

INDICE:

1. Introduzione	p. 2
2. Il sorgere della problematica temporale	p. 4
2.1. Il pensiero proto-cristiano e Agostino	
2.2. Il confronto con la fenomenologia	
3. La temporalità come senso ontologico della cura	p. 14
3.1. L'analitica esistenziale	
3.2. L'angoscia e l'essere-per-la-morte	
4. La temporalità originaria	p. 25
4.1. La quotidianità misurante	
4.2. Spazialità e temporalità	
4.3. Il senso dell'essere dell'esserci	
5. Conclusione	p. 40
Bibliografia	p. 43

1. Introduzione

Chiedere del tempo nel pensiero di Martin Heidegger significa innanzi tutto cercare di comprendere perché proprio esso appaia come senso ontologico della cura e, dacché questa è l'essere dell'esserci, perché la temporalità si configura come il senso dell'essere dell'esserci. Tuttavia, questo chiedere non può fermarsi alle considerazioni superficiali, ma deve rendere conto, nella misura necessaria, della complessità dell'analitica esistenziale e del progetto di *Essere e tempo*, nonché del sorgere dell'orizzonte temporale come campo tematico nel quale collocare la totalità unitaria dell'esserci, cioè dell'uomo, ente che noi stessi sempre siamo e che è situato già sempre in una certa pre-comprensione dell'essere. Non si tratta quindi solo di esporre l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* e di trovarne il senso nella temporalità autentica che passa per l'angoscia e l'essere-per-la-morte; in tal modo, infatti, si rischia di vedere il tempo come una deduzione da una serie di premesse. Se è vero, invece, che il metodo fenomenologico assunto da Heidegger deve lasciar manifestare l'ente così come esso si manifesta, allora anche il tempo deve apparire manifestandosi originariamente da se stesso; forse anche per questo, oltre che per gli aspetti più propriamente esistenziali, Heidegger può sostenere che il tempo non è ma si temporalizza. Ovviamente tutto ciò deve essere pensato sull'ambizioso sfondo che è la questione del senso dell'essere e deve essere fatto emergere dalle questioni fenomenologiche, poiché è da queste che si generano sia il problema dell'essere e del tempo, sia l'analitica di quel particolare ente la cui essenza è l'esistenza, cioè l'esserci.

Confrontare la concezione temporale heideggeriana con le concezioni quotidiane del tempo assume perciò particolare rilevanza, dato che da questo confronto emergerà la struttura unitaria e *finita* della temporalità propriamente ed autenticamente umana rispetto ad altri sguardi che fanno del tempo un utilizzabile da calcolare e misurare. Persino la vicenda storica del singolo esserci, che alla luce dell'analitica esistenziale non è mai singolo ma già sempre in-un-mondo storico con-altri esserci, acquista una luce ed un senso nuovo che va al di là della riduzione del passato a perduto non più poiché ne privilegia il *come* sempre autenticamente recuperabile; parimenti il passato è visto come un'estasi temporale che, in quanto estasi, è 'fuor di sé' e tende al movimento verso gli altri due aspetti temporali (presente e futuro) che proprio per questo movimento estatico e reciproco fanno della temporalità un tutt'uno che Heidegger indica come *avvenire essente-stato presentante*; e si dovrà anche render conto del perché egli non utilizzi i più comuni "futuro, presente e passato". Ciò che rende ancora più interessante la prospettiva heideggeriana è che, a differenza per esempio di Husserl che privilegia il presente, l'estasi temporale che riveste un ruolo fondamentale è l'avvenire. In ciò forse risalta l'influenza del pensiero proto-cristiano ed in particolare di Paolo di Tarso. Il cristiano, infatti, vive il tempo dell'attesa, per la cosiddetta "seconda venuta" del Salvatore; inoltre, in Heidegger la dimensione del futuro deriva dalla considerazione effettiva della vita come *praxis*, poiché l'esserci, in quanto auto-progettantesi, deve anticiparsi decidendo delle possibilità più proprie. Anche questo pare presentare ascendenze cristiane: la vita del cristiano è qualcosa della quale egli stesso deve decidere concretamente. D'altro canto si può tracciare un lungo percorso genealogico che, pure non sminuendo l'originalità e la grandezza heideggeriana, ne permette di seguire il cammino di pensiero; tale percorso, almeno per ciò che riguarda gli ultimi aspetti discussi, è quello che da Paolo porta a Kierkegaard passando per Agostino e Lutero. Tuttavia, se questi forniscono l'indispensabile portata effettiva e concreta dell'esistenza, l'apparato più prettamente filosofico, e perciò linguistico e concettuale, gli è offerto da Aristotele.

La temporalità si rivela così come ciò che, contro le frammentazioni o i dualismi, trattiene e fonda l'unitarietà dell'esserci; se è innegabile, infatti, quanto appena detto, cioè l'influenza del pensiero cristiano (non è luogo per discutere quanto ci sia di cattolico o di protestante), è anche vero che lungo tutto *Essere e tempo* la visione dell'uomo come sintesi di anima e corpo viene ritenuta insufficiente se non addirittura sbagliata; comunque è esistenzialmente non corretta e non dà conto dell'essere risultante dalla sintesi.

Infine, si dovrà cercare di rispondere, nel possibile, alla seguente domanda: perché il senso dell'essere dell'esserci è ravvisato nella temporalità e non anche nella spazialità? Perché Heidegger, almeno fino a *Essere e tempo*, riduce lo spazio ad una originaria temporalità? In sintesi: che ne è dello spazio? Si tenterà di rispondere confrontando posizioni diverse, cercando di capirne le giustificazioni sulla base dei testi heideggeriani e non solo.

La prospettiva di Heidegger è affascinante e coraggiosa, poiché è vero che l'analisi non vuole dare alcun orientamento esistentivo (che riguarda, cioè, la singola esistenza di ognuno, con le proprie scelte ed il proprio tempo), ma tenta di lanciare lo sguardo oltre tale dimensione, spronando sia alla ricerca dell'essere dell'esserci ed al suo senso, sia alla domanda sul senso dell'essere in generale. Questo è, a mio avviso, il senso del filosofare in grande stile, di cui Heidegger è stato uno degli ultimi maestri: pensare il rapporto dell'uomo all'essere come un che di essenziale, indagare lo stesso domandare dell'uomo e scorgerne il "destino" segnato, seguendo Anassimandro, dal decretare del Tempo.

2. Il sorgere della problematica temporale

La temporalità è nel pensiero di Heidegger strettamente connessa alla problematica concreta dell'esistenza nella sua effettività. Importante, da questo punto di vista, è cogliere come tali problematiche sorgano, si intreccino ed infine si innestino sullo sfondo generale che è la questione dell'essere.

Gli interessi nutriti da Heidegger negli anni precedenti la stesura di *Essere e tempo* (la cui pubblicazione è avvenuta nel 1927) sono, in primo luogo, la fenomenologia, la cui personale rielaborazione lo porterà al tentativo di cogliere un orizzonte pre-teoretico che partendo dalla vita intende cogliere, nella vita, la vita stessa in procedimenti i quali, più che rendere conto del 'che cos'è' qualcosa o di indagare la coscienza e gli atti conoscitivi per giungere alla purezza della soggettività trascendentale, debbano invece considerare il *come* qualcosa è; quindi, anche a seguito della personale vicenda di cattolico inserito pienamente in ambienti cattolici fin dall'infanzia (suo padre era sagrestano), l'interesse per l'esperienza proto-cristiana, per la sua auto-comprensione vissuta sul sé, di contro all'oggettivante pensiero greco, che permette di cogliere alcune effettive caratteristiche dell'esserci quali, come riassume Fabris, «il recupero dell'approccio ermeneutico, una nuova considerazione dell'esperienza, l'emergere, in un senso specifico, della temporalità dell'esistenza»¹; infine è da questi due ambiti che emergerà il problema dell'essere. Quest'ultimo viene affrontato, a differenza delle maniere tradizionali, accentuando la declinazione in prima persona, cioè a partire dall'"io sono".

Questi sono i presupposti per l'indagine che frutterà l'affascinante prospettiva di *Essere e tempo* che, a dispetto della forma trattatistica, ha la capacità di coinvolgere il lettore in prima persona.

2.1. Il pensiero proto-cristiano e Agostino

Come abbiamo appena accennato, Heidegger era un cattolico ben inserito in ambienti cattolici. Tuttavia, in un certo momento della sua vita si trovò di fronte a due modi molto diversi di vivere il cristianesimo. Da un lato, infatti, il cattolicesimo, fissatosi in dogmi e regole che agli occhi del filosofo tedesco molto toglievano alla spontaneità della fede; dall'altro una maniera concreta e profonda di vivere la religione cristiana basandola su esperienze personali ed affettive. In questo contesto, qualche anno più tardi, il filosofo credette di riscoprire quella concretezza della fede, vissuta storicamente ed in prima persona, nell'esperienza proto-cristiana. Qui ritiene anche di poter cogliere un'esperienza storico-temporale effettiva dove sia evidente l'inquietudine e la 'motilità' dell'esistere. Egli crede di poter trovare tali caratteri nell'esperienza dei primi cristiani perché in quelle comunità il culto non si era ancora isterilito e fissato in dogmi e l'essere cristiani era una scelta che aveva a che fare con l'esistenza stessa dell'individuo calato in un determinato contesto storico. Sappiamo come queste convinzioni si traducano in un serrato confronto con le *Lettere* di Paolo e le *Confessioni* di Agostino². Giustamente è importante notare la forma di questi testi che il filosofo analizza, dacché essi si presentano in forme particolarmente vive, distanti dalla freddezza dei trattati teoretico-oggettivanti.

Certo, però, non bisogna tacere il progressivo distacco di Heidegger dal cattolicesimo il quale, come scrive egli stesso in una lettera a Engelbert Krebs il 9 gennaio 1919, gli risulta ormai inaccettabile nel suo sistema; tuttavia, il filosofo non intende rifiutare il cristianesimo e tanto meno la metafisica che però dovrà essere intesa in un senso nuovo. Sempre in questa lettera Heidegger

¹ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2005, pag. 24.

² Tuttavia, c'è da dire che nel cammino filosofico heideggeriano hanno giocato un ruolo importante mistici quali Meister Eckart, Bernardo di Clairvaux e Bonaventura. Per quanto finora esposto, cfr., D. Vicari, *Letture di Essere e tempo di Martin Heidegger*, Utet, Torino 1998, pagg. 5-7.

rileva la difficoltà in cui si trova chi vive da filosofo ed esprime anche un'immutata considerazione positiva della vita cattolica.

È importante mettere in risalto quanto appena detto per due motivi: uno è che nella difficoltà incontrata dal filosofo che si pone con franchezza davanti a ciò che indaga si può ravvisare la radice di quello che sarà l'ateismo che secondo Heidegger deve essere proprio del procedere filosofico, ateismo che, tuttavia, non vuol dire essere miscredenti, ma che significa libertà del metodo filosofico rispetto anche alle credenze religiose; l'altro aspetto da considerare è che l'interesse per la concretezza del mondo cattolico e, nella fattispecie, dell'esperienza proto-cristiana, sarà determinante nell'itinerario che porterà fino ad *Essere e tempo*.

Come scrive Franco Volpi nella sua *Avvertenza* premessa a *Il concetto di tempo*: «da tale esperienza [la meditazione sull'esperienza proto-cristiana, la lettura dei testi di san Paolo, di Agostino e di Lutero] egli [Heidegger] ricavò un'intuizione fondamentale sul piano filosofico: la vita umana non può essere intesa nei suoi caratteri propri fintanto che ci si limita a considerarla in termini teoretici e la si riduce a oggetto di indagine astratta, a cosa tra cose da osservare e descrivere con neutro distacco. La peculiare "motilità" dell'esistenza viene alla luce soltanto se la si affronta e la si coglie – come avviene appunto nel primo cristianesimo – nel suo carattere originario di azione, di "prassi", ossia come di qualcosa di cui ciascuno deve decidere e scegliere»³.

La riflessione religiosa, come abbiamo detto, si concentra soprattutto sul primo cristianesimo ed in particolare su alcune delle *Epistole* di Paolo di Tarso e sulle *Confessioni* di Agostino d'Ippona. Il confronto con questi testi non mira ad una interpretazione religiosa o teologico-esegetica ma si configura come una comprensione fenomenologica della storicità effettiva e della concretezza del pensiero nella prime comunità cristiane. Nelle raccomandazioni paoline e nelle mirabili analisi agostiniane, Heidegger trova un nuovo impulso per il proprio modo di considerare la concretezza della vita. L'inquietudine di fondo che trasuda dal testo agostiniano e l'auto-comprensione richiesta da Paolo ai cristiani sono agli occhi del filosofo davvero la viva realizzazione di quella storicità di cui è in cerca perché proprio nell'inquietudine e nella preoccupazione concreta s'annuncia, secondo Heidegger, il genuino senso della storia. Solo con queste riflessioni si affaccia finalmente in modo chiaro il senso temporale dell'esistenza umana, cioè la temporalità vissuta nel sé come è quella esperita dai cristiani nell'attesa della seconda venuta del Signore (la *parusia*). Ad esempio in *1 Ts 5, 1-2* Paolo esorta i tessalonicesi con queste parole: «riguardo poi ai tempi ed ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore»⁴. Heidegger trova quindi delle determinazioni temporali riguardanti l'attesa: essa, come scrive Fabris, è «l'atteggiamento non oggettivante che contraddistingue l'intenzione, o più precisamente la tensione, che anima il primo cristianesimo»⁵; così si arriva a quella particolarità e fundamentalità che riveste il futuro e che avrà tanta importanza nelle opere successive (per esempio ne *Il concetto di tempo e Essere e tempo*).

Delle *Epistole* interessa a Heidegger soprattutto il fatto che esse siano effettivamente calate in un mondo, cioè il fatto che ciò che Paolo dice è influenzato dal come lo dice, da a chi lo dice, dal particolare momento storico-esistenziale e dalla comunicazione viva che non è fissata in dogmi. L'aspetto temporale che emerge in particolare dalla prima e dalla seconda lettera ai Tessalonicesi è su vari livelli: innanzi tutto, Paolo parla di scelte vissute su di sé, che riguardano l'assunzione responsabile, la quale viene a configurarsi come una scelta di quello che si è stati, rinnovandolo e mettendolo alla prova di volta in volta in vista dell'incertezza del futuro; tutto questo, poi, è da inquadrarsi sul tempo dell'attesa, su quel futuro più o meno prossimo ma comunque indeterminato in cui avverrà la seconda venuta del Cristo, la *parusia*. Consisterebbe proprio in ciò, ossia nella indeterminatezza, nel non fissare un preciso momento temporale della

³ F. Volpi, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, trad. it di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pag. 10.

⁴ Cito dalla *Bibbia di Gerusalemme*.

⁵ A. Fabris, in *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005 pag. 93.

seconda venuta, l'aspetto decisivo della questione, perché importa, più del quando essa avvenga, come io mi rapporto all'attesa di questa venuta e come decido qualcosa di pratico-esistenziale nella mia vita rapportandomi ad essa. Inoltre, nei corsi universitari del 1920-21, dedicati ad una fenomenologia della religione, il filosofo distingue sulla base di alcune epistole paoline tra 'attesa' ed 'aspettativa'. Se la vita del cristiano dei primissimi secoli dopo Cristo è tutta incentrata sulla più o meno imminente *parusia*, allora la stessa esistenza dipende dal modo in cui ci si pone nei confronti di questa venuta: perciò la 'aspettativa' è come un atteggiamento improprio, dacché si configura come un chiedere il quanto tempo rimanga, il che-cosa della Venuta calcolandone il tempo e volendone cancellare l'indeterminatezza; la 'attesa', invece, si attiene al 'come', non misura e «rende ogni attimo l'attimo decisivo»⁶, attenendosi al detto paolino che abbiamo riportato secondo il quale il Signore verrà come un ladro di notte. È facile ravvisare un parallelo con quello che in *Essere e tempo* sarà l'essere-per-la-morte autentico, che l'esserci è progettandosi per il più proprio poter-essere certo ed indeterminato; ma di questo vedremo più sotto.

La stessa effettività che muove l'analisi delle *Epistole* paoline viene ricercata nel confronto con le *Confessioni*. Heidegger ben avverte come in Agostino sia già presente, oltre la grecizzazione del cristianesimo, pure la tendenza dogmatica, che fisserebbe la religione in rigida dottrina; tuttavia, l'interpretazione fenomenologica è tesa a rintracciare ciò che conserva la vitalità nella sua concretezza. Del resto, l'esperienza effettiva del cristianesimo non può essere cristallizzata in dogmi senza che perda il suo rapporto con l'ermeneutica dell'effettività. Si tratta invece di ripensare genuinamente il dogma, di non scollegarlo dalla vita effettiva. Come abbiamo visto, infatti, ad Heidegger interessa il fatto che quanto Paolo dice ai tessalonicesi è caratterizzato dal fatto che egli lo dice ora e a queste persone. Il dogma non è una struttura rigida, ma è (o almeno era) calato nell'esistenza effettiva delle comunità cristiane. Proprio per questo, ciò che interessa ad Heidegger è, ancora una volta, non la determinazione contenutistica su cosa per esempio sia Dio, ma la tensione agostiniana inserita pienamente nel concreto vivere, nella effettiva inquietudine della ricerca di Dio nella propria vita e, nello specifico, nella propria interiorità. Soprattutto nell'analisi agostiniana della memoria sembra esserci, agli occhi di Heidegger, una componente che non è solo contenutistica, cioè rivolta al contenuto del ricordo, ma è principalmente attuativa, poiché «la cosa richiamata alla memoria non è il centro esclusivo del ricordo, ma risulta rilevante in un contesto vitale»⁷.

Ad ogni modo, da Agostino, in particolare dal X libro delle *Confessioni*, Heidegger è influenzato soprattutto per il concetto di *inquietudo* che riferisce proprio di quel *come* che caratterizza l'esistenza storica di contro alla visione scientifica e rende conto anche della cifra esistenziale del potere vivere auto-comprendendosi oppure sperdendosi: la "preoccupazione" in cui è immersa la vita non solo dei cristiani ma l'esistenza di ognuno è sempre nell'articolazione fra la dissipazione e la conservazione, tra la padronanza e la perdita di sé, ed in questo si potrebbe ravvisare la radice di quella che in *Essere e tempo* sarà la distinzione tra esistenza autentica ed esistenza inautentica.

Tuttavia, anche se questa distinzione ha la sua derivazione da esperienze religiose cristiane e particolarmente nel dissidio, ben ravvisato da Agostino, tra la vita vissuta nella fruizione di Dio e la caduta nella tentazione e nel peccato, ciò nondimeno nella visione di Heidegger la possibilità del cristiano di vivere autenticamente o inautenticamente è fondata solo sul fatto che queste due possibilità appartengono esistenzialmente all'esserci. D'altro canto, se l'inautenticità cristiana importa minor valore, cioè una connotazione negativa dell'esistenza, l'inautenticità heideggeriana non comporta un minor grado d'essere per l'esserci. Bisogna, inoltre, tenere presente che quanto ho appena detto non significa che Heidegger riprenda immutate le istanze fideistiche e, al limite, teologiche riportandole semplicemente alla dimensione esistenziale. Più propriamente si dovrebbe dire che in Heidegger opera una "laicizzazione", se vogliamo, di tali concetti; anzi, come abbiamo

⁶ D. Vicari, *Lettura di Essere e tempo di Martin Heidegger*, cit., pag. 190, nota 12.

⁷ R. Dreon, *Esperienza e tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 2003, pag. 110.

visto, le determinazioni esistenziali pensate dal cristianesimo sono possibili solo per il fatto che, nell'ottica heideggeriana, l'esserci le possiede originariamente in una determinazione che sta ontologicamente prima di ogni fede e di qualsiasi rapportarsi a Dio.

Eppure, nonostante tutto questo, Fèlix Duque, in *Heidegger oggi*, sostiene che bisogna rivedere la congiunzione di fenomenologia e religione, dacché nella religione dell'inquietudine ricercata da Heidegger, nell'a-teismo heideggeriano riecheggerebbe la stessa «a» privativa di *alétheia*, ed indicherebbe con ciò una mancanza⁸, nei termini che vedremo.

Heidegger, a opinione di Duque, specialmente negli anni 1920-21, non tematizzerebbe altro che una dipendenza del pensiero; ma tale dipendenza non è né da qualcosa di esterno, né da qualcosa di interno: è dipendenza dalla vita stessa. Sarebbe questa l'effettività che, ad avviso di Duque, si caricherebbe di religiosità. In questa effettività è in opera un doppio movimento che da un lato mi fa attenere a ciò che mi accade e dall'altro rinvia a qualcosa di diverso: l'esistenza è questo movimento che altrimenti può essere detto col termine *Zeitigung*, cioè maturarsi, dare tempo a me stesso, un procedere verso ciò che io stesso sono. Dove starebbe la religiosità? Bene, il mondo della vita effettiva nel quale ci troviamo è detto in tre maniere: mondo-ambiente, mondo (essere-con altri) ed infine mondo del Se-stesso o più propriamente, come suggerisce Duque, «mondo che è se stesso»⁹. Quest'ultimo non è un mondo che ha per centro l'Io; né tanto meno un mondo creatore del quale noi e le cose parteciperemmo. In questo mondo-del-se-stesso, starebbe tutto l'ateismo religioso di Heidegger che non chiede dell'esistenza di dio, dacché così facendo lo ridurrebbe ad oggetto. Si tratta invece di un movimento "contro-e-verso-dio"; si tratta del dio che nel mondo-del-se-stesso «si caccia in mancanza»¹⁰; dove la mancanza è il passaggio dalla vita in generale a questo mondo-del-se-stesso inteso come vita concreta. La tribolazione di questa mancanza e la conseguente tensione a colmarla richiedendo il senso della vita è ciò che per Duque dà sapore al cristianesimo ateo di Heidegger.

