzato dalla più serena purezza e univocità sul piano del senso d'essere?

O, al contrario, il senso d'essere e d'oggetto della vita fattizia, il cui genuino comportamento d'accesso vive nell'attuazione della problematicità, è invece categorialmente non univoco — è cioè tale da impedire per principio una funzionalità assolutamente pura delle relazioni tra determinazioni, e risulta perciò sostanzialmente non integro sul piano del senso?

## Appendici