



Piero Antonaci

Metafisica della mela *Alcune considerazioni seguite a un ennesimo tentativo di rileggere Heidegger*

1. Ennesimo tentativo di rileggere Heidegger

In *Essere e tempo* (1927) Heidegger esordisce con la seguente affermazione: "Benché la rinascita della «metafisica» sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi dimenticato" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, 1985).

La metafisica, quindi la storia del pensiero occidentale, ha dimenticato, secondo Heidegger, il problema dell'essere. Da questo oblio, dirà Heidegger nel *Nietzsche*, deriva il nichilismo: "La metafisica in quanto tale è il nichilismo autentico" (M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994). Da qui la necessità della filosofia di riproporre il problema dell'essere e costruire un'ontologia che giunga alla comprensione del senso dell'essere.

Posta questa necessità (che nel "secondo Heidegger" coinciderà con il superamento della metafisica), l'Autore si chiede quale sia la "giusta via d'accesso all'ente", ovvero: "In quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere? Da quale ente prenderà le mosse l'aprimiento dell'essere? ... Qual è questo ente esemplare e in che senso possiede un primato?" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.). A questa domanda Heidegger risponde che l'ente che possiede questo primato è l'uomo, in quanto l'uomo è possibilità d'essere e possibilità di porre il problema dell'essere: "Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel

porre il problema, lo designiamo col termine Esserci [Dasein]". (Ivi).

L'ente che può essere interrogato sull'essere è dunque l'uomo (Esserci, Dasein). L'uomo ha questo primato sugli altri enti in quanto "ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema". L'essere proprio dell'uomo è "Esserci". Il "-ci" di "Esser-ci" segnala "il di più" dell'uomo rispetto agli altri enti, vale a dire la capacità/possibilità di porsi la domanda sull'essere.

Ma l'Esserci che ha questa possibilità di porsi la domanda sull'essere non si pone di fronte all'essere come altro dall'essere. Il "-ci" che è proprio dell'essere-uomo è trattenuto presso l' "essere" come presso la propria casa. Il "-ci" è, anzi, la porta da cui si può accedere all'essere, il varco che rende possibile "l'aprimiento dell'essere". Perciò quel "di più" dell' "essere uomo" non stacca l'uomo dall'essere, non tradisce l'essere. Il fatto di poter porre il problema dell'essere e di poter essere interrogato sull'essere, quindi, non dà all'uomo nessuna superiorità o proprietà sugli altri enti, non investe l'uomo di una capacità fondata dell'ente, non gli conferisce, cioè, il titolo di soggetto ontologico. L'uomo non è il proprietario del *logos*, ma è il luogo dove si disvela il *logos* dell'essere.

Non è così, secondo Heidegger, per la tradizione metafisica occidentale come si è sviluppata nella storia del pensiero da Pla-



tone in poi. Questa tradizione si è fondata sulla separazione ontologica dell'uomo dal mondo, dell'anima dal corpo, della forma dalla materia (Aristotele), separazione che giunge alla sua definitiva formulazione nel dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*. Il dubbio metodico (si badi bene, "metodico", cioè strategico, e non esistenziale) cartesiano ha svuotato la verità dell'essere: non ci si può fidare più né della realtà né dei nostri sensi. L'unica certezza che resiste alla furia dileguatrice del dubbio è il *cogito*: io penso, quindi io esisto, *cogito, ergo sum*. Da Cartesio in poi il mondo può fondarsi solo sulla certezza del cogito, il *cogito* è la sostanza (cioè la ragion d'essere) dell'esistenza. Il dubbio ha svuotato l'essere da ciò che esso era in se stesso, trasferendo e rifondando il senso dell'essere nel *cogito*, cioè fuori dall'essere. Con Cartesio si compie, quindi, la definitiva separazione tra pensiero ed essere e inizia l'era moderna. Il "-ci" si stacca definitivamente dalla sua matrice e assume una sua autonoma specificità e identità ontologica. Il "-ci" che da solo non significa nulla ma concorre al significato come "parte", "particella" della parola "essere", è diventato "parola" dotata di significato proprio, che trae il suo etimo da se stessa.