Dunque siamo nel solco di una "caduta", di una rovina dell'uomo che in questa mancanza, per questa mancanza è in tribolazione. Sennonché, per Heidegger, la "caduta" proviene dall'uomo stesso, non è decreto del mondo o di dio. Anche in *Essere e tempo* l'inautenticità ed il "Si" sono la quotidianità dell'esserci deietto; ma questa deiezione è qualcosa che all'esserci proviene da se stesso. La tentazione, la "caduta" peggiore è quella che fugge l'angoscia, l'inquietudine a favore della fuga che rasserena. Per esempio, l'esserci che vede la morte come qualcosa di semplicemente futuro. Per questo la temporalità autentica è un 'contromovimento', che rompe la calma della impalpabile successione degli 'ora'. E la radice di questo 'contromovimento' è da rintracciarsi nel tempo cairologico della dottrina di Paolo di Tarso. La morte, come vedremo più diffusamente, gioca un ruolo decisivo: non bisogna rassegnarsi e lasciarsi portare passivamente alla morte. Lo stesso Gesù accetta la tribolazione di non essere né pienamente mortale né pienamente immortale: Gesù è in costante cammino e vince la morte accentandola.

Certo, siamo, credo, in un ottica fin troppo cristiana; ma Duque ne è consapevole; non per nulla riporta, a conclusione delle sue pagine un aneddoto secondo il quale nel Natale 1920 Heidegger avrebbe regalato a Löwith *L'imitazione di Cristo*.

Ad ogni modo, si può concludere che da questi confronti emerge la portata temporale dei vissuti nel senso che, anche nella ricerca proto-cristiana, la ricerca del sé è inscindibile dal contesto in cui viene effettuata, un contesto che è carico di attesa e nel quale si gioca la significatività dell'esistere che di volta in volta si ritrova nella inevitabilità della scelta.

Tutto ciò deve, dunque, realizzare il senso della nuova concretezza che Heidegger assegna alla fenomenologia: essa deve sempre partire dall'«io sono», inserendolo poi in quel contesto storico che acquista significato e portata esistenziale solo in quanto essenzialmente temporale.

Questa nuova concretezza deve condurre all'ermeneutica dell'effettività, intesa secondo il duplice significato, in primo luogo, di interpretazione della vita a partire da se stessa e, in secondo

⁸ Cfr., F. Duque, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Il mulino, Bologna 1998, pag. 182.

⁹ Ivi, pag. 181.

¹⁰ Ivi, pag. 182.

luogo, di “effettività dell’ermeneutica”, cioè una interpretazione che non è mai definitiva ma che, proprio perché concreta e calata nell’effettivo vivere, è essa stessa provvisoria e di volta in volta da ripetere.

Anche Umberto Regina, concentrandosi sulla *Destruktion* messa in opera dal giovane Heidegger, chiarisce come l’ermeneutica dell’effettività sia contro la ‘purezza’ della filosofia oggettivante. Certo, è vero che la *Destruktion* è rivolta verso l’oggi e non ha cioè alcun intento distruttivo verso la storia della filosofia. In generale, tuttavia, si può dire che la *Destruktion* è rivolta contro la filosofia che pretende di avere riferimenti stabili, oggettivi che si possono immettere ‘nel’ corso del tempo. Ancora una volta, il problema è quello di recuperare l’effettività della vita e del filosofare, rigettando la presunta ‘purezza’ tradizionalmente ricercata dalla filosofia. Rigettare questa purezza significa porsi dalla parte della vita, farsi carico della finitezza, dell’inquietudine: si tratta di mettere in crisi l’identità, dell’uomo e delle cose (giacché l’oggettività non muoverebbe altro che dall’identità di qualcosa con se stesso e con altro), per lasciare libera la differenza. La filosofia che ricerca la stabile oggettività è indifferente alla differenza nel suo differire; cioè, nelle parole di Regina, «il vivente, preoccupato unicamente della propria identità, sarebbe infatti cieco nei confronti di tutto ciò che la nega»¹¹. A partire dal semestre invernale 1919/20 Heidegger ricerca l’esperienza originaria in quel vivere effettivo nel quale egli stesso è situato, cioè nel solco della tradizione occidentale. Egli, dunque, crede di trovare un’esperienza originaria di questa effettività, nei modi che abbiamo visto, nel vivere dei primi cristiani. L’effettività, in considerazione di tutto quello che abbiamo visto, è questo movimento vitale, che da una parte problematizza ciò che è ‘stabile’, e dall’altra è la relazione con ciò che è differente e perciò vitale.

È la stessa ermeneutica dell’effettività, pertanto, che porterà Heidegger ad una riconsiderazione della fenomenologia di Husserl ed a distaccarsi da quest’ultimo.

2.2. *Il confronto con la fenomenologia*

Sebbene Petra Jaeger, nella sua nota all’edizione tedesca del corso universitario poi pubblicato come *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, affermi che «Heidegger è sempre impegnato a chiarire lo sviluppo di un (meglio: del suo) problema, per mostrare come la tematica dell’essere e dell’esser-ci dovesse necessariamente emergere dalla versione della fenomenologia di Husserl e di Scheler»¹², Heidegger, in realtà, intende approfondire e cambiare il metodo fenomenologico husserliano, dacché questo, tramite la riduzione, si occupava dei vissuti dati alla coscienza pura tralasciando, agli occhi di Heidegger, la «vita concreta, considerata nel suo darsi e nelle modalità che la contraddistinguono»¹³, cioè l’aspetto concreto della visione pre-teoretica. Ma come giungere a questa visione pre-teoretica? Orbene, Heidegger distingue due tipi di vissuti esperienziali: quello teoretico, coglibile mediante una oggettivazione formale e quello pre-teoretico che può essere colto in particolari momenti intensi della vita: questa è una intuizione ermeneutica. Tutto ciò è volto ad una penetrazione del “mondo” della vita, cioè alla comprensione *del* contesto e *nel* contesto nel quale la vita si effettua, dacché l’esperienza del vivere è coglibile solo mediante il vivere stesso. Ma ciò significa mettersi a confronto con un contesto che, in quanto si considera da sé medesimo e non prescinde da se stesso, non può fare a meno di inserirsi storicamente. Ciò porterà anche a non considerare, come fanno le scienze, il ‘che cosa’; piuttosto, nei modi che

¹¹ U. Regina, in *Heidegger oggi*, cit., pag. 200.

¹² P. Jaeger, in M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Il melangolo, Genova 1999, pag. 401. Il periodo precedente diceva: «Sarebbe sbagliato pensare che la “parte preparatoria” [*Senso e compito della ricerca fenomenologica*] sia un compendio di carattere semplicemente storico che serve ad una mera illustrazione della fenomenologia in favore del proprio pensiero, che apparirebbe allora al centro di tutte le riflessioni».

¹³ A. Fabris, in *Guida ad Heidegger*, cit., pag. 75.

vedremo, a considerare il ‘come’ dei fenomeni. Interessante è evidenziare come nella conferenza su *Il concetto di tempo*, del 1924, Heidegger assegni all’assunzione del tempo originario il riportare l’esistenza nel suo *come* a scapito del *che cosa*. Tuttavia, la fenomenologia che adesso deve confrontarsi con la storia, intesa non come storiografia ma come sfondo contestuale al quale si appartiene e nel quale effettivamente si vive, trova come terreno concreto su cui realizzarsi proprio l’ambito religioso nella maniera che abbiamo visto.

Emerge, perciò, l’esigenza di una ermeneutica dell’effettività, che pensi la conoscenza in termini diversi dalla contrapposizione tradizionale tra soggetto e oggetto e che metta in chiaro l’ineludibilità dei pre-giudizi e che anzi se ne facesse carico. Una tale esigenza era stata avvertita da Heidegger sin dal primo confronto con i neokantiani e con la fenomenologia husserliana. Già la concezione di ‘esperienza’ che Heidegger sostiene mostra chiaramente come essa sia «costitutivamente complessa – tanto che questa complessità concerne l’implicanza reciproca dell’esperire e di ciò di cui si fa esperienza»¹⁴. Con il termine ‘esperienza’ Heidegger intende infatti il ‘che cosa’ che viene esperito (cioè il contenuto), il ‘come’ in cui questo qualcosa viene esperito (cioè il riferimento) ed infine l’altro ‘come’ che riguarda il senso dell’attuazione del riferimento (l’attuazione, appunto). Ma il modo in cui la conoscenza si costituisce non può mai pensarsi senza questa attuazione che è sempre calata in un vivere effettivo e storico, cosa che tuttavia non rende la conoscenza semplicisticamente relativa, perché la storicità non si aggiunge all’esperire, ma ne è costitutiva.

Inoltre, pensare la conoscenza in termini puramente oggettivi e teoretici significa non considerarne l’aspetto temporale per cui io sono in connessione col mondo e non in un tempo che è una successione indifferenziata di “ora”, svincolata dalla concretezza della vita. La polemica con i metodi scientifici e filosofici che slegano la conoscenza dai vissuti cercandone l’oggettività in termini puramente teoretici è da inserirsi in questa ottica, per la quale il carattere attuativo dell’esperienza vitale non permette di tematizzare la comprensione svincolandola dalla storicità che le inerisce. L’esperienza è totalmente costituita dalle aspettative e dalla familiarità preliminare in cui si trova già sempre chi si relaziona ad una determinata situazione: l’aspetto esistenziale, cioè l’effettività del vivere, non è qualcosa che si aggiunge e rende impura la comprensione, ma le è essenziale, tanto da costituirne la condizione per cui la comprensione è tale. In questo contesto, persino l’assunzione metodologica della fenomenologia di non presupporre nessuna cosa in generale, ma di guardare soltanto a ciò che è dato, è messa in discussione da Heidegger, perché se dobbiamo guardare alle datità in quanto tali, si tratta pur sempre di vissuti in cui gravano presupposizioni (foss’anche presupposizioni del vissuto stesso) che non possono essere rimosse, come invece vorrebbe la tradizione teoretica e, sulla sua scia, la fenomenologia; non possono essere rimossi, perché ciò significherebbe, nuovamente, una astrazione dal mondo concreto dei vissuti.

In effetti Heidegger, pur dichiarando ancora nel 1925 di essere rispetto ad Husserl dalla parte di chi impara¹⁵, sottopone la fenomenologia ad un vaglio critico non indifferente. Ne riconosce senza dubbio i meriti, ne fa proprio il metodo e la massima (che è già una metodologia) “alle cose stesse” ed addirittura ne dà una definizione: la fenomenologia è descrizione analitica dell’intenzionalità nel suo apriori. Per capire in cosa Heidegger critichi la fenomenologia bisogna considerare che per lui sono tre i grandi meriti della fenomenologia: 1) aver scoperto l’intenzionalità ed averla distinta nei due momenti dell’*intentio* (l’atto che si dirige-a) e l’*intentum* (ciò a cui è diretto l’atto)¹⁶; 2) aver scoperto l’intuizione categoriale, che permetterebbe di spiegare per la prima volta le categorie e farebbe comprendere che il coglimento categoriale investe tutta l’esperienza della percezione quotidiana; 3) aver delineato il senso originario dell’apriori. Ebbene, senza entrare nel dettaglio, nonostante tali meriti, agli occhi di Heidegger la fenomenologia non

¹⁴ R. Dreon, *Esperienza e tempo*, cit., pag. 22.

¹⁵ Cfr., M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pag. 152.

¹⁶ Merito, tra l’altro, che va attribuito ad Husserl, in quanto Brentano non distinguerebbe le due componenti dell’intenzionalità.

spiega la co-appartenenza di *intentio* ed *intentum* nell'intenzionalità e ne dà una interpretazione frammentaria; in aggiunta, l'apriori non può essere chiarificato nel suo senso se prima non viene chiarito il fenomeno del tempo¹⁷. Ciò che pare essere mantenuta intatta è l'intuizione categoriale. Precisamente, il salto esistenziale che dalle vacue determinazioni della media quotidianità porta all'analisi dell'esser-ci in vista dell'elaborazione del senso dell'essere pare essere proprio l'intuizione del categoriale¹⁸ applicata tramite la riduzione fenomenologica nei suoi due momenti, dei quali riferirò appena più sotto. Altrimenti, senza alcun procedimento metodologico più o meno esplicito e che possa legittimare tale procedere, come potrebbe giustificarsi un tale coglimento di quei pochi fenomeni dell'esser-ci, ma proprio di quelli che sono le sue strutture fondamentali? Dunque, riprendendo i momenti della riduzione, il punto di partenza è l'*epoché*, la messa tra parentesi che non è una cessazione di giudizio, ma il non guardare all'intenzionato come tale al fine di considerarlo percepito nel 'come' del suo essere; non si deve, perciò, tematizzare l'atto partecipando ad esso (cioè l'atto che intenziona l'intenzionato percependolo), ma bisogna tematizzare l'atto stesso e l'oggetto nel 'come' del suo essere-intenzionato. Questo processo è volto ad ottenere l'essere degli atti per indagarli nel loro essere. Questa è la prima fase della riduzione, chiamata riduzione trascendentale poiché volta a ridurre la concretezza della connessione dei vissuti della mia coscienza alla pura struttura di questa connessione, esulando dai (o non partecipando ai) dati trascendenti, fuori di me. Ottengo così il campo ridotto ed irripetibile della mia corrente di coscienza, da sottoporre tuttavia ad un secondo tipo di riduzione: la riduzione eidetica. Si cerca l'*eidos*, la specie, la struttura che non sia solo mia individuale di un determinato vissuto concreto; se prima rimaneva la mia corrente di coscienza, adesso cerco un campo puro che non sia della mia coscienza, ma della coscienza pura. Giungiamo così al campo della coscienza pura, che è il campo d'indagine della fenomenologia. Il campo puro d'indagine (anche se nel costante riferimento all'effettività la 'purezza' verrà 'contaminata') sarà fatto proprio da Heidegger nell'analizzare la costituzione dell'esser-ci nella sua struttura che non è di un esser-ci in particolare ma dell'esser-ci in quanto esser-ci. Tuttavia anche nella riduzione è celata una incapacità: essa, dato il suo carattere di *epoché*, di prescindere-da, «è fundamentalmente incapace di determinare positivamente l'essere della coscienza. In base alla riduzione viene liquidato il terreno sul quale soltanto potrebbe essere posto il problema dell'intenzionale»¹⁹. Ciò che Heidegger scorge come difetto della riduzione è che essa, proprio nel suo prescindere dalla concretezza per giungere ai campi puri, debba per forza fare a meno di considerare l'esistenza di ciò che considera; deve, se vuole essere riduzione, separare l'*essentia* dall'*existentia* e non considerare quest'ultima. Ora, Heidegger si chiede se per caso esista un ente il cui essere, la cui essenza sia quella di essere e nient'altro: un ente in cui *essentia* ed *existentia* siano una cosa sola. Se questo ente esistesse (e si dà il caso che è l'esser-ci, cioè quell'ente che noi stessi sempre siamo), allora la fenomenologia husserliana cadrebbe in un fraintendimento. Bisogna determinare l'essere di quell'ente che è intenzionale e la riduzione fenomenologica, se non aggiusta il tiro, rischia di mancare il bersaglio.

¹⁷ Cfr., M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pag. 91: «la chiarificazione del suo senso [dell'apriori] presuppone proprio la comprensione di ciò che noi cerchiamo: *il tempo*. Quest'ultimo aspetto diventa chiaro già chiarendo il nome: apriori – *prius* – *proteron* – prima; apriori – qualcosa di precedente – qualcosa che è già qui da prima. L'apriori è ciò che in qualcosa è già sempre un prima. [...] Apriori è un titolo nel quale risiede qualcosa come una sequenza temporale, sebbene questa rimanga molto sbiadita, indeterminata e vuota». Ora, non chiarendo il tempo, l'apriori dovrebbe restare del tutto indeterminato, almeno per quando riguarda il suo senso originario. Se l'apriori viene spiegato a partire dall'ideazione intesa come un'intuizione categoriale, cioè col fatto che c'è «qualcosa nell'essere dell'ideale e nell'essere del reale che è apriori, che è strutturalmente prima», e con ciò si ricava che l'apriori è un titolo dell'essere, allora il chiarimento dell'apriori necessita non più solo della comprensione del tempo, ma della comprensione dell'essere. Poiché tutto questo rimane non tematizzato, l'apriori è sì indagato fenomenologicamente, ma con ciò pure lacunoso di ciò che è la lacuna della fenomenologia: trascurare il problema circa l'essere. Questo discorso ci porterebbe lontano, ma esula dall'ambito di queste righe.

¹⁸ In *Essere e tempo* ciò che per gli enti-intramondani sono le categorie, per l'esser-ci sono gli esistenziali. Dunque gli esistenziali sono le categorie dell'esser-ci, di un ente che non ha il carattere di ente-intramondano. Come cogliere questi esistenziali se non con un'intuizione categoriale opportunamente mirata?

¹⁹ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pag. 136.

Ma di tutto ciò ne va dell'essere dell'intenzionale, del tendere-a costitutivo dell'esser-ci; ne va dell'essere dell'esser-ci e dell'essere in generale. Le lacune della fenomenologia a questo riguardo, cioè il tralasciare il problema dell'essere e dell'essere dell'intenzionale, vengono da Heidegger collocate nel solco della tradizione del pensiero occidentale della quale la fenomenologia non è riuscita ad affrancarsi²⁰.

Abbiamo visto come l'*epoché* non è una cessazione del giudizio, ma è invece una tematizzazione dell'atto stesso e dell'oggetto nel 'come' del suo essere-intenzionato. Si tratta dunque di un procedimento metodologico che, almeno per Heidegger, non dice nulla sul rifiuto o meno dei pregiudizi. Invece, a proposito del ritenere che la comprensione debba essere priva di pregiudizi, Heidegger sostiene che l'assenza di pregiudizi è il pregiudizio più grande e che, per di più, poter riflettere su tali pregiudizi non significa escluderli. Anche se in precedenza (intorno al 1919) egli aveva affermato che presenza o assenza di presupposizione hanno senso solo per l'interesse teoretico, qualche anno più tardi sostiene, in sintesi, che ogni riferimento ed ogni significato è rinviato in contesti più ampi dati dalle pre-motivazioni del vivere effettivo²¹. A dispetto, dunque, della fenomenologia husserliana, Heidegger afferma che tutti i caratteri della comprensione ermeneutica devono essere determinati come un 'pre', che, ribadendo il pensiero, è tale perché inserito in un concreto vivere.

Cos'è però, verrebbe da chiedersi, che si ricerca con la teoresi pura, svincolata dal mondo e dai pregiudizi? Perché tanta insistenza, ovviamente da parte delle gnoseologie che Heidegger critica, sulla necessità della portata 'oggettiva' del comprendere che vuole tagliare fuori i pregiudizi? Bene, paradossalmente, dacché più tardi sarà questa una probabile istanza che porterà Heidegger a considerare la temporalità in maniera trascendentale²², lo sguardo teoretico puro ed oggettivo è volto a superare le difficoltà che presenterebbe una comprensione temporale, per la quale l'oggetto non è né inerte né fisso. Ma per Heidegger ciò equivale anche ad escludere dalla comprensione la pienezza del vivere effettivo che è già in un mondo è più particolarmente in un *Welt* che si articola in *Umwelt*, ossia in un mondo ambiente (con case, alberi, rocce, cielo, deserti), in *Mitwelt*, mondo in cui si fanno incontro altri esseri umani con cui ci troviamo a vivere in maniera effettiva (ciò vuol dire anche che la maniera in cui incontro un altro uomo è molto differente da come incontro un albero), e che infine è *Selbstwelt*, mondo mio proprio nel quale vivo da individuo²³. Che l'uomo viva in questo mondo significa che la comprensione è pure in qualche modo questo mondo, cioè non può fare a meno di considerarlo e non può situarsi all'esterno.

Parimenti, l'esperienza appare come qualcosa che, proprio se non vuole astrarre dall'effettività del vivere, appartiene costitutivamente ad una temporalità concreta, effettiva; ciò non sta a significare una caduta in posizioni psicologistiche, ma vuol mostrare come il vivere sia radicato in situazioni storico-temporali che non permettono, proprio perché connesse strettamente all'effettiva esperienza vitale che significa una co-appartenenza di intenzione ed intenzionato, sdoppiamenti tra soggetto e oggetto. Così, l'in quanto ermeneutico è messo in luce nella sua struttura temporale che al di là della presenza isolata, in cui consisterebbe l'oggetto delle gnoseologie tradizionali e delle scienze, fa comprendere che la stessa presenza si può cogliere solo in vista di un contesto futuro che la determina e che ritorna, ancorché sul presente, sul passato. Questo non vuol dire che la comprensione accade semplicemente nel tempo ma essa è finita, in quanto articolata, dislocata in un tempo; il che, per l'ennesima volta, vuol dire che è possibile solo a partire da un contesto concreto.

²⁰ Cfr., *ivi*, pag. 161 e segg.

²¹ Cfr. R. Dreon, *Esperienza e tempo*, cit. pagg. 47-48.

²² Infatti secondo la Dreon l'ipotesi più plausibile è che «il ricorso a istanze trascendentali risponde all'esigenza di sottrarsi a possibili deviazioni in senso psicologistico del proprio lavoro, a forme di relativismo storicista, portandolo sulle posizioni della 'filosofia della vita', che egli riteneva fundamentalmente sbagliate», *ivi*, pag. 195. Su questa tematica torneremo più sotto.

²³ Cfr. *ivi*, pag. 58 e, più dettagliatamente e nel contesto dell'analisi dell'esperienza del sé, pag. 90. Tuttavia abbiamo visto più sopra come il mondo-del-sé sia interpretato diversamente da Duque.

Ma se, come abbiamo detto, questa comprensione così intesa, cioè come ermeneutica dell'effettività, si situa in un mondo che è anche mondo del sé, allora l'esperienza stessa del sé deve essere analizzata e discussa. L'esperienza del sé, oltre che da ricollegarsi all'attuazione ed all'essere in un *Welt* con le articolazioni che abbiamo visto, è caratterizzata anche da quella familiarità con i contesti e le cose del mondo stesso a cui accedo tramite il ricordo; è col ricordo che la connessione di significati viene alla luce e che viene a costituire lo stesso sé e così, facendo un passo indietro, si capisce perché le analisi agostiniane sulla memoria costituiscono un momento privilegiato del cammino heideggeriano e perché il ricordo è considerato e inserito in un contesto più ampio.

