



PENSATA



Registrata presso il Tribunale di Milano n. 378 del 23/06/2010 - ISSN 2038-4386

«L'uomo che ha gustato una volta i frutti della filosofia, che ha imparato a conoscere i suoi sistemi, e che allora, immancabilmente, li ha ammirati come i beni più alti della cultura, non può più rinunciare alla filosofia e al filosofare»
Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936)

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA



DIRETTORE RESPONSABILE
Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI
Alberto Giovanni Biuso
Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE
Registrata presso il
Tribunale di Milano
N° 378 del 23/06/2010
ISSN 2038-4386

INDICE



ANNO IX N.19
LUGLIO 2019
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET
WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA

THE TOWEL OF BABEL
(ACRILICO SU TELA, CM 70x100)

© SERGIO LETA

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno IX N.19 - Luglio 2019

EDITORIALE

AGB & GR *Intelligenza / Fenomenologia* 4

TEMI

DARIA BAGLIERI *LA MEMORIA COME RISORSA ERMENEUTICA: RICORDO, OBLIO E SENSO DEL VISSUTO* 5

DAVIDE BENNATO *NÉ NATURALE NÉ ARTIFICIALE MA TECNOLOGICA E COOPERATIVA. L'INTELLIGENZA COLLETTIVA COME PROCESSO SOCIOTECNICO.* 11

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA FENOMENOLOGIA COME ONTOLOGIA DEL TEMPO* 17

EMANUELA CAMPISI *MERLEAU-PONTY E IL SENSO INCARNATO: UNA TERAPIA FENOMENOLOGICA PER LE SCIENZE DEL LINGUAGGIO CONTEMPORANEE* 24

MARCO MAZZONE *L'ARTE DI ESITARE. DALL'INTELLIGENZA ALLA RAZIONALITÀ* 30

ENRICO MONCADO *HEIDEGGER E LA FENOMENOLOGIA. TRE VARIAZIONI SUL TEMA* 36

IVANA RANDAZZO *HELMUTH PLESSNER: SENSI E INTELLIGENZA PER ORIENTARSI NEL MONDO* 42

MASSIMO VITTORIO *LA PRAGMATICA DEWEYANA DELL'INTELLIGENZA* 47

RECENSIONI

ENRICO PALMA *PROUST E I SEGNI* 54

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA METAFISICA NEL PENSIERO DI HEIDEGGER* 58

GIUSY RANDAZZO *È DA LÌ CHE VIENE LA LUCE* 60

VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LES MISÉRABLES* 64

SILVIA CIAPPINA *DE CHIRICO E I VOLTI DELLA METAFISICA* 70

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *EURIPIDE A SIRACUSA* 75

GIUSY RANDAZZO *IMPOETICAMENTE CORRETTO* 79

SCRITTURA CREATIVA

CATENO TEMPIO *MALPENSA* 84

HEIDEGGER E LA FENOMENOLOGIA. TRE VARIAZIONI SUL TEMA

di
ENRICO MONCADO

1 **Fenomenologia come possibilità**
Si può affermare che il pensiero heideggeriano sia un radicale e radicato tentativo di configurare una filosofia del *Dasein*: «Si potrebbero chiamare i miei sforzi quelli di una “filosofia dell’esserci”»¹.

Più che una definizione, questo squarcio di testo, si presenta come un *memento* per chi intenda riaffrontare l’intero *Denkweg* del pensatore di Meßkirch; ma anche per chi voglia, come noi, riconsiderare la *vexata quaestio* che concerne i rapporti teoretici che intercorrono fra Heidegger e la fenomenologia. Se dovessimo chiedere quale sia il contributo heideggeriano allo *Zeitgeist* europeo compreso fra il ’19 e il ’27 non potremmo che rispondere: l’introduzione della concettualizzazione del *Dasein* come domanda sull’essenza dell’uomo e sul senso dell’essere. Pertanto, ciò che qui suggeremo brevemente sono le geometrie teoretiche che si dipanano fra la concettualizzazione del *Dasein* e la fenomenologia. Seguiamo alcune tracce.

