

Il limite nella relazione «soggetto-mondo» in Heidegger, Jaspers e Wittgenstein

NICOLÒ CARICATI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Heidegger: il limite nella relazione «soggetto-mondo». 3. Il problema ontologico. 4. Jaspers: la filosofia dell'esistenza e le «situazioni-limite». 5. La nozione di «limite» nel *Tractatus logico-philosophicus*. 6. Heidegger, Jaspers e Wittgenstein: una prospettiva di confronto.

Abstract: This work aims to investigate the concept of *limit* from the perspective of the relationship between the *subject* and the *world*. The literature is presented on this broad and multifaceted relationship; specifically, the text takes the first half of the 20th century as a temporal reference point in the history of philosophy. The authors of reference are Martin Heidegger, Karl Jaspers and Ludwig Wittgenstein. The attempt is to reconcile the *existentialist solipsism* of Heidegger and Jaspers with the linguistic solipsism of Wittgenstein: *Dasein* not as part of the world, but the world as *Spielraum* of *Dasein*.

Keywords: *Heidegger, Jaspers, Wittgenstein, concept of limit, limit-situation, Dasein, Spielraum.*

1 Dottore di ricerca presso l'Università degli studi della Basilicata.

1. Introduzione

Il mondo è un contesto e un orizzonte di relazioni e significati, il luogo entro il quale la soggettività si realizza: il soggetto agisce, entra in contatto con gli altri soggetti del mondo. Il mondo rappresenta lo *Spielraum* del soggetto. È possibile individuare una caratteristica distintiva del soggetto? Secondo la prospettiva esistenzialistica, questa caratteristica, propria del soggetto, è l'esistenza, come modo d'essere esclusivo dell'uomo: l'esistenza non è semplicemente il luogo occasionale del problema del senso dell'essere in generale, ma la "condizione" costitutiva della sua "possibilità". L'indagine della soggettività assume la forma di un'analisi esistenziale che, conseguentemente, diviene l'ontologia fondamentale, ossia l'ontologia prima in linea di fatto e in linea di principio, la condizione di ogni altra: questo rappresenta il fondamento e il limite di ogni possibile ontologia. Il soggetto ha una sua caratteristica essenziale, a lui peculiare, che è l'esistenza medesima; il luogo entro il quale il soggetto esiste è il mondo. Tra soggetto e mondo vi è una relazione che è necessario caratterizzare. A ogni modo, è spontaneo domandarsi quali siano le posizioni che l'uno e l'altro occupano rispettivamente. A tal uopo è utile rimandare al concetto di *limite*, del quale è possibile individuare molteplici significati; nello specifico se ne possono intravedere almeno tre che hanno a che fare con la questione ontologica.

In primo luogo, sembra lecito parlare di limite come ultimo punto di un ente al di là del quale non c'è alcuna sua parte e al di qua del quale vi è ogni sua parte. Questo concetto può essere espresso asserendo che il limite è un punto che non può essere raggiunto, una grandezza tale che la differenza tra essa e gli elementi della serie infinita a cui appartiene sia e rimanga inferiore a ogni altra grandezza assegnabile. Il limite è il *terminus ad quem* o, a volte, il *terminus a quo*: il limite come sostanza o essenza sostanziale.

Se da una parte è evidente il riferimento a un *limite ontologico*, dall'altro lo è quello al *limite epistemologico* o *gnoseologico*. Vi è un limite nella possibilità della conoscenza: questo limite può essere attribuito alla stessa capacità conoscitiva o, anche, ai metodi conoscitivi. Ad esempio, di limite gnoseologico ne ha ampiamente argomentato proprio Immanuel Kant nella *Kritik der reinen*

*Vernunft*²: vi è un limite rispetto a ciò che è possibile conoscere; non a caso, nella speculazione kantiana il noumeno, ciò che non può essere conosciuto, rappresenta il limite della conoscenza, per meglio dire il limite dell'intelletto.

2. Heidegger: il limite nella relazione «soggetto-mondo»

Il carattere strutturale fondamentale dell'*esserci* è l'*essere-nel-mondo*, dunque, non il suo essere soggetto, o il possedere un'anima o la facoltà del pensiero. I tre elementi fondamentali di questa struttura sono il mondo, l'ente che è nel mondo e l'*in-essere* come tale. L'*in-essere* (nel mondo) per l'uomo non significa *essere-dentro*, piuttosto *ex-sistere*, trascendere, auto-progettarsi come *in-essere* (le cose sono dentro il mondo, vi insistono): l'uomo *ex-siste* nel mondo. Tuttavia, come si vedrà, lo stare nel mondo dell'*esserci* è un essere situato, una *situatività a sé*³.