Ma questa separazione prepara il passaggio successivo, quello della *superiorità ontologica* della *res cogitans* sulla *res extensa*. La *res cogitans* è superiore alla *res extensa* come l'anima è superiore al corpo e la forma alla materia. *Cogito, ergo sum* significa che l'essere (*sum*) dipende dal pensiero (*cogito*). L'essere non trova più la sua ragione nel fatto di essere, non ha più in se stesso la sua ragion d'essere, ma fuori di sé, in un soggetto, il *cogito*, che lo pensa. Mentre per Heidegger l'uomo ha semplicemente il primato o il privilegio di aprire la strada verso il senso dell'essere, in quanto egli stesso "parte" dell'essere, la tradizione metafisica occidentale ha trasformato questo primato ontologico in condizione stessa della possibilità dell'essere, in superiorità ontologica. L'uomo può così assumere il comando del mondo, diventare il proprietario dell'ente. La metafisica occidentale ha finito per investire l'uomo (occidentale) di una superiorità ontologica sul resto degli enti, dandogli carta bianca sul mondo, trasformando l'ente-uomo in soggetto e fondamento dell'essere. La filosofia

occidentale ha predisposto così il certificato di proprietà dell'uomo sul mondo. Il mondo è sempre e solo un mondo *per me*, l'oggetto è sempre e solo *oggetto per un soggetto*. E come potrebbe essere altrimenti? Come potrei, infatti, conoscere la cosa in sé, cioè la cosa indipendentemente da me? Della cosa in sé (il noumeno kantiano) non possiamo sapere nulla. Se la cosa in sé esiste o no, se pensa o no, se soffre o no, non possiamo saperlo. Ma non dobbiamo preoccuparci per questo, perché l'inconoscibilità della cosa in sé è un fatto "oggettivo", e non dipende dalla nostra volontà, ma dalla separazione ontologica di soggetto e oggetto. Quindi siamo giustificati.

L'unico limite a questo potere ontologico dell'uomo è l'uomo stesso e la sua "sensibilità morale" individuale, il suo privato senso etico di responsabilità. Fondato a sua volta sul *cogito* e avente quindi come limite il *cogito* stesso.

E' facile, adesso, capire il punto di arrivo di Heidegger. Un'etica fondata sulla separazione soggetto-oggetto non solo ha fallito, ma ripropone essa stessa la radice del fallimento. Un'etica soggettiva, un'etica del cogito, dell'anima, del soggetto, della ragione, che scava dentro la propria razionalità in cerca dei principi guida dell'azione e del comportamento, è destinata a fallire, proprio perché nel frattempo essa si alimenta a quella scissione soggetto-oggetto che è la causa del male tanto del mondo quanto dell'uomo. Per uscire dal circolo vizioso è necessaria una rifondazione ontologica dell'essere, è necessario ripensare il rapporto dell'uomo con il mondo. Non l'uomo come destino del mondo, ma il mondo come destino dell'uomo.

2. Prima considerazione

La scissione io-mondo in quanto posta solo dall'io, ovvero proprio in quanto *incondizionata* (il fichtiano $Io = Io$), è posta all'insaputa del mondo. La scissione non può che essere unilaterale. Non solo. Essa è anche posta *di fatto* prima che *di diritto*, in quanto incondizionata, cioè non condizionata da altro. L'altro, cioè l'essere, da cui il soggetto si scinde, non viene interpellato. Alla scissione *di fatto*, che fa dell'essere un oggetto, segue la giustificazione *di diritto* che l'oggetto non può, per



sua natura, essere interpellato. Insomma, prima si toglie *di fatto* al mondo la parola, il *logos*, la soggettività giuridica, riducendolo a oggetto, quindi si giustifica l'incondizionatezza e l'unilateralità della scissione. Il mondo, non essendo soggetto giuridico, "non può sapere" e quindi non può essere interpellato. E siccome il mondo tace (per natura), allora acconsente (al dominio dell'uomo).

Il mondo, quindi, viene messo, *di fatto*, prima che *di diritto*, di fronte al fatto compiuto. E non potrebbe essere altrimenti, visto che la scissione ha ridotto l'essere a pura oggettività, *res extensa*, (semplice-presenza, ente, dice Heidegger), priva di pensiero e che, per questo, non potrebbe neppure opporre eccezioni alla scissione. La scissione è una scissione unilaterale. La scissione fonda una ineguaglianza, poiché la controparte, il mondo, non può sapere nulla del patto. Prima si scinde, si taglia, e poi si giustifica l'avvenuta separazione. La secessione dell'io dal mondo avviene né con il consenso né contro il consenso del mondo. Essa presuppone proprio l'incapacità del mondo di avere con-senso, di avere senso.