A chiusa della *Vorbemerkung* della *Einführung in die phänomenologische Forschung* si legge: «Si fugge davanti a una possibilità fondamentale dell’esserci (*fundamentalen Daseinsmöglichkeit*), che a noi oggi tuttavia pare di andare perdendo. Le scienze sono una possibilità (*Möglichkeit*) dell’esserci e del suo confronto con se stesso»². Allo sguardo avvezzo al *fragen* heideggeriano, al suo chiedere, salta subito all’occhio la ricorrenza non casuale del termine-chiave *Möglichkeit*: possibilità. Questa ricorrenza, su cui torneremo più volte, ci obbliga a dover incasellare un altro riferimento che fa da *pendant* al nostro discorso: «Più in alto della realtà effettuale (*Wirklichkeit*) sta la possibilità. La comprensione della fenomenologia sta nel concepirla come possibilità»³. Cosa accomuna i due riferimenti? Il *trait d’union* è anzitutto la loro collocazione e la loro funzione all’interno delle due opere. Il primo proviene dall’«osservazione preliminare» della



S. Leta, 'Il castello 6', acrilico su MDF, cm 60x60

Einführung e ha lo scopo di introdurre «il compito del corso e la passione del corretto e genuino domandare»⁴; il secondo viene dal noto § 7 di *Sein und Zeit* il cui titolo è «*Die phänomenologische Methode der Untersuchung*». Entrambi, dunque, hanno una funzione metodologica. La questione del *metodo*, in vista di una comprensione e una fondazione della fenomenologia come scienza è un *leitmotiv* determinante. Ma, attenzione, ciò che più ci preme agganciare è il *fil rouge* che si estende fra il concetto di “possibilità” e il concetto di “metodo”, la cui comprensione unitaria ci consentirà di *afferrare* la fenomenologia come *possibilità dell’esserci*⁵.

È necessario, al fine di cogliere il cuore della questione, intraprendere una deviazione che metta in chiaro la torsione filologica che subisce l’espressione “fenomenologia” nell’alveo teoretico heideggeriano. Difatti, la matrice concettuale di tale lemma è ricondotta da Heidegger alla sua origine greca: «“Fenomenologia” è composto da λόγος e φαινόμενον. Φαινόμενον è uguale a “mostrarsi”, φαίνω è uguale a “portare qualcosa alla luce del giorno”. La radice è φα; questa è connessa con φῶς, ossia la luce, la chiarezza»⁶. Il fenomeno dunque è ciò che si mostra in se stesso (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), ciò che

si dà alla luce, ciò che può essere visto e percepito sulla scorta del suo apparire; sicché «l'espressione φαινόμενον non è una categoria del coglimento bensì un modo d'essere, un come dell'incontrare e precisamente del *primo*, e in quanto tale *in primo luogo legittimo, incontrare*»⁷.

E il λόγος? Sulla scorta del Περί ψυχῆς di Aristotele, afferma Heidegger: «Il λόγος è una *possibilità* d'essere dell'uomo, la quale mira a portarlo alla sua più alta esistenza possibile (εὔζῆν). A partire da qui si può arrivare fino a dire: vivere è uguale a *essere possibile* (*Möglichkeitsein*), ad avere delle possibilità del tutto determinate». Perseverando ancora un po' con la citazione, si legge: «Qui sorge una definizione fondamentale dell'essere umano. Essere uomo: un vivere, e precisamente un essere, tale che, nella *possibilità dell'avere a che fare* con i πράγματα, con il mondo in quanto un mondo *di cui si può prendere cura*, può *parlare*. Tale ente è caratterizzato nella sua πράξις essenzialmente in quanto parlante»⁸. Il movimento ermeneutico che contraddistingue il tentativo heideggeriano di comprendere il λόγος di concerto alla *Möglichkeit* si rivela marcato dall'interesse di scomporre un concetto formale di fenomenologia – quest'ultima intesa come semplice metodo di ricerca – per riconfigurarla in un terreno concettuale che trovi il suo più genuino fondamento nell'essere di quell'ente che *può* fare scienza, ossia l'esserci. Con ciò s'intende dire che il λόγος e, ancor meglio, il λέγειν non è un semplice portare a espressione un "contenuto" del discorso né ha una mera funzione strumentale esercitabile a piacimento; ma è il modo primigenio con cui si concreta l'aver *mano* con le cose che sono nel mondo. Il λόγος, pertanto, prim'ancora d'essere normato da regole proposizionali, è una articolazione prassica, sorgiva e ontica dell'esserci che ha parola: è la *forma della manualità ermeneutica* mediante la quale un mondo può schiudersi nel linguaggio. Arrivati a questo punto, qual è il concetto di fenomenologia che si può enucleare da questa impervia analisi filologica?