Nella prospettiva heideggeriana il termine “mondo” denota il concetto ontologico-esistenziale di *mondanità*. La *mondanità* è di per sé modificabile nelle rispettive totalità strutturali di particolari mondi, ma racchiude in sé anche l'*a-priori* della *mondanità* come tale. Terminologicamente, si può assumere il lemma “mondo” come caratterizzato da un senso intrinsecamente ontico: non più quell'ente che l'*esserci*, per essenza, non è, ma come quell'ente “in cui” un *esserci* “vive”, entro il quale un'*esserci* *ex-siste*. Pertanto, la *mondanità* indica semanticamente un modo di essere dell'*esserci* e mai dell'ente che è “nel” mondo.

Il mondo non è da considerare come il luogo in cui, originariamente, si incontrano soggetti e oggetti, ma l'orizzonte entro il quale un ente (l'uomo), dominato dalla *cura*, utilizza ciò che incontra. L'ente che è nel mondo secondo la struttura dell'*essere-nel-mondo* ha dinnanzi a sé due possibilità: l'una è quella di immedesimarsi con il mondo, perdendosi nella banalità quotidiana, l'altra è quella di conquistarsi nella propria *autenticità*. Tra i sentimenti che caratterizzano l'*esserci*, quello peculiare nel suo *essere-nel-mondo*, è il sentimento

2 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. di P. Chioldi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2013.

3 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. di A. Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2011, pp. 168-189.

della paura: l'esserci ha paura per sé ed ha paura dinnanzi a qualcosa che gli si presenta nel mondo.

Tuttavia, parlare del sentimento della paura implica il differenziare questo sentimento da quello dell'angoscia; infatti, nell'angoscia, il "davanti a che" si risolve interamente perché il mondo perde di ogni significato. Davanti all'angoscia non vi è che il nulla. Il perché dell'angoscia non è, come nella paura, l'esserci nella sua presenza fra gli enti del mondo, ma l'esserci nella nudità del suo destino di estraneità al mondo, l'esserci nella sua possibilità più autentica e più propria, cioè la morte. È l'angoscia che "dona" all'esserci la possibilità dell'esistenza autentica.

Se, da un lato, l'esserci è un'esistenza che volge lo sguardo alla «possibilità estrema», cioè all'*essere-per-la-morte*, dall'altro l'esserci è anche il suo passato. In tal senso, la storicità sta a significare la costituzione d'essere dello storicizzarsi dell'esserci come tale, sul fondamento del quale diviene possibile qualcosa come la storia del mondo e l'appartenenza storica alla storia universale.

Nel suo essere effettivo, l'esserci è il suo passato. Lo è nella maniera del proprio essere, essere che si storicizza gradualmente sulla scorta del proprio avvenire. L'esserci è cresciuto nelle concrete maniere d'essere; pertanto, l'esserci si comprende sempre, costantemente. Il passato dell'esserci, che sta sempre a significare il passato della sua generazione, non segue l'esserci ma lo precede sempre. Questa storicità elementare dell'esserci può restare nascosta all'esserci stesso, ma può anche essere scoperta in un certo modo nel fluire del tempo.

3. Il problema ontologico

La comprensione dell'essere, propria dell'esserci, concerne la comprensione di qualcosa come il mondo e la comprensione dell'essere dell'ente accessibile all'interno del mondo. Le ontologie, il cui tema è costituito dall'ente fornito di un carattere difforme da quello dell'esserci, risultano fondate e motivate nella struttura ontica dell'esserci, che porta con sé una comprensione pre-ontologica dell'essere. L'ontologia greca che rappresenta un punto di riferimento nella storia del pensiero, attraverso una serie di "distorsioni", determina ancora oggi

l'apparato concettuale della filosofia: essa dimostra che l'esserci comprende sé stesso e l'essere in generale a partire dal mondo.