Ma questa specie di contratto filosofico con cui il presunto soggetto ha preso possesso dell'oggetto-mondo non può essere valido. Non è un contratto. Un contratto per essere valido presuppone *due soggetti* contrari nel pieno possesso delle loro *facoltà mentali*.

In realtà, per quanto noi vogliamo distinguerci dal mondo, afferma Heidegger, noi siamo *nel* mondo, e siamo *del* mondo, apparteniamo al mondo, ci stiamo sopra, insieme a tutti gli altri enti. Siamo sulla stessa barca, noi e tutti gli altri enti. I primi pensatori greci consideravano ancora la natura, il mondo, la *physis*, come *una* e non due (soggetto-oggetto). "Non dando ascolto a me, ma alla ragione (*logos*), è saggio ammettere che tutto è uno" (Eraclito, fr. 50, in H. Diels-W.Kranz, *I Presocratici*, Bompiani, 2008). L'essere, per Eraclito, non è diviso in soggetto (l'uomo) da una parte, ("Non dando ascolto a me...") e oggetto (la natura) dall'altra

La metafisica occidentale ha ridotto l'essere a ente, a semplice-presenza, vale a dire a oggetto, a cosa, mettendogli di fronte la parte pensante, il soggetto. Ma secondo Heidegger "l'essere non è qualco-

sa come l'ente" (Ivi). La sua riduzione a ente, a oggetto, è alla base del nichilismo a cui è approdato l'occidente.

Essere, dunque, per Heidegger non è l'ente, e ciò vuol dire che l'essere è soggetto e oggetto insieme. Non c'è una linea discriminante che divide ontologicamente il mondo, segnando gli enti secondo precisi confini grammaticali soggetto-oggetto, aree ontologiche di pertinenza del soggetto e aree ontologiche o riserve (umane e naturali) dell'oggetto. Dire, come Heidegger o come i primi pensatori greci, che tutto è essere vuol dire che non c'è differenza ontologica tra uomo e mondo, e che l'essere, e solo l'essere, è il teatro del mondo, il teatro di tutti gli enti, l'unico che conosciamo.

3. Seconda considerazione

Ce lo hanno insegnato fin dalle scuole elementari. Che cos'è il soggetto? Il soggetto è la persona, l'animale o la cosa che compie l'azione. Che cos'è il complemento oggetto? Il complemento oggetto è la persona, l'animale o la cosa su cui cade *direttamente* l'azione compiuta dal soggetto.

La struttura del nostro linguaggio, plasmata intorno alla scissione soggetto-oggetto, è imbevuta di metafisica, la metafisica dell'azione compiuta dal soggetto che ricade sull'oggetto, la metafisica della mela: "io mangio la mela", o, al massimo, "la mela è mangiata da me". La grammatica su cui abbiamo studiato sin dalle scuole elementari non ci ha trasmesso solo nozioni grammaticali, ma attraverso le nozioni grammaticali ci ha istillato anche una ontologia (occidentale) del mondo, di un mondo diviso, "per natura", in soggetto e oggetto, con un soggetto che compie l'azione e con un oggetto che la subisce. Questa visione del mondo diviso in due parti nettamente distinte ci è stata insegnata e trasmessa sotto forma di necessità grammaticale, come la grammatica naturale delle cose. E' solo una questione di grammatica, di linguaggio, insomma. "Io mangio la mela", "la mela è mangiata da me". Come la giri la giri il soggetto sono sempre io; mentre la mela, nonostante tenti di sfuggire al suo destino grammaticale mascherandosi da soggetto (la mela è mangiata da me), finisce sempre per essere mangiata (come soggetto che subisce l'azione).



Nelle grammatiche occidentali (ma anche quella giapponese), che non a caso si chiamano *nominativo-accusative* (orientate cioè sull'asse soggetto-oggetto) la definizione di soggetto è inequivocabile, non lascia dubbi e non ha sfumature: soggetto è la persona, l'animale o la cosa che compie l'azione; per esempio: "io mangio la mela". Il soggetto, *sia* nella frase di forma transitiva *sia* nella frase di forma intransitiva, e *sia* nella frase attiva *sia* nella frase passiva, *segue sempre il nominativo*, nonostante le evidenti differenze e le sfumature fra i tipi di azione indicate da queste frasi. E mentre il soggetto rimane fermo al nominativo, il verbo cambia forma in base alle esigenze del soggetto ("io faccio", "io facevo", "io feci", "io farò", ecc.), concordandosi con il soggetto (contro l'oggetto). La grammatica non farebbe altro che rispecchiare (neopositivisticamente) la realtà e le cose come stanno.