Richiamandoci alla linea tematica d'apertura della nostra ricerca, si fa chiaro che la fenomenologia, per Heidegger, è un connaturato atteggiamento (*Verhalten*) scientifico non alienabile dall'essere dell'esserci ed è quindi un



S. Leta, «case difficili» #8, acrilico su legno, cm 35x20

essere *in tensione* verso il mondo, mediante il quale accade il darsi e il configurarsi degli enti fenomenici nella dimensione *possibile* e non pregiudicata dell'esistenza. Il *Dasein*, a monte di questa compagine ontologica, è apertura estatico-temporale verso la differenza, verso tutto ciò che non è esserci; ma è anche ipseità e identità con il suo mondo e con la sua struttura onto-corporea da cui può brillare la possibilità ontologica di interrogazione dell'essere. Il carattere ontico dell'esistenza, difatti, funge da basamento per il discorso onto-fenomenologico. Ma senza un'ontologia che concettualizzi e tematizzi questo stesso essere finito dell'esserci, l'ontico, in quanto tale, non ha alcun ruolo fondativo nel cuore dell'ontologia.

In questo senso, il *discours de la méthode* s'inarca, secondo la riflessione heideggeriana, all'interno del "come" (*Wie*) questo metodo possa emergere da uno stato ontico e pre-scientifico, quale è l'esistenza, ma ontologicamente strutturale all'esserci. L'insorgere del metodo fenomenologico, secondo questa angolatura concettuale, non può avere inizio da un'*epoché* della fatticità di cui l'esserci è intriso, né è separabile dal "ci" in cui si schiude lo spazio della domanda sull'essere dell'ente che è oggetto d'indagine. Quest'ultimo non è, usando il linguaggio husserliano, pura essenza, ma è giustificato e fondato entro la progettualità propria del *Dasein*. Diviene chiaro che «in tal senso la nozione di "possibilità" riprende e chiarifica maggiormente quella di "metodo". In quanto la fenomenologia riguarda il *come* della ricerca filosofica, essa stabilisce ed esercita il rapporto tra la "cosa" filosofica ed il modo d'essere dell'uomo come *Dasein*»⁹.

Articolando meglio questo intreccio concettuale, comprendiamo che la

fenomenologia è radicalmente intrisa di possibilità poiché il carattere d'incontro con il mondo non presuppone dinnanzi a se una "realtà" già compiuta; ma la fenomenologia è l'aggancio al fenomeno – che è un darsi e sottrarsi – verso il quale l'ontologia penetra sia concettualmente (la domanda sull'essere) sia metodologicamente (il come della ricerca).

Giungendo a una definizione più precipua del plesso fenomenologico heideggeriano siamo in grado di affermare che a questo contorcimento ermeneutico e teoretico della fenomenologia consegue una *fenomenologia della prassi esistenziale dell'esserci*. In cui il genitivo ha valore sia oggettivo che soggettivo. Non solo è una fenomenologia che implica tematicamente il scoprimento delle strutture fondamentali dell'essere del *Dasein*, ma è anche una fenomenologia che trova il suo *come* della ricerca in seno alla dimensione *possibile* ed esistenziale dell'esserci.

2 Heidegger e Husserl: due concetti di fenomenologia

Heidegger, in una lettera d'augurio datata al '29 e dedicata a Husserl per il suo settantesimo compleanno, scrisse: «Lei, venerato Maestro, ha offerto a chiunque abbia potuto seguire la Sua guida, l'opportunità di dominare cose essenziali, o di rivolgersi contro (*Abkehr*) queste ultime»¹⁰.



S. Leta, «isola di Medusa», t.m. su legno, cm 41x61

Questo scorcio di lettera, sigillato da un certo trasporto emotivo, marca l'atteggiamento che Heidegger tacitamente maturò nei confronti del suo maestro, un atteggiamento segnato dall'*Abkehr*. Quest'ultimo non è certo un abbandono della fenomenologia¹¹ – cosa che non accade neanche nelle opere successive al '27 – ma è un modo radicalmente affondato nella prassi metodologica husserliana di immettere nuova linfa vitale nella fenomenologia senza l'utilizzo di concetti precostruiti. Si può affermare, infatti, che ciò verso cui Heidegger è teoreticamente "restio" non è la fenomenologia *tout court*, ma è la *cosa* essenziale della fenomenologia husserliana: la coscienza.