L'aver me stesso, in aggiunta, in una modalità che fa pensare all'autenticità di *Sein und Zeit*, è dato dall'atteggiamento 'spontaneo', dalla 'spontaneità', che però è ben diversa dall'atteggiamento estetico per il quale il sé è soppiantato dall'opera d'arte²⁴ o da quello religioso che vede il riferimento principale in Dio. La spontaneità a cui si riferisce Heidegger dovrebbe essere invece quella della scelta che l'esserci deve fare propria essendo in-un-mondo ed esistendo finitamente.

Perciò Heidegger rivolge la fenomenologia husserliana ad un domandare genuino che ha come tema l'auto-interpretazione della fenomenologia intesa come auto-interpretazione dell'esistenza. Tuttavia, ed ecco riconfermarsi l'importanza della temporalità, proprio l'esistenza non può auto-comprendersi prescindendo dalla storicità e dalla temporalità, ma non nel senso che ogni esserci è semplicemente immerso nella storia e nel tempo, ma è esso stesso storia ed esiste come tempo. La filosofia, in aggiunta, si presenta come quella scienza che pensa la differenza dell'essere dall'ente: è già in questo periodo (che va dal 1923 al 1928) che Heidegger parla di "differenza ontologica" e, anche se in *Essere e tempo* tale dizione non è presente, quest'ultima opera ha come sfondo tale differenza. Con la chiarificazione della differenza ontologica e perciò con l'affermazione che l'esserci non trascende solo l'ente diverso da sé ma anche se stesso, si consuma il distacco ultimo dalla fenomenologia husserliana.

Le questioni fondamentali che emergeranno in *Sein und Zeit* ci sono già tutte; si tratta, adesso, di porre due domande che, da un lato, serviranno a chiarire quanto finora esposto e, dall'altro, ci permetteranno di proseguire il nostro discorso. Dunque, prima di guardare brevemente alla costituzione esistenziale dell'esserci ed addentrarci più particolarmente in *Essere e tempo*, poniamo due questioni: la prima pare avere tutto il carattere del "balzo" ingiustificato, ma è in qualche modo preliminare: perché sin dall'inizio dell'opera del '27 Heidegger dice che «la temporalità (*zeitlichkeit*) verrà chiarita come il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo esserci»²⁵? Perché proprio la temporalità? E perché Heidegger anticipa a questo modo la conclusione facendo per un momento credere ad una supposizione quasi pregiudiziale?

La seconda questione potrebbe sembrare più semplice, ma tuttavia è forse quella che può risolvere anche la prima: quale metodo d'indagine? Posto che «l'ente dovrà mostrarsi così com'è innanzi tutto e per lo più, nella sua quotidianità media»²⁶, quale metodo permetterà che l'ente si mostri senza che sia, come dire, manomesso e in modo tale che «non verranno poste in luce strutture qualsiasi e accidentali, ma quelle essenziali»²⁷? Le domande, in qualche modo si intrecciano: il metodo chiede di lasciare emergere l'ente come è innanzi tutto e per lo più nella sua quotidianità media; ma queste determinazioni ontiche ad un colpo d'occhio rivelano il loro fondamento temporale. Vi è in esse come un "sentore" di temporalità che si mostra pienamente nella parola "quotidianità"; essa rinvia a qualcosa come: "tutti i giorni", però non intesi come

²⁴ Che la spontaneità sia connessa all'atteggiamento estetico può darsi sia una reminiscenza kierkegaardiana, anche se la Dreon, che nel suo saggio accenna a questa 'spontaneità', non ne fa menzione. Secondo il Kierkegaard di *Aut-aut*, infatti, l'esistenza estetica è quella per la quale l'uomo spontaneamente è ciò che è.

²⁵ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1999, pag. 35. Ricordo brevemente la distinzione heideggeriana tra *Zeitlichkeit* intesa come temporalità dell'esserci e *Temporalität* come temporalità dell'essere (cfr., *ivi*, pagg. 36-37).

²⁶ *Ivi*, pag. 34.

²⁷ *Ibidem*.

somma, ma come esistenza media che di solito avviene; Heidegger è molto chiaro a riguardo: «In primo luogo l'espressione [quotidianità] significa un determinato *come* dell'esistenza, che domina il "corso della vita" dell'esserci. [...] "Innanzitutto" significa: la maniera in cui l'esserci è "noto" all'essere-assieme pubblico [...] "Per lo più" significa: la maniera in cui l'esserci, non sempre ma "normalmente", si manifesta ad ognuno»²⁸.

Ora, quale metodo, quale sguardo permette di cogliere l'esserci in tali aspetti? Innanzitutto dobbiamo fare un'importante distinzione: l'esserci, così chiariamo anche il perché di questo nome, a differenza degli altri enti, non è una semplice-presenza, ma esiste effettivamente; ciò vuol dire che l'esserci è e ha-da-essere in quanto progettantesi per la propria esistenza; il carattere di esistenza non è una aggiunta teoretica o priva di fondamento alla semplice presenza, quasi che magicamente la materia si animasse; al contrario essa è la determinazione essenziale più propria dell'essere dell'esserci; non è neanche fondata sul fatto che questo ente ha "coscienza"²⁹, ma anzi, direbbe Heidegger, ontologicamente la "coscienza" è fondata sul fatto che l'esserci esiste effettivamente. Ad ogni modo, nei termini dell'analitica esistenziale, è bene distinguere la comprensione che ciascun singolo esserci ha di se stesso e della sua propria esistenza, come di un qualcosa che deve decidere egli stesso e che non può essere deciso che nell'esistere stesso (comprensione *esistentiva*), della quale Heidegger dice: «il problema dell'esistenza è un "affare" ontico dell'esserci»³⁰; bisogna dunque distinguere questa comprensione esistentiva dalla comprensione che invece mira alla «trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza»³¹. Quest'ultimo tipo di comprensione è quello a cui fa riferimento l'analitica *esistenziale* e l'insieme di queste strutture ontologiche è detto *esistenzialità*. Ad ogni modo bisogna considerare che «l'analitica esistenziale, da parte sua, ha, in ultima analisi, radici *esistentive*, cioè *ontiche*»³².

Torniamo alla questione del metodo e riformuliamola con linguaggio heideggeriano: cosa permette di passare dalla comprensione esistentiva a quella esistenziale? In altri termini: quale metodo permette di articolare l'analitica esistenziale? Si è parlato, a proposito dell'ente, di "mostrarsi" ed io ho usato il termine "emergere". Non è un caso. Il metodo heideggeriano è tutto racchiuso nella massima: "verso le cose stesse", come dice Heidegger medesimo, «in contrapposto alle costruzioni di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudo-problemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come "problemi"»³³. Dunque, con questa massima si è espresso il metodo e non "un punto di vista" né una "corrente", come tiene a precisare il filosofo³⁴: «il metodo di trattazione di questo problema è quello *fenomenologico*»³⁵. Analizzando la parola "fenomenologia", Heidegger dice che essa significa: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. Chiarito il metodo, risulta evidente che l'esserci è così "libero" di mostrarsi nella sua quotidianità media come si manifesta ed è inteso innanzitutto e per lo più. Da ciò, con tutta la fondazione temporale che ne segue, bisognerà solo trarre le strutture ontologiche essenziali che ne chiariranno il senso ontologico all'insegna della temporalità. Il percorso sarà lungo, ma la via è segnata.

²⁸ Ivi, pag. 445.

²⁹ Intendo qui "coscienza" nel senso tradizionale, cioè come coscienza di sé o auto-coscienza, e non in senso heideggeriano.

³⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pag. 29.

³¹ Ibidem. Già basterebbe questo indirizzo d'indagine a fare di Heidegger un non esistenzialista, oltre che per il fatto, mai abbastanza ripetuto, che "il chiarimento della costituzione dell'essere dell'esserci resta soltanto *una via*. Il *fine* è l'elaborazione del senso dell'essere in generale" (Ivi, pag. 518).

³² Ivi, pag. 30.

³³ Ivi, pag. 47.

³⁴ Ivi, pag. 46.

³⁵ Ibidem.

3. La temporalità come senso ontologico della cura

Il compito assegnatoci da *Essere e tempo* è arduo, ma tanto più significativo ed importante soprattutto in considerazione di questo: 1) la domanda fondamentale che muove l'opera è relativa al senso dell'essere in generale; richiederlo è tanto più difficile quanto più «il problema del senso dell'essere deve esser *posto*»¹; porre il problema del senso dell'essere significa chiedere innanzi tutto dell'essere, ma ha come termine finale il senso di questo essere ed ha come interrogato l'ente ed in particolare quell'ente che noi stessi sempre siamo; 2) il problema è posto, l'esserci, quell'ente che noi stessi sempre siamo, è interrogato, analizzato ed indagato in tutte le sue possibilità, eppure il senso dell'essere in generale non è tematizzato (a causa dell'interruzione dell'opera); 3) chiedere del senso dell'essere in generale è, sì, chiedere dell'essere, ma anche chiedere del senso; in ambito di analitica esistenziale, come via privilegiata di accesso al problema dell'essere, ciò significa non solo indagare l'essere dell'esserci, ma anche il senso di questo essere.

Le analisi che seguiranno non pretendono di essere esaustive; qui si vuole solo mettere in luce alcuni aspetti fondamentali dell'analitica esistenziale facendo emergere come essi troveranno il loro senso originario nella temporalità autentica.

3.1. L'analitica esistenziale

La domanda che sorge all'inizio dell'indagine di *Sein und Zeit* è questa: dati il cercato (l'essere) ed il ricercato (il senso dell'essere), «in quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere?»² Ebbene, l'interrogato dovrà essere proprio quell'ente che ha la capacità di interrogare di «volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a»³; e poiché l'elaborazione del problema dell'essere significa «render trasparente un ente (il cercante) nel suo essere»⁴ dato che «l'essere è sempre l'essere di un ente»⁵, allora si dovrà indagare l'essere di questo ente che noi stessi sempre siamo e che, in una accezione già chiarita, è chiamato da Heidegger «esserci». Il fatto che l'interrogato è l'esserci può avere sia una giustificazione ontica che una ontologica, anzi proprio per come questo ente è onticamente esso è anche ontologico, poiché per quest'ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso, tanto che «la costituzione d'essere dell'esserci implica allora che l'esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. [...] *La comprensione dell'essere è anche una determinazione d'essere dell'esserci.* La peculiarità ontica dell'esserci sta nel suo essere ontologico»⁶.

Sin dal 1924, nella conferenza su *Il concetto di tempo*, chiarendo che «con esserci si intende l'ente che noi conosciamo come vita umana, nel suo essere»⁷, Heidegger precisa che questo ente è inteso nell'essere-di-volta-in-volta del suo essere e che si coglie nell'asserzione fondamentale: io sono. Sono otto le determinazioni elencate in questa conferenza da Heidegger⁸: 1) l'esserci è l'ente che viene caratterizzato come essere-nel-mondo⁹; l'essere-nel-mondo è caratterizzato come prendersi cura; 2) l'esserci è contemporaneamente un essere-l'uno-con-l'altro; 3) l'essere-l'uno-con-l'altro possiede una determinazione d'essere eminente: il parlare, che è parlare di qualcosa esprimendosi con un altro; inoltre in questo parlare è implicita un'auto-interpretazione dell'esserci; 4) l'esserci è un ente che si determina come «io sono»; esso è ogni volta mio proprio e in quanto

¹ Ivi, pag. 20.

² Ivi, pag. 22.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ivi, pag. 24.

⁶ Ivi, pag. 28.

⁷ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., pag. 30.

⁸ Per tutte le citazioni sulle otto determinazioni de *Il concetto di tempo*, cfr., ivi, pagg. 32-35.

⁹ Sull'essere-nel-mondo parleremo diffusamente appena più sotto.

mio proprio è di volta in volta; ciò è di estrema importanza poiché «tutti i caratteri fondamentali debbono ritrovarsi così nell'essere di volta in volta in quanto ogni volta mio»; 5) per lo più e mediamente, l'esserci nella quotidianità è il "Si": è un ente che "si" è, perso nel quotidiano essere l'uno con l'altro; 6) l'esserci è tale che nel suo quotidiano e rispettivo essere-nel-mondo ne va del suo essere; ciò significa che ogni avere a che fare che si prende cura è un prendersi cura dell'essere dell'esserci; 7) l'esserci ha anche il carattere di "trovarsi" avanti a sé: si trova presso di sé, incontra se stesso nella cura quotidiana; 8) l'esserci non può essere né dimostrato né mostrato: non può essere osservato, ma il riferimento primario all'esserci è l'esserlo. A questo proposito è opportuno dire che tali strutture, in questa conferenza, non sono né analizzate a fondo, né esaustive (soprattutto se confrontate con ciò che ne viene detto in *Sein und Zeit*) per quel che riguarda l'essere dell'esserci. Il fatto è che, oltre agli spazi ristretti che può offrire una conferenza, il discorso heideggeriano pare qui più incentrato sul mostrare la connessione del tempo e dell'esserci svelando la struttura fondamentale di quest'ultimo, cioè ciò per cui l'esserci può essere la sua possibilità d'essere estrema. Sin dalla prima caratterizzazione costitutiva che Heidegger qui presenta, l'essere-di-volta-in-volta, il tempo è una presenza ammiccante: nell'aver-da-essere, nell'essere-di-volta-in-volta di questo essere che è sempre mio, è concresciuto il fenomeno del tempo, anzi il tempo ne è a fondamento: di-volta-in-volta è un'espressione chiaramente temporale. Il di-volta-in-volta è come se rispondesse ad un'ipotetica domanda: "Quando ha-da-essere l'esserci?". La risposta, pressappoco, suonerebbe: "L'esser-ci, l'essere di questo ente che è sempre (e con questo "sempre" cadiamo di nuovo in determinazioni temporali) mio, che io stesso sempre sono, ha-da-essere di-volta-in-volta". Il "quando" è una determinazione d'essere temporale.

Ben più ampia si presenta l'articolazione degli esistenziali nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* e, soprattutto, in *Essere e tempo*. Ma tra tutte le determinazioni esistenziali e perciò essenziali dell'esserci¹⁰ analizzate da Heidegger nell'opera del '27, alcune esercitano un grande fascino teoretico ed un interesse che vanno al di là della stessa analitica esistenziale; non mi riferisco soltanto alle "ricadute" etiche alle quali il discorso heideggeriano facilmente si presta, nonostante egli più volte ricordi che il suo non è uno sguardo giudicante e che persino l'inautenticità e l'autenticità sono modi d'esser-possibile dell'essere e che non importano una minore effettività dell'esserci, quasi che questi, esistendo inautenticamente, venisse a mancare di qualcosa, avesse qualcosa in meno; a questo proposito anzi Heidegger spiega sin da subito che «l'inautenticità dell'esserci non importa però un "minor" essere o un grado "inferiore" di essere. L'inautenticità può invece determinare l'esserci, con concretezza più piena, nella operosità e nella vivacità, nella capacità di interessarsi e di godere»¹¹. E in ciò, come abbiamo visto, sta una differenza sostanziale con la perdizione del cristianesimo.

Oltre questo, dunque, c'è qualcosa che chiunque voglia occuparsi di determinare cos'è, in senso stretto, l'essere umano non può non tenere in considerazione. Contro chi fa dell'essere umano un freddo "cadavere" da sezionare e studiare¹², l'analitica esistenziale ci dice che l'essere di questo ente è sempre mio, che la sua essenza non può essere separata dall'esistenza e che questo è un ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. Considerando l'esserci a questo modo e ricordando che proprio per questo si distingue da quell'altro tipo di ente che è la semplice-presenza, ovviamente non si può pensare l'esserci come una misteriosa unione di anima e corpo, quasi che alla semplice-presenza corpo si aggiungesse qualcosa che resterebbe indeterminata riguardo al proprio essere e che comunque dovrebbe poi rendere conto dell'essere risultante dalla giunzione; certo, è anche vero che l'analitica esistenziale non decide di questione quali se l'uomo abbia un'anima e se questa sia immortale oppure no¹³; ma Heidegger è chiaro quando osserva che

¹⁰ Dacché «l'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 64).

¹¹ Ivi, pag. 65. In passi come questi si rivela tutta la portata non giudicante dello sguardo fenomenologico.

¹² Per carità, nulla contro la medicina! La mia vuole essere una metafora contro lo studio astratto delle cosiddette facoltà intellettive che portano, per esempio, a vedere la mente simile ad un software che giri su un hardware.

¹³ Anche a proposito dell'essere-per-la-morte Heidegger dirà che «del fatto che la morte sia definita come la "fine" dell'esserci, cioè dell'essere-nel-mondo, non consegue alcuna soluzione ontica di problemi come i seguenti: se "dopo la morte" sia possibile un altro essere più alto o più basso; se l'esserci "viva oltre" e se, "sopravvivendo", sia

la maniera di considerare l'esserci come unione di anima e corpo è nient'altro che «il costante predominio dell'antropologia paleo-cristiana»¹⁴. L'esserci va considerato per intero, senza sdoppiamenti, senza tralasciare il corpo o la mente o "l'anima"; l'esserci è un tutto che esiste effettivamente, cioè che-è e che-ha-da-essere; ma l'esserci è e ha da essere così come esso è, non come un corpo a cui si aggiunge un'anima o una mente.

Un altro esistenziale dell'esserci di cui voglio render conto, anzi la costituzione fondamentale dell'esserci è l'essere-nel-mondo. Addirittura le precedentemente citate determinazioni d'essere dell'esserci «debbono essere viste e intese a priori sul fondamento di quella costituzione d'essere che noi indichiamo col nome di *essere-nel-mondo*»¹⁵. Essa, come rivela già la composizione e l'uso dei trattini, è un fenomeno unitario. Sarebbe come a dire che l'esserci non può essere pensato senza mondo; il fatto che l'esserci "c'è" è fondato sul fatto che l'esserci è nel mondo; il mondo non è qualcosa, anche qui, che si aggiunga come un che di accessorio ed accidentale all'esserci, ma gli è costitutivo. Pure questo pare in netto contrasto con chi ancora oggi voglia considerare l'essere umano in se stesso, "dimenticando" che è in un mondo. Senza considerare questo essere-nel-mondo o considerando il mondo come qualcosa che si aggiunga al "soggetto", l'esserci sarebbe "demonizzato" e perciò, ancora una volta, disincarnato ed isolato. Ecco perché si pone il problema della cosiddetta "trascendenza" del mondo; ecco perché è possibile il dubbio cartesiano ed in generale si pone il problema di "giustificare" il mondo.

Per essere precisi, Heidegger spiega bene in che senso debba intendersi la parola "mondo"; i significati possono essere quattro¹⁶: 1) il mondo può essere inteso come la totalità degli enti semplicemente-presenti; 2) può anche significare l'essere della totalità dell'ente, cioè l'essere del mondo inteso nel senso di 1); 3) mondo può voler dire, non l'ente che l'esserci non è, e che è incontrato dall'esserci, ma ciò "in cui"¹⁷ l'esserci effettivamente esiste; 4) infine può significare il concetto di mondità in generale, per cui un ente che si incontra come utilizzabile rimanda sempre ad un altro utilizzabile col fine ultimo di una appagatività sempre riferita all'esserci e che nel complesso costituisce la significatività del mondo.

Mondo è inteso da Heidegger nella terza accezione. Tuttavia l'essere-nel-mondo, benché fenomeno unitario, deve essere indagato nelle sue articolazioni, cioè: la mondità del mondo in generale e il concetto di mondo (cosa che ho già esplicitato); il "chi" di questo essere-nel-mondo, cioè chi è l'ente che è "nel" mondo, scoprendo così che l'esserci è innanzi tutto e per lo più immedesimato con ciò che incontra nel mondo e che perciò si è perso nel con-esserci, identificandosi con l'anonimo "Si" a scapito del Se-stesso; infine l'in-essere come tale, per cui l'esserci si rivela nei suoi momenti fondamentali del "ci" come già sempre in una situazione emotiva (tonalità emotiva), che fonda il "sentirsi" di questo ente e ne costituisce l'effettività; in una comprensione che apre all'esserci le possibilità gettate e che «è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'esserci stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a se stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio»¹⁸; ed il discorso, poiché la comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo si esprime tramite il discorso¹⁹.

Ora, ben si vede che l'analisi heideggeriana recupera tutti gli elementi che effettivamente "ci" sono; l'esserci, anche in questo caso, è considerato per intero: la situazione emotiva non gioca

addirittura "immortale". Sull'"aldilà" e sulla sua possibilità, in questa sede c'è da decidere onticamente così poco come sul mondo di qua; non si tratta di suggerire norme e regole "edificanti" per fronteggiare la morte» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 303).

¹⁴ Ivi, pag. 71.

¹⁵ Ivi, pag. 76.

¹⁶ Cfr., ivi, pag. 90.

¹⁷ Questo "in cui" non è inteso come alcunché di strettamente spaziale, come ad esempio il bicchiere "in cui" l'acqua si trova; il mondo li sarebbe un contenitore che racchiude ed "imprigiona" l'esserci. Invece Heidegger rifiuta questa interpretazione a favore dell'esser-in nel senso di "abitare" (Cfr. ivi, pagg. 77-78).

¹⁸ Ivi, pag. 184.

¹⁹ Per l'in-essere come tale si guardi: ivi, pagg. 168-226.

un ruolo secondario o comunque di cosa tra cose presa in analisi; al contrario essa è fondante e necessaria per la comprensione: essa può aprire il “ci” dell’esserci (o chiuderlo!) ed «anche la *teoria* più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva»²⁰. Anche qui si rivela l’immensa portata teoretica e non solo dell’analitica esistenziale; anche qui, come dicevo, l’esserci non può essere spezzettato o sdoppiato, quasi che, in termini non ontologicamente esistenziali, la ragione stia da una parte ed il sentimento da un’altra (più bassa o più alta) parte.