Ma prendiamo, per esempio, questa frase: "Luigi cade". Luigi è, per la grammatica, il soggetto che compie l'azione. Luigi, quindi, compie l'azione del cadere? Luigi voleva davvero cadere? Compie l'azione o la subisce? Se pensiamo con la nostra grammatica questo non è neanche un problema. Perché porselo? Si vede che Luigi non voleva cadere, lo si capisce dalla frase. E' vero. Ma perché il soggetto rimane sempre al nominativo tanto nella frase: "Luigi mangia la mela" e "Luigi cade"? Eppure nelle due frasi la soggettività non si determina allo stesso modo. Nel primo caso Luigi è soggetto agente, nel secondo caso è soggetto paziente. E perché allora rimane sempre al nominativo?

E perché, invece, la grammatica occidentale, così ineccepibile verso il soggetto, considerando il soggetto soggetto e basta, indipendentemente dalle sfumature, diventa invece molto morbida, sensibile e sfumata nel definire le forme verbali dell'azione, trattando il verbo come un attrezzo multifunzione con cui scardinare più facilmente il mondo? Il soggetto ha solo il nominativo (singolare, plurale, maschile, femminile, con la sfumatura del neutro nel latino e nel tedesco). Il verbo invece, l'attrezzo, ha modi, tempi e persone ed è la parte del discorso che presenta la più grande varietà morfologica. Perché?

Ma torniamo a Luigi che cade. In realtà Luigi sembra sospeso tra l'essere soggetto e l'essere oggetto dell'azione del cadere,

continua a cadere in quella zona grigia in cui il soggetto sfuma nell'oggetto. In quanto essere-nel-mondo, direbbe Heidegger, Luigi subisce l'azione del mondo circostante (per esempio di chi o di cosa ha rotto il marciapiede su cui Luigi è inciampato, di chi aveva il compito di aggiustare il marciapiede e non lo ha fatto, ecc.). Luigi cade perché è *in un mondo* (Esser-ci, essere-nel-mondo, in-essere, nel linguaggio di Heidegger), cammina su un marciapiede che è traccia di altro, che porta su di sé il "come" il marciapiede si è rotto e il "perché" dopo tanti anni nessuno lo ha aggiustato. Luigi cade perché è "parte" dell'essere, e l'essere agisce continuamente su di lui, facendo di lui il soggetto che cammina ma anche l'oggetto che cammina. Perché mentre cammina, Luigi è oggetto dell'azione compiuta *direttamente* dal marciapiede sotto di lui, e dalla forza di gravità, e dal movimento della terra, e persino dalle onde elettromagnetiche dei buchi neri o dal buco dell'ozono. Luigi è così poco padrone di sé, mentre cammina, mentre guarda in alto, mentre pensa... Ha scritto Heidegger che l'uomo non è neanche proprietario di se stesso, figuriamoci se può essere proprietario dell'ente! Luigi cade forse perché era sopra pensiero, perché un pensiero "agiva" in quel momento su di lui, e quindi non si è accorto del marciapiede sconnesso, con i mattoni saltati a causa delle troppe piogge cadute di recente, causate dal cambiamento climatico, causato dall'effetto serra, causato dallo stesso traffico automobilistico che Luigi respira mentre cammina sul marciapiede. E' stato Derrida a cogliere questo aspetto "ermeneutico" dell'essere heideggeriano. Il mondo è scrittura, il mondo è pieno di rimandi e rinvii come un testo, come la foresta di simboli baudeleriana che l'uomo deve attraversare. In questa rete è praticamente impossibile pensare in termini di soggetto e oggetto ontologicamente distinti.

Insomma, definire sbrigativamente Luigi come soggetto, tradisce una forzatura, una forzatura della grammatica rispetto all'azione del mondo. Ci sono troppe varianti, intorno a Luigi, che la grammatica taglia. Le taglia di netto così come la metafisica (cioè la filosofia occidentale) ha tagliato il soggetto dall'oggetto. In qualche modo la grammatica occidentale sembra non avere classificazioni per definire quella zona grigia, ambigua, indefinita in cui il



soggetto sfuma nell'oggetto e l'oggetto sfuma nel soggetto. Se qualche sfumatura fa capolino, la chiama, "eccezione", e poi aggiunge, con un atto di arroganza: "eccezione che conferma la regola", cioè la scissione netta, metafisica, soggetto-oggetto.