Se la fenomenologia heideggeriana è una «fenomenologia dell'esserci»¹² che a partire da un'appropriazione ermeneutica delle categorie concettuali della tradizione filosofica decostruisce le «cose essenziali» del "dato" filosofico in un discorso *onto-fenomenologico*, quella husserliana è una «fenomenologia della coscienza»¹³ e del vissuto coscienziale. La prima si radica nella necessità di un ritorno a un'ermeneutica dell'*effettività* che dischiuda il *Lebenswelt* dell'esserci e come afferma Heidegger: «*Effettività* è la denominazione per il carattere di essere del "nostro" "proprio" esserci. Più esattamente l'espressione significa: *di volta in volta* questo esserci [...] nella misura in cui esso, "conformemente all'essere" nel suo carattere di essere, "ci" è»¹⁴; la seconda, invece: «vuole essere, all'interno dell'atteggiamento fenomenologico, una scienza eidetica *descrittiva* dei vissuti trascendentalmente puri e, come ogni disciplina descrittiva che non procede per substruzioni e idealizzazioni, ha in se stessa la propria legittimità»¹⁵.

In questo passo tratto dalle *Ideen* si può enucleare un manifesto programmatico del *modus operandi* della fenomenologia husserliana: un *modus* attraverso cui la filosofia, privata delle impalcature e delle «substruzioni» della tradizione, diviene «scienza eidetica descrittiva» di ciò che si dà nella coscienza *in modo puro*, cioè in modo affrancato dalla singola realtà effettuale e da qualunque determinazione precedente al vedere riflessivo. Tutto ciò che si dà e come si dà nella coscienza diviene sapere certo ed evidente.

Per Heidegger, invece, ogni comprendere e ogni percepire non si danno, in prima istanza, in modo teoreticamente direzionato: con il semplice portare lo sguardo sull'ente intra-mondano non è dato di afferrare il puro εἶδος (l'essere) dell'ente, ma ciò non vuol dire che l'εἶδος non abbia una funzione operativa nel *far vedere* l'ente. Il quotidiano comprendere (*Verstehen*) è sempre un comprendere storico-ermeneutico che trova la sua ragion d'essere sul fondamento della situazione concreta ed emotiva in cui l'esserci è immerso. Pertanto, il *Verstehen* non è l'ipostasi di un certo modo d'essere di un'isolata coscienza, ma è – essendo l'esserci temporalità (*Zeitlichkeit*) incarnata – un atteggiamento radicato nella fatticità e nella storicità del *Dasein*.

A un modello di coscienza “a porte chiuse” tipicamente husserliano, Heidegger contrappone una coscienza “a porte aperte” sagomata sulla totalità dell'esserci; talché la singola parte, la coscienza, non è mai la totalità costitutiva dell'esserci, ma rimane, come tale, parte di una struttura *onto-cronica* che è sempre gioco di identità e differenza¹⁶. Se in Husserl la coscienza è barricata nella sua vita interiore, in Heidegger essa viene traslata nella temporalità del mondo. Quest'ultimo è sì inteso come mondo vissuto, ma anche e soprattutto come mondo auto-manifestantesi-imponentesi: è il mio abitare un mondo che mi si impone e in cui sono gettato che può concedermi la possibilità di una coscienza dinamica che emerge da un rapporto esperienziale col mondo.

D'altro canto Husserl, secondo le acute critiche heideggeriane, con questa sorta di estromissione della singolarità concreta ed esistenziale dell'esserci fattizio, perviene a una forma più rigorosa e radicale di cartesianesimo. Per mezzo di ciò che è definito, nel linguaggio husserliano, riduzione trascendentale e riduzione eidetica si ottiene il «*puro campo di coscienza*»¹⁷ a partire dal quale ogni oggetto immanente, in quanto tale, è predeterminato, nel suo essere e nel suo donarsi, come oggetto assoluto. Dimodoché, se la massima di metodo «*Alle cose stesse!*» sancisce un deradicarsi della filosofia dai preconcetti per abbracciare le cose in carne e ossa, Husserl manca il senso della massima nel configurare la *Gewissen* come l'*a priori* ontologico – in quanto

determinazione essenziale dell'essere dell'esserci – senza il quale la *cosa* non può darsi. E allora, riformulando la massima, possiamo dire: «*Alla coscienza stessa!*».