Adesso, però, Heidegger pone una domanda: «*com’è da determinarsi sul piano ontologico-esistenziale la struttura unitaria dell’insieme delle strutture che abbiamo visto manifestarsi?*»²¹. Ebbene, la risposta trova la sua dicitura formale così espressa: avanti-a-sé-essere-già-in-un-mondo, o, più articolatamente, «avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l’ente che si incontra dentro il mondo)»²². Questa struttura unitaria che costituisce l’esserci e pone termine alla fase preparatoria dell’analitica esistenziale lanciando lo sguardo all’essere di questo ente, è la Cura. Una struttura, dunque, totale in cui ne va dell’essere nel mondo, della mondità ed in cui è esplicitato il costitutivo tendere a qualcosa dell’esser-ci, il quale infatti, in quanto cura, tende ad essere, in modo da essere il suo proprio essere. È questo il significato esistenziale di “ne va”: essere-per, aver-da-essere, tendere a qualcosa, in definitiva. Il carattere temporale di quanto detto sta nel fatto che in ciò, nell’essere-per il proprio essere, nel tendere al proprio essere, l’esser-ci in un qualche modo si anticipa. Il carattere dell’anticiparsi è in stretta connessione con l’essere-nel-mondo poiché l’esser-ci, nella sua struttura di essere-nel-mondo, è già sempre presso qualcosa; solo per l’essere sempre già presso qualcosa è possibile un anticiparsi in vista-di, un anticiparsi come tendere-a. La cura è, dunque, ciò che caratterizza costantemente l’essere-nel-mondo, poiché l’esserci si prende cura di ogni cosa incontrata ed ha cura di ogni altro esserci, pur nelle maniere difettive dell’indifferenza e della freddezza o addirittura nelle maniere dell’odio e perfino della violenza. Cura non significa preoccupazione per qualcuno o qualcosa né tanto meno l’effettivo badare a qualcuno, anche se questi sono modi della Cura. Essa è una determinazione d’essere dell’esserci e mette ancor più in luce il fatto che l’esserci non può essere considerato un’inerme semplice-presenza ma che esso invece “incontra” un mondo.

Tornando indietro, se si guarda con attenzione all’espressione formale della Cura, vi troviamo già espressa la temporalità dell’esserci nella sua struttura unitaria ancora, tuttavia, da chiarire. Col fenomeno originario ed unitario della temporalità, verrà ancor più messa in luce “l’interessezza” dell’esserci.

3.2. *L’angoscia e l’essere-per-la-morte*

Abbiamo accennato all’essere-assieme. L’esserci, nell’essere-nel-mondo, non incontra solo utilizzabili e semplici-presenze, ma incontra altri esserci; questo incontro non può avere il carattere di semplice essere-assieme come sono assieme questa sedia e questo tavolo; ma l’incontro con altri esserci è fondato su un con-esserci. Quotidianamente, questo con-essere ha il carattere della *contrapposizione commisurante*, per la quale l’esserci, appunto «è sempre preoccupato di questa commisurazione agli altri»²³, anche se questi “altri” non sono determinati altri ma sono in qualche modo interscambiabili di modo che sono tutti e nessuno: «Il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma. Il Chi è il neutro, il Si»²⁴; inoltre, il con-essere nel modo della contrapposizione commisurante è fondato sulla medietà, che

²⁰ Ivi, pag. 177.

²¹ Ivi, pag. 227.

²² Ivi, pag. 241.

²³ Ivi, pag. 162.

²⁴ Ivi, pag. 163.

sorveglia ogni eccezione e livella ogni primato, ogni tentativo di distinzione, appianando tutto. Dunque, contrapposizione commisurante, medietà e livellamento sono i modi di essere dell'anonimo Si che è tutti e non è nessuno ed in cui l'esserci si perde esistendo inautenticamente. Ogni determinazione essenziale, ogni esistenziale ha la sua possibilità di essere o autentico o inautentico. Ad esempio, una situazione emotiva molto importante ai fini dell'analitica esistenziale è la paura che però spesso viene confusa con la situazione emotiva autentica dell'angoscia. Se, infatti, la paura è paura di un ente che si incontra nel mondo, l'angoscia invece si angoscia per l'essere-nel-mondo stesso. Per lo più l'esserci è deietto in ciò che incontra, deiezione che «chiude e nasconde l'autenticità propria dell'esser-se-stesso»²⁵ (la paura stessa è fondata su questa deiezione), ma questa chiusura, continua il filosofo, non è che la privazione di un'apertura. L'esserci fugge «davanti a se stesso»²⁶. Ma proprio perché una fuga da se stesso è possibile solo perché l'esserci è portato innanzi a se stesso, ciò rivela il proprio carattere di apertura. L'esserci fugge; ma, poiché fugge da se stesso, questo se stesso deve essere in qualche modo aperto. La paura è sempre paura davanti ad un ente intramondano; ma poiché l'esserci non è, in senso stretto, un ente intramondano, allora la deiezione e la fuga davanti a se stesso non sono fondate sulla paura: «la diversione della deiezione si fonda invece nell'angoscia che rende originariamente possibile la paura»²⁷. L'angoscia si angoscia davanti all'essere-nel-mondo come tale; il mondo perde la sua significatività, diventa irrilevante, l'esserci si trova nello spaesamento più totale. Il mondo come tale è fonte di angoscia. In aggiunta, «l'angoscia sottrae all'esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal "mondo" e dallo stato interpretativo pubblico»²⁸ facendo in modo che l'esserci possa comprendersi solo a partire da se stesso, aprendogli la comprensione dell'esserci come esser-possibile. Solo con l'angoscia, comprendendosi a partire da se stesso sul fondamento di questa situazione emotiva, l'esserci diviene libero per il più proprio poter essere.

Tuttavia, anche a fronte della cura e della situazione emotiva che apre l'esserci ad essere libero per le possibilità più proprie, l'analisi esistenziale non può dirsi né conclusa, né originaria. Finora, Heidegger ha preso in considerazione i modi d'essere inautentici e non ne ha raggiunto la totalità. Forse si potrebbe sostenere che non è vero che si è guardato solo all'inautenticità, dacché l'angoscia è una situazione emotiva che apre l'autenticità. Tuttavia, salvando questa considerazione, da un punto di vista esistenziale non è stato determinato ciò che muove all'autenticità, ciò che richiama l'esserci al più proprio poter-essere e ciò, cosa più importante di tutte, per cui l'essere-nel-mondo come tale è angosciante. *Manca* ancora qualcosa. Finché l'esserci c'è, egli può ancora essere-qualcosa; egli è costituito da una costante incompiutezza che quando viene a colmarsi cancella proprio il "ci" dell'esserci. Dunque è rilevante notare che la prima sezione di *Essere e tempo* si chiude con la messa in chiaro della struttura unitaria dell'esserci; tale struttura unitaria, come abbiamo visto, è rintracciata nella cura, cioè nell'essere-avanti a sé già-in-un-mondo come esser-presso. Ma questa non è che l'espressione formale della cura; resta da chiarire come l'esserci possa essere un tutto unitario al di là della singola possibilità che di volta in volta è. Chiedere del poter essere un tutto da parte dell'esserci equivale a uscire dall'ottica che lo vede come una semplice presenza con l'aggiunta della ragione. Ma l'esserci, poiché esistendo è sempre un poter-essere, cioè è continuamente in questa o in quella possibilità, come può essere colto nella sua totalità? Dato che può ancora essere sempre qualcosa, quando l'esserci può giungere alla propria totalità? Se, dunque, è vero che *Essere e tempo* si propone di riconsiderare l'essere dell'esserci, di uscire da quell'ottica che, per così dire, lo "frammenta", allora la totalità potrebbe essere la chiave che permette di comprendere l'intero discorso di *Sein und Zeit*.

²⁵ Ivi, pag. 232.

²⁶ Idibem.

²⁷ Ivi, 233.

²⁸ Ivi, pag. 235.

Ne *Il concetto di tempo*, ad esempio, viene detto che per poter centrare l'esatta determinazione dell'autenticità dell'esserci²⁹ si deve tuttavia porre un problema ben più rilevante che la possibile carenza auto-interpretativa dovuta ad una limitatezza del conoscere umano. Tale difficoltà è rappresentata dall'aporeticità costitutiva di un coglimento dell'essere dell'esserci: «noi ci mettiamo nella possibilità di cogliere l'esserci nell'autenticità del suo essere proprio se non eludiamo l'aporia»³⁰. Tale aporia sta in una possibilità fondamentale dell'essere dell'esserci: la possibilità d'essere estrema è la determinazione per la quale tutte le strutture fondamentali sono ciò che sono; ciò nondimeno dobbiamo chiedere di come si può conoscere tale possibilità d'essere estrema, di come io che «nel mio esistere sono sempre “ancora in cammino”»³¹ possa arrivare a sapere della mia fine. Ne segue che, dato che l'esserci può ancora essere questa o quella possibilità, quando arriva alla propria fine non ha più possibilità d'essere: non è più. E poiché una determinazione d'essere costitutiva è l'essere-di-volta-in-volta e perciò l'esserci è ogni volta il mio esserci, la fine di un altro, nonostante l'essere-nel-mondo sia un essere-con-altri, non può sostituirmi nel mio essere alla fine: «io non sono mai l'altro»³². L'aporia è questa: per conoscere appieno l'essere dell'esserci si deve considerare questo particolare ente, per cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, nella sua totalità e compiutezza; ma l'esserci giunge alla sua compiutezza, alla sua fine proprio quando non è più esserci, cioè con la morte. Come uscire da questa aporia? Può darsi che si possa conoscere l'essere dell'esserci senza che questi debba per forza morire? Se così non fosse allora davvero tale conoscenza ci sarebbe preclusa.

La morte sottrae all'esserci la possibilità di esistere ed al contempo la possibilità di esperire il passaggio al non-esserci-più. La morte è, certo, qualcosa di cui l'esserci fa esperienza: come abbiamo detto, gli altri che ci con-sono muoiono ogni giorno, ma proprio perché queste ente, l'esserci, è sempre mio, uno dei modi dell'essere-assieme, cioè la sostituibilità, non è possibile. La morte di un altro non è la mia. Il fenomeno della morte deve essere interpretato esistenzialmente. La morte non può essere interpretata come mancanza, perché «l'ente a cui manca ancora qualcosa ha pertanto il modo di essere dell'utilizzabile»³³. L'esserci è sempre il suo non-ancora, sia perché è auto-progettantesi, sia perché porta in sé le proprie possibilità ed anche la sua possibilità estrema: la morte. Se dovessimo intendere la morte come la fine dell'esserci, allora dovremmo chiedere se questa fine significhi un compimento: l'esserci è compiuto quando muore? Oppure è compiuto *solo* quando muore? O, piuttosto, può compirsi anche prima di morire? Heidegger fa notare che «per lo più l'esserci finisce nell'incompiutezza o anche nello sfacelo e nella consunzione. Finire non significa necessariamente compiutezza»³⁴. Ma anche se dovessimo dire che l'esserci, morendo, cessa, allora dovremmo di nuovo chiarire cosa mai voglia dire cessare. Ma, ancora, se chiediamo della fine in uno di questi sensi, del cessare come una via che si interrompe o della pioggia che smette di cadere, falliamo la domanda, poiché consideriamo l'esserci alla stregua di qualcosa di semplicemente-presente. In realtà, la fine dell'esserci è un essere-per-la-fine che l'esserci porta sempre con sé, da quando è nato: l'esserci è già sempre il proprio non-ancora ed «è anche già sempre la sua morte»³⁵. L'esserci, dunque, *sa* ignora la propria morte come un evento certo, di cui ogni momento può portare con sé l'imminenza; la certezza, però, è contraddistinta da una completa indeterminatezza: la possibilità estrema d'essere per l'esserci ha il carattere di un evento certo ma indeterminato. Questa cognizione, cioè l'aver ignora la propria morte, schiude nel pensiero heideggeriano letteralmente un abisso: «l'auto-interpretazione dell'esserci che supera per certezza ed autenticità ogni altra asserzione è l'interpretazione in relazione alla sua morte, la

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., pag. 35: “l'autenticità dell'esserci è ciò che costituisce la sua possibilità d'esserci estrema”.

³⁰ Ivi, pag. 35.

³¹ Ivi, pag. 36.

³² Ibidem.

³³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 297.

³⁴ Ivi, pag. 299.

³⁵ Ivi, pag. 300.

*certezza indeterminata della possibilità più propria dell'essere-alla-fine»*³⁶. La possibilità costitutiva dell'esserci è una possibilità tremenda eppure rivelatrice, potremmo dire; la possibilità è possibilità di morire, possibilità tanto più decisiva quanto più consaputa certa eppure indeterminata. Io sono già da sempre questa possibilità, in ogni momento: è questa l'incombenza della morte, della mia morte. Nel sapermi co-costituito dalla mia più propria possibilità d'essere, devo pormi nell'anticipazione di questa possibilità, non inteso nel senso di un affrettare la morte con un suicidio (poiché ciò mi vieterebbe di cogliermi nella mia più propria possibilità d'essere, in quanto non sarebbe più una possibilità; in quanto non sarei più un esser-ci. Se mi suicido, la possibilità della morte decade) e neanche di un mero pensare alla morte. L'anticipare è assumere questa estrema possibilità come mia propria e lasciare che la possibilità rimanga tale: «ne consegue che la possibilità estrema della morte è il modo d'essere dell'esser-ci nel quale quest'ultimo viene rigettato semplicemente a se stesso [...] Solo nel morire io posso in certa misura affermare assolutamente: Io sono»³⁷.

Ora, l'esserci è un tutto, ha esaurito le proprie possibilità, solo quando muore. Tuttavia la morte non è qualcosa che accade tra le altre cose, ma appartiene essenzialmente all'esserci; l'uomo anche quando nasce è già abbastanza vecchio per morire. La morte deve essere considerata allora come una possibilità che l'esserci "è", per questo l'esserci è un essere-per-la-morte. Solamente perché è un essere-per-la-morte l'esserci può essere un tutto. La morte non è la fine di un decorso costante che si compie; la morte è già sempre possibile, certa ed indeterminata. Per poter essere un tutto autentico, cioè per poter sottrarsi alla chiacchiera del "Si" ed alla deiezione nella quale si trova innanzi tutto e per lo più, l'esserci deve anticiparsi nel suo poter-essere più proprio cioè nell'essere-per-la-morte. Solo a partire da questa decisione che anticipando riviene su se stessa si può comprendere il tutto che è l'esserci. In quest'ottica, due sono le constatazioni da fare: la prima è che in fin dei conti, come ben vide Ugo Ugazio, l'inautenticità è «l'incapacità di raggiungere una visione totale dell'esserci che già sempre si è»³⁸; l'altra, ben più rilevante, è che solamente con la nozione di totalità quale la offre l'essere-per-la-morte è possibile una comprensione della temporalità come senso ontologico della cura. Del resto lo stesso Ugazio, sin dalle prime pagine del suo saggio sul problema della morte in Heidegger, aveva ben notato come anche nella concezione quotidiana la temporalità dell'uomo viene spesso accostata alla morte.

Ad ogni modo, l'esserci, abbiamo detto, scopre la morte come la sua possibilità più propria ed incondizionata; certa eppure indeterminata. Nonostante le rassicurazioni quotidiane nei confronti dei moribondi e il tranquillizzante: "Si muore", dell'essere-assieme pubblicamente inautentico, la morte incombe come una certezza inesorabile che riguarda l'essere mio di questo ente. Di contro al: "Si muore" inautentico, l'esserci potrebbe autenticamente dire: "Io posso morire da un momento all'altro", caricando così la morte dell'indeterminata certezza che le è propria.

L'esserci è un essere-per-la-morte non nel senso che debba vivere "pensando" alla morte oppure che debba suicidarsi facendo in modo di realizzare la morte. Al contrario deve lasciare che questa possibilità estrema rimanga una possibilità ed in questo senso deve anticipare la morte, poiché «la morte, in quanto possibilità, non offre niente "da realizzare" all'uomo e niente che esso possa essere come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso... ogni esistere. Nell'anticipazione questa possibilità si fa "sempre più grande", si rivela tale da non conoscere misura alcuna, nessun più o meno, si rivela cioè come la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza»³⁹. Ma ecco che il cerchio si chiude: «la situazione emotiva che può tener aperta la costante e radicale minaccia incombente sul se-Stesso, minaccia che proviene dal più proprio e isolato essere dell'esserci, è l'angoscia. In essa l'esserci si trova di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza»⁴⁰. Così è stato

³⁶ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit. pag. 37. Il corsivo è di Heidegger.

³⁷ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pag. 395.

³⁸ U. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976, pag. 39.

³⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 319.

⁴⁰ Ivi, pag. 323. Corsivo di Heidegger.

chiarito anche cosa sottrae l'esserci all'inautenticità del Si quotidiano e lo riporta all'autenticità del se-stesso. L'esserci autentico si rivela, così, angosciosamente libero per la morte.

Un'altra importante questione, che mi pare possa essere discussa solo a questo punto delle nostre analisi, è la sensazione, accennata tra gli altri da A. Fabris⁴¹, che, a dispetto del costitutivo essere-con-altri, affiori un certo solipsismo dall'analisi dell'esserci. Vero è, come nota Fabris, che perfino la solitudine è una maniera privativa dell'essere-con, ma raramente Heidegger imposta l'analisi declinandola al plurale, con un "noi", ed in aggiunta l'esserci si riporta autenticamente su se stesso con un tacito ad angoscioso isolamento. Tuttavia, mi pare che la questione sia mal posta. Innanzi tutto perché Heidegger spiega bene che l'esserci è per lo più disperso nell'essere-con, cadendo nell'impersonale "Si"; ora, sarà un residuo cristiano, ma se l'analisi vuol giungere a delle determinazioni di totalità ed unitarietà autenticamente originarie, allora l'esserci, proprio perché quotidianamente deietto e disperso nel "Si", deve richiamarsi al suo più proprio se stesso, in contrapposizione al decadimento della medietà che "ci" è soprattutto con gli altri. L'esserci deve richiamarsi a se stesso; ma chi è questo se stesso? L'esserci stesso autenticamente auto-progettantesi per il più proprio poter essere. Se è vero che l'esserci è quell'ente che di volta in volta io sono, quell'ente che è sempre mio; e se, a maggior ragione, la possibilità più propria dell'esserci, l'essere-per-la-morte, è la mia insostituibile indeterminata certezza, allora se di solipsismo si tratta, mi pare del tutto particolare e giustificato. La morte è l'unica possibilità in cui non posso sostituire un altro; il che vuol dire anche che nessun altro mi può sostituire in questa possibilità; anche per questo è la mia possibilità più propria. Il tempo dell'esserci, come vedremo più diffusamente, non è tempo, ma temporalità, proprio perché l'esserci è questa temporalità che si temporalizza e non *ha* semplicemente il tempo. Che la temporalità si temporalizzi (sia cioè tempo proprio dell'esserci e non tempo misurabile ed uguale per tutti) è una possibilità che mi pare aperta unicamente perché, in fondo, l'esserci è "solo" davanti all'essere-per-la-morte⁴².

In ogni caso, quanto appena detto, non mina per nulla l'esistenzialità dell'essere-con; a ulteriore conferma di questo, Heidegger riconduce l'empatia, l'intuizione sentimentale per cui possiamo "comprendere" gli altri, al fatto che «il mondo apre non solamente l'ambito delle connessioni fra gli oggetti d'uso, ma anche la dimensione del con-esserci degli altri»⁴³ e perciò mette originariamente in relazione l'esserci con gli altri esserci.

D'altro canto, che l'essere-per-la-morte connoti la "singolarità" dell'esserci è cosa che lo stesso Fabris ammette, dacché, nel riassumere le determinazioni di questo esistenziale, egli scrive esattamente che «l'irrelatività di essa [della morte] fa sì che l'esserci sia assorbito in se stesso, si configuri come singolo, risulti isolato da ogni rapporto con le altre cose e gli altri esserci»⁴⁴. Tuttavia, per chiarire meglio questo tema, mi sia consentito un parallelo con l'attesa cristiana: come il cristiano non è fuori dal mondo nella sua attesa, ma al contrario sbriga anche le faccende quotidiane con l'unica differenza che le vive in maniera autentica, così l'esserci nell'essere-per-la-morte non è tagliato fuori dall'essere-nel-mondo o isolato dal con-esserci. Che l'esserci (o il cristiano) debba assumere su di sé la possibilità lasciandola essere tale e lo deve fare in maniera insostituibile e 'singolare' non vuol dire che il mondo (e con esso gli altri) vengano misticamente cancellati. Questo parallelo con la 'attesa' cristiana mostra dunque come il presunto solipsismo dell'esserci analizzato in *Essere e tempo* sia in realtà solo una singolarità di fronte all'essere-per-la-morte.

Con la delucidazione dell'essere-per-la-morte siamo nelle condizioni per chiarire il senso ontologico della cura, da Heidegger rintracciato nella temporalità. Abbiamo visto come l'esserci

⁴¹ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2005, pag. 107, nota 13.

⁴² Anche E. Jünger riteneva che «il contrassegno dei grandi santi, e ve ne sono ben pochi, sta nel cogliere il centro dei problemi. Le cose più semplici sono invisibili, perché celate dentro l'uomo; nulla di più arduo che far comprendere ciò ch'è ovvio. Se viene scoperto o ritrovato, scatena energie esplosive. Antonio ha ravvisato la potenza del solitario, Francesco quella del povero, Stirner quella dell'Unico. «In fondo», ognuno è solitario, povero e unico, nel mondo».

(E. Jünger, *Eumeswil*, trad. it. di Maria Teresa Mandalari, Guanda, Parma 2001, pag. 310).

⁴³ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., pag. 108.