Si possono fare numerosi esempi di grammatiche non allineate a questo modello nominativo-accusativo. E' il caso delle cosiddette lingue *ergative*, come l'abkhazo, il tibetano, il basco e il georgiano. Nelle lingue ergative il soggetto assume una morfologia diversa a seconda che sia soggetto di una frase intransitiva o transitiva. Per esempio nel basco abbiamo (es. tratto da Wikipedia): "*Gizona etorri da*" ("L'uomo è arrivato"), frase intransitiva, e "*Gizonak mutila ikusi du*" ("L'uomo vide il ragazzo"), frase transitiva. Nella frase intransitiva il soggetto "*Gizona*" (uomo) è a morfema zero, cioè *assolutivo*; nella frase transitiva, invece, il soggetto "*Gizonak*" è *ergativo* (dal greco *ergàzomai* che significa fare, compiere, produrre, modificare), cioè prende un morfema (*k*), mentre il complemento oggetto rimane all'*assolutivo* (e non all'*accusativo* come nelle lingue nominativo-accusative). Nelle lingue ergative, il *soggetto cambia forma* a seconda che sia un soggetto transitivo o un soggetto intransitivo, mentre il complemento oggetto viene trattato come il soggetto della frase intransitiva (cioè nel modo *assolutivo*, come un *nominativo*).

Da dove viene questa sensibilità delle grammatiche ergative verso l'oggetto? Da dove viene questo bisogno "assolutivo" di alcuni popoli di mettere soggetto e oggetto sullo stesso piano ontologico? La presenza dell'oggetto, nella frase transitiva, modifica il soggetto e lascia inalterato l'oggetto (mentre nelle lingue nominativo-accusative avviene il contrario); invece nella frase intransitiva, in assenza dell'oggetto, il soggetto resta invariato, neutro, *assolutivo*. E' per questa ragione che nelle lingue ergative non si parla propriamente di soggetto ma di agente.

Un'altra variante rispetto alle lingue nominativo-accusative viene le lingue tonali e relazionali, per esempio il thailandese. Nel thailandese è dal tono della voce e non dalle flessioni verbali che si capisce, per esempio, se l'azione si svolge al presente, al passato o al futuro. La lingua thailandese ci dice che il tempo non appartiene al sogget-

to, né che un soggetto lo orienta come gli pare. Il verbo non è un attrezzo a buon mercato nelle mani del soggetto, l'azione (l'essere, l'è) non si lascia orientare e dirigere come uno strumento inerme nelle mani del soggetto. Questo rispecchia anche il rispetto religioso per animali e cose tipico del mondo orientale e in particolare del buddismo. Nella lingua thailandese non ci sono flessioni verbali e tutto lo sforzo di farsi capire è a carico del soggetto parlante: *il senso entra in gioco se c'è una relazione fonetica con l'altro*.

La sensibilità grammaticale delle lingue ergative o delle lingue tonali e relazionali, a considerare e a segnare la differenza di sfumature riguardo al soggetto, al verbo, all'oggetto, intacca l'universalità del dualismo grammaticale soggetto-oggetto, lo relativizza, lo storicizza. Nelle lingue ergative il soggetto non è epurato dalle sfumature oggettive, ma si lascia contaminare dall'oggettività. Il soggetto, secondo queste *altre* lingue, è quindi gettato nel mondo come un qualsiasi altro ente, né più né meno. Tanto noi quanto la mela siamo enti che apparteniamo allo stesso mondo, allo stesso piano ontologico e nessuno dei due è superiore all'altro nel senso che ha diritti soggettivi universali sull'altro, diritti di proprietà fondati su una presunta *differenza ontologica*, che poi giustifica una presunta *superiorità ontologica*.

L'*essere*, in quanto azione infinitiva, annulla il dualismo soggetto-oggetto e quindi anche la giustificazione di un diritto soggettivo sull'oggettività. E poiché tutto è essere, allora anche chi fa l'azione: "Luigi mangia la mela", finisce prima o poi per subirla: "Luigi è mangiato dalla mela". Anche il soggetto che fa l'azione è sempre lo stesso che la subisce (a dispetto della grammatica).