In altri termini, sulla scorta di quanto detto, possiamo concludere che il pensiero husserliano è un approdo a un determinismo di natura immanentistico-coscienziale tramite il quale la concettualizzazione della “realtà” (*Realität*) coincide con il processo autoreferenziale di costruzione del flusso interno degli *Erlebnisse* il cui *terminus ad quem* di un'ipotetica referenza oggettiva è la coscienza in se medesima.

3 Per una meta-fisica dell'esserci

Una deviazione dalla fenomenologia alla metafisica non è una virata tematica immotivata all'interno del contesto onto-fenomenologico qui brevemente introdotto. Bensì, ricollegandoci al tema della nostra ricerca, la metafisica o meglio la «*metafisica dell'esserci*»¹⁸ è il compimento ultimo della fenomenologia intesa come possibilità.

E dunque, in questo caso, *che cos'è metafisica?* Nello Heidegger compreso fra gli anni '27-'29 la metafisica è un fatto *meta-ontologico* tutto interno al *Dasein*. Heidegger, per mezzo di un'esspropriazione semantica del concetto di intenzionalità, *Grundstruktur* della fenomenologia, può scorgere la dimensione originaria della metafisica nella trascendenza. Che cos'è quest'ultima? Assecondando una semplice “definizione” possiamo dire che è un essere esposti *verso* il mondo in quanto fondamento dell'interna motilità dell'esistenza. In tal modo la *meta-fisica* non è il trascendimento dell'umana finitudine, ma è il trascendimento del sé verso l'altro, è l'incontro con lo spaesamento di stare al mondo, per poi ritornare ad abitare in ciò che è familiare, è l'incontro con la differenza che diviene identità molteplice, vissuta e saputa. Difatti, il *Dasein*, in quanto cuore sorgivo della metafisica, non è intenzionalmente orientato verso un mondo poiché in esso è in atto un solitario *modus operandi* della coscienza, ma l'intenzionalità, in quanto *essere rivolto a*, è connaturata all'essere del *Dasein*. Ciò vuol dire che «l'esserci non esiste dapprima in qualche modo misterioso per poi compiere l'oltrepassamento al di là di se stesso in direzione di altri o verso un sussistente, ma



S. Leta, 24 tentativi di rimanere in equilibrio, cm 9x9 t.m. su legno

esistere significa già sempre: oltrepassare, o meglio: aver oltrepassato»¹⁹. L'intenzionalità da "semplice" struttura operativa della coscienza, in Heidegger diviene cifra ontologica della metafisica dell'esserci intesa come un costante essere μετά. Ma la "novità", non è tutta qui.

Il concetto di trascendenza non implica un *gap* ontologico fra ipotetici gradi dell'essere, né un dualismo fra soggetto e oggetto o fra io e mondo. Ma vi è la possibilità di un mondo solo perché vi è un esserci *ek-sistente* che è già in un mondo, talché «l'essere-nel-mondo non è [...] solo la relazione fra soggetto e oggetto, ma è ciò che già in precedenza rende possibile tale relazione, nella misura in cui la trascendenza porta a compimento il progetto dell'essere dell'ente»²⁰. In altri termini, da un punto di vista ontologico, per Heidegger non c'è, a esempio, un mondo della vita e un mondo della natura, ma solo a partire dall'unitaria ed eccentrica apertura (*Erschlossenheit*) esistenziale dell'esserci si rende giustificabile ogni diversificazione categoriale fra natura e storia, trascendenza e immanenza.

Parimenti, questo essere intenzionalmente aperti verso il mondo in quanto *progetto trascendentale* del mondo è condizione originaria della verità.

Quest'ultima, come è noto, in greco si dice ἀλήθεια che vuol dire disvelamento. Tale significato, per Heidegger, non afferisce alla precettistica della logica classica in cui la verità è la verità del giudizio, ma è un significato proprio della struttura ontologica del *Dasein*. L'esserci è il disvelante, colui il quale nel suo abitare il mondo per mezzo della trascendenza dischiude la verità dell'essere in quanto differenza ontologica: come differenza essenziale fra essere ed ente. L'essere non è mai riducibile all'ente, né l'ente esemplifica la totalità dell'essere, ma quest'ultimo è *l'a priori* ontocronico per mezzo del quale si dà ente, si dà

verità, si dà esserci. In modo icastico possiamo affermare: la trascendenza è l'accadere della *differenza* che noi siamo nel cuore della verità dell'essere.