⁴⁴ Ivi, pag. 151.

può essere-un-tutto progettandosi per il più proprio poter-essere; adesso si tratta di far vedere come, nelle parole di Heidegger dello scritto del 1922 dal titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, conosciuto anche come *Natorp-Bericht*, la morte sia «il fenomeno a partire da cui deve essere posta in luce la specifica “temporalità” dell’esserci umano»⁴⁵.

Perché, dunque, la morte è così decisiva? Ebbene, la stessa struttura di *Sein und Zeit* è molto indicativa a tal proposito; l’analitica esistenziale sviluppata da Heidegger nella prima sezione della prima parte è incompleta e non originaria; all’esserci manca sempre ancora qualcosa; il poter-essere un tutto dell’esserci è dato dall’essere-per-la-morte in un modo che abbiamo chiarito. Ma ciò che è decisivo è che la totalità non rimane solo un discorso ontologico-esistenziale, ma che esso trova un riscontro ontico-esistentivo. Ciò è ben visto, ad esempio, da Gianni Vattimo: «non tanto la morte è la possibilità più propria in quanto ineludibile [...], ma in quanto costituisce ed apre l’esserci nella sua totalità, all’interno della quale soltanto tutte le altre possibilità avranno un senso»⁴⁶. Se, dunque, la morte ha davvero questa capacità aprente, essa non può essere solo una struttura teoretica; ma, invece, se essa possiede tale portata ontica-ontologica (ontica in quanto apre ogni altra possibilità; ontologica in quanto rende possibile ogni comprensione, anche non tematica, degli enti e dell’essere) è solo perché è la *mia* morte per la quale devo decidermi autenticamente. Per di più così si chiarisce anche il senso dell’esistenza autentica: essa è l’esistenza dell’esserci che anticipa la morte e che «apre un mondo come contesto di possibilità concrete e di significati»⁴⁷; dunque è per questo che prendere a tema l’esistenza autentica e distinguerla dall’inautentica non significa esprimere un giudizio morale; questo perché esistendo autenticamente l’esserci è il proprio “ci”, esiste come progetto gettato che lascia aperte le possibilità ed il rapporto all’essere.

L’essere-per-la-morte, abbiamo detto, è ciò a partire da cui deve essere posta in luce la temporalità dell’esserci. Ancora una volta è solo per via dell’essere ontico-ontologico dell’esserci che ciò è possibile; infatti l’anticipare la morte trova una conferma esistentiva nella decisione tacita ed angosciosa per il più proprio poter essere che è appunto l’essere per la morte. Solo per questa decisione anticipatrice si può parlare di futuro, dacché «l’esserci ha autenticamente un futuro solo in quanto muore»⁴⁸. Ma la decisione anticipatrice è anche assunzione di una nullità, cioè della finitezza che è la morte, la possibilità dell’impossibilità dell’esistenza.

Ma chi o cosa permette all’esserci di assumere la propria nullità? Chi chiama l’esserci all’esistenza autentica? Ebbene, di contro all’impersonalità e alla chiacchiera del Si-stesso dell’esistenza inautentica, l’esserci è chiamato ad essere se-stesso; la chiamata proviene dalla coscienza: chi chiama è il medesimo se stesso che richiama silenziosamente ed angosciosamente al più proprio poter-essere; l’esserci è richiamato in quanto originariamente colpevole. Tuttavia, anche qui l’analisi non ha nulla di moralistico. La coscienza non è un criterio che permette di distinguere il bene ed il male o che funge da critica per le azioni. Tutte queste cose sono anzi fondate sull’originario aver-coscienza. La coscienza chiama tacitamente in contrapposizione alla chiassosa chiacchiera del Si; ed è una chiamata angosciante perché richiama al più proprio poter essere: l’essere-per-la-morte. Infatti, «l’apertura dell’esserci implicita nel voler-aver-coscienza è quindi costituita dalla situazione emotiva dell’angoscia, dalla comprensione come autoprogettarsi nell’esser-colpevole più proprio, e dal discorso come silenzio. L’apertura autentica, attestata nell’esserci stesso dalla sua coscienza, cioè *il tacito ed angoscioso autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*, è ciò che chiamiamo *decisione*»⁴⁹. Il fatto è che la decisione esistentiva più propria deve per forza rimandare al poter-essere più proprio e, dunque, poiché abbiamo visto che la morte è la possibilità più propria, estrema ed insuperabile, la decisione più propria è la decisione anticipatrice che si fa tacitamente ad angosciosamente carico dell’essere-per-la-morte.

⁴⁵ D. Vicari, *Lettura di Essere e tempo di Martin Heidegger*, cit., pag. 174, nota 3.

⁴⁶ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1963, pag. 49.

⁴⁷ Ivi, pag. 50. Corsivo di Vattimo.

⁴⁸ Ivi, pag. 56.

⁴⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 359.

Che la morte, inoltre, venga indagata da Heidegger come possibilità ontico-ontologica mette in luce anche la costitutiva finitezza dell'esserci; se, infatti, la morte fosse considerata solo ontologicamente, essa metterebbe sì in luce il poter essere un tutto dell'esserci; ma non si potrebbe parlare della morte dell'esserci come qualcosa di "suo". L'esserci è di volta in volta e l'essere di questo esserci è sempre mio; se la morte non fosse indagata onticamente e se la decisione anticipatrice non avesse data una conferma esistenziale all'esistenziale dell'essere-per-la-morte, allora, a mio avviso, l'analitica esistenziale non sarebbe più una ermeneutica della effettività, ma solo un'altra esposizione ontologico-trascendentale pienamente nel solco della metafisica e oltre la quale non riuscirebbe a pensare neanche le premesse. La morte allora, in questo contesto, è ciò che schiude all'esserci il suo essere-ontologico, che aprendo l'esserci all'effettiva possibilità che esso è, gli rivela anche la continuità della propria esistenza storica. Ma la morte è una possibilità ontica. D'altro canto lo stesso Heidegger in *Sein und Zeit* afferma che l'analitica esistenziale ha radici ontiche. Tuttavia l'onticità della possibilità della morte si traduce nell'ontologico essere-per-la-morte, che è una possibilità, anzi l'estrema possibilità in quanto possibilità dell'impossibilità dell'esistenza.

La finitezza dell'esserci è angosciosamente compresa in quanto l'esserci, progettandosi per la propria morte, si riconosce colpevolmente come il nullo fondamento di una nullità. Ma la finitezza non è qualcosa che in qualche modo limiti l'esserci stesso, nel senso che gli precluda la comprensione dell'essere: nel progetto, infatti, chi getta è l'essere; ciò vuol dire che l'esserci, nonostante sia finito proprio perché gettato, è sempre in una comprensione dell'essere. L'essere-per-la-morte è ciò che apre la possibilità di questa comprensione; l'essere 'ci' è proprio per questa finitezza, data appunto dall'essere ontologico.

Pertanto la totalità dell'esserci è una totalità finita. In questo senso l'analitica esistenziale ha davvero un carattere preliminare senza il quale non si potrebbe andare oltre; dacché, se è vero che per molti aspetti si potrebbe collocarla ancora nel pensiero metafisico, è, almeno per Ugazio, innegabile che superi il soggettivismo metafisico, ma non tanto perché aggiunga all'io kantiano la morte; quanto perché con l'essere-per-la-morte l'indagine si volge «sull'infondatezza del fondamento, sul darsi di un 'ci', che non ha la sua base nell'ente»⁵⁰. La possibilità di una esistenza autentica o inautentica sta tutta qui: nell'assumere fino in fondo questa assenza di fondamento, di vivere le situazioni, di farsi carico, in definitiva, dell'essere-per-la-morte.

La configurazione internamente articolata, per la quale abbisogna una fondazione originaria ed unitaria, potrebbe trovare così la sua espressione formale completa come Cura intesa in questo senso: essendo-già sempre avanti-a-sé in un mondo l'esserci si progetta per il poter-essere più proprio, estremo ed insuperabile; la decisione anticipatrice è tacita ed angosciata e sottrae l'esserci dall'esser-presso deiettivo ed inautentico per riportarlo all'autenticità del se-stesso. La Cura è così chiarita; ma qual è il suo senso ontologico? Perché l'esserci può essere sempre avanti-a-sé? Qual è il senso dell'auto-progettarsi? Che significa che l'esserci si pro-getta? Com'è possibile che l'esserci anticipi la possibilità più propria? Cos'è l'esser-già? Cos'è l'esser-presso? Cos'è il senso?

Ebbene, «"senso" significa ciò in cui la comprensibilità di qualcosa si mantiene senza venire in luce esplicitamente e tematicamente. Senso significa ciò rispetto-a-cui ha luogo il progetto primario, ciò in base a cui qualcosa può esser compreso nella sua possibilità così com'è. [...] Delucidare il senso della cura significa quindi: indagare il progetto che guida e fonda l'interpretazione originaria ed esistenziale dell'esserci»⁵¹. Chiedere dunque il senso della cura vuol dire trovare ciò che ontologicamente rende possibile la totalità articolata. Cosa, insomma, tiene insieme l'esser-presso, l'esser-già e l'esser-avanti-a-sé? Cosa li fonda originariamente?

Abbiamo visto come la decisione anticipatrice porti l'essere nella sua possibilità più propria; essa, proprio perché "anticipa" riporta al "presente" qualcosa che dovrà avvenire; ma essa è anche fondata su un "ci" emotivamente situato come angosciato, su un'angoscia e su un "ci" che, in quanto "ci sono", sono già. La decisione anticipatrice, riviene su se stessa aprendo la situazione

⁵⁰ U. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, cit., pag. 175.

⁵¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 389.

del “ci”: «ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione»⁵². Il fenomeno che fonda la possibilità della decisione anticipatrice è unitario, altrimenti non sarebbe possibile alcun ritorno su altro da sé: «l’esser-stato scaturisce dall’avvenire in modo che l’avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il passato da sé»⁵³. L’esserci può essere-un-tutto solo all’insegna di quanto appena esposto: la temporalità, che si rivela come il senso ontologico della cura autentica.

⁵² Ivi, pag. 392.

⁵³ Ibidem.

4. La temporalità originaria

A questo punto possiamo dire che l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* rintraccia la struttura unitaria dell'esserci (la cui autenticità consiste nell'angosciosamente e tacitamente auto-progettarsi per la propria morte, cioè nel poter-essere-un-tutto) nella cura; tuttavia, come abbiamo visto, la cura risulta un fenomeno internamente articolato che abbisogna di una unitarietà ancora più totale ed originaria che ne costituisca il senso: ebbene, il senso della cura è la temporalità. L'esserci è sempre avanti-a-sé poiché si auto-comprende e si progetta per il poter-essere più proprio: questo è il fenomeno dell'a-venire che fonda ed assume il suo essere-gettato nel-mondo, cioè l'effettività del "che è" (la quale costituisce il passato ontologico), e che lascia l'esserci esser-preso gli enti che incontra (presente originario). Questa è la struttura unitaria della temporalità dell'esserci. Esposito così commenta: «lo stesso esistere manifesta dunque una specifica dinamica di "temporalizzazione" (*Zeitigung*: il farsi del tempo come "maturarsi" dell'esistenza), laddove ognuna delle tre dimensioni temporali è, letteralmente un'"estasi", vale a dire una fuoriuscita permanente verso le altre»¹, di modo che il movimento riunisce le tre estasi e le lega l'una all'altra in un tutto temporale che fa dell'esserci qualcosa di diverso dalla semplice-presenza o dall'utilizzabile e costituisce proprio la trascendenza dell'esserci. Ma che la temporalità estatica per la quale l'esserci si progetta ed auto-comprende sia l'a-venire non significa che la temporalità sia infinita: al contrario è proprio questo a segnare la finitezza ontologica dell'esserci. L'a-venire progettante si progetta per il poter-essere più proprio dell'esserci, cioè per la possibilità più propria, certa ed insuperabile: l'essere-per-la-morte. Ciò perché «la storicità autentica "accade" fondamentalmente come "destino", lì dove la decisione per la più propria possibilità – la libertà per la morte – fa tornare l'esserci a quella sua originaria «eredità» che è il proprio esser-gettato, ossia la sua stessa finitezza»².

Perciò la temporalità si temporalizza nel movimento delle tre estasi; adesso bisogna chiarire cosa significa per l'esserci che egli stesso è e non solo *ha* la temporalità e cosa mai vuol dire che la temporalità è il senso ontologico della cura. Bisogna, inoltre mostrare come la temporalità stessa sia finita, di contro alla concezione quotidiana del tempo che la infinitizza.

4.1. La quotidianità misurante

Affinché, dicevamo, la temporalità dell'esserci sia compresa nelle sua totalità ed originarietà, che sole possono permettere il passaggio dal senso dell'essere dell'esserci al senso dell'essere in generale, essa deve essere confrontata con la temporalità quotidiana misurante e calcolante, che intende il tempo come un "oggetto" a disposizione del "soggetto"; come, cioè, un utilizzabile. La temporalità dovrà dunque essere confrontata con la percezione quotidiana che vede il tempo come una "freccia" che scorre dal passato verso il futuro. La concezione heideggeriana è esattamente inversa, poiché la temporalità autentica scaturisce dalla decisione anticipatrice e perciò dall'a-venire autentico; il tempo, così non viene a configurarsi come qualcosa che "scorre" e di cui l'esserci si prende cura misurandolo; al contrario il tempo non è un ente ma è temporalità: tutto ciò non vuol dire altro che l'esserci stesso è temporalità, poiché può lasciare permanere la possibilità più propria come tale. Ma che la temporalità autentica sia aperta solo dall'angoscioso assumere l'essere-per-la-morte, fa sì che il tempo dell'esserci sia finito; dalla temporalità che scaturisce dall'a-venire autentico come progettarsi per l'essere-per-la-morte, scaturisce l'autentica assunzione dell'essere stato, della gettatezza: la finitezza che è "fra" la nascita e la morte. Il tempo quotidianamente concepito come ente di cui l'esserci si prende cura è considerato infinito proprio

¹ C. Esposito, in *Guida ad Heidegger*, cit., pag. 154.

² Ivi, pag. 156.

perché da esso non scaturisce nessuna assunzione di finitezza. Il fatto è che, in ultima analisi, il tempo di cui ci si prende cura come un utilizzabile non “de-finisce” l’esserci, non rende conto dell’essere dell’esserci. La differenza tra la temporalità originaria ed il tempo dell’uso quotidiano è tutta incentrata qui, dunque, ossia sulla finitezza: il tempo calcolato, il tempo fisico, è infinito, anche se c’è da dire che è solo la temporalità originaria dell’esserci che permette la fruizione inautentica. Insomma, come conclude ancora Esposito, «la temporalità inautentica, intesa come ininterrotta successione di “ora”, consiste in un “distogliere lo sguardo dalla finitezza”, cioè dal rapporto costitutivo di tempo ed esserci, mentre quella autentica consiste proprio in un “a-venire finito”, cioè nell’evento di un’assoluta impossibilità»³: l’essere-per-la morte.

Il tempo di cui ci si prende cura è però fondato sulla temporalità autentica e precisamente sul “presentificare che si aspetta ritenendo”. Il tempo calcolato è livellato in una serie di “ora” che si ripetono sempre uguali; ma dacché la medietà carpisce ancora qualcosa della temporalità autentica, ecco che sono possibili un “allora” e un “poi”, che costituiscono l’estensione del tempo pubblico. A differenza della temporalità autentica il cui senso primario è l’a-venire, nella temporalità inautentica è l’“ora” a fare da padrone. Tutto è presentificato: il “poi” è un “ora non ancora” e l’“allora” è un “ora non più”.

Questo è dunque il motivo per cui, al posto di ‘futuro’ e ‘passato’, che sono dimensioni inautentiche della temporalità, Heidegger utilizza ‘a-venire’ ed ‘essente-stato’. Il ‘futuro’ ed il ‘passato’ hanno come punto di riferimento sempre il presente nella modalità dell’‘ora’; invece, come abbiamo più volte ripetuto, la temporalità autentica si temporalizza a partire dall’a-venire.

L’esserci, inoltre, nella quotidianità fa del tempo qualcosa di *databile* rendendolo calcolabile. Il tempo calcolato, per di più, è reso *pubblico*, cioè accessibile alla comprensione comune, e per questa via è reso uno strumento-per, un utilizzabile tra gli altri. Infine la misurazione del tempo avviene attraverso quello strumento che è l’orologio (inteso in senso largo, poiché l’orologio è «un processo di perfezionamento della misurazione del tempo, che ha portato persino i “primitivi” a non sentire il bisogno di guardare la posizione del sole ogni qualvolta dovevano determinare pubblicamente il tempo del proprio prendersi cura»⁴). Questa misurazione del tempo che vede negli indici di misurazione (ombre, meridiane e adesso lancette) una sempre più accurata e sempre più uguale successione di “ora” conduce al livellamento quotidiano che, considerando sempre uguale la successione di “ora” misurati, crede il tempo qualcosa di infinito. Il tempo che così “scorre” è irreversibile ed il suo passato è irripetibile; giustamente, infatti, Heidegger si chiede come mai si dice che il tempo passa e non si dice con uguale accentuazione che esso sorge. Ebbene, questo avviene perché «la tesi del passare del tempo è un riflesso sbiadito dell’essere-per-la-morte dell’esserci, vale a dire, dell’autentico e finito essere-ad-veniente dell’esserci»⁵. Si evince da questo che l’esserci, a discapito del quotidiano infinitizzare il tempo, sia un ente gettato e finito e che la temporalità quotidiana, malgrado la fuga di fronte alla morte ed all’angoscia, sia solamente una temporalizzazione inautentica della temporalità.

Ancora una volta, dunque, emerge che è l’essenziale finitezza dell’esserci a riportare l’esserci nel suo “ci” proprio per questo angosciato. La gettatezza, infatti, per la quale l’esserci è ed ha da essere senza potersene dare radicalmente ragione, angosciosamente pone l’esserci davanti al nullo fondamento di una nullità che egli è. Ma che l’esserci sia questo nullo fondamento è consaputo non solo per via dell’essere-per-la-morte che lo rende finito solamente da un “lato”, ma anche perché la temporalità autentica situa l’esserci storicamente; l’assunzione autentica di questo passato storico che l’esserci è, la sua “eredità”, fanno di questo ente un ente finito non solo dalla parte delle morte, ma anche dalla parte della nascita e del contesto storico. In definitiva, che l’esserci sia gettato significa anche che la finitezza è “fra” la nascita e la morte e che l’esserci è gettato nel-mondo e nella storia.

³ Ivi, pag. 158.

⁴ D. Vicari, *Lettura di Essere e tempo di Martin Heidegger*, cit., pag. 279.

⁵ Ivi, pag. 283.

Come il tempo, poi, possa farsi pubblico è mostrato da Heidegger nel significativo passaggio che va dal mettere in luce come il prendersi cura abbia caratteri temporali al fatto che l'esserci possa prendersi cura del tempo stesso. Così il tempo viene inteso come qualcosa di mondano, nel senso dell'ente che si incontra nel mondo e di cui ci si può prendere cura, nel caso specifico, misurandolo; è anch'esso considerato alla stregua di un utilizzabile, uno strumento che perciò possiede tutta una sua serie di rimandi in una complessiva significatività. Nella quotidianità misurante, il tempo è misurato con quello strumento che è l'orologio, la cui peculiarità è quella per cui nel guardare le lancette l'esserci può dire: "ora". In ciò consisterebbe la misurazione del tempo, cioè la sua numerazione, basata sul considerare la mera successione di 'ora' come enti semplicemente presenti che sono utilizzabili da tutti. Ovviamente anche questa maniera di guardare al tempo è fondata sulla temporalità originaria dell'esserci, ma qui è in gioco una "spazializzazione" del tempo, già ravvisata da Bergson, che però Heidegger riconduce all'essenziale tendenza dell'esserci a prendersi cura ed alla deiezione nella quale questi si trova innanzi tutto e per lo più.

Per esempio, la caratteristica del tempo della fisica è la misurazione. Infatti, ne *Il concetto di tempo* Heidegger chiede: «sotto quale forma il fisico vede il tempo?»⁶, rispondendo che il coglimento determinante del tempo della fisica ha il carattere della misurazione. La caratteristica dello strumento di misurazione, dell'orologio, è l'indicare l'ora e di determinarla numericamente di modo che si possa arbitrariamente fissare un "punto-ora" tale che dati due "punti-ora" uno è sempre prima e l'altro è poi. I caratteri di arbitrarietà e di fissazione a piacimento sono propri di una determinazione fondamentale del tempo misurato: l'omogeneità. «Solo in quanto il tempo è costituito come tempo omogeneo, è misurabile»⁷. L'evento che misuro col mio orologio non è indicato nella sua durata, piuttosto nel suo scorrere nell'ora: l'orologio fissa l'ora. Qui si pone il problema che conduce alla via dell'esserci: che cos'è questo "ora"? Più precisamente Heidegger si pone le seguenti domande: «che cos'è l'ora? dispongo dell'ora? sono io l'ora? È ciascun altro l'ora? In tal caso sarei io stesso il tempo, ciascun altro sarebbe il tempo. E nel nostro essere l'uno con l'altro saremmo il tempo – nessuno e ciascuno»⁸. Forse in questo possibile essere l'ora ciascuno e nessuno potrebbe apparire prefigurata l'inautenticità del "Si", ma qui interessa un'altra questione: l'ora dell'orologio appare priva di determinazioni che vadano al di là del campo della fisica se non chiede di cos'è compreso nell'ora; il fatto è che prima ancora dell'ora dell'orologio da tasca o di quello solare, l'esserci si è procurato l'orologio «naturale dell'alternarsi di giorno e notte»⁹. Com'è possibile? Forse che l'esserci dispone dell'ora? Forse che l'esserci è l'ora stesso? Oppure è il tempo che si è procurato un orologio con l'esserci? In queste domande si spalanca l'abisso dell'esserci che misura ed è proprio a questo punto che cadono in taglio le pregnanti e dense riflessioni agostiniane: «in te, animo mio, misuro i tempi». L'anima di Agostino misura il "sentirsi"¹⁰ in cui lo mettono le cose che passano, le cose transeunti; Agostino dice: "è il mio 'sentirmi', la mia affezione che misuro, misurando il tempo".