Nel Medioevo, l'ontologia greca assume la forma un corpus fisso di dottrine: nei limiti dell'accettazione dogmatica delle concezioni fondamentali dell'essere proprie dei greci, questa sistematica medievale contiene un grande lavoro di avanzamento. Nella sua formulazione scolastica, l'ontologia greca ha percorso il cammino che conduce dalle *Disputationes Metaphysicae* di Suárez alla metafisica, così come alla filosofia trascendentale moderna, giungendo a determinare anche i fattori fondanti della logica di Hegel. In questo percorso assumono un carattere decisivo nozioni come quella di corpo o di sostanza: si vedano dottrine quali quella del dualismo cartesiano o quella del monismo spinoziano.

Secondo Max Scheler⁴, la persona non può essere concepita come cosa o sostanza; essa è piuttosto l'unità immediatamente convissuta delle esperienze vissute e non una cosa semplicemente pensata come retrostante, esteriore all'immediatamente vissuto. La persona non ha un essere affine a quello delle cose o della sostanza. L'esserci deve rendersi visibile in un lasciar-vedere particolare, in modo che questo ente si renda anticipatamente comprensibile in ciò che esso è come già ente. L'interpretazione dell'esserci nella sua quotidianità non coincide con la descrizione di uno stato primitivo dell'esserci. La quotidianità è piuttosto un modo di essere dell'esserci. *L'essere-presso* il mondo, nel senso della immedesimazione con il mondo, è un esistenziale fondato nell'*in-essere*. In merito al fenomeno della conoscenza del mondo, Martin Heidegger sottolinea che l'esserci e il mondo non coincidono affatto con il soggetto e l'oggetto. Il conoscere è un modo dell'esserci fondato nell'*essere-nel-mondo*.

Pertanto, l'*essere-nel-mondo* richiede, in quanto costituzione fondamentale, un'interpretazione presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto. Descrivere fenomenologicamente il mondo significa svelare l'essere dell'ente presente nel mondo e fissarlo categorialmente in concetti, in modo che, all'interno, il mondo risulta allora costituito dalle cose. La mondanità è un concetto ontologico, fa parte della struttura di un momento costitutivo

4 Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009.

dell'*essere-nel-mondo*. L'esserci situato nel mondo nutre determinati sentimenti nella sua azione nel mondo: i modi principali di questi sentimenti sono caratterizzati dalla paura e dall'angoscia. Per comprendere il modo d'essere fondamentale dell'esserci, nel suo *essere-nel-mondo*, nella sua *situatività*, un ruolo peculiare va attribuito all'angoscia: essa sottolinea una concezione heideggeriana etichettabile come "solipsismo esistenziale".

Concepire il mondo come l'ambiente, entro il quale il *Dasein* agisce, implica, intuitivamente, il fatto che conoscere il mondo è il conoscere tale contesto. Tuttavia, il nodo problematico risiede nel fatto che la conoscenza del mondo presume la consapevolezza di come ci si rappresenta il mondo. Si trova già in un mondo, che ne condiziona la capacità di argomentare e formulare giudizi. Soprattutto, ne condiziona la capacità di comprendere, proprio nel suo non essere, e comprendere significa comprendersi come appartenenti a un mondo nel quale i significati sono già presenti e incidono sull'esperienza. Interpretare significa comprendere la linguisticità primaria dell'*essere-nel-mondo*; comprensione e apertura al mondo nel quale l'esserci è chiamato continuamente a rispondere e a produrre rimandi e segni linguistici, o comunque linguisticamente definibili. Tutto ciò può essere pensato solo in un orizzonte ermeneutico in cui si può pensare la connessione di *Verstehen* e *Rede* come originariamente linguistica e, allo stesso tempo, primariamente ontologica, rendendo di fatto originaria la linguisticità dell'esserci e del mondo.

4. Jaspers: la filosofia dell'esistenza e le «situazioni-limite»

Nell'orientamento nel mondo (*Weltorientierung*), il soggetto, mediante l'attività intellettuale, riesce a conoscere sempre aspetti o ambiti particolari della realtà fenomenica, ma non trova mai l'essere in sé: l'essere, che nella sua assolutezza comprende ed abbraccia tutti i modi d'essere, rimane perennemente al di là dell'orizzonte entro il quale l'uomo riesce a scrutare. Secondo Jaspers esiste un orizzonte più ampio, inaccessibile all'intelletto umano; verso tale orizzonte si spinge costantemente la ragione, come forza eversiva. Abbandonando il terreno dell'implicità e della fenomenicità dei saperi positivi, la filosofia si pone come

continua ricerca di quell'*ulteriorità* che non si lascia mai ridurre ad oggetto di esperienza. Filosofare è per Jaspers trascendere, oltrepassare, pensare-oltre, tendere senza sosta verso l'assoluto e l'incondizionato.