Ma perché per mezzo della trascendenza può darsi verità? O meglio: qual è la condizione di possibilità che intercorre fra la trascendenza e la verità? Leggiamo nei *Grundprobleme* che «la temporalità (*Zeitlichkeit*), in quanto unità estatico-orizzontale della temporalizzazione, è la condizione di possibilità della trascendenza e quindi anche di quell'intenzionalità che nella trascendenza si fonda»²¹. Con questo passaggio siamo nella condizione di introdurre l'ultimo anello mancante che coniuga il correlato ontologico di esistenza, trascendenza e verità: il tempo. La totalità metafisica dell'esserci in quanto trascendenza e la possibilità di comprensione della verità dell'essere sono radicate nell'unità estatica della temporalità del *Dasein*. L'essere esposto al mondo nell'atteggiamento disvelante è possibile solo sulla base della temporalità (*Zeitlichkeit*) in cui noi accadiamo, difatti «il carattere essenziale di questa temporalità riposa nell'estasi, cioè nella fondamentale apertura dell'esserci per l'ἀλήθεια»²². È attraverso l'avvenire essente-stato presentante come modo unitario della *Sorge*, della Cura, che si schiude la grammatica fondamentale dell'esistenza: l'essere in quanto tempo, il progetto come progetto per la verità dell'essere, il tempo (*Temporalität*) in quanto evento (*Ereignis*).

E allora, *che cos'è la metafisica dell'esserci?* È una metafisica della *libertà*. Per motivare una simile affermazione è necessario ricreare un circolo concettuale. C'è un passo contenuto in *Vom wesen des Grundes* che può aiutarci a fare la quadra della situazione: «L'essenza della finitudine dell'Esserci si rivela nella trascendenza come libertà per il fondamento»²³. Se tutta la riflessione heideggeriana auspica a una sagomatura della figura del *Dasein* è intuibile che l'intera impalcatura onto-fenomenologia trova il suo più genuino approdo nella fondazione originaria della *possibilità* che si dia esserci.

Tale "fondazione" non è ricerca della struttura ultima del *Dasein*, ma è un scoprire sempre *in fieri* la genesi finita e possibile dell'esistenza come progettualità. Cosa vuol dire? Il cuore pulsante della metafisica dell'esserci è la finitudine; ciò

significa che il *finito* sta a fondamento in quanto è anch'esso un progetto da portare nella prassi. Nel pensiero heideggeriano non c'è un finito o una finitudine che risiede, una volta per tutte, a fondamento dell'esserci, ma c'è un orizzonte finito, esteso fra nascita e morte, che va *deciso* e quindi *progettato*.

La libertà, entro questo circolo, si presenta come fondamento del fondamento poiché è il modo operativo attraverso cui il *Grund* diviene progetto aperto del *Dasein*. L'essere libero (*Frei-sein*) non è una scelta che si fa in autonomia, ma coincide con l'appropriazione della finitudine primigenia da cui il *Dasein* è originato al fine di rendere possibile il progetto dell'essere. Essere liberi per il proprio fondamento equivale a dire che se alle spalle dell'esserci c'è un negativo fondamento²⁴, esso, a partire dall'appropriazione di questa *negatività*, può comprendersi nella sua gettatezza ed *ek-sistere* libero per ciò che si offre nell'apertura, nella verità dell'essere che semantizza il mondo.

Possiamo affermare e concludere, che la fenomenologia è *Möglichkeit* poiché se non c'è un *Dasein* meta-fisicamente libero per il φαίνεσθαι non può esserci né questo stesso mostrarsi disvelante né la conseguente verità dell'apparire. Ciò significa che apertura, verità e fenomeno sono un'unica compagine che implica una radicale co-appartenenza o co-appropriatezza fra esserci ed essere: l'ἀλήθεια – concetto fenomenologico per eccellenza – non è racchiusa negli enti, ma è un processo unitario, semantico, temporale e quindi *meta-fisico* che si squaderna dalla totalità del mondo-ambiente in cui l'esserci esiste e a partire dalla quale il *Dasein* si auto-comprende e comprende l'essere. E allora, chiediamo ancora una volta, *che cos'è metafisica?* È questo stesso processo in divenire in cui la finitudine che siamo trascende *in se stessa* verso una comprensione unitaria e molteplice dell'essere, del *tempo*.