Sempre restando su questo tema, un altro aspetto da ribadire, è come il senso primario dell'avvenire sia già presente, come abbiamo visto all'inizio della nostra analisi, nella 'attesa' cristiana. Solo assumendo autenticamente questa dimensione dell'a-venire l'esserci esiste autenticamente e può cogliere la propria esistenza temporale. I modi quotidiani e calcolanti che misurano il tempo e lo livellano, non sono altro che maniere improprie di rapportarsi all'a-venire. Certo, questo vuol dire anche che sono maniere improprie del temporalizzarsi dell'esserci, dacché l'a-venire, deciso ed autentico nell'essere-per-la-morte, riviene sulla gettatezza schiusa dalla situazione emotiva dell'angoscia ed a sua volta questa si riporta nell'esser-preso della

⁶ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., pag. 27.

⁷ Ivi, pag. 28.

⁸ Ivi, pag. 29.

⁹ Ivi, pag. 29.

¹⁰ Interessante notare come la *Befindlichkeit* di Heidegger trovi un precedente filosofico proprio nell'*affectio* agostiniana.

presentazione. La temporalità, dunque, essendo questo tutto unitario, diviene inautentica quando non è autentico il rapporto all'essere-per-la-morte, cioè alla finitezza dell'esserci. Se la struttura è unitaria, il fatto che l'esserci non si rapporti autenticamente ad una sua estasi vuol dire che egli esiste in una temporalità inautentica.

4.2. Spazialità e temporalità

Prima di passare all'analisi della temporalità autentica, è opportuno indagare i rapporti che intercorrono tra spazio e tempo in *Sein und Zeit*. Potrà apparire strano che si chieda della spazialità giunti a questo punto della nostra piccola indagine. Tuttavia, la questione dello spazio è in Heidegger di grande importanza. Non solo perchè molto presente sin da *Essere e Tempo* (anche se, come vedremo, la spazialità è qui ricondotta alla temporalità), ma anche perché secondo il Mazzarella di *Tecnica e metafisica* l'opera del '27 rimase incompiuta proprio perché la sola determinazione temporale come senso dell'essere dell'esserci non era sufficiente per poter pensare la temporalità dell'essere in generale; quindi sarebbe in atto, negli scritti successivi di Heidegger, quello che si mostrerebbe come un recupero tardivo della spazialità.

Oltre che discutere direttamente sullo statuto ontologico della spazialità in *Essere e tempo*, in cui, come abbiamo detto, dopo qualche oscillazione, la spazialità è ricondotta alla temporalità, credo altrettanto proficuo confrontare due posizioni a tal riguardo: una è quella di Eugenio Mazzarella, che, come accennato, in *Tecnica e metafisica* mette in risalto il recupero heideggeriano della spazialità nelle opere successive a *Sein und Zeit*; l'altra è quella di Giuseppe Raciti, che nel suo *Dello spazio* discute e tenta di confutare questa ipotesi, o, meglio, vuole verificare se effettivamente Heidegger riesca compiutamente ed efficacemente a recuperare la spazialità.

La spazialità è in *Sein und Zeit* interpretata a partire dai caratteri del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo. Il dis-allontanamento mostra come l'esserci tenda a far scomparire la distanza di qualcosa; l'esserci è dis-allontanante in quanto lascia incontrare nella vicinanza l'ente intra-mondano che gli si fa incontro. La distanza è solo un modo particolare di questo esistenziale dell'esserci. L'orientamento direttivo, invece, delinea una preliminare direzione nella prossimità del dis-allontanamento; ciò significa che la spazialità dell'esserci è già sempre in qualche modo orientata. La destra e la sinistra, il nord e il sud, l'alto e il basso sono fondati solo su questo preliminare orientamento direttivo. Dunque è la spazialità nella forma del dis-allontanamento e dell'orientamento direttivo che lascia venire incontro e ordina gli enti; tuttavia «né lo spazio è nel soggetto, né il mondo è nello spazio»¹¹, piuttosto è lo spazio che è fondato sull'essere-nel-mondo, dacché l'esserci che è-in-un-mondo ha già sempre aperto uno spazio grazie alla visione ambientale pre-veggente.

Ad ogni modo, già il titolo del § 70 di *Essere e tempo* chiarisce come stanno le cose: «La temporalità della spazialità propria dell'esserci». Sebbene sembri che la spazialità indichi, come la temporalità, una determinazione fondamentale dell'esserci¹², l'esserci è spaziale solo perché è cura, cioè esiste effettivamente e deiettivamente; la spazialità è dunque un prendersi cura tornando indietro, dis-allontanando, verso ciò che è vicino. Questo movimento che ricorda il temporalizzarsi delle estasi è da Heidegger ricondotto, appunto, alla temporalità. Addirittura il fatto che il linguaggio è intessuto di 'rappresentazioni spaziali' è indice della deiezione dell'esserci che cerca sempre di articolare la comprensione attraverso un prendersi-cura dell'utilizzabile. Dunque il trascurare che «l'entrata dell'esserci nello spazio è possibile solo sul fondamento della

¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 144.

¹² Cfr., ivi, pag. 440.

temporalità estatico-orizzontale»¹³ è dato dalla deiezione dell'esserci, cioè da una interpretazione inautentica.

Ma *Essere e tempo* rimane interrotto, come sappiamo, prima della stesura della terza sezione della prima parte, quando cioè, dalla tematizzazione della temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'esserci si doveva passare al problema del senso dell'essere in generale da rintracciarsi nella temporalità intesa come *Temporalität*. Come dar conto di questa interruzione? A questo punto si fanno importanti le analisi sulla spazialità. Infatti, l'interruzione, a opinione di Mazzarella, non può assolutamente significare né che la via dell'analitica esistenziale è errata e che bisogna abbandonare tale via, né che con la *Kehre* (la 'svolta' che sarebbe avvenuta negli scritti successivi al '27) Heidegger vuole, appunto, abbandonare la via fino ad allora seguita a favore di una tematizzazione dell'essere che non abbia più di mira la relazione tra essere ed esserci. Caso mai, l'interruzione verificatasi è l'incapacità del linguaggio a 'dire' la *Kehre*¹⁴, fermo restando che non si ha nessun cambiamento nel progetto heideggeriano come egli lo presenta nel § 8 di *Essere e tempo*, cioè la suddivisione dell'intero cammino (per quel che concerne la prima parte dell'opera) in: «1) L'analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio; 2) esserci e temporalità; 3) tempo ed essere»¹⁵.

Ma, scendendo nel particolare, perché il linguaggio heideggeriano, almeno all'epoca di *Sein und Zeit*, è incapace di dire l'essere, nonostante sia riuscito nell'analitica esistenziale? Mazzarella crede che ciò sia dovuto ad un residuo metafisico, ad una pretesa 'scientificità' della filosofia, dacché «l'opera del '27 voleva elevare la filosofia a "scienza"»¹⁶, ma in questo modo ricercava un principio unico sul quale fondare tutto il resto e lo rintracciava nella Temporalità. Così facendo, però, anche la spazialità veniva ricondotta alla temporalità ed Heidegger, pur con le oscillazioni che abbiamo visto, è chiaro a proposito. Con questa pretesa, naufragava la possibilità del linguaggio di poter dire di questa 'svolta' che da *Sein und Zeit* doveva condurre a *Zeit und Sein*, cioè alla terza sezione della prima parte di *Essere e tempo* o all'elaborazione del senso dell'essere in generale.

Secondo Raciti, tuttavia, in Heidegger la *Zeitlichkeit* rimane concepita come luogo di produzione e non di percezione della *Temporalität*, il che significa che non avverrebbe alcuna fuoriuscita da un'ottica soggettivistico-trascendentale. Questo anche per via della considerazione heideggeriana della spazialità. Infatti Raciti ribadisce che in *Essere e tempo* è ben chiara la distinzione tra mondo e spazio: l'esserci non è "nel mondo" come l'acqua è "nel" bicchiere. L'esserci proprio perché ha come essenza l'esistenza è nello-spazio solo sul fondamento del suo essere-nel-mondo e ciò dimostra che «lo spazio non riguarda in senso stretto l'esserci; quest'ultimo dispone piuttosto di una peculiare spazialità costantemente mediata attraverso il filtro di una mondità originaria»¹⁷. Per Heidegger la pura e semplice spazialità sembra essere una determinazione dell'ente avente il carattere della semplice-presenza, che lo imprigiona in una «teoria di scatole cinesi»¹⁸ per cui ogni ente è spazialmente contenuto da un altro (l'acqua dentro al bicchiere, il bicchiere dentro la stanza, la stanza dentro la casa e così via); l'esserci, invece, proprio perché esiste, è in-un-mondo aperto. Ad un primo sguardo, dunque, la spazialità ed il mondo appaiono irriducibili; ma Heidegger rifugge da ciò perché altrimenti «la spazialità acquisirebbe la temibile autonomia dell'alterità»¹⁹. La questione, a questo punto, è risolvibile solo ontologicamente: solo quando sarà svelato cosa mai significhi in generale 'essere' il mondo e lo spazio potranno trovare il loro connettivo; e dacché la temporalità è per Heidegger l'orizzonte del problema dell'essere, allora ciò che potrà connettere mondo e spazio è la temporalità, ma non la *Zeitlichkeit*, cioè la temporalità propria dell'esserci, bensì la *Temporalität*, la temporalità

¹³ Ivi, pag. 443.

¹⁴ Cfr., E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002, pag. 88.

¹⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 60.

¹⁶ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., pag. 63.

¹⁷ G. Raciti, *Dello spazio*, C.u.e.c.m., Catania 1990, pag. 41.

¹⁸ Ivi, pag. 44.

¹⁹ Ibidem.

ontologicamente autentica, la temporalità dell'essere. Cos'è, però, ciò che permette di passare dalla temporalità dell'esserci alla *Temporalität*? Non c'è il rischio di rimanere confinati in un orizzonte trascendentale e non coglierla? Orbene, almeno secondo Raciti, l'unico modo per non ri(con)durre la *Temporalität* alla *Zeitlichkeit* è solo «il recupero effettivo della spazialità»²⁰. Ma tale recupero avviene? Secondo Raciti no, e vedremo perché, anche se questo ci porta oltre l'opera del '27.

In *Zeit und Sein* (Tempo ed essere) Heidegger utilizza spesso e spiega la parola *Lichtung*, dicendo che essa significa prima di tutto un luogo aperto, un luogo reso accessibile, facile, una radura dove filtri la luce; questa radura «è soprattutto uno spazio aperto “temporalmente”, prova ne sia il fatto che tale apertura diradante si produce nel punto di confluenza delle tre dimensioni del tempo: “ad-venire”, “essere-stato” e “presente”»²¹; l'espressione che denota questo confluire temporale spazialmente aperto è *Zeit-Raum* che si distingue da *Zeitraum* poiché quest'ultimo è il tempo “della fisica”, cioè il tempo calcolato. Il recupero grafico indicato dal trattino, non è altro, secondo Raciti, che la sospensione dello spazio al tempo; sarebbe a dire che non siamo di fronte a nessun recupero; semmai, col movimento che appropria e com-propria le tre dimensioni del tempo nel loro coappartenersi, lo spazio viene a configurarsi come la quarta dimensione del tempo e nulla più. Lo spazio, in definitiva, è schiacciato sul tempo. Il recupero della spazialità che doveva approdare alla conclusione: *Zeit ≠ Raum* non giunge che ad una riproposizione della concezione dell'opera del 1927 sospendendo lo spazio al tempo. Davvero pare che «il cammino è circolare e la *Kehre* è la necessaria inarcatura che assicura la circolarità di questo percorso»²². La conclusione più importante, a questo riguardo, è che «ri(con)durre lo spazio al tempo è la stessa cosa che “idealizzare” lo spazio: significa stabilire un rapporto di “specularità” tra il tempo della coscienza e lo spazio della cosa»²³. Tutto questo, a sua volta, significa volere eliminare ogni incongruenza, pertanto Raciti può giustamente concludere il capitolo su Heidegger, dopo avere ricordato con Nietzsche che spazio e tempo ideali, con l'eliminazione dell'incongruenza, vogliono dire nessun male, nessun peccato e perciò una giustificazione di Dio, dunque può giustamente concludere che «l'analitica esistenziale è una *teodicea*»²⁴.

Lo spazio heideggeriano non è ciò nondimeno ancora del tutto preso in analisi. Il rapporto dell'uomo allo spazio, secondo Heidegger, non è altro che l'abitare pensato in guisa essenziale; abitare, inoltre, non significa infine che avere familiarità; essa è ciò che fa percorribile lo spazio all'uomo. Con un colpo d'occhio non indifferente, Raciti, tramite un riferimento filosofico-letterario, chiede: «ma che cosa accade se l'orizzonte mondano di colpo si restringe drasticamente e il soggetto è irrigidito nella morsa del terrore?»²⁵. Esaminando due tra i più suggestivi racconti di Edgar Allan Poe, Raciti ne mette in luce l'acuta euristica del terrore fondata proprio su quella familiarità tanto sbandierata da Heidegger. I protagonisti di *Berenice* e de *Il crollo della casa Usher* sono “malati” di una sorta di monomania che li inchioda terrorizzati a fissare e ragionare senza alcuna deduzione su oggetti o pensieri privi di importanza, “irrilevanti”, come traduce Raciti. A differenza della rappresentazione che attiva la facoltà speculativa per cui l'oggetto ci riguarda, ci restituisce lo sguardo e perciò ci rassicura mostrandosi in nostro completo dominio, a differenza, dunque di questo, la facoltà attiva nei due protagonisti è l'attenzione, che lascia dominare l'oggetto e lo lascia apparire in tutta la sua terribile realtà: «la differenza tra l'oggetto della rappresentazione e l'oggetto dell'attenzione è tutta qui: il primo è una superficie ‘riflettente’, ossia è ‘oggetto di riflessione’; il secondo è una superficie ‘assorbente’. Il carattere di irrilevanza dell'oggetto dell'attenzione fa capo a questa irriducibile opacità. L'opacità dell'oggetto, la sua irrilevanza e difettosità sono all'origine del sentimento del terrore»²⁶. Il cerchio si chiude qui: la

²⁰ Ivi, pag. 46.

²¹ Ivi, pag. 50.

²² Ivi, pag. 53.

²³ Ivi, pag. 55.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ivi, pag. 98.

²⁶ Ivi, pag. 107.

familiarità heideggeriana (definita da Raciti «fenomeno da baraccone»²⁷) elimina la realtà perché elimina il terrore dell'oggetto che non si lascia rappresentare e con ciò dominare. Un ponte che io posso attraversare perché mi è "familiare" acquista realtà e perciò terrore quando crolla ed «anche il *family mansion* degli Usher non è mai tanto reale come quando, in una notte persa e scintillante, rovina sui corpi orribilmente avviticchiati di Roderick e Lady Madeline»²⁸. La *cosa* con la sua terribile realtà spaziale emerge quando si rende opaca al nostro sguardo goloso di rappresentazioni. Il terrore esercita il suo fascino ammaliatore perché quasi verrebbe da dire che quanto più c'è terrore, tanto più c'è realtà.

Ma, ritornando a Mazzarella ed alla sua posizione, perché egli sostiene che il titolo *Tempo* nell'opera del '27 non era sbagliato, bensì insufficiente poiché abbisognava anche del titolo *Spazio*? E, in aggiunta, come avverrebbe questo recupero della spazialità negato da Raciti? La risposta, qui, non può che essere sintetica, giacché esula dal compito di queste righe. Basti dire che dallo scritto heideggeriano su *L'essenza della verità* (1930) in poi opera appunto un recupero della spazialità; in quest'ultimo saggio l'essenza della verità viene riportata alla libertà dell'adeguamento ad una norma, ad un ente assunto come norma; ma la libertà non è posseduta dall'uomo, anzi è piuttosto questa che lo possiede in quanto svelamento dell'ente, apertura originaria che fa accessibile gli enti. Secondo Mazzarella è appunto per questa apertura che è in gioco la spazialità, poiché l'apertura è uno «spazio reso libero da un Aperto»²⁹. In e per questa apertura di cui l'uomo non dispone a piacimento ma che gli è data nello svelamento originario degli enti, l'uomo ex-siste; ma questa ex-sistenza è da chiarirsi meglio poiché se l'esserci è tale perché è sempre in una comprensione dell'essere, l'esistenza allora è questo rapporto esserci-essere. La stessa cura è da ridefinirsi in senso più ampio perché non è più solo cura dell'essere dell'esserci, ma dell'essere in generale, per il quale ne va dell'apertura anche degli enti diversi dall'esserci; perciò, si chiede Mazzarella, come sarà possibile un'esclusione dalla cura degli enti non conformi all'esserci³⁰? Nell'apertura data all'esserci ci sono anche co-originariamente la terra e il cielo, i divini e i mortali. In questa apertura in cui l'essere si eventua (evento che è una donazione) come *Geviert* (quadratura), non basta più la temporalità a definire il senso dell'essere dell'esserci ma deve giocare un ruolo altrettanto importante la spazialità.

Heidegger rintraccia grazie alla poesia di Hölderlin la maniera di stare nello spazio da parte dell'esserci: l'esserci non 'sta' nello spazio, ma lo 'abita' poeticamente; non solo: questa spazialità dell'esserci che ne viene a co-costituire (assieme alla temporalità e in un modo ancora da definirsi meglio) il senso è poetica perché è un 'dono' dell'essere. I mortali (l'esserci nel *Geviert*) abitano gli spazi; lo spazio è ciò che originariamente è reso libero; lo spazio non 'sta' accanto all'uomo, perché se io dico: 'uomo', lo penso già in uno spazio in cui soggiorna nella Quadratura. Lo spazio del mortale è un soggiornare, un abitare poetico che c'è, in quanto l'essere si dà (*Es gibt*) 'generosamente', cioè donandosi. Lo spazio è un abitare la Quadratura come mortali (perché moriamo) ma nella donazione dell'essere che si dà co-originariamente come squadrarsi dei Quattro, ed è questa la poeticità dell'esistere.

Tuttavia, il recupero originario della spazialità deve tradursi in una unitarietà dello spazio e del tempo, altrimenti avremmo solamente lo spazio 'accanto' al tempo. Il tempo non è più solo l'avvenire essente-stato presentante, ma è anche il movimento che arreca e spazializza l'arrecare delle estasi. Il tempo non è più tridimensionale ma è *Zeit-Raum* quadridimensionale: è spazio-libero-del-tempo. Nell'essere che si dà, il tempo si dà nello spazio libero dell'Aperto; questa, in sintesi è la ridefinizione di *Sein und Zeit* (essere e tempo) come *Lichtung und Anwesenheit* (radura e presenza). La Radura è uno spazio libero in cui filtra la luce, come in un bosco uno spazio libero dagli alberi; la presenza è il lasciar essere presente, il far appartenere la presenza in cui si dà essere (*Es gibt Sein*) alla Radura. In questo darsi dell'essere che potrebbe apparire privo di senso, la

²⁷ Ivi, pag. 111.

²⁸ Ivi, pag. 113.

²⁹ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, pag. 100.

³⁰ Cfr., ivi, pag. 103.

conclusione da trarre è esattamente l'opposto, cioè che proprio questa assenza di senso è il senso, ovvero «il senso dell'essere, così inteso, è l'essere del senso: l'apertura stessa di verità, la manifestatività stessa»³¹. L'essere è pensabile solo come evento (*Ereignis*); un evento del quale si può solo dire che si eventua e che in quanto tale c'è, si dà (*Es gibt*). Se questa instaurazione del senso, che è il darsi dell'essere stesso, è 'gratuita' o, meglio, 'generosa' in quanto donarsi³² dell'essere, allora il pensiero dell'essere non è possibile che come ringraziamento: *Denken* come *Danken*.

Ma perché il recupero della spazialità gioca un ruolo così decisivo? È solo per via di un problema di tematizzazione volta alla completezza ontologica? Solo per un'esigenza teoretica? Ma nella prospettiva heideggeriana fino a che punto è possibile svincolare la teoria dalla pratica, o meglio, l'ontologico dall'ontico? Ad avviso di Mazzarella, una delle problematiche di fondo della *Seinsfrage* è proprio data dal chiedersi se l'uomo è pronto per il mondo contemporaneo; ma allora perché queste lunghe ricognizioni sulla spazialità nel pensiero heideggeriano? Forse che nella spazialità come abitare poetico è in gioco molto di più che una, per altro complessa, ricollocazione teoretica dello spazio?

In realtà, si tratta di ridefinire il modo di abitare lo spazio. La questione è se il dimorare dell'uomo nell'epoca della tecnica sia pensato in maniera essenziale. Ma, secondo Heidegger, la dimora dell'essere dei mortali è il linguaggio. Occorre dunque una ridefinizione del linguaggio come dimora dell'essere dei mortali: il linguaggio è *logos*, la dimora è *oikos*: dunque una 'ecologia' che non significa «recupero del naturale a partire da un disgusto metropolitano»³³; ma una ecologia che parli di un *ethos* come soggiorno umano di cui l'uomo si fa carico in quanto mortale e perciò finito. Nell'epoca della tecnica una 'ecologia' significa ripensare l'unicità, l'unitarietà dell'esserci già frantumata dalla definizione che lo vede come *animal rationale* e che oppone la storicità dell'esserci alla 'natura'. Dunque «si tratta di recuperare l'unitarietà essenziale dell'uomo come esserci ontico-ontologico»³⁴. L'abitare poetico dell'uomo si dà solo mantenendosi nella 'grazia' (*caris*) o 'amicizia' che sola permette alla tecnica di non travalicare i limiti appropriandosi di ogni risorsa e disponendone indiscriminatamente. Questa tecnica arriverebbe al prodursi da sé anche dell'umano, cancellandone la finitezza e, con ciò, distruggendolo poiché lo priverebbe della sua essenza gettata e finita. L'isolamento metafisico deve essere ripensato, poiché la finitezza dell'uomo che abita poeticamente, del mortale, è storica ed esistenziale: l'esserci non si dà mai privo di radici storiche; al contrario si dà in una linguisticità in cui ci sono già sempre gli altri nella maniera del con-esserci e del co-abitare. Un pensiero che isola l'esserci, come fanno il pensiero metafisico e la tecnica, è un pensiero che fa insorgere i soggiornanti (i quali dovrebbero invece essere grati già solo per ex-sistere) gli uni contro gli altri, perché nella giustizia anassimandrea dei via via essenti-presenti (cioè degli enti che sorgono e passano) l'esserci deve farsi carico di questa essenziale finitezza. Una finitezza radicale, tale da fare affermare a Mazzarella che «anche l'essere è finito, giacché si dà a sé, "per necessità necessitata" da sé stesso, nel "varco" della finitezza dell'esser-ci»³⁵. Rimuovere una tale finitezza è la dismisura, l'eccesso che, in definitiva, scompone l'unità originaria del mondo, sintesi originaria del com-porsi di uomo ed essere³⁶.