Nella filosofia di Jaspers assume un ruolo centrale la distinzione semantica tra *Dasein* ed *Existenz*⁵. L'esserci è tutto ciò che ci-è, tutto ciò che è situato in uno spazio e in un tempo, che può prima essere osservato e poi, oggettivamente, conosciuto. L'uomo, per Jaspers, non è semplicemente un ente situato nello spazio nel tempo, non è semplicemente un ci-è, ma è esistenza, esistenza possibile, esistenza che si progetta e decide ogni volta del suo proprio essere. La realizzazione di sé-stesso avviene attraverso una dinamica di libertà e situazioni. Ogni singola scelta, pur essendo la manifestazione della libertà del soggetto, è condizionata dal contesto nel quale il soggetto si trova. Jaspers parla della *situazionalità* come della *situazione-limite* per eccellenza. Essa costituisce un "limite a-priori" perché condiziona, determina e fonda qualsiasi possibilità umana: ogni esserci si trova costantemente in una situazione che è al contempo una "situazione-limite".

Karl Jaspers nel volume *Psychologie der Weltanschauungen*⁶ definisce "situazioni-limite" quelle situazioni sentite, sperimentate e pensate sempre al limite o ai limiti della esistenza. Le "situazioni-limite" hanno in comune il fatto che "non offrono (sempre in relazione alla scissione mondana di oggetto e soggetto) un punto fermo, un elemento assoluto, indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità a ogni esperienza e a ogni pensiero. Tutto scorre, è preso nel modo irrequieto dell'essere posto in dubbio, tutto è relativo, finito, limitato e scisso in contrari; non è mai il tutto, l'assoluto, l'essenziale"⁷.

Le situazioni-limite, in quanto tali, sono per l'uomo assolutamente intollerabili. Si possono affrontare a partire solo da un punto fermo, da un riferimento. Esse sono in qualche modo "invalidabili". Il mondo è principalmente divenire, scaturire illogico e senza alcun senso apparente di ogni cosa dal fondo scuro

5 Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, *Metaphysik*, tr. it. di U. Galimberti, *Metafisica*, Mursia Editore, Milano 2003.

6 Cfr. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, tr. it. di V. Loriga, *Psicologia delle Visioni del Mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

7 *Ivi*, p. 267.

dell'essere, che trascende ogni possibilità di comprensione definitiva. In questo senso, il mondo intero (quello dei fenomeni) è un naufragio, cioè un navigare che da sempre è per la filosofia una consolazione, ma anche un continuo essere in balia delle onde della trascendenza, imprevedibili e non determinabili.

Il “naufragio” rappresenta la figura filosofica che Jaspers usa per definire il senso ultimo dell'esistenza umana: l'esistenza è il divenire che nel fluire del tempo conduce al limite e a sperimentare delle situazioni-limite; ovvero “il naufragio come tentativo fallito di concepire qualcosa di immutabile, mentre tutto è mutevole, diveniente”⁸. Al naufragio non si può sfuggire, anche se l'uomo si libera di quegli stessi apparati concettuali che gli permettono di concepire il naufragio. Tuttavia, il problema non è tanto eludere il naufragio, sfuggirgli, quanto prenderne consapevolezza. Il naufragio si ripresenta al suo culmine, al suo punto finale, limite estremo, in quanto la negazione di ogni apparato scientifico e filosofico porta necessariamente a concepire la vita come divenire supremo, come mancanza di senso e mutabilità. Pertanto, il naufragio è annientamento di tutte le cose e di tutte le certezze, di ogni stabilità. A ogni modo, l'uomo non può diventare padrone né di sé, né, tantomeno, della realtà. L'uomo è un esserci; l'esserci è la situazione propria dell'uomo e di ogni cosa di essere situati entro una determinata situazione. Secondo Jaspers, queste situazioni (per esempio il non poter vivere senza lotta e dolore, dover assumere inevitabilmente la propria colpa, dover morire) sono situazioni-limite, cioè un muro contro il quale l'uomo ed ogni cosa urtano, inevitabilmente, senza la possibilità di porre in essere un superamento: la realtà, pertanto, è un muro invalicabile.