Note

¹ M. Heidegger, *Quaderni Neri 1931/1938 [Riflessioni II-VI] (Überlegungen II-VI [Schwarze Hefte 1931-1938])*, trad. di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2015, n.244, p. 370.

² Id., *Introduzione all'indagine fenomenologica (Einführung in die phänomenologische Forschung, 1923/24)*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2017, p. 31. Parentesi mie.

³ Id., *Essere e tempo (Sein und Zeit, 1927)*, a cura di A. Marini,

Mondadori, Milano 2008, § 7, pp. 123-125. Parentesi mie.

⁴ Id., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., p. 27.

⁵ Sull'importanza assunta dal concetto di *Möglichkeit* in vista di una comprensione della fenomenologia è lo stesso Heidegger a rimandare al § 7 di *Sein und Zeit*. Cfr. Id., *Tempo ed essere (Zur Sache des Denkens, 1969)*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998, p. 201.

⁶ Id., *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., § 1, pp. 35-37.

⁷ Ivi, § 2, p. 51.

⁸ Ivi, § 2, pp. 65-67.

⁹ C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari 1984, p. 135.

¹⁰ M. Heidegger, *Discorsi e testimonianze del cammino di una vita 1910-1976 (Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976)*, trad. it. di N. Curcio, C. Angelino, R. Brusotti e A. Fabris, Il Melangolo, Genova 2005, p. 55. Parentesi mie.

¹¹ Su questo tema cfr. A.G. Biuso, «Heidegger, la fenomenologia e il tempo», in *Nuova secondaria* n. 9, 2009 – Anno XXVI, pp. 59-61.

¹² Quest'espressione non è di mio conio, ma la si ritrova esplicitamente in alcuni testi heideggeriani. Cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo (Prolegomena zur geschichte der Zeitbegriffs, 1925)*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1991, § 17, p. 181. Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., § 7, pp. 120-121 e *passim*.

¹³ F.W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl (Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl, 1981)* trad. it. di R. Cristin, Il Melangolo, Genova 1997, p. 27.

¹⁴ M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività (Ontologie [Hermeneutik der Faktizität], 1924)* a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 17.

¹⁵ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913)* trad. di V. Costa, Mondadori, Milano 2008, Vol. I, § 75, pp. 177-178.

¹⁶ Cfr. A.G. Biuso, «Ontocronia», in <https://www.biuso.eu/2019/05/27/ontocronia/>, consultato il 27/06/2019.

¹⁷ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., § 10, p. 125. Corsivo nel testo.

¹⁸ Cfr. Id., *Kant e il problema della metafisica (Kant und das Problem der Metaphysik, 1929)*, trad. di M.E. Reina e rivista da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 199.

¹⁹ Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927)*, a cura di F. W. von Herrmann e A. Fabris, Il Melangolo, Genova, § 20, pp. 287.

²⁰ Id., *Kant e il problema della metafisica*, cit., § 43, p. 202.

²¹ Ivi, § 22, p. 325.

²² Id., *Seminari (Vier seminare/Zürcher Seminar, 1986)*, a cura di F. Volpi, trad. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, p. 105.

²³ Id., *Sull'essenza del fondamento, (Vom Wesen des Grundes, 1929)*, trad. di P. Chiodi, UTET, Torino 1978, p. 678.

²⁴ Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., § 58, pp. 798-799.

Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vitapensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:
carattere Minion Pro; corpo 12; margine giustificato.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, Titolo, «Vita pensata», Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.





COLLABORATORI DEL NUMERO 19

Daria Baglieri

Silvia Ciappina

Giusy Randazzo

Davide Bennato

Marco Mazzone

Ivana Randazzo

Alberto Giovanni Biuso

Enrico Moncado

Cateno Tempio

Emanuela Campisi

Enrico Palma

Massimo Vittorio

Per i dipinti di **Sergio Leta** si vada al sito web: <http://www.sergioleta.altervista.org>

GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy

Editor & Producer

E-mail: eprendy@gmail.com

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: www.vitapensata.eu. Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

RIVISTADIFILOSOFIA **VITAPENSATA**

*“La vita come mezzo della conoscenza”- con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino *gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.**

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno IX N.19 - **Luglio 2019**

REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

=====
La filosofia come vita pensata
=====