Dunque l'esito della *Seinsfrage* si rivela come una proposta di un *ethos* ecologico per un'epoca in cui, come diceva E. Jünger, «non si tratta più di questioni nazionalistiche né della delimitazione di grandi spazi. Si tratta del pianeta in generale»³⁷.

Il rischio finale paventato da Mazzarella è che per uscire da questa epoca tecnica, epoca contrassegnata dal nichilismo, il funambolo nietzscheano cada giù tra la folla ottusa che non

³¹ Ivi, pag. 124.

³² Donarsi che a questo punto potrebbe scriversi: d(on)arsi.

³³ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., pag. 324.

³⁴ Ivi, pag. 325.

³⁵ Ivi, pag. 330.

³⁶ Cfr., ivi, pag. 333.

³⁷ E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1998, pag. 81.

capisce il significato della caduta. Ma è, a mio avviso, un rischio che il pensiero deve essere disposto a correre, anche nell'incuranza del 'traffico' quotidiano.

Qui basti questo. Tuttavia, la temporalità è ancora, per quel che ci riguarda, da tematizzarsi nella sua originarietà e nel suo essere senso dell'esserci.

4.3. *Il senso dell'essere dell'esserci*

Abbiamo riferito di come la morte sia il fenomeno a partire dal quale deve essere mostrata la temporalità dell'esserci. Adesso bisogna ripetere quanto esposto precedentemente per far vedere come la temporalità costituisca il senso dell'essere dell'esserci.

Le domande dalle quali dobbiamo partire sono le seguenti: cosa vuol dire l'averne ognora la propria morte? Può forse voler dire che io l'ho accanto come adesso ho accanto, che so, questa sedia, questo letto, questa persona? O forse l'ho ognora nel senso che è un mio costante pensiero: "Sto morendo, devo morire, da un momento all'altro non sarò più"? Oppure l'ho ognora come un mio possesso, di modo che posso disporre nella mia vita e nel mio pensare a mio piacimento? Heidegger, sin dalla conferenza del 1924, dice che l'averne ognora la propria morte «è un precorrimiento dell'esserci che va al suo non più quale possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza»³⁸. Ancora: cosa vuol dire? Precorro la mia morte col fatto di uccidermi? Evidentemente no, come abbiamo già mostrato, dacché se mi uccidessi lascerei cadere la possibilità, portandola a realtà. Ma allora? Ognuno, nella quotidianità, sa che deve morire, ma per lo più non ci pensa. La scoperta che porta all'autenticità è sapere la morte come il non più di me stesso: pure nella verbosità più assoluta, nel mezzo della gloria quotidiana questo non più può spaesare l'esserci. Procediamo con ordine: «il non più non è un evento né una vicenda che capitò nella mia esistenza. È appunto il suo non più»³⁹. Ora, questo non più non è un "che cosa", poiché se così fosse sarebbe un evento tra gli altri; piuttosto è il "come" autentico del mio esserci. Nel suo non più, l'esserci stesso diventa visibile nel suo "come", ma il momento decisivo, che altrimenti il precorrere sarebbe vuoto e si risolverebbe al mero pensare la morte, è che quanto più il precorre è serio, tanto più «in questo correre l'esserci viene rigettato nel suo esserci-ancora»⁴⁰. Così, anche la quotidianità viene riscoperta nel suo "come": ogni programmazione, ogni affaccendarsi ed industriarsi, ogni "che cosa" viene riportato nel suo "come"; quasi che adesso, a dispetto della "quantità" di ciò che si fa, si mettesse in risalto la "qualità", che in definitiva è la qualità dell'esistenza. L'anticipare (o precorrere) permette all'esserci di essere autenticamente presso di sé: tale precorrere è «il futuro unico e autentico del proprio esserci»⁴¹. Ora, abbiamo detto come l'esserci anticipa la propria morte presentandola e con ciò si riporta al proprio essente-stato; in questa decisione per il più proprio essere è già mostrato il senso ontologico della cura: la decisione che si progetta è l'essere-avanti-a-sé; riportandosi al proprio essente-stato, l'esserci si scopre angosciosamente gettato; infine, l'esserci autenticamente deciso può richiamarsi dalla deiezione dell'esser-presso: l'esserci è la temporalità intesa come avvenire essente-stato presentante; e con ciò è messa in chiaro anche la struttura formale della cura quale l'abbiamo precedentemente riportata. La temporalità dell'esserci è pertanto non solo differente dal quotidiano "scorrere" del tempo che procede dal passato al futuro, ma è, pure in questo caso diversamente dalle concezioni ordinarie, anche finita, dacché l'esserci è costitutivamente finito. Tuttavia la finitezza dell'esserci non è data solo dalla morte. L'esserci esiste finitamente anche perché già sempre gettato in un mondo; nondimeno, se la morte è tematizzata più diffusamente rispetto all'altra "fine" dell'esserci, ossia la nascita, ciò è perché è solo l'essere-per-la-morte

³⁸ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., pag. 37.

³⁹ Ivi, pag. 38.

⁴⁰ Ivi, pag. 39.

⁴¹ Ivi, pag. 40.

autentico che permette l'assunzione autentica del proprio essere-stato, della gettatezza e dell'esserci come quell'ente che esiste "tra" la nascita e la morte.

Nel precorrimento si svela la pienezza della struttura temporale dell'esserci, poiché è solo con il precorrere che l'esserci è il suo futuro in modo da ritornare sul suo passato e sul suo presente. Già qui emerge che il futuro è il fenomeno fondamentale del tempo e che l'esserci non è nel tempo ma che è il proprio tempo, precisamente perché l'esserci autentico è questo precorrimento che ritorna indietro sul passato e sul presente: in questo movimento dal futuro agli altri modi del tempo c'è il tutto temporale che è l'esserci, cioè il fatto che l'esserci è la temporalità. Il modo del precorrere, tuttavia, non chiede il "quando" della fine dell'esserci o il "quanto-a-lungo-ancora", poiché questi chiedono del non-ancora-non-più, del "quanto ancora mi resta da vivere", e vogliono togliere l'indeterminatezza del non più; invece «il precorrere coglie il non più come la possibilità autentica di ogni attimo, come ciò che ora è certo. L'essere futuro come possibilità dell'esserci, in quanto quest'ultimo di volta in volta è, dà tempo poiché è il tempo stesso»⁴². La domanda relativa al "quando" o al "quanto-ancora-a-lungo" chiede della quantità, di quanto ancora mi rimane come presente: di nuovo di un "che cosa", fuggendo dinanzi al "come". D'altra parte anche la misurazione dell'orologio chiede del presente dicendo: "ora"; nessun orologio indica il futuro. Come abbiamo visto, il tempo inautentico, il tempo misurato è contraddistinto dalla irreversibilità proprio perché, misurando, interpreta il tempo come presente, il passato come non-più-presente, il futuro come non-ancora-presente: «il passato è irrecuperabile, il futuro indeterminato»⁴³. La gravidanza del "come", invece, scardina l'irrecuperabilità del passato: «nell'essere futuro l'esserci è il suo passato e ad esso ritorna nel 'come'. Il modo del ritornare è tra l'altro la coscienza.. Solo il 'come' è ripetibile»⁴⁴. Ovviamente il "che cosa" va irrimediabilmente perduto; tuttavia, almeno ne *Il concetto di tempo*, la coscienza si rivela come ciò in cui un passato è recuperabile, precisamente il passato del "come" reso possibile dal precorrimento. Di più non si può chiedere, anche perché il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro che preclude lo smarrirsi in un inautentico irrecuperabile "che cosa".

Abbiamo, dunque, visto come la temporalità rende possibile l'unità dell'avanti-a-sé, dell'essere-già e dell'esser-presso, cioè dell'esistenzialità, dell'effettività e della deiezione. Anche qui, non ha luogo nessuna composizione, poiché la temporalità non è ente: essa non è, ma si *temporalizza*. Essa, pur essendo un fenomeno unitario, tuttavia scaturisce autenticamente dalla decisione anticipatrice, cioè dall'avvenire autentico in quanto auto-progettantesi; per questo Heidegger dice che «*il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire*»⁴⁵.

La temporalità deve essere mostrata nel suo temporalizzarsi e nella sua finitezza. Bisogna allora dire la temporalità è estatica e le sue estasi (ciò che per il loro movimento che le riporta l'una all'altra sono l'originario "fuori di sé") sono l'avvenire, l'esser-stato e la presentazione. Alla sua estaticità appartiene uno schema orizzontale: l'orizzonte è ciò per cui ogni estasi possiede una preliminare direzione, ciò per cui ogni estasi è aperta in un determinato modo; ma ogni apertura, in quanto direzionata possiede un verso-dove, precisamente l'a-venire è *l'in vista di*, l'essere-stato è il *davanti-a-che*, infine la presentazione è il *per*. Ma la temporalità, Heidegger tiene a ribadirlo, non è qualcosa di fisso, che frammenta l'esserci in una serie di istantanee immobili e discontinue; anzi, al contrario: innanzi tutto perché la finitezza costitutiva, cioè l'angosciante gettatezza che si progetta per il tacito essere-per-la-morte, è di volta in volta: sarebbe a dire che l'esserci non è gettato una volta e per tutte; al contrario, la gettatezza è di volta in volta, l'esserci è già sempre gettato e lo è in ogni momento; in aggiunta, ancora contro la fissità dell'esistenza, la continuità della vita è data dalla storicità costitutiva dell'esserci, storicità fondata sulla temporalità originaria: dacché solamente la decisione anticipatrice permette di assumere il proprio essere-gettato,

⁴² Ivi, pag. 41.

⁴³ Ivi, pag. 45.

⁴⁴ Ivi, pag. 47.

⁴⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 395.

l'essente-stato che ci "tramanda" la nostra "eredità". Se la gettatezza costituisce il "ci" dell'esserci come situazione emotiva per cui l'esserci è già sempre nel mondo in questa o in quella tonalità affettiva, e se tutto questo è il passato dell'esserci, allora il passato e la storicità dell'esserci sono strettamente connessi al progetto in quanto assunzione della decisione anticipatrice (futuro) e dispersione deiettiva (presente). In linguaggio non heideggeriano ciò significa che il proprio passato, la propria storia e la continuità della nostra vita ci sono date (le "ereditiamo") solo a partire dall'assunzione della temporalità autentica. Le indagini heideggeriane sulla temporalità mostrano come la storicità è anch'essa da pensarsi in riferimento alla temporalità e dunque alla finitezza; siamo in una prospettiva molto diversa, ad esempio, dallo storicismo. Ad avviso di Vattimo, che spesso ribadisce l'estraneità di Heidegger dallo storicismo, «non è un caso che le più coerenti filosofie storiciste non riescano ad assegnare un senso qualunque alla morte»⁴⁶; al contrario è proprio l'essere-per-la-morte che, aprendo la comprensione della temporalità autentica, rende possibile la storicità finita dell'esserci. Questo ente che noi stessi sempre siamo non è semplicemente frutto di quanto è stato; ma la stessa storicità è parte di quel movimento temporale delle estasi (cioè la temporalità come avvenire essente-stato presentante).

La temporalità, dunque, si temporalizza a partire dal futuro aperto dalla decisione anticipatrice; con ciò il futuro acquista una sorta di primato rispetto alle altre estasi temporali e rende escatologica la struttura del tempo, nel duplice senso per cui, in primo luogo, le altre dimensioni del tempo si temporalizzano a partire dal futuro e, inoltre, proprio questo futuro finito mette in crisi la concezione quotidiana del tempo. Pensarsi, invece, dispersi e frammentati nelle miriadi possibilità che di volta in volta siamo, fa nascere un falso bisogno di ritrovarsi e ricompattarsi. In realtà, invece, è l'esserci stesso ad essere "esteso" in quanto tempo esso stesso ed in quanto, ancora una volta, può decidere della propria esistenza autentica.

A questo proposito la conferenza su *Il concetto di tempo* ha mostrato l'inautenticità di ogni "che cosa" riguardo al chiedere sull'esserci. La ricaduta è notevole e decisiva: la domanda intorno al tempo si è così trasformata: "che cos'è il tempo?" è diventata: «chi è il tempo?»⁴⁷. Come il contare il numero delle sillabe non dà il sapore del verso, così il misurare il tempo non rivela nulla dell'essere dell'esserci. La domanda: "chi è il tempo?" rivela la serietà dell'argomento. «L'esserci è il tempo, il tempo è temporale. L'esserci non è il tempo, ma la temporalità»⁴⁸. La temporalità dell'esserci lo pone nel precorrimiento (o anticipazione) del non più; nel precorrere io sono il tempo in senso autentico perché sono il mio tempo; la temporalità è il mio tempo: «il tempo è privo di senso; il tempo è temporale»⁴⁹. Tutto si è fatto serio. Il precorrimiento, quindi, mi porta nell'autenticità e nell'unicità del mio esserci di volta in volta, una unicità che non mi scopre un'esistenza eccezionale ma «demolisce ogni pretesa di fare eccezioni»⁵⁰. Il "come" è l'unicità dell'esserci; ogni differenza del "che cosa" dilegua con la morte. Nessuno è privilegiato e tuttavia ciascuno ha il suo unico non più. Con la domanda: "sono io il mio tempo?", davvero tutto si è fatto serio. Accedendo così all'esserci ed al tempo, l'esserci si rivela come problematicità⁵¹; una problematicità di cui l'esserci può decidere nel "come" autentico del suo precorrimiento del non più, col movimento che, dal futuro autentico, autenticamente lo riporta al presente e ad un recuperabile passato.

Per di più, l'esserci che autenticamente è il proprio tempo, non "perde" tempo; egli ha sempre tempo. Anche se il "perdere" o "l'aver" tempo sono parimenti fondati sulla temporalità originaria dell'esserci, l'esistenza inautentica, come abbiamo discusso, comprende il tempo in maniera inautentica, come una seria infinita di punti "ora". Heidegger giustamente chiede: «perché diciamo che il tempo *passa* e non diciamo con *uguale* accentuazione che *sorge*?»⁵². L'esserci, in

⁴⁶ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., pag. 41.

⁴⁷ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., pag. 50.

⁴⁸ Ivi, pag. 49.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Cfr. ivi, pag. 50.

⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 508.

realtà, dice che il tempo passa perché fa “esperienza” di non poter mai fermarlo; tuttavia questa esperienza nasce dal proposito di voler fermare il tempo e da una sua comprensione inautentica: l’esistenza inautentica aspetta gli attimi che passano e cadono nell’oblio; l’esserci ha un’esperienza fuggitiva del tempo, ma ciò trova il suo fondamento sul fatto che l’esserci ha una conoscenza fuggitiva della morte. Anche, qui, l’esser-per-la-morte tacito ed angoscioso, apre il tempo autentico: «poiché in ogni discorso sul passare del tempo la morte rimane nascosta, il tempo si presenta come un passare “in sé”»⁵³.

Dunque, riassumendo, l’autentico essere-per-la morte, che lascia essere la morte come possibilità certa ed indeterminata, la anticipa decidendo tacitamente ed angosciosamente del progetto gettato che è l’esserci. Questa dimensione autentica che anticipa è il futuro autenticamente ontologico dell’esserci, cioè l’a-venire, che ritorna sull’essente stato (passato), che si configura come il “che è” della gettatezza dell’esserci, e autenticamente lo riporta all’esser-preso (presente). La temporalità è così formalmente strutturata. Essa si rivela come il senso dell’esserci, cioè come ciò che rende accessibile la comprensione di qualcosa, ciò in base a cui la comprensione dell’esistere, dell’essere dell’esserci è stata compiuta. Ma la temporalità dell’esserci, stiamo parlando sempre di *Zeitlichkeit*, viene a configurarsi in *Essere e tempo* sia come senso, cioè come ciò che rende comprensibile l’essere dell’esserci, che anche come maturarsi effettivo dell’esserci, cioè, nelle parole di Fabris, essa è «sia la condizione di possibilità della comprensione dell’esistenza, sia la struttura che sorregge e motiva il dinamismo insito nel poter-essere dell’esserci»⁵⁴.

Dobbiamo dunque chiederci: cosa è il senso? Perché e cosa significa che la temporalità è il senso dell’esserci? Per quello che abbiamo detto e se «il senso viene definito da Heidegger [...] come “un esistenziale dell’esserci”, e se la temporalità è il senso dell’essere dell’esserci, allora la “temporalità” stessa rappresenta [...] l’esistenziale per eccellenza, il senso di tutti gli esistenziali, a cui fornisce la loro struttura modale ontologico-trascendentale»⁵⁵.

Se è vero, dunque, che il pensiero heideggeriano ha avuto il compito ed il merito di «portare alla luce ciò che la lunga tradizione metafisica del pensiero occidentale ha rimosso, [cioè] l’enigma perturbante del tempo»⁵⁶, pare anche vero che l’intrecciarsi dei motivi ermeneutico-esistenziali (che spinsero il giovane Heidegger a pensare una ermeneutica della effettività che non trascurasse l’aspetto concretamente temporale-storico) e ontologico-trascententali (che servono ad una fondazione temporale della comprensione) debba essere meglio indagato, al fine non solo di elaborare a svantaggio della trascendentalità, come suggerito da Dreon nel suo *Esperienza e tempo*, una ‘logica ermeneutica’; ma forse e soprattutto il fine è quello di capire se la coesistenza dei suddetti motivi non sia solo possibile ma sia una necessità; oppure se questa necessità non sia altro che un residuo metafisico-cristiano.

Nell’arco di tempo che va dai primi anni venti fino a quelli della pubblicazione di *Essere e tempo*, avvenuta nel 1927, sono, infatti, due i modi in cui Heidegger intende la temporalità: dapprima la temporalità è intesa come la struttura della comprensione della vita a partire da se stessa per mezzo di una ermeneutica della effettività che ne sappia cogliere il carattere sempre in mutamento, aperto alle possibilità e perciò storico non nel senso della scienza storica, ma, appunto, della temporalità. Questo è quanto abbiamo visto emergere soprattutto dal confronto con l’esperienza proto-cristiana e con la fenomenologia husserliana. In seguito, invece, a partire da alcune pagine della seconda sezione della prima parte di *Sein und Zeit*, la stessa temporalità sarà considerata come l’a priori trascendentale che in qualche modo apre il mondo e lo rende comprensibile, venendo così a configurarsi come qualcosa di puro che esula dall’esperienza effettiva della vita. Dreon giustamente nota che intendere la temporalità in maniera ontologico-trascententale significa porla fuori dalla «situazionalità dell’esperienza, dall’interpretazione

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2005, pag. 169, nota 17.

⁵⁵ Ivi, pag. 226.

⁵⁶ M. Ruggenini, in R. Dreon, *Esperienza e tempo*, cit., pag. 7.

significativa che era stata intesa come non separabile da un certo contesto, ma interdipendente da esso»⁵⁷.

Nella seconda sezione di *Essere e tempo*, dunque, la temporalità come possibilità di ogni comprensione, cioè la temporalità intesa in maniera ontologico-trascendentale, convive, se non addirittura prende il sopravvento con la temporalità intesa in un senso ermeneutico-esistenziale, anche se questa coesistenza, o meglio una valutazione delle difficoltà che questa coesistenza comporta «sembra completamente assente nell'opera di Heidegger»⁵⁸. La temporalità trascendentale implicherebbe infatti, secondo Dreon, un ritorno indietro rispetto a quanto l'ermeneutica dell'effettività aveva guadagnato nei confronti della fenomenologia; ciò che andrebbe perduto sarebbe la circolarità dell'ermeneutica che stava nella co-appartenenza di conoscente e conosciuto e nel darsi della conoscenza in maniera 'impura', cioè in un contesto nel quale giocano pre-giudizi, pre-comprensioni ed aspettative; la trascendentalità del tempo farebbe del tempo stesso un *a priori* puro, non 'contaminato' dal mondo, che garantisce, sì, dal cadere nel relativismo o nello psicologismo, ma che perde l'effettività della comprensione ermeneutica. Se la temporalità è la condizione di ogni rapportarsi all'essere e quindi all'ente, allora «l'asimmetria [che a questo punto se non rompe, almeno distorce il circolo ermeneutico] riguarda il fatto che la condizione è ora, per così dire, un *a priori* del gioco, si situa prima, o meglio fuori di esso, descrivendolo, non è in gioco nelle situazioni mondane, tra le cure che rende possibili»⁵⁹.