Nella filosofia di Jaspers, la verità dell'essere risiede nella stessa condizione del naufragio “infinito”, cioè proprio di ogni verità e di ogni mutabilità; tale precarietà è, al contempo, ciò che garantisce la libertà creativa del divenire che è la condizione stessa di ogni cosa nel fluire del tempo. L'esistenza è inoggettivabile nella sua autenticità, non è un dato di fatto, bensì è una questione personale: l'esistenza giunge a una vera maturità solo quando l'esserci prende coscienza dell'irraggiungibilità dell'essere, cioè della sua trascendenza. Quest'ultima si rivela soprattutto nelle situazioni-limite: in virtù della loro natura, quest'ultime

8 Cfr. K.Jaspers, *Metafisica*, a cura di U. Galimberti, Mursia Editore, Milano 2003.

sono sempre in balia del fluire inesorabile del tempo; non si può vivere senza lotta e dolore; si è inevitabilmente e necessariamente destinati alla morte: la situazione-limite immutabile e definitiva.

5. La nozione di «limite» nel *Tractatus logico-philosophicus*

Nella sezione 5.6 del *Tractatus Logico Philosophicus* Wittgenstein scrive: «I limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo»⁹. Nella teoria raffigurativa del linguaggio esposta dal primo Wittgenstein, quest'asserzione trova ampia giustificazione. Infatti, assunto che il linguaggio è un modo atto a raffigurare ciò che accade nel mondo, o ciò che può accadere nel mondo; assunto anche che i termini singolari sono portatori di una denotazione, cioè di qualcosa per cui stanno nel mondo, allora ne segue che il linguaggio (non inteso come capacità linguistica) di ognuno raffigura conclusivamente il mondo in cui è situato l'individuo; i termini che ogni individuo utilizza esauriscono il mondo che circonda l'individuo medesimo. Ogni individuo possiede degli strumenti semantici che gli consentono di raffigurare il mondo che sta intorno a sé stesso. Ovviamente, asserendo con Wittgenstein che il limite del linguaggio di un individuo rappresenta il limite del suo mondo, non si avanza la pretesa secondo la quale quel limite è il limite del mondo stesso. «5.62 [...] che il mondo si mostra in ciò, che i limiti del linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprendo) significano i limiti del mio mondo [...]. 5.63 Io sono il mio mondo (Il microcosmo)».¹⁰

L'interpretazione di Wittgenstein è una posizione che può essere denominata “solipsismo realistico” o anche “solipsismo linguistico”. Pertanto, una visione sì solipsistica in quanto pone al centro il soggetto ma, allo stesso tempo, non riduce tutto al soggetto stesso: il solipsismo di Wittgenstein prende atto del limite linguistico, oltre che epistemologico, del soggetto stesso. La cosmologia ontico-ontologica del *Tractatus* si rispecchia nella sua teoria degli oggetti

9 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. P. Frascolla e L. Pernotto, Feltrinelli, Milano 2022, p.195.

10 *Ivi*, p.197.

intesi come nuclei sostanziali della realtà, quali i connettori di significati e di *Verbindungen*. La *Welt* non è propriamente la realtà in sé, ma la possibilità della realtà: non è sostanza. Il mondo, nella prospettiva del *Tractatus*, è pura possibilità che si sviluppa entro lo spazio logico: esso è lo spazio della situatività di ciò che accade, legato alla temporalità dei fatti stessi.

6. Heidegger, Jaspers e Wittgenstein: una prospettiva di confronto

Sia nel pensiero di filosofi esistenzialisti come Heidegger e Jaspers che in quello di un filosofo solitamente posto tra i pensatori analitici come Wittgenstein, si profila la relazione semantica tra il concetto di mondo e quello di soggettività, concetti connessi intimamente con le declinazioni novecentesche di evento e di possibilità. Il mondo non più come oggetto creato o soggetto creatore e neanche come fatto inteso quale certezza dogmatica della scienza o presupposto ineludibile del teoreticismo: bensì quale contesto aperto di relazioni e significati. Ciò rappresenta un cambiamento significativo nel modo di intendere il rapporto tra mondo e soggettività rispetto al pensiero moderno. Heidegger e Wittgenstein intendono criticare «un'ontologia della semplice presenza», così come una «semantica della semplice presenza». Heidegger non si interessa del fatto che il potenziale programmatico che delinea lo statuto del *Dasein* istituisce un pensiero che intende la soggettività primariamente come una dimensione performativa, non dunque come qualcosa che è, ma come qualcuno che fa. Pensare la soggettività significa pensare a una dimensione aperta, relazionale, differenziale che compie azioni nel contesto del mondo. Il pragmatismo, cui alludono Heidegger e Wittgenstein, è un pragmatismo ontologico che inerisce a una «soggettività essenzialmente eventuale», la quale non può essere pensata al di fuori della sua relazione essenziale con il mondo. Su questo concetto si innesta il congedo da ogni forma di solipsismo teoreticistico che elude ogni forma di commistione fattuale. Il pragmatismo degli autori trattati, se da un lato va oltre il teoreticismo, dall'altro evita di ricadere nel limite opposto, cioè quello del funzionalismo. *Sein und Zeit* ha molto più a che vedere con il pragmatismo che con una parte della filosofia analitica tecnicistica:

a tal proposito pare opportuno parlare di *Lebenswelt-Pragmatismus*, dalla chiara ascendenza husserliana. Questa tesi non interpreta il soggetto come un operatore funzionalistico, bensì come un'apertura ontologico-pragmatica nel contesto del mondo in cui già vive. Sia per Heidegger che per Wittgenstein, l'isolamento del soggetto non si supera con l'imposizione funzionalista secondo la quale il soggetto si emargina riducendolo al ruolo di mero esecutore di un'operazione. La svolta impressa su questa questione si condensa nell'innovativo statuto di una soggettività contestualizzata e temporale che non ricade nelle derive soggettivistiche del trascendentalismo. La soggettività posta in discussione, sempre linguisticamente connotata e socializzata, è calata da una parte in un mondo di significati e dall'altra in un contesto che è altro rispetto la soggettività, ed è sempre temporalmente caratterizzata. Spazio e tempo non sono forme pure, kantianamente aprioristiche, ma modi identitari della soggettività. Il pensiero di un soggetto sempre contestualizzato invalida ogni purezza trascendentale; a ciò si aggiunge l'originaria linguisticità del soggetto.

Mentre il *Tractatus* smantella l'organigramma del soggetto logico, le opere heideggeriane degli anni '20 fanno lo stesso con il soggetto ontologico. Tra queste due azioni teoretiche, la mediazione è da ricercare in taluni degli esiti cui giunge l'analitica esistenziale presentata proprio in *Sein und Zeit*. Pur essendo progetti filosofici differenti per intenzioni e contenuti, non solo è possibile riscontrare una convergenza nella distruzione del soggettivismo metafisico, ma anche nello sviluppo di un percorso comune circa un nuovo modo di pensare lo statuto della soggettività. Il *Dasein* heideggeriano è la risposta alla critica del soggetto metafisico presentata nel *Tractatus*, la risposta all'esigenza di sottrarre la tematica della soggettività a ogni teoreticismo solipsistico e ogni funzionalismo tecnico. Heidegger, nella riscrittura ontico-ontologica della dimensione dell'esserci in *Sein und Zeit* vede la possibilità di un'elaborazione relazionale della soggettività, che nella temporalità dell'esistenza che essa stessa è, si declina in una prospettiva pienamente *Faktisch* ancora ritenuta necessaria per la realizzazione della *Seinsfrage*, tramite l'analisi del *Dasein*.

Per non ricadere né nell'oggettivismo né nel soggettivismo, tantomeno nel correlativismo, il *Da-* del *Dasein* non indica solo un'apertura a qualcosa d'altro rispetto a sé stesso, ma anche un'apertura a sé stesso, a quel *-ci* che l'esserci

ha sempre da essere come possibilità in rapporto al proprio essere. Il *Dasein* pensato come progetto costituisce la *Daseinanalyse* quale ricerca della verità dell'essere nella sua continua differenza rispetto all'ente, in questo caso l'ente-uomo. L'esserci non è una dimensione monolitico-monodica, è un *Entwurf*, una progettualità gettata e, al contempo, una gettatezza progettuale, che si proietta nella sua finitezza, nel suo *essere-limitato*, dispiegando sé stesso nel tempo che egli stesso si ritrova essere, tempo "parametrato" su un irrimediabile *essere-per-la-morte*. Sia temporalmente che storicamente l'esserci si relaziona alla sua esistenza in uno "schiudimento" progettuale che ridefinisce il significato della relazione, intesa essenzialmente come apertura. È tramite il concetto di *Erschlossenheit* che Heidegger stabilisce questo principio essenziale della teoresi antiteoreticistica: nel momento in cui la relazione non è un legame indistinto, ma un'apertura che da un lato attiva la soggettività e dall'altro ne è attivata, essa di fatto instaura un legame con il mondo.

Nella sezione 5.632 del *Tractatus*, Wittgenstein osserva che «il soggetto non è parte del mondo, ma il suo limite». Il mondo di cui parla il pensatore viennese è il mondo degli stati di cose che sussistono, un mondo immanente alla percezione con la quale si ha accesso a esso: un mondo che è un fatto. Un mondo che non viene percepito dal soggetto, ma da esso delineato perché il soggetto della tradizione metafisica non ha nulla a che fare con il mondo correttamente pensato come "tutto ciò che accade". Nei *Quaderni 1914-1916*¹¹, Wittgenstein spiega questa sua prospettiva, asserendo che il soggetto che conosce non è nel mondo: il soggetto gnoseologico è destituito di significato e di valore. Per spiegare graficamente questo concetto, nella sezione 5.6331 del *Tractatus*, Wittgenstein esprime iconicamente il rapporto del soggetto metafisico con il mondo: come l'occhio domina il campo visivo, ma non è contenuto in esso, così il *Philosophische Sicht* mostra il limite di pensare e di vivere il mondo senza essere contenuto nel mondo stesso. Questa prospettiva del *Tractatus* ben si accosta al *Dasein* dell'analitica esistenziale, una soggettività che non vive il mondo, ma è il suo vivere nel mondo. Questo è il significato della struttura dell'*Insein*, la quale

11 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914 - 1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009.

permette di pensare l'apertura del *Dasein* al mondo nei termini della possibilità. Il soggetto non è dentro il mondo come un'entità è dentro un'altra, in modo che entrambe siano ontologicamente difformi. Scrive Heidegger: «[...] l'essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'esserci che la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo».¹²

Pertanto, non è una dimensione composta da due realtà separate, avulse tra di loro: soggetto e mondo sono aperti originariamente l'uno all'altro, in modo da determinare un contesto di rimandi e significati che è il mondo stesso. L'esserci non esiste nel mondo dopo che esiste per sé stesso: l'esserci è un fatto, intriso di mondo, e ciò costituisce già il suo essere. In questo orizzonte, il soggetto della tradizione filosofica perde la sua autorità di fronte a una dimensione ontico-ontologica impensabile senza il suo mondo di appartenenza, senza il -ci del suo esserci che lo situa nel tempo e nello spazio, che è la soggettività. Un rapporto tra soggettività e mondo così inteso ha a che fare essenzialmente con la significatività del mondo: il mondo è popolato da segni e orizzonti linguistici che si possono conoscere solo dopo aver compreso la propria coappartenenza ad esso. L'apertura al mondo è essenzialmente un'apertura linguistica: quando si comprende qualcosa, ciò si rende possibile solo perché si è inseriti in un contesto nel quale il soggetto e la cosa che si vuole comprendere sono coappartenenti. Secondo Heidegger, quando il soggetto comprende, non può mai uscire dall'essere che lo stesso soggetto è: il rapporto tra soggettività e mondo conduce, pertanto, all'intrinseca linguisticità dell'essere e del suo mondo. Si ritorna in questo modo al *Tractatus* in merito al soggetto metafisico inteso come "limite" e non parte del mondo; specificatamente la sezione 5.6 non deve essere, però, interpretata come un manifesto positivista, piuttosto in riferimento a una impossibilità del filosofare nel momento in cui non è più possibile contare su un soggetto detentore del mondo, che decide come e cosa conoscere, dal quale scaturisce conoscenza come se il mondo fosse un mero oggetto. I "limiti" del linguaggio sono i "limiti" del mondo nel fluire del tempo. Il mondo può essere pensato nell'orizzonte dei suoi "limiti": il suo "limite

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. di A. Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2011, p.174.

estremo” è il linguaggio che lo raffigura e lo interpreta, perché non esiste alcun mondo se non il mondo particolare in cui siamo immersi nella nostra vita e nella nostra esperienza, così come non esiste alcun soggetto che formula giudizi gnoseologici ed emette sentenze epistemologiche, ma solo una soggettività che è tutt’uno con l’apertura al mondo nel fluire del tempo.