Ma il fatto che la temporalità sia la condizione di ogni possibile rapportarsi all'essere e quindi agli enti è da riconnettersi alla questione circa il senso. A questo proposito, ad esempio, Fabris sostiene che *Essere e tempo*, anche a causa della problematicità con la quale viene affrontata la questione fondamentale del senso, è da inserirsi «nell'orizzonte del secolo ventesimo dell'era cristiana»⁶⁰. Il senso, infatti, è per Heidegger ciò in cui la comprensione di qualcosa si mantiene senza però venire in luce tematicamente; il senso è il presupposto, il già sempre in qualche maniera noto, quella comprensione preliminare che permette l'articolarsi della comprensione di qualcosa. Esso è instaurato dall'essere nel suo darsi temporale. Ma la domanda che porta alle conclusioni di Fabris (cioè che *Essere e tempo* sia da inserirsi nell'orizzonte del cristianesimo) è questa: qual è il senso del senso? Cioè, quando o in cosa si arresta il domandare che richiede il fondamento del senso? Procedendo in questo modo, tuttavia, si giunge ad un regresso all'infinito nel quale l'interrogare non trova appagamento se non in una direzione, cioè quella del dogma fideistico che pone Dio quale senso ultimo ed insondabile. L'essere heideggeriano nella sua struttura temporale agli occhi di Fabris «non ha esso stesso senso, bensì semplicemente si dà»⁶¹. Starebbe dunque in questa effettività dell'essere, cioè nel suo darsi senza ultima radicale ragione, il residuo del cristianesimo di cui riferivamo prima. Proprio il fatto che *Essere e tempo* si interrompa con le domande relative al senso dell'essere sarebbe dunque il sintomo di una non fuoriuscita (o comunque del suo tentativo fallito) dall'ottica cristiana⁶².

Ma qual è il senso del tempo? Cos'è, cioè, che permette di comprendere il senso che è la temporalità? Paradossalmente, si potrebbe dire con John Sallis, il tempo non ha senso⁶³. Questo perché il senso è ciò in base a cui si possono comprendere i significati; chiedere qual è il senso del tempo rimanderebbe ad un ulteriore senso che lo farebbe comprendere; il tempo dunque non *ha* senso; piuttosto *è* senso. Ma il tempo è anche l'orizzonte in base al quale comprendere l'essere; ed il tempo è anche, dacché non può essere compreso, il senso che rende possibile ogni comprensione. Il senso ha due determinazioni: è ciò-rispetto-a-cui il progetto viene compreso nella direzione di ciò che è progettato ed è anche ciò che rende possibile quel che è progettato. Si tratta, allora, di delucidare il senso ontologico della struttura formale della cura, cioè della struttura

⁵⁷ R. Dreon, *Esperienza e tempo*, cit., pag. 194.

⁵⁸ Ivi, pag. 143.

⁵⁹ Ivi, pag. 168.

⁶⁰ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., pag. 209.

⁶¹ Ivi, pag. 207.

⁶² Questo almeno, secondo Fabris, per quanto riguarda il pensiero di Heidegger fino ad *Essere e tempo*.

⁶³ Cfr., J. Sallis, in *Heidegger oggi*, cit., pag. 68.

unitaria, però internamente articolata, dell'esserci. Ma questo senso non è qualcosa che all'esserci provenga dal di fuori: l'esserci stesso in qualche modo lo è. Sappiamo come il senso della cura, tramite la decisione anticipatrice, venga rintracciato nella temporalità che è avvenire essente-stato presentante. Però ora si deve chiedere, dacché il senso della cura, la temporalità, rende comprensibile l'esserci, cosa è questa temporalità. Essa non è un ente; essa anzi non è, ma si temporalizza; certo, si dice che la temporalità è questo o quello, ma tale è dovrà essere chiarito quando si sarà tematizzato l'essere in generale (cosa che doveva avvenire nelle terza sezione di *Sein und Zeit*). Ma nella conferenza *Il concetto di tempo* Heidegger ha detto che l'esserci è tempo e il tempo è esserci; allora anche l'esserci è temporalizzarsi: «non è come se il *Dasein* prima fosse e poi si temporalizzasse»⁶⁴. A questo punto possiamo porci con Sallis alcuni giusti interrogativi: se l'esserci è la temporalità e se la temporalità non è un ente, allora come si fa a dire che l'esserci è quell'ente che noi stessi sempre siamo? Come può l'esserci essere il senso dell'essere dell'esserci? Qual è il senso del senso se l'esserci è il senso del tempo? Sallis non può fare altro che rimpiangere la mancata stesura della terza sezione che a suo avviso avrebbe risolto tali interrogativi, chiarendo il significato generale di quello 'è' che crea tanti problemi. Ad avviso di Sallis si deve solo concludere che è in gioco una circolarità del senso del tempo, che rende possibile ogni comprensione ma che non può essere compresa.

Tuttavia resta da spiegare che cosa vuol dire per l'esserci che la temporalità sia il senso ontologico della cura; cioè cosa voglia dire per la peculiarità di questo ente ontico-ontologico che il senso è la temporalità. Per chiarire questo può venirci in aiuto Aldo Masullo che, in *Heidegger oggi*, distingue tra esperienza (*empeiria, experientia, Erfahrung*) e vissuto (*pathos, affectio, Erlebnis*). A questa distinzione corrisponde, rispettivamente, quella tra significato e senso. L'esperienza può farci comprendere un significato; invece un senso può solo essere vissuto mettendo capo all'affettività. Ad avviso di Masullo il pensiero di Heidegger vuole porre l'accento sulla paticità, ovvero sui vissuti emotivi che soli permettono di accedere al senso, di contro alla fenomenologia che occupandosi solo dei significati non sarebbe patica. Pur con tutto ciò, sostiene Masullo, il progetto heideggeriano fallisce perché la paticità è posta solo 'accanto' all'esserci; ossia, Heidegger non considera il vissuto dell'uomo in carne ed ossa, dacché «è la carnalità dell'uomo a rendere patica la comprensione»⁶⁵. Ebbene, è vero che il tema del corpo è poco trattato in *Essere e tempo*, ma a mio avviso trattare il corpo sarebbe stato come trattare la mente o il problema corpo-mente, quando invece Heidegger dice espressamente che queste tematiche non gli interessano nella misura in cui non rendono conto dell'essere dell'esserci. L'esserci è essere-nel-mondo; l'esserci, che è mio di volta in volta, che io sempre sono e che dunque non è come vorrebbe Masullo «solo un tratto, cioè il modo di rapportarsi alle cose nell'esperienza comune»⁶⁶; l'esserci, perciò, non è un mio tratto che si rapporta alle cose, ma sono io che mi rapporto alle cose; il problematico è come io possa rapportarmi a queste cose ed a me stesso; chiedere ciò che rende possibile, ovviamente non gnoseologicamente ma ontologicamente, questo mio rapportarmi alle cose. Questo allora è il senso. La paticità, che a questo punto sarebbe sinonimo di ermeneutica dell'effettività, ci sta tutta in quanto non solo il problema del corpo non è posto, ma non sussiste più nei termini della metafisica. Dunque il problema mente-corpo è estraneo all'analitica esistenziale perché non rende conto dell'essenza dell'esserci, cioè della sua esistenza; non è che l'esserci prima esiste e poi ha un corpo o una mente o un'anima; ma l'esserci, esistendo, è in-un-mondo come esserci, cioè esistendo nella differenza ontologica: l'esserci è esserci: né corpo, né anima, tanto meno unione misteriosa di anima e corpo. La paticità è tutta in questa interezza dell'esserci. Solo se esiste uno sdoppiamento tra anima e corpo o tra esserci e corpo la paticità può andare perduta. Il problema è, come dicevo, capire ciò che rende possibile il rapportarsi alle cose; ciò che rende possibile comprendere i significati. Ebbene, il senso è la temporalità; a questo punto anche il tempo ha una sua paticità, dacché si accede alla temporalità solo perché l'esserci è un

⁶⁴ Ivi, pag. 80.

⁶⁵ A. Masullo, in *Heidegger oggi*, cit., pag. 49.

⁶⁶ Ivi, pag. 50.

essere-per-la-morte. Di nuovo Masullo dice che non è l'essenza dell'uomo ad essere mortale e a sapere di esserlo, ma l'uomo in carne ed ossa⁶⁷; però, stando a quello che ho detto prima, distinguere tra l'essenza dell'uomo e l'uomo in carne ed ossa non avrebbe senso nella visione heideggeriana e con ciò il tempo ritrova la propria angosciante paticità. Solo per questo, dunque, perché la temporalità è patica, essa può essere il senso dell'esserci; altrimenti sarebbe solo un'esperienza accanto ad altre, carica di significati sì, ma priva di senso.

⁶⁷ Ivi, pag. 57.

5. Conclusione

Le tre parole indicate dal titolo del presente lavoro possono adesso trovare la loro compiuta formulazione: l'esistenza è tale perché il tempo le dà senso. L'uomo che si sa mortale, questo ente particolare che esiste come esserci, ha dunque concretamente scoperto il suo senso nell'assunzione della propria finitezza. Se l'ermeneutica dell'effettività mirava a comprendere la vita a partire dalla vita stessa nel suo maturarsi; se l'esistenza deve essere indagata innanzi tutto a partire dall'esistere effettivo, allora l'onticità dell'essere-per-la-morte ha compiutamente realizzato la concretezza del progetto heideggeriano pur non escludendo, anzi fondando in questa maniera l'ontologia. Che l'analisi abbia, in fondo, radici esistive significa che l'effettività non è mai persa di vista. Per questo la domanda del nulla dell'esserci, domanda che ritorna a caricare di senso il quotidiano essere-nel-mondo, ha rivelato che l'esserci è onticamente ed ontologicamente il proprio tempo.

Inoltre, intendere l'esserci come un ente ontico-ontologico e coglierne la struttura temporalmente unitaria significa anche non separare la comprensione (intesa come un esistenziale) dall'esistere effettivo. Infatti, solo una concezione dualista o pluralista dell'essere dell'esserci può sostenere che ci possa essere comprensione autentica a partire da un'esistenza inautentica. Invece abbiamo visto come l'esserci esiste inautenticamente se inautenticamente si rapporta anche a una sola delle estasi della temporalità; di conseguenza, l'autenticità dell'esserci, e perciò anche una comprensione autentica, è possibile solo se questi si rapporta autenticamente alla temporalità. Ovviamente anche questa non vuole essere un'osservazione in qualche modo "giudicante", quasi che chi non visse in un certo modo non potrebbe comprendere nulla. Tuttavia, separando comprensione ed esistenza si cadrebbe di nuovo in una contrapposizione tra teoria e prassi, perdendo quanto guadagnato dall'analitica esistenziale: la totalità unitaria dell'esserci temporale.

Rimane però un'altra questione: se la temporalità è strettamente connessa all'inquietudine dell'esserci che vive dinamicamente e calato "nella" storia, non altrettanto chiara appare la connessione della temporalità stessa e dell'essere che tradizionalmente è concepito come la staticità della presenza. Bene, a parte il fatto che considerare l'essere come una semplice presenza è per Heidegger l'errore fondamentale della metafisica, Fabris dimostra come l'impianto logico dello stesso *Sein und Zeit* necessiti del tempo come termine senza il quale non si dà relazione tra essere e esserci. Infatti, la condizione per cui l'esserci può rapportarsi a ciò che è, cioè qualunque altro ente compreso se stesso, è l'essere stesso, dacché la comprensione che in qualche modo l'esserci ha già da sempre dell'essere costituisce quella pre-comprensione che apre il mondo e fa accessibili gli enti nel loro essere. Ma in che modo l'esserci si rapporta all'essere? Come è possibile questo rapporto? Qual è quel termine che «vuole porre a tema la stessa condizione di possibilità di ogni rapporto (l'essere, appunto)»¹? Tale termine che costituisce la possibilità del rapporto dell'esserci e dell'essere è il tempo. Ma la domanda, nota Fabris, potrebbe ancora riproporsi: dacché il tempo così inteso, nella sua struttura che si temporalizza e rende possibile il rapporto all'essere e quindi la comprensione degli enti, è il senso dell'essere, allora ci si potrebbe chiedere, nuovamente, quale sia il senso del senso. Quest'altra domanda, tuttavia, non trova ulteriori spiegazioni perché è in un certo senso mal posta, dato che il tempo non è qualcosa di separato dall'essere (il che richiederebbe ancora un altro termine che li rapporti e così via, secondo l'argomento del "terzo uomo"), ma il tempo costituisce intimamente l'essere: «l'essere, infatti, è propriamente temporale, il che vuol dire che esso risulta caratterizzato da un'intrinseca dinamicità»². Dunque se l'essere stesso è qualcosa di dinamico, se l'essere determina l'ente in quanto ente, se la dinamicità costituisce la struttura ultima di tutti i concetti fondamentali che Heidegger prende in analisi, allora la temporalità è un'interpretazione necessaria. Ma se di temporalità si tratta, essa non può essere pensata, come dicevamo, come qualcosa nella quale i fenomeni o anche l'esserci o l'essere stesso stanno; ossia questi non stanno semplicemente "nel" tempo quale contenitore astratto che li racchiuda e guidi; e neanche la temporalità dell'esserci può essere pensata come la stessa della temporalità dell'essere; è

¹ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger*, cit., pag. 36.

² Ivi, pag. 37.

ben vero che entrambe le forme di temporalità non sono il tempo concepito dalla tradizione filosofica o dalla fisica o dalla quotidianità misurante, ma essi hanno bisogno di essere differenziati. La temporalità dell'esserci è resa da Heidegger con il tedesco *Zeitlichkeit*, ed indica «il modo in cui l'esistenza dell'esserci si struttura e può essere interpretata»³; invece la temporalità dell'essere è *Temporalität*, ed esprime «il carattere dinamico dell'essere assolutamente inteso»⁴.

La domanda fondamentale che concerne il rapporto essere-tempo trova allora, almeno all'altezza dell'opera del '27, la risposta che l'essere non è il tempo, né è nel tempo; la temporalità esiste come temporalizzarsi delle tre estasi temporali ed è una apertura che illumina. L'essere dunque si dà come evento che si temporalizza. Ma nell'essere che si dà, l'esserci si scopre temporale. Propriamente questa scoperta è un dono che regala senso, perché l'esserci si trova in-un-mondo prendendo e avendo cura. Se non ci fosse il tempo, che illumina il darsi dell'essere, davvero l'esserci sarebbe isolato e potrebbe fondare la propria esistenza solo su se stesso. Allora il sapersi parte di un tutto temporale, di un essere che temporalizzandosi si appropria dell'esistenza, regala un senso. La nullità stessa dell'angosciante essere-nel-mondo dilegua proprio quando è svelata. Nel sapersi mortale l'esserci esiste, non è più “nel” tempo ma è il tempo stesso.

Ogni poesia, ogni filosofia, ogni esaltazione ed ebbrezza dell'esistere, come pure ogni dolorosa lacerazione; ognuna, dunque, di queste meravigliose particolarità dell'ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso, sono delle possibilità schiuse dall'essere-per-la-morte. Come sapeva Borges, «la morte (o la sua allusione) rende preziosi e patetici gli uomini. Questi commuovono per la loro condizione di fantasmi; ogni atto che compiono può essere l'ultimo; non c'è volto che non sia sul punto di cancellarsi come il volto d'un sogno»⁵.

Con la temporalità che rende unitario l'essere del mortale scompare ogni frammentazione dell'esserci e della sua esistenza: la filosofia, il dolore, il patetico, l'elegiaco, la scienza e quant'altro rientrano nella tragicità dell'esistere temporale.

Dopo *Essere e tempo*, si pone la questione se, dato che c'è verità solo in quanto c'è esserci, sia l'esserci che apre l'essere e se il darsi di questo dipenda da quello. Se così fosse, tuttavia, non avrebbe senso considerare *Sein und Zeit* come un libro incompiuto; la stessa *Zeitlichkeit* sarebbe anche il luogo di produzione della *Temporalität* e l'ulteriore cammino del pensiero heideggeriano non solo sarebbe una 'svolta' a tutti gli effetti, ma anche contraddirebbe l'analitica esistenziale. Invece, come fa notare Vattimo, il procedere heideggeriano 'ripete' sempre i risultati raggiunti cercando di giungere all'originarietà. Per esempio, accade così anche tra la prima e la seconda sezione di *Essere e tempo*. Allora anche l'analitica esistenziale deve essere 'ripetuta', stavolta, per così dire, dalla parte dell'essere.

Bene, a conclusione possiamo dire che il tempo si rivela come quell'orizzonte di senso nel quale l'esserci può progettare il più proprio poter-essere. Non per essere oziosi o ripetitivi, ma l'essenziale finitezza dell'esserci, aperta dall'a-venire essente-stato presentante, cioè dalla temporalità autentica, aperta dalla decisione tacitamente ed angosciosamente anticipatrice dell'essere-per-la-morte, è il senso che rende comprensibile un autentico rapportarsi all'essere e quindi agli enti. Che poi questo rapportarsi resti non tematizzato o comunque ambiguo è un rischio che il pensiero può correre, anche nel solo tentativo, riservato ai giganti del pensiero e del quale possiamo solo goderne i frutti, di svincolarsi dall'era metafisico-cristiana.

La lezione heideggeriana è chiara. Il tempo o, sarebbe meglio dire, la temporalità non è infinita. La temporalità scaturisce dall'assunzione autentica dell'essere-per-la-morte, dall'assunzione della nostra finitudine: «con la tesi della finitudine originaria della temporalità non si nega che “il tempo vada oltre”»; essa non pretende che ribadire il carattere fenomenico della temporalità originaria, carattere che si rivela in ciò che è progettato nel progetto esistenziale originario dell'esserci stesso»⁶. Dobbiamo farci carico di questa finitudine che ci è costitutiva e che fa sì che

³ Ivi, pag. 61.

⁴ Ibidem.

⁵ J. L. Borges, *L'immortale*, in *Opere*, vol. I, Mondadori, Milano 1984, pag. 784.

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 396.

noi stessi siamo il nostro tempo. La temporalità è la vera integralità dell'esserci, il solo possibile essere-un-tutto di questo ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. Essere il proprio tempo, però, vuol dire decidersi per l'essere-per-la morte autentico; certo, ciò che ognuno farà della propria vita è cosa che esula dal compito di un'analitica esistenziale, ma tuttavia è ciò di cui in maniera tacita ed angosciata ognuno deve decidere esistentivamente.

La morte, come abbiamo detto, non è la fine di un decorso temporale; essa 'ci' è già sempre. Essa allora si mostra come ciò che rende possibile ogni possibilità, e con ciò ogni comprensione.

In considerazione di quanto detto, anche il nietzscheano eterno ritorno dell'uguale assume un significato del tutto particolare: esso non sta più ad indicare il ripetersi all'infinito dei medesimi istanti, il vuoto perpetuarsi della stessa storia; esso è assunzione dell'"attimo", non già «disperazione di fronte all'inutilità del divenire»⁷. Nell'eterno ritorno le connotazioni ordinarie del tempo non hanno più senso: "ora" e "ancora" dileguano proprio come il tempo stesso inteso come infinito trascorrere. La totalità è permanenza perché il tempo non scorre: il tempo, si potrebbe dire, c'è, si dà (*Es gibt*). L'esserci che chiede del perché del nulla, del perché della morte, ancora non è morto! E ciò non è una mera evidenza, ma vuol dire che la domanda non rimanda semplicemente all'ente, ma a qualcosa di diverso; nel chiedere della morte e del nulla, l'esserci chiede del ni-ente, ed è nel chiedere di questa differenza che si rapporta all'essere. Forse è questo il senso della nietzscheana lode di tutto ciò che è caduco; forse è questo il senso dell'*amor fati*.

Ugazio, nel suo saggio, cita Schopenhauer dicendo che senza la morte sarebbe impossibile filosofare⁸. Ed è, a mio avviso, proprio il chiedere della morte, il chiedere del niente che fa la differenza; se chiedere del niente è chiedere dell'essere, allora con la morte e col nulla il pensiero ritrova la sua finitezza e si meraviglia di esserci; e la meraviglia conduce al filosofare. Certo, non tutti sono tanto audaci e semplici da meravigliarsi, ma se «è la morte che conduce nel "più alto gioco"»⁹, allora possono giocare solo 'alti giocatori'.

Se l'assunzione autentica dell'essere-per-la-morte non deve rimanere una vuota verbosità; se la temporalità è vissuta paticamente; se, infine, si riesce a superare ogni dualismo, ogni frammentazione dell'esserci; allora il senso del pensiero heideggeriano è un senso altamente etico, dove l'etica non sarebbe più solo una branca della filosofia, ma una particolarità dell'interessa dell'esistere umano e del suo abitare mortale. Le differenziazioni accademiche non avrebbero più senso, soggetto e oggetto non starebbero più come entità contrapposte misteriosamente connettabili; l'esserci esisterebbe nella maniera del soggiorno, tra gli enti che sorgono e passano nella giustizia del decreto temporale. Il *caos* moderno ritroverebbe il *kosmos* dove la bellezza è la necessità delle cose. In tale contesto, tutto potrebbe anche restare com'è: la sofferenza potrebbe governare i nostri giorni; i ricordi potrebbero essere un pesante fardello insopportabile; la fame potrebbe divorare le nostre carni; l'esistenza potrebbe risultare impoverita e grigia per l'inestimabile perdita dell'amore più vero; il cambiamento, con il suo potere nullificante, potrebbe essere l'essenza del nichilismo. Qui, tuttavia, si è tentata una modesta interpretazione in direzione della pienezza, dell'estasi, dell'esaltazione e dell'ebbrezza dell'esistenza: una mistica di pensiero e corpo, dell'unità che è la nostra mente temporale; una mistica che si volge alla benedizione incondizionata dell'esistenza mortale.

⁷ U. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, cit., pag. 184.

⁸ Ivi, pag. 188.

⁹ Ivi, pag. 171.

Bibliografia

Opere di M. Heidegger

M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1999.

M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, trad. it di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.

M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Il melangolo, Genova 1999.

Opere per un inquadramento generale del cammino heideggeriano

Agostino, *Confessioni. Testo latino a fronte*, Einaudi, Torino 2005

S. Kierkegaard, trad. it. di K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 1993

Paolo di Tarso, *Lettere*, in *La bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004

Bibliografia secondaria

R. Dreon, *Esperienza e tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2003

A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2005

E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998

E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002.

G. Raciti, *Dello spazio*, C.u.e.cm., Catania 1990.

U. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976

G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963

G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005.

D. Vicari, *Lettura di essere e tempo di Heidegger*, Utet Libreria, Torino 1998

F